Rozdział I

Ewolucja idei godności człowieka

A na tym polega najwyższy stopień godności ludzkiej, że nie pod wpływem innych, ale sam z siebie człowiek zwraca się ku dobru[1].

św. Tomasz z Akwinu

[…] wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, które ona wyraża i popiera: do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie „dobra wspólnego" za cel i kryterium rządzące życiem politycznym[2].

Jan Paweł II

1. Osoba ludzka[3]

Prawda o osobie jest zawsze ukryta, a jej istoty nie da się zdefiniować przez to, co ujawnia się na zewnątrz[4].

Źródłem, z którego wypływa większość rozważań katolickiej nauki społecznej, jest koncepcja osoby jako fundamentalnej rzeczywistości i podmiotu życia społecznego[5], albowiem spośród wszystkiego, co istnieje, osoby zajmują miejsce szczególne[6]. Warto również mieć na uwadze, że osoba ludzka jest istotnym elementem doktryny Soboru Watykańskiego II[7]

---

[1] Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian. Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, przekład i opracowanie J. Salij OP, W Drodze, Poznań 1987, s. 49.

[2] Encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae* – o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego z 25 marca 1995 r., [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków 2003, s. 70.

[3] To określenie jest paradoksalne jedynie *prima facie*, albowiem z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej wskazać możemy trzy kategorie osób: osoba boska, osoba ludzka, osoba prawna.

[4] W. Chudy, *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny" 1988, z. 3, s. 63.

[5] Józef Majka chyba nieco przesadnie stwierdził, że koncepcja osoby ludzkiej jest punktem wyjścia wszystkich rozważań chrześcijańskiej filozofii społecznej, por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, ODiSS, Warszawa 1982, s. 109.

[6] R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 4.

[7] Odnośnie do przełomu, jaki dokonał się w Kościele katolickim po Soborze Watykańskim II, por. M. Sadowski, *Katolicy konserwatywni wobec Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Konserwatyzm. Historia i współczesność*, pod red. S. Stępnia, Wyd. UMCS, Lublin 2003, s. 295–308, i cytowana tam literatura.

i tkwi bardzo głęboko w całej nauce tego Soboru[8], a problem podmiotowości osoby jest jednym z centralnych zagadnień światopoglądowych, będących fundamentem moralności, kultury i polityki[9].

Filozofia osoby ludzkiej jest niezwykle istotna, ponieważ ludzie żyją w zgodzie z tym, jak postrzegają samych siebie[10], a pojęcie osoby nigdy nie jest terminem neutralnym, albowiem zawiera zarówno deskryptywne, jak i preskryptywne elementy. Począwszy od XIX wieku, a zwłaszcza w ostatnich latach pojęcie „osoba" uzyskało wyjątkową pozycję w systemie wartości pluralistycznego społeczeństwa[11].

Należy pamiętać, że termin ten w swojej długiej historii miał wiele znaczeń[12], a Georg F.W. Hegel, komentując znaną wypowiedź Protagorasa („miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; tego, co jest, że to jest, tego, czego nie ma, że tego nie ma"), stwierdził nawet, że treść pojęcia „człowiek" jest „dość nieokreślona i wieloaspektowa"[13]. Pojęcie „osoba" wykorzystywano do określenia człowieka, jednostki, jeśli może ona się wyróżniać spośród innych ludzi, z którymi dzieli tę samą naturę. Było także używane dla podkreślenia niewymienialnej wyjątkowości danej jednostki bądź jej specyfiki. Semantyczna wieloznaczność tego pojęcia wynika zatem ze zróżnicowanej i złożonej historii rozwoju jego znaczenia[14].

Współczesne ustawodawstwo, poszukując fundamentów swojej aksjologii, wskazuje na dwie główne tendencje: pierwsza z nich w poszukiwaniu podstaw norm moralnych (ale także i prawnych) odwołuje się do świętości życia albo do godności ludzkiej[15], czyli

---

[8] Tak K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, [w:] *idem*, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin 2000, s. 417.

[9] K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne" 1976, t. XXIV, z. 2, s. 6.

[10] Por. H. Brown, D.L. Hudecki, L.A. Kennedy, J.J. Snyder (eds.), *Images of the Human: The Philosophy of the Human Person in a Religious Context. A Reader with Introductions and Religious Commentaries*, Loyola Press, Chicago 1995, s. XVII. Tam też interesujące rozważania dotyczące postrzegania osoby ludzkiej przez filozofów, począwszy od Platona, poprzez Arystotelesa, Augustyna, Akwinatę, … Marksa, Freuda, Sartre'a aż do Miguela de Unamuno i Ernesta Beckera, *passim*. Analogicznie Mieczysław Gogacz, który uznał filozoficzne rozważania nad ideą człowieka za niezbędne, ponieważ nasze działania są zależne od koncepcji człowieka, M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, PAX, Warszawa 1974, s. 10.

[11] Por. S. Rudman, *Concepts of Person and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York 1997, s. 3.

[12] Stanley Rudman stwierdził: „The meaning of »person« is certainly more complex than the straightforward contrast of »person« and »human being« allows. In its long history, »person« has meant of number of thinks", S. Rudman, *Concepts of Person and Christian Ethics…*, s. 4; por. też: R. Benjamin, *Notion de Persone et Personalisme Chrétien*, Paris–Mouton–Le Haye 1971; A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del cristianismo antico*, Roma 1996; T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt 1997.

[13] G.F.W. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 523. Wybitny brytyjski poeta epoki Oświecenia Aleksander Pope w eseju o człowieku nie zawahał się stwierdzić: „The proper study of Mankind is Man", por. A. Pope, *Essey on Man, in Four Epistles*, *Epistle II*, [w:] *The Works of Alexander Pope Esq., with Notes and Illustrations, by Himself and Others*, *To which are Added a new Life of the Author, an Estimate of his Poetical Character and Writings, and Occasional, by William Roscoe Esq.*, Vol. IV, London 1847, s. 58.

[14] Kard. A. Scola, patriarcha Wenecji, G. Marengo, J. Prades López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Pallotinum, Poznań 2005, s. 197.

[15] Jak słusznie zauważyła Magdalena Środa, mało kto kwestionuje tezę, że godność człowieka jest wartością, do której odwołują się w ostatecznej instancji niemal wszystkie teorie etyczne, por. M. Środa,

do immanentnej wartości życia każdej osoby ludzkiej, druga z kolei posługuje się pochodzącą z utylitaryzmu ideą jakości życia[16].

W naszych rozważaniach terminologicznych posługujemy się zamiennie następującymi pojęciami: godność człowieka, godność ludzka, godność osoby ludzkiej. Termin „godność człowieka" (*dignitas humana*, *human dignity*, *Menschenwürde, la dignité humaine*) jest stosowany powszechnie w literaturze naukowej[17].

Poza dyskusją pozostaje teza głosząca, że idea ludzkiej godności jest nierozdzielnie związana z koncepcją osoby ludzkiej, zatem niezbędne wydaje się zwięzłe przedstawienie wybranych poglądów na koncepcję osoby[18]. Stanowi ona bowiem jedno z fundamentalnych zagadnień współczesności, które dotyczy nie tylko kwestii teoretycznych, ale też pociąga za sobą ważkie konsekwencje praktyczne. Uznać bowiem należy za trafny pogląd, że nadanie określonemu bytowi statusu osoby implikuje przyznanie mu praw do pewnych roszczeń, a zwłaszcza takich, jak: prawo do życia, nienaruszalności cielesnej czy prawo do autonomicznego rozwoju. Z tych względów definicja osoby staje się kryterium rozstrzygającym, czy wszystkie osobniki należące biologicznie do gatunku *Homo sapiens* należy uznać za podmioty roszczeń prawnych[19].

Podstawowym zadaniem będzie zapewne wyjaśnienie samego terminu „osoba ludzka", co pozwoli nam zrozumieć godność człowieka, głębię jego wewnętrznego świata, a nadto pomoże ustrzec się spłycenia natury ludzkiej[20]. Charles Taylor wyraził pogląd, że „osobami

---

Idea godności w kulturze i etyce, Wyd. Borgis, Warszawa 1993, s. 6. Z normatywnego punktu widzenia kwestia godności ludzkiej prowadzi do pytania, jak obowiązywanie norm moralnych oddziałuje na obowiązywanie norm prawnych, co prowadzi do wskazania koncepcji prawnonaturalistycznej i pozytywistycznej. Pierwsza z nich zakłada, że norma prawna sprzeczna z normą moralną przestaje obowiązywać, a organy państwa i jego obywatele nie są zobowiązani do jej przestrzegania. Koncepcja pozytywistyczna zaś głosi, że prawo i moralność to dwa równe porządki normatywne, które mogą egzystować niezależnie od siebie, a naruszenie normy moralnej nie musi być naruszeniem normy prawnej.

[16] Por. też: ks. T. Biesaga, *Wartość życia w ujęciu etyki personalistycznej*, „Seminare" 2003, nr 19, s. 169.

[17] K. Bayertz, *Introduction: Sanctity of Life and Human Dignity*, [w:] *Sanctity of Life and Human Dignity*, K. Bayertz (ed.), Dodrecht–Boston–London 1996, s. XI; por. też: *Made in God's Image: The Catholic Vision of Human Dignity*, R. Duffy OFM, A. Gambatese OFM (eds.), New York–Mahwah 1999, a także: B. Stetson, *Human Dignity and Contemporary Liberalism*, London 1998, a zwłaszcza bibliografię do: *Human Dignity in the History of Ideas*, http://www.law.ualberta.ca/centres/hli/pdfs/HumanDignity_Ideas.pdf. Ponadto E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996, oraz O. Höffe, *Wessen Menschenwürde?*, http://www.zeit.de/archiv/2001/06/200106_embryo.iii.xml?, a także P. Lecomte du Noüy, *La dignité humaine*, New York 1944, oraz J. Reiter, *Menschenwürde als Maßstab*, [w:] *Aus Politik und Zeitgeschichte* (B 23–24/2004). Dla zapytania o hasło *human dignity* w wyszukiwarce internetowej Google znajdujemy w marcu 2007 r. prawie 6 500 000 postów.

[18] Jedną z ostatnich takich prób zaprezentował Robert Sokolowski, który przedstawił poglądy na osobę ludzką z punktu widzenia fenomenologii, por. R. Sokolowski, *Phenomenology of the Human Person*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2008. Autor rozpatruje osobę ludzką w kontekście prawdy, współczesnej lingwistyki i neurologicznych podstaw myślenia. Sokolowski odwołuje się do poglądów Arystotelesa, Akwinaty, Jamesa i Husserla, *passim*.

[19] J. Marecki, *Robert Spaemann a współczesny spór o pojęcie osoby*, [w:] R. Spaemann, *Osoby*…, s. XI.

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

możemy stać się tylko dzięki temu, że zostaniemy wprowadzeni w język"[21], sam zaś termin „osoba"[22], pojmowany jako coś więcej niż „istota ludzka", egzystuje zwłaszcza w rozważaniach dotyczących prawa i moralności, ponieważ osoba to istota posiadająca określony status moralny i będąca równocześnie podmiotem określonych praw[23]. Nie podzielamy w pełni tego stanowiska, albowiem współcześnie kategoria osoby występuje równie często w takich sferach, jak: psychologia, medycyna, biologia[24] czy religia[25].

W przekonaniu Taylora warunkiem przyznania osobie moralnego statusu są pewne zdolności, które sytuują osobę jako istotę obdarzoną świadomością samej siebie, rozumiejącą przeszłość i przyszłość, ceniącą wartości i dokonującą określonych wyborów – to znaczy mogącą planować swoje życie. Taylor dowodzi, że osobą może być tylko istota, która zasadniczo jest do tego zdolna, chociaż w praktyce może ona te zdolności utracić[26]. Tym samym pojęciem „osoba" określamy istotę, do której możemy się zwracać i która jest w stanie udzielić odpowiedzi – mówiąc inaczej respondent. Ponadto osoby zaliczyć musimy do podklasy istot podejmujących działania, ale wykluczamy z tego grona zwierzęta, choć one również podejmują pewne działania, to nie przydajemy im statusu osoby[27].

Jeden z najwybitniejszych antropologów świata, Marcel Mauss, ocenia, że pojęcie osoby[28], idei „ja", uważane jest za całkowicie naturalne[29]. Jego zdaniem termin ten po-

---

[21] Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 69.

[22] Michaela Strasser koncepcję osoby Charlesa Taylora nazwała „punktową" lub „atomistyczną", por. M. Strasser, *The Image of Man*, [w:] *Legal Philosophy: General Aspects. (Concepts, Rights and Doctrine).* Proceedings of the 19th World Congress of the International Association for Philosophy of Law and Social Philosophy (IVR), New York, June 24–30, 1999, M. Troper (ed.), Annalisa Verza, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2002, s. 17.

[23] Ch. Taylor, *Pojęcie osoby*, [w:] *Filozofia podmiotu*, wybrała i wstępem opatrzyła J. Górnicka-Kalinowska, Aletheia, Warszawa 2001, s. 401.

[24] Por. E. Schlossberger, *Moral Responsibility and Persons*, Temple University Press, Philadelphia 1992, s. 23–24. Schlossberger (*ibidem*) uważa, że możemy mówić o osobie w sensie biologicznym bądź prawnym. Z kolei John P. Lizza podjął próbę redefinicji pojęcia „osoba", definiując śmierć poza biologią i przenosząc ją na grunt metafizyki, J.P. Lizza, *Persons, Humanity, and the Definition of Death*, Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore 2006, *passim*.

[25] Tak też: W. Granat, który stwierdził, że wyraz osoba (gr. *prosopon*, łac. *persona*) i pochodzące od niego „osobowość" i „personalizm" mają bogatą historię i poszerzają swoją treść, która często jest niejednolita. Pojęcia te były i są stosowane w teologii, filozofii, socjologii czy pedagogice, por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1985, s. 55.

[26] Ch. Taylor, *Pojęcie osoby…*, s. 401. Por. też: G. Möller, *Ethics and the Life of Faith: A Christian Moral Perspective*, Morality and the Meaning of Life, 6, Peeters Publishers, Leuven 1998, s. 65–66, oraz E. Schlossberger, *Moral Responsibility and Person…*, s. 234.

[27] W kwestii postrzegania przez Taylora osoby por. też: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, s. 97–104. Na temat poglądów Taylora w kwestiach etyki i polityki por. B. Gagnon, *La philosophie morale et politique de Charles Taylor*, Presses Université Laval, Sainte Foy 2002, zwłaszcza rodziały IV, VII i VIII.

[28] Na doniosłą rolę Marcela Maussa w postrzeganiu „osoby" wskazują: H.G. Kippenberg, Y.B. Kuiper, A.F. Anders, *Studying Concept of Person: General Introduction*, [w:] *Concepts of Person in Religion and Thought*, H.G. Kippenberg, Y.B. Kuiper, A.F. Sanders (eds.), Mouton de Gruyter, Berlin–New York 1990, s. 1. W ich ocenie esej Maussa z 1938 r. ma przełomowe i fundamentalne znaczenie.

[29] Z kolei zdaniem ks. Czesława Bartnika nazwa „osoba" ma po prostu swój archetyp w człowieku, por. Cz. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 42.

chodzi z głębi świadomości o charakterze moralnym, i to właśnie z niego wywodzi się moralność[30].

Zdaniem tegoż autora łacińska *persona* (maska, maska tragiczna, maska obrzędowa, maska przodka)[31] jest pojęciem klasycznym, które powstało u zarania cywilizacji łacińskiej[32]. Należy jednak pamiętać, że myśl grecko-rzymska ze zrozumiałych względów nie mogła posługiwać się chrześcijańskim lub współczesnym rozumieniem pojęcia osoby[33]. John B. Chethimattam przekonuje, że w greckiej tradycji filozoficznej nie istniało właściwe zainteresowanie osobą ludzką, ponieważ uważano ją za rzecz wśród innych rzeczy[34]. Dodajmy jeszcze, że debata nad etymologicznym pochodzeniem tego terminu nie doprowadziła do ostatecznych i jednoznacznych rozstrzygnięć[35].

Do społeczeństw, które pierwsze uświadomiły sobie pojęcie *persona*, w pewnym sensie wynalazły je, Mauss zalicza Indie bramińskie i buddyjskie oraz starożytne Chiny. W jego przekonaniu Indie to najstarsza cywilizacja, w której pojawiło się pojęcie jednostki, jej świadomości, a nawet pojęcia „ja", *ahamkāra*, „kształtowanie ja", i określenie świadomości indywidualnej; *aham* = ja jest słowem indoeuropejskim identycznym z *ego*[36]. Za wyraźną cechę filozofii indyjskiej od samych jej początków można uznać przypisywanie dużego znaczenia pojęciu osoby[37].

Z kolei w Chinach, mimo wczesnego odkrycia tego terminu, pojęcie osoby nie trafiło na podatny grunt i nie zostało szerzej wypracowane[38].

---

[30] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 361.

[31] Por. też: R.N. Sollod, Ch.F. Monte, J.P. Wilson, *Beneath the Mask: An Introduction to Theories of Personality*, New York 2008. Sam tytuł: *Pod „maską". Wprowadzenie do teorii osobowości*, wskazuje na akceptację genezy pojęcia osoba. W pracy tej autorzy przedstawiają klasyczne teorie dotyczące natury ludzkiej, badając poglądy teoretyków osobowości na naturę człowieka poprzez pryzmat ich własnych problemów, w kontekście szeroko rozumianej kultury, *passim*.

[32] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*…, s. 375. R. Olschanski stwierdził: „Der Enge wechselseitige Verweisungsbezug in dem Maske und Gesicht stehen, gruendet Verhältnis, Gleichheit und Ungleichheit. Die Maske wird darin von Bestimmen Ausdrücken des Gesichts Her wahrgenommen", por. R. Olschanski, *Maske und Person: Zur Wirklichkeit des Darstellens und Verhüllens*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, s. 47.

[33] Por. dla przykładu M. Nédoncelle, *Remarques sur l'expression de la personne en grec et en latin*, [w:] *Explorations personnalistes*, Paris 1970, s. 47–81. Wzmiankowany autor kładzie nacisk na obecność pojęcia osoby w świecie antycznym, polemizując z przyznawaniem chrześcijaństwu tej specyfiki. Por. też: C.J. de Vogel, *The concepts of personality in Greek and Christian Thought*, [w:] *Studies in Philosophy and the History of Philosoph*y, Washington 1963, II, s. 20–57. Problem nie dotyczy tylko samego posługiwania się (bądź nie) terminem osoba w starożytności, ponieważ fakt ten nie ulega żadnej wątpliwości, lecz wyłącznie na kwalifikacji tego posługiwania się. Tak też: A. Milano, *Persona in teologia*…, s. 16 i 67–71.

[34] J.B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*, PAX, Warszawa 1974, s. 130.

[35] Kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka*…, s. 199.

[36] Por. też: ks. Cz. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*…, s. 42.

[37] J.B. Chethimattam, *Nurty myśli indyjskiej*…, s. 130. Autor ten dopowiada, że „Rygweda wielbi osobę kosmiczną, z której miał powstać cały wszechświat", a szkoły *sankhjijogi* dostarczają metafizycznej oprawy rozważaniom o osobowości jako podstawie wszelkiej rzeczywistości.

[38] Szerzej w tej materii por. M. Elvin, *Between the earth and the heaven: conceptions on the self in China,* [w:] *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (eds.), Cambridge University Press, New York 1985, s. 156–189.

Inne ludy doby starożytnej znały pojęcia tego rodzaju lub je przejęły. Jednakże tylko nieliczne społeczeństwa, tak jak Rzymianie, z osoby ludzkiej uczyniły istotę pełną, niezależną od nikogo prócz Boga, nadając swoisty kształt pojęciu osoby[39].

Rzymianie w przeciwieństwie do Hindusów[40] i Chińczyków ustalili, przynajmniej po części, pojęcie osoby – *persona*. W rozumieniu Rzymian osoba jest podstawowym faktem prawnym, a nie tylko nazwą, uprawnieniem dla indywiduum czy rytualną maską. Według rzymskich prawników w prawie liczą się tylko *personae*, *res* i *actiones*[41].

Jak twierdzi M. Mauss, pierwotny sens słowa *persona* oznaczał wyłącznie maskę[42]. Zupełnie odmienne stanowisko prezentuje A. Scola. Uważa on za błędne łączenie słowa *persona* z *personare*, czyli czasownikiem oznaczającym: rozbrzmiewać, nagłaśniać, rezonować, w którym pobrzmiewa teatralna idea maski. Nie zostało również do końca dowiedzione, że *persona* ma jakieś wspólne źródło z *prosopon*[43]. Richard Kearney wywodzi, że w podobny sposób jak Grecy pojęciem *prosopon* posługiwali się zarówno poeci, jak i Ojcowie Kościoła[44].

Chociaż termin *prosopon* etymologicznie nie oznacza maski, jednak stopniowo zaczął uzyskiwać takie znaczenie. Grekom wskazywał on to, co można było dostrzec wzrokiem, czyli to, co się widzi oczami: twarz, oblicze, a dopiero w znaczeniu przenośnym maskę i rolę danego aktora. Jak skrupulatnie wyliczono, greka biblijna używa pojęcia *prosopon* ponad 850 razy. Najczęściej jako odpowiednik hebrajskiego *panim*, oznaczającego zarysy, twarz oraz część przednią jakiegoś nieożywionego przedmiotu. Często się go używa do określenia oblicza Bożego, czyli tego, co Bóg ukazuje z siebie człowiekowi[45]. *Prosopon* otrzymał znaczenie *persona* w sensie jurydycznym dość późno w swoim świeckim sensie[46].

Sama instytucja masek, szczególnie masek przodków, pochodzi z Etrurii, nazwanej cywilizacją masek. Tym samym dostrzec możemy, że chociaż to nie Latynowie wynaleźli słowo i instytucję, to właśnie oni stworzyli ten pierwotny sens, z którego korzystamy

---

[39] M. Mauss, *Socjologia i antropologia…*, s. 376.

[40] Odnośnie do koncepcji osoby w myśli indyjskiej por. L.P. van den Bosch, *Some reflections on the Concept of Person in Ancient Indian Text*, [w:] *Concepts of Person in Religion and Thought…*, s. 229–278, Bosch wskazuje, że w starożytnych Indiach funkcjonowały ukryte i oficjalne (jawne) imiona osoby, *ibidem*, s. 236, oraz H.T. Bakker, *An Indian Image of Man: an Inquiry into a Change of Perspective in the Hindu World-view,* [w:] *Concepts of Person in Religion and Thought…*, s. 279–308.

[41] Na marginesie wypada zauważyć, że reguła ta jest wciąż aktualna.

[42] Tak też: ks. W. Granat, *Osoba ludzka…*, s. 15. Por. też: obszernie w tej kwestii M. Hollis, *Of Masks and men*, [w:] *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History…*, s. 217–233.

[43] Tak kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka…*, s. 199. Szerzej na ten temat por. B. Treanor, *Quius ergo Amo cum Deum Meum Amo?* [w:] J.P. Manoussakis (ed.), *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, Fordham Univ. Press, New York 2006, s. 143–145.

[44] R. Kearney, *The God Who May be: A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2001, s. 18. Zdaniem Kearneya „Prosopon is the face of the other who urgently solicits me, bidding me answer in each concrete situation, here I am".

[45] Por. dla przykładu *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań–Warszawa 1990, *Księga Liczb* 6,25, *Księga Psalmów* 12,2. Wszystkie cytaty z *Pisma Świętego* przytaczam za tym wydaniem

[46] Por. A. Milano, *Persona in teologia…*, s. 57–60.

również współcześnie[47]. Tak też wywodzi A. Scola, który uważa, że po raz pierwszy słowa *persona* używali Etruskowie, dla których *phersu* oznaczało maskę lub jednostkę w masce podczas obrzędów na cześć Persefony. Z czasem *persona* zyskała znaczenie roli czy postaci w teatrze, a niewykluczone, że również jednostki ludzkiej[48].

Od tych propozycji było niedaleko do pojęcia osoby, ponieważ gdyby wszyscy obywatele rzymscy – pisze Mauss – byli ludźmi wolnymi, wszyscy posiadaliby *persona* cywilną, a niektórzy uzyskaliby nawet *personae* religijne. Nieliczne maski, imiona i obrzędy pozostałyby związane z gronem kilku uprzywilejowanych rodów z kolegiów religijnych[49].

Do identycznego rezultatu doprowadził zwyczaj używania nazwisk, imion czy przydomków. Obywatel rzymski miał prawo do *nomen*, *praenomen* i *cognomen*, które zostało mu nadane przez jego *gens*[50]. Osoba to jednocześnie: *conditio* – pozycja, *status* – stan w życiu cywilnym i *manus* – godności w życiu cywilnym i wojskowym[51]. To wszystko zostało określane przez imię, które z kolei było determinowane przez miejsce w rodzinie, klasę i urodzenie. Odpowiednie prawa zakazywały pożyczania czy przywłaszczania sobie cudzej *gens*. Inna jeszcze kwestia dotyczy pojęć *cognomen* i *imago*, które były ze sobą, zwłaszcza w mowie potocznej, ściśle związane[52].

Takie rozumienie jest już obecne w czasach Cycerona, który pisał, że z natury jesteśmy obdarzeni dwiema cechami-osobami[53]: jedną mamy wspólną ze wszystkimi nam podobnymi, albowiem wszyscy posiadamy cechę typowo ludzką, jaką jest rozum, z którego wypływa godność moralna; druga jest natomiast dana jako swoiście jednostkowa. Możemy zatem rozróżnić naturę wspólną (*universa natura*) i indywidualne cechy każdego (*propria natura*). Z kolei Seneka twierdził, że „niektórzy przyjęli tylko część tej filozofii, która nie kształtuje człowieka w ogóle, lecz udziela wskazówek każdej osobie"[54].

Z przytoczonych stanowisk można wyciągnąć wniosek, że pojęcie „człowiek" (*homo*) miało ogólny, szeroki sens, natomiast termin *persona* służył do określenia konkretnej jednostki ludzkiej. Natomiast z punktu widzenia prawa, jak wskazaliśmy wyżej, to właśnie słynny rzymski jurysta Gajusz[55] podzielił dziedzinę prawa cywilnego na trzy działy:

---

[47] M. Mauss, *Socjologia i antropologia…*, s. 378.

[48] Kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka…*, s. 197.

[49] M. Mauss, *Socjologia i antropologia…*, s. 379.

[50] Carlin A. Barton stwierdził: „One's face was once's persona, one's mask. The persona was composed of the reputation (*existimatio*, *fama and nomen*), supported by effective energy (*virtues*), and enforced by a sensitivity to shame (*pudor*). The persona guaranteed the existence of the will, the driving vitality at the core: the animus", por. C.A. Barton, *Roman Honor: The Fire in the Bones*, University of California Press, Berkeley 2001 s. 57.

[51] Prawdopodobnie jest to etymologiczny pierwowzór pojęcia godność.

[52] Jak wskazuje Mauss, dochodziło do tego, że mieszano *cognomen*, przydomek, który można nosić, z *imago*, maską z wosku, odlewem twarzy nieżyjącego przodka, przechowywanym w domu rodzinnym, M. Mauss, *Socjologia i antropologia…*, s. 379. Por. też: A. Momigliano, *Marcell Mauss and quest for the person in Grek biography and autobiography,* [w:] *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History…*, s. 83.

[53] M.T. Cicerone, *I doveri,* I, 107, przytaczam za: A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka…*, s. 198.

[54] L.A. Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa 1998, s. 460 (List XCIC, 1).

[55] Gajusz to wybitny jurysta rzymski, znany głównie jako autor *Instytucji.* Urodził się około 110 r., a zmarł około 180. *Institutiones* to podręcznik do nauki prawa napisany około 160 r. Składa się z 4 ksiąg.

persone – res – actiones, to znaczy prawo dotyczące osób, rzeczy i postępowania, w którym termin *persona* występuje jako synonim konkretnego człowieka[56].

Jak wzmiankowaliśmy, istniało jeszcze inne użycie terminu *persona* – sztuczne indywiduum, maska, rola w przedstawieniu teatralnym, hipokryzja, chytrość, obce „ja". Z czasem jednak ustalono osobowy charakter prawa i *persona* stała się synonimem prawdziwej natury jednostki. Ustaliło się także prawo do *persona*, którego pozbawieni byli niewolnicy – *Servus non habet personam*[57] – i dopiero chrześcijaństwo przyznało im duszę[58].

Niezmiernie istotne wzbogacenie pojęcia osoby dokonało się dzięki kontaktom rzymskich prawników z greckimi filozofami[59].

Greckie słowo *prosopon* znaczyło tyle co *persona*, maska, ale również indywiduum, jego charakter czy prawdziwe oblicze, i bardzo szybko, bo już od II w. p.n.e. przyjęło ono sens *persona*[60].

W konsekwencji termin *persona*, osoba, zaczyna oznaczać również osobowość ludzką, a nawet boską. Richard Kearney stwierdził nawet: *Each person embodies a „persona"*[61]. Rozciągając słowo *prosopon* na jednostkę, na jej naturę, zachowuje ono również sens czegoś sztucznego – tego, co należy do intymnej sfery osoby – i sens tego, co jest związane z indywiduum[62].

Jak zauważył Mauss, z czasem do sensu prawnego zostaje dodany sens moralny, sens bycia świadomym, niezależnym, wolnym i odpowiedzialnym. Świadomość moralna wprowadza świadomość do jurydycznej koncepcji prawa. Do funkcji, do godności, do powinności, do praw zostaje dodana osoba moralnie świadoma, mająca świadomość dobra i zła. Świadomość samej siebie stała się udziałem istoty moralnej. Pojęciu świadomości brakowało jednak silnego fundamentu metafizycznego, który postawiło dopiero chrześcijaństwo[63].

Przełomowa była zastosowana w nim systematyka prawa, które podzielono na trzy działy: *ius quod ad personas pertinet* (dotyczące osób), *ius quod ad res pertinet* (dotyczące rzeczy), *ius quod ad actiones pertinet* (dotyczące powództw).

[56] Gaius, *Instytucje*, PWN, Warszawa 1982, s. 30–31. Tak też: kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka…*, s. 200. Por. też: szeroko w tej kwestii zapomniany Siegmund Schlossmann, *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel und Leipzig 1906, zwłaszcza rozważania dotyczące osoby w rzymskich źródłach prawa, s. 22–35.

[57] Niewolnik nie ma osobowości. Por. B.P. Hofstede, *Persona non grata: The Case of Zwarte Piet*, [w:] *Concepts of Person in Religion and Thought…*, s. 371. Tak też: S. Schlossmann, *Persona und Prosopon…*, s. 61.

[58] M. Mauss, *Socjologia i antropologia…*, s. 380. Szeroko w tej kwestii por. też: S. Schlossmann, *Persona und Prosopon…*, s. 50–62.

[59] Por. też: S. Schlossmann, *Persona und Prosopon…*, s. 35–50.

[60] M. Mauss, *Socjologia i antropologia…*, s. 381. Por. też: S. Rudman, *Concepts of Person…*, s. 16, a nadto V. Henry, T. Nguyen, *Christian identity in Corinth: a comparative study of 2 Corinthians, Epictetus and Valerius Maximus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 243, Tübingen 2008, s. 11–20. Tam też szersze rozważania w tej materii.

[61] R. Kearney, *The God Who May Be…*, s. 10. Dopowiadając, stwierdził: „Persona is that eschatological aura of »possibility« which eludes but informs a person's actual presence here and now", *ibidem*.

[62] M. Mauss, *Socjologia i antropologia…*, s. 380.

[63] *Ibidem*, s. 381. Por. też: J. Zirfas, B. Jörissen, *Phänomenologien der Identität: Human-, sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*, VS, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2007, s. 30.

Można zatem stwierdzić, że jeszcze przed rozpowszechnieniem się chrześcijaństwa *persona* mogła już oznaczać ideę ludzkiej indywidualności – z reguły jako łaciński odpowiednik *prosopon* – ale w sposób bardzo elementarny i empiryczny[64]. Dla wczesnochrześcijańskich teologów termin osoba oznaczał bowiem indywiduum, istotę ludzką, którą określają jej słowa i działania[65].

Teologiczne użycie pojęcia *persona* pojawiło się, historycznie rzecz biorąc, równocześnie z dyskusjami o charakterze trynitarnym i chrystologicznym, które rozwijały się w III wieku[66]. Decydujące znaczenie miał Sobór Chalcedoński (451 r.), podczas którego zdecydowano o używaniu pojęcia *persona* na oznaczenie tajemnicy nienaruszalnej jedności Jezusa Chrystusa w dwoistości jego natury: ludzkiej i boskiej[67].

Przyznanie pojęciu *persona* zadania zachowania pełnej jedności Jezusa Chrystusa z dogłębnym uwzględnieniem dwoistości natur wywodzi się z chalcedońskiej *regula fidei*, dzięki czemu możemy wyjaśnić, że podstawą jedności elementu boskiego i ludzkiego Jezusa Chrystusa jest element poprzedzający człowieka – to jest Jego synostwo Boże w Trójcy Świętej. Jednocześnie – chrystologicznie – jedność ta zostaje prawdziwie dana w człowieczeństwie przyjętym przez Słowo we Wcieleniu[68].

Z przedstawionych rozważań możemy wyciągnąć wniosek, że z powodu swojego kontekstu trynitarnego[69] i chrystologicznego *persona* staje się tym pojęciem, które jest w stanie wyrazić *jedyność* Jezusa Chrystusa, ponieważ jego jedyność w dwoistości Jego bycia w pełni Bogiem i człowiekiem zależy wyłącznie od tajemnicy jego synostwa trynitarnego. Tym samym możemy stwierdzić, że wraz z objawieniem Jezusa Chrystusa potwierdza się w historii pierwotne doświadczenie podwójnej jedności: w Nim dwie natury „żyją" w jednej Osobie zgodnie ze specyfiką ukazaną przez Sobór Chalcedoński, który głosił, że „jest jeden i ten sam syn […] doskonały w bóstwie i doskonały w człowieczeństwie"[70].

---

[64] Dla Romano Guardiniego w pierwszej warstwie osoba znaczy tyle co postać, kolejną zaś warstwą tego zjawiska, czyli osobowości, jest właśnie indywidualność, por. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 167.

[65] Szerzej w tej kwestii por. A. Gurevich, *The Origins of European Individualism*, Blackwell Publishing, Oxford–Cambridge, Massachusetts 1995, a zwłaszcza rozdział 3: *The Persona in Search of the Individual*, s. 98 i n.

[66] Stanley Rudman wskazuje tutaj na istotną rolę Tertuliana (160–230), który używał terminu persona, por. S. Rudman, *Concepts of Person*…, s. 127.

[67] To największe w starożytności zgromadzenie biskupów zostało zwołane przez cesarza Marcjana w celu odwołania postanowień tzw. synodu zbójeckiego (to jest II Soboru Efeskiego z 449 r.), por. *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński i polski*, t. I: *Nicea I, Konstantynopol I, Efez, Chalcedon, Konstantynopol II, Konstantynopol III, Nicea II (325–787)*, układ i opracowanie ks. A. Baron, ks. H. Pietra SSJ, Kraków 2003, s. 223, gdzie Sobór wprost zakazał, stwierdzając, że Chrystusa „nie wolno dzielić na dwie osoby ani rozróżniać w nim dwóch osób, ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus". Por. też: O. Crisp, *Divinity and Humanity: The Incarnation Reconsidered*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2007, s. 48–49, a także H.R. Drobner, *Person-exegese und Christologie bei Augustinus: Zur Herkunft der Formel una persona*, Brill Archive, Leiden 1986, s. 2–3.

[68] Kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka*…, s. 201. Por. też: szerzej w tej kwestii A.E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Blackwell Publishing, Malden, Massachusetts 2007, s. 272–304.

[69] Interesujące rozważania na temat Boga trójjedynego por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 115–144.

[70] *Dokumenty soborów*…, s. 223.

Jak zauważył A. Scola, całe życie Jezusa Chrystusa jednoznacznie potwierdza – tak też świadczyli apostołowie – jedność jego Osoby (prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek)[71], wyrażającą się w Jego przemożnej władzy nad człowiekiem i kosmosem (czynienie cudów), ale jeszcze bardziej w całkowitym panowaniu nad sobą, dzięki czemu jest On zdolny do najwyższego dobrowolnego oddania się ojcu na Krzyżu. Ta jedność „ja" Jezusa Chrystusa nie przełamuje się na skutek dwoistości natur, ale zostaje jeszcze bardziej uwypuklona dzięki ich wzajemnemu współdziałaniu. Chrystus jest rzeczywiście jeden, albowiem jest nosicielem wyjątkowego człowieczeństwa, jedynego i niepowtarzalnego człowieczeństwa Syna Bożego. Tym samym to właśnie w tym miejscu dostrzec możemy fundament teologicznego rozwoju pojęcia *persona* ludzka. Uprawnione jest nawet przekonanie, że dla chrześcijan ludzka osoba – w sensie zupełnym – to człowiek, który żyje swoim człowieczeństwem zgodnie z formą człowieczeństwa Chrystusa. Jeżeli więc Jezus Chrystus jest jeden i całkowity w sobie samym, albowiem istnieje jako całkowita i bezwzględna zależność od Ojca, który rodzi Go od zawsze jako Syna, to w efekcie powstaje swoista biegunowość stanowiąca fundament antropologicznego pojęcia *persona*: potwierdzenie (sukces) *jednostki*, która jest sobą, ale jako pozostająca całkowicie *w relacji* do innego[72]. W tym samym duchu wypowiedział się Romano Guardini, który stwierdził, że chrześcijańska osobowość to nie tylko naturalna osobowość tego człowieka, ponieważ w „samotności i wolności chrześcijanina, w jego godności i odpowiedzialności jest jeszcze coś innego – ktoś inny: Chrystus"[73]. W dalszej części naszych rozważań będziemy starali się wykazać, że podkreślanie związków godności człowieka z chrześcijaństwem jest niezmiernie charakterystyczne dla papieskiego nauczania społecznego.

W konsekwencji w teologii, poczynając od Boecjusza i jego słynnej definicji: *persona est rationalis naturae individua substantia* (osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej)[74], dominuje przekonanie, że chcąc zachować teologiczne znaczenie jedności Chrystusa,

---

[71] Kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka*…, s. 201. Na temat boskości i człowieczeństwa Jezusa por. W. Pannenberg, *Jesus: God and Man*, John Knox Press, Philadelphia 1982, s. 196–204; por. też: K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa,* Warszawa 1987, s. 148–186, oraz J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo…*, s. 162–179. Jak wskazał Ratzinger, Jezus jest Chrystusem, „to znaczy tym, w którym Osoba i dzieło są identyczne", *ibidem*, s. 162.

[72] Por. kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka*…, s. 201–202.

[73] R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, Fronda, Warszawa 1999, s. 444.

[74] Cyt. za: ks. K. Policki SDS, *Filozofia człowieka we wczesnej twórczości J. I. M. Bocheńskiego OP,* Wrocław 2005, s. 120. Ks. Cz. Bartnik tak tłumaczy definicję Boecjusza: „osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej lub mogącej się stać rozumną". Ks. Bartnik wyraził pogląd, że chociaż ta definicja przetrwała do naszych czasów jako dominująca, to ma braki: opiera się bowiem na greckiej idei „logosu świata" lub „rozumu natury", jest statyczna i anonimowa, nie uwzględnia niepowtarzalności „ja" ludzkiego, por. Cz. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 43. Jak wskazał Fryderyk Copleston, definicję Boecjusza przyjął Akwinata, a Szkoły uznały ją za klasyczną, por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II: *Od Augustyna do Szkota*, Warszawa 2000, s. 120. M. Gogacz uważa, że Boecjuszowską drogę opisu osoby, czyli analizę ontycznej zawartości istoty człowieka, kontynuuje Karol Wojtyła, posługując się dwoma terminami określającymi człowieka: „osoba" i „natura". Natura jest w człowieku podmiotem tego, co dzieje się wewnątrz człowieka, co jest istotowo ludzkie. Osoba z kolei jest podmiotem działań opisujących człowieka na zewnątrz, M. Gogacz, *Wokół problemu…*, s. 24.

trzeba koniecznie kłaść nacisk właśnie na indywidualność *osoby* – nawet ze szkodą dla jej aspektu relacyjnego[75], który to wybór nie pozostał bez ważkich konsekwencji[76].

Dostrzec możemy zatem, że dzieje pojęcia osoby to dzieje długiej i krętej drogi, której poznanie kieruje nas do samego centrum teologii chrześcijańskiej. To, co dzisiaj nazywamy osobą, bez teologii chrześcijańskiej pozostałoby nienazwane, a ponieważ osoby nie są po prostu zdarzeniami naturalnymi, byłyby w świecie nieobecne[77].

Dla Akwinaty posługującego się definicją Boecjusza osoba to *substantia prima*, pierwsza w sensie Arystotelesa, czyli jako konkretne indywiduum. Z kolei termin „człowiek" oznacza gatunek, naturalną klasę, która definiowana jest przez określone predykaty jej elementów; „osoba" nie oznacza klasy, lecz w istocie element klasy, ale nie *jako* element tej klasy, lecz jako indywiduum. Osoba – podkreśla św. Tomasz – nie jest *nomen intentionis*, lecz *nomen rei.* Oznacza to, że „osoba" nie jest właściwie pojęciem, lecz nazwą, a mianowicie nazwą *individuum vagum*, czyli indywiduum nieokreślonego[78]. Słynny polski logik Józef I.M. Bocheński stwierdził, że łacińskiego pojęcia *substantia* nie należy tłumaczyć na polskie „substancja", ponieważ pojęcie to jest obarczone cechami, których by Akwinata w swojej *substantia* nie uznał. Z tych powodów Bocheński przekłada zwrot *individua substantia* na „samoistna jednostka", a *rationalis* na „duchowa"[79]. Do dwóch ważnych cech definicji Boecjusza: samoistna jednostkowość oraz duchowość, Bocheński dołącza trzecią – nieistotną, ale związaną z bytem ludzkim – powołanie do życia wiecznego z Bogiem. Dla Bocheńskiego osoba jest przede wszystkim samoistną jednostką, która istnieje sama w sobie. Jest bytem zwartym, kompletnym i wyraźnie różnym od innych bytów, a jej jedność jest większa niż jakakolwiek jedność fenomenologiczna, ponieważ należy do porządku ontycznego[80].

Osoby mogą w sposób wolny zaakceptować prawa natury lub sprzeciwić się im i dlatego jako istoty myślące nie są tylko egzemplarzami swojego gatunku, lecz także indywiduami, które „istnieją w takiej naturze", co oznacza, że istnieją jako osoby[81]. Osoby są jednostkami w sposób nieporównywalny i już Duns Szkot mówił tu o *ultima solitudo*

---

[75] Por. H.U. von Balthazar, *Einleitung*, [w:] R. von Sankt Victor, *Die Dreieinigkeit*, Einsiedeln 1980, s. 9–22.

[76] Niezwykle spektakularne jest to, że sam Akwinata, rozwijając definicję Bożej Osoby w Trójcy Świętej jako „samoistnej relacji", zaprzecza, by „ludzka osoba" zawierała w sobie cechę relacyjności. Por. *idem*, *Summa Theologiae*, 1 q. 29, a. 4, co. Szeroko w tej kwestii por. też: J. Aertsen, A. Speer (Hrsg.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia 24, Berlin 1996, *passim*.

[77] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 25. W tym samym duchu M. Gogacz, który stwierdził, że rozważania filozofów i teologów nad zagadnieniem człowieka prowadzą nas do problemu chrześcijańskiego spojrzenia na osobę ludzką, M. Gogacz, *Wokół problemu…*, s. 28.

[78] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 41–42. W komentarzu do sentencji Piotra Lombarda Akwinata napisał: „potest autem et sic definiri: persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente" albo: „persona ad mores refertur et es nomen moris individuum pertinet at rationalem, subiectum ad naturalem", cyt. za: Ian Kaplow, *Analytik und Ethik der Namen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, s. 233.

[79] J.I.M. Bocheński, *Pojęcie i godność osoby ludzkiej* (referat na Kongresie Katolickim). Materiały Kongresowe, Londyn 1943, s. 3, cyt. za: ks. K. Policki SDS, *Filozofia człowieka…*, s. 120.

[80] Ks. K. Policki SDS, *Filozofia człowieka…*, s. 120–121.

[81] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 43.

(ostatecznej samotności)[82], Akwinata zaś o *incomunicabilitas* (niekomunikowalności)[83]. W ocenie Coriny Schlapkol Szkot bardziej od definicji osoby Boecjusza cenił definicję zaproponowaną przez Ryszarda od św. Wiktora[84]. U Jana Dunsa Szkota pojmowanie osoby było związane z ostateczną konkretyzacją – *byciem tym oto* – i niezależnością od kogokolwiek i czegokolwiek, co Szkot określał mianem: *independenta actualis et aptitudinalis*[85].

Różne osoby nie mogą być natomiast pojmowane jako pierwotnie tożsame, ponieważ ich numeryczna odmienność jest dla nich konstytutywna tak samo jak ich jednakowość jako osób, tj. jako istot, które do swej każdorazowej swoistości jakościowej znajdują się w takiej relacji, że ją *mają*. W tym posiadaniu są sobie równe, a owa równość jest ze swej istoty czymś nieempirycznym. To, czego możemy dowieść doświadczalnie, to raczej nierówność, a przekonanie, że godność osoby niweczy nierówność ludzi, jest błędne[86]. Poznanie nierówności nie pomniejsza godności osoby, ponieważ równość ludzi jako osób nie jest przedmiotem poznania, lecz uznania[87].

Osoby nie mają wspólnie bytu osobowego w ten sam sposób, w jaki ludzie mają ludzką naturę. „Osoba" nie jest istotową cechą, lecz oznacza *individuum vagum*, czyli każdorazową wyjątkowość indywidualnego życia. Z tego powodu osoba, tak jak byt, jest pojęciem analogicznym. Osoby nazywamy osobami podobnie jak wszysykich członków rodziny określamy tym samym nazwiskiem. Każda osoba ma na zawsze swoje własne, zdefiniowane tylko przez siebie, miejsce we wspólnocie, to znaczy, że istnieje tylko razem z tym miejscem i miejsce to istnieje tylko dzięki niej. Wspólnoty nie tworzy zespół osób połączonych przez zewnętrzny wspólny cel, będący wspólnym dobrem, lecz tworzy ją udział każdego człowieka w dobru, prawdziwości, jedności i bycie drugiej osoby. Nie żaden fakt społeczny czy kulturowy, lecz dana osoba ludzka jest wspólnym dobrem, zinterioryzowanym w nas poprzez wiedzę o tym bezpośrednim kresie relacji osobowych, poprzez doznawanie dobroci osób i ich przyjaźni, która jest zaofiarowaniem się drugiej osobie jako daru z nas[88].

---

[82] Por. J. Duns Szkot, *Repartata Parisiensia*, I, d 25, q. 2, n. 14, cyt. za: R. Spaemann, *Osoby…*, s. 45. Szerzej na temat koncepcji Szkota por. A.B. Wolter, *John Dunst Scotus (B. CA. 1265; D. 1308)*, [w:] *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-reformation (1150–1650)*, J.J.E. Gracia (ed.), SUNY Press, New York 1994, s. 271–298.

[83] Tak R. Spaemann, *Osoby…*, s. 45. Ponieważ antagonizm i komplementarność osób opiera się zawsze na różnicy jakościowej, to najgłębsza wspólnota osób, małżeństwo, zakłada różnicę płci. Co prawda ludzie tej samej płci mogą tworzyć różnego rodzaju wspólnoty, ale nie mogą stać się „jednym ciałem", w takim sensie, w jakim św. Paweł nazywa związek dwu płci. „Nie jest przypadkiem, że androgeniczny mit interpretuje tę wspólnotę przez odwołanie się do pierwotnej tożsamości", *ibidem*, s. 49–50.

[84] C. Schlapkohl, *Persona est Naturae rationabilis Individua Substantia: Boethius und die Debatte über den Personbegriff*, [w:] *Marburger theologische Studien*, 56 (N.G. Elwert), Marburg 1999, s. 162.

[85] Por. M.A. Krąpiec, hasło „Osoba" w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, PTTA, t. 7 (Me–Pań), Lublin 2005.

[86] Jak zauważył R. Spaemann, postulat równości nie oznacza, że ludzie muszą być identyczni we wszystkich aspektach. Oznacza on jedynie, że nierówności w rozdziale obciążeń i rekompensat wymagają usprawiedliwienia i tak należy rozumieć konstytucyjne zapisy dotyczące równości, por. R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 324. Tam też interesujące rozważania dotyczące problemu równości.

[87] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 50.

[88] M. Gogacz, *Wokół problematyki…*, s. 103–104. Gogacz twierdzi, że w polskiej literaturze filozoficznej możemy wskazać trzy różne koncepcje wspólnoty osób. Według pierwszej wspólnota jest aksjologicznie

Osoby nie należą do dziedziny istot, które mogą w rzeczywistości istnieć lub nie istnieć. Nie ma idei osoby. Są tylko osoby rzeczywiste[89]. Osoby są zatem żyjącymi ludźmi. Nie ma osobnego, niezależnego od bycia człowiekiem, bycia osób, które polegałoby na przykład na myśleniu lub na określonych stanach świadomości. Ponieważ nie ma możliwych osób, dlatego istnienie nie może być czymś, co osobie może przysługiwać lub nie[90].

W nowożytnej filozofii pojęcie *persona* nabrało z czasem znaczenia niemal identycznego z pojęciem jednostki, z mocnym zaakcentowaniem jej niepowtarzalności[91]. W rozwoju poglądów na temat osoby podkreślano konieczność oparcia alternatywnej podmiotowości na „naturalistycznych" założeniach klasycznej tradycji metafizycznej. Tak pojmowana tradycja dowodzi, że refleksja nad osobą zostaje zamknięta w momencie, gdy dojdzie do wniosku, że ujmuje ona człowieka jako jednostkę własnego gatunku. Rozumując jednak w ten sposób, prowadzimy do tego, że pytanie: „kim jestem"[92], fundamentalne dla każdego człowieka, pozostaje bez sensownej odpowiedzi. Stawiając tak problem antropologiczny, umieszczamy go w kontekście, który traci z pola widzenia jego pierwotny charakter i przesłania fakt, że człowiek może pytać o siebie tylko w *działaniu*, to jest z wnętrza doświadczenia „tu i teraz" własnej egzystencji[93].

Rozwój myśli nowożytnej wysuwa na pierwszy plan kwestie zmierzające do filozoficznego pojmowania osoby na podstawie indywidualnej substancji. „Własną spoistość" (*Selbstbestand*) osoby próbuje się znaleźć najpierw w podmiotowej samo-świadomości (Kartezjusz), którą szybko ukaże się jako spójność absolutną (Spinoza, Hegel), której muszą się podporządkować jednostki. Zdaniem Leibniza pomiędzy duszą a ciałem nie ma łączności fizycznej, jednakże istnieje łączność metafizyczna, która czyni z duszy i ciała jeden *podmiot*, czyli to, co nazywamy *osobą*[94]. Dążenie Kanta zmierzające do utrzymania

---

ujętym zespołem osób podobnie wybierających dobro wspólne. Druga głosi, że wspólnota jest zespołem relacji pomiędzy osobami, które dzięki tym relacjom spełniają swoje bytowe aspiracje przez osiągnięcie Boga. Trzecia zaś przekonuje, że wspólnota jest zespołem osób, z których każda jest dla drugiej osoby interioryzującym się w niej dobrem wspólnym. Gogacz przytacza tu poglądy L. Kuca i wyjaśnia jego główne tezy. „Dobro wspólne poznawane w związkach międzyosobowych, pojęte analogicznie, to tyle co »prawdziwość i dobroć ludzka. Jedność i byt ludzki«", oraz drugą: „osoba i wspólnota to rzeczywistość sprzężona, czyli że jedna i ta sama rzeczywistość rozpatrywana z rozmaitego punktu widzenia", *ibidem*, s. 123–124.

[89] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 83. Człowiek, z którym byłem we śnie, po przebudzeniu pozostaje tym, czym był, a mianowicie człowiekiem. Ale, jak się okazuje, nie był osobą.

[90] Tak *ibidem*, s. 85.

[91] Por. U. Eibach, *Autonomie, Menschenwürde und Lebensschutz in der Geriatrie und Psychiatrie*, Lit Verlag, Berlin–Hamburg–Münster 2005, s. 12–13, por. też w tej kwestii: E. Jüngel, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, s. 74–76, a także A. Gurevich, *The Origins of European Individualism…*, s. 89.

[92] Por. G. Leopardi, *Canto notturno di un pastore errante Dell' Asia*, [w:] *idem*, *Canti*, Torino 1980, w. 89, 192.

[93] Por. kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka…*, s. 203.

[94] G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 166. Należy jednak pamiętać, na co słusznie wskazał P. Gut, że podobnie jak inne pojęcia w systemie Leibniza, także pojęcie osoby jest wielopostaciowe i wielowarstwowe, por. P. Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*, Wyd. UWr, Wrocław 2004, s. 199. Odnośnie do koncepcji osoby u Leibniza por. M.R. Antognazza, *Leibniz e il concetto di persona nelle polemiche trinitarie inglessi*, [w:] *L'idea di persona*, V. Melchiore (ed.), Milano 1996, s. 207–238.

godności osoby nie zahamuje tego ruchu, ponieważ filozof zatrzyma absolutny charakter osoby wyłącznie w wymiarze moralnym, bez wyraźnego oparcia jej godności na płaszczyźnie ontologicznej[95]. Wkład chrześcijaństwa docenia Hegel, podkreślając, że w chrześcijaństwie „człowiek jako człowiek przeznaczony jest do wiecznej szczęśliwości, jest przedmiotem Bożej łaski, miłosierdzia […] tzn., że człowiek ma absolutnie nieskończoną wartość (*absolut unendlichen Wert hat*)". Precyzując: „zasada ta związana jest w chrześcijaństwie z objawionym ludziom przez Chrystusa dogmatem jedności boskiej i ludzkiej natury, zgodnie z którym człowiek i Bóg, idea przedmiotowa i podmiotowa stanowią jedno"[96].

To właśnie filozofowie chrześcijańscy, przeczuwając w osobie moralnej moc religijną, zrobili z niej istotę metafizyczną. Jak trafnie zauważył M. Mauss jeszcze w latach trzydziestych XX wieku, pojęcie, jakie mamy na temat osoby ludzkiej, jest wciąż pojęciem zasadniczo chrześcijańskim. Pojęcie osoby powstało od pojęcia jednego, stało się to w związku z osobami boskimi, ale także w związku z osobą ludzką – substancją i modusem, świadomością i aktem, stając się z czasem osobą – bytem psychicznym. Tym samym przebyta została długa droga od maski, indywiduum, do osoby, do jednostki, do bytu o wartości metafizycznej i moralnej, od świadomości moralnej do bytu świętego. Termin *persona* stał się, w znacznej mierze dzięki chrześcijaństwu, synonimem wolnej jednostki, indywiduum[97]. Dla chrześcijanina indywidualny byt, którego fundamentem jest substancjalność umysłu i wywodząca się z niej nieśmiertelność, uzyskuje godność bytu wiecznego, odrębnego, który wyróżnia się od innych swą wiecznotrwałością – „godność będącą samoistnym źródłem rozumnej działalności, której poczynania decydują o przyszłych losach odpowiedzialnego bytu". W stanowisku takim dostrzec możemy fundament całego życia duchowego w jego dwojakiej funkcji: teoretycznej i praktycznej. Albowiem to właśnie jednostka jako jestestwo rozumne, „czyli jako osoba, zdolna jest odróżnić prawdę od fałszu, czyli posiąść wiedzę, oraz odróżnić dobro od zła, czyli mieć moralność"[98].

Zdaniem Johna F. Crosby'ego każda istota ludzka niezależna w swoim byciu i działaniu jest osobą. Nie jest istotne, czy definicja bycia osoby pochodzi z prawa rzymskiego (osoba jest bytem należącym do siebie i nieudzielanym dla innych), czy z koncepcji św. Tomasza z Akwinu (osoba nie jest nigdy częścią jakiejś całości, lecz całością samą w sobie), z idei Immanuela Kanta (każda osoba jest celem samym w sobie), czy też z innego ujęcia bycia

---

[95] Gwoli ścisłości wypada dopowiedzieć, że Kant docenia wpływ chrześcijaństwa na pojmowanie „osoby", jest to jednak chrześcijaństwo zawsze ograniczone i wciśnięte w ramy czystego rozumu, gdzie nie ma miejsca dla boskiej Trójcy bądź dla zamiennego podstawienia chrystologicznego. Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologiae*, Freiburg–Basel–Wien, s. 127–139, a nadto H.U. von Balthasar, *Sul concetto di persona*, [w:] *idem*, *Homa creatus est. Saggi teologici*, V, Brescia 1991, s. 107–110; por. też: Dieter Teichert, *Personen und Identitäten*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2000, s. 197–206.

[96] G.F.W Hegel, *Wykłady z historii filozofii…*, t. I, s. 154.

[97] M. Mauss, *Socjologia i antropologia…*, s. 383–387. Odnośnie do wkładu chrześcijaństwa w tę kwestię por. też: B.P. Hofstede, *Persona non grata…*, s. 371, nadto M. Nachi, *The Articulation of „I", „We" and the „Person": Elements for an Anthropological Approach within Western and Islamic Contexts*, [w:] B. Dupret (ed.), *Standing Trial: Law and the Person in the Modern Middle East*, London 2004, s. 56, oraz P. Du Gay, *Organizing Identity: Persons and Organizations 'after Theory'*, SAGE, London 2007, s. 51.

[98] E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 206.

osobą, eksponującego wolność, zawsze znajdziemy jakiś wątek niezależności, należenia do siebie czy istnienia ze względu na siebie[99].

Bez wątpienia pojęcie *osoba* w sensie silnym, to jest odmiennym od czystej indywidualności, otrzymało historycznie szczególną godność wtedy, gdy zostało naświetlone wiarą chrześcijańską[100]. Tam, gdzie nie doszło do tego, lub tam, gdzie odstąpiono od tego, *osoba* może być pochłonięta przez dziedzinę czystej indywidualności. Wypowiedzi Magisterium Kościoła katolickiego są jednoznaczne: „Magisterium Kościoła używa pojęcia osoba w całym jej łuku semantycznym, od zastosowania bardziej wspólnego aż po jej ostateczne naświetlenie w Objawieniu. Określenia, takie jak: »godność osoby« lub prawa człowieka, przekazywane przez Magisterium całej wspólnocie ludzkiej w celu uzyskania nietykalności osobistego życia ludzkiego i jego wolności, bywają często włączane, aby ukazać ich definitywną moc, w samo Objawienie"[101].

Współczesny dyskurs filozoficzny dotyczący pojęcia osoby toczy się głównie wokół sporu o definicję osobowej tożsamości. Można w nim dostrzec dwa zasadnicze stanowiska – asubstancjalistyczne (odwołujące się do definicji osoby zaproponowanej przez Johna Locke'a) oraz substancjalistyczne (uznające osobę za fenomen pierwotny, którego nie można zredukować do żadnej cechy jakościowej czy zespołu takich cech)[102].

Nawiązujący do Locke'a filozofowie analityczni wskazują na cały szereg cech, których obecność warunkuje istnienie i uznanie za byt osobowy[103]. Zdaniem Locke'a tożsamość osoby oznacza ciągłość przypominania, tym samym osoba „oznacza istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako siebie samą, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz"[104].

Te przesłanki skłaniały autora *Dwóch traktatów o rządzie* do przyjęcia poglądu, że tożsamość osoby jest warunkowana jej świadomością, czyli że rozciąga się tak daleko, jak daleko dana osoba dotyka przyszłych działań lub myśli. Skrajne konsekwencje z idei Loc-

---

[99] J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, Kraków 2007, s. 11. Wincenty Granat wyróżnił następujące przymioty osobowości etycznej w poglądach Kanta: a) wolność psychologiczna, b) autonomia, c) dynamiczny rozwój w nieskończoność w zakresie dobra, d) nieśmiertelność, e) religijność, f) przeciwstawność do świata przyrody materialnej, por. W. Granat, *Osoba ludzka…*, s. 44.

[100] Por. W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsaetze*, II, Göttingen 1980, s. 80. Były marksista Adam Schaff stwierdził, jeszcze będąc marksistą, że rozumienie człowieka jako osoby dawało katolicyzmowi wyższość nad marksizmem i dlatego próbował pojęcie osoby wkomponować w system marksistowski, por. A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1963.

[101] Por. przykładowo: *Gaudium et spes* (Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym) 12 i n.; 41, *Dignitatis humane* (Deklaracja o Wolności Religijnej) 9, *Redemptor hominis* 10–12, *Veritatis splendor* 40, 44; dokument Kongregacji Nauki Wiary *Persona humana* z 19 XII 1975. Por. też: dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Godność i prawa osoby ludzkiej* z 1983 r.

[102] J. Marecki, *Robert Spaemann a współczesny spór…*, s. XII.

[103] Szerzej na temat Locke'a koncepcji osoby por. F. Sciacca, *Identita in John Locke. Dall' ontologia formale alla teoria politica*, [w:] *La filosofia politica di Locke*, a cura di G.M. Chiodi, R. Gatti, Perugia 2005, s. 131–140.

[104] J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, s. 471. Por. też: M.R. Antognazza, *Leibniz e il concetto di persona…*, s. 217, a także D.P. Behan, *Locke on Persons and Personal Identity*, [w:] *John Locke: Critical Assessments*, R. Ashcraft (ed.), New York 1991, s. 575.

ke'a wyciągnął David Hume, zaprzeczając – zgodnie z empirycystycznymi założeniami swojej filozofii – istnieniu osoby jako trwałej substancji. W jego koncepcji tym, co istnieje, są tylko percepcje, nie istnieje natomiast żaden trwały podmiot tychże percepcji. Osoba nie jest dla Hume'a odbiciem rzeczywistości, lecz produktem doświadczenia i teorii[105], zatem tożsamość jest jedynie wyobrażeniem, ponieważ wszystkie nasze percepcje dają się odróżnić i oddzielić i nie możemy odkryć żadnego „ja", które byłoby poza percepcjami lub byłoby dla nich podstawą[106].

Za współczesnych sukcesorów tradycji Locke'a i Hume'a uchodzą tacy autorzy, jak Peter F. Strawson[107], Derek Parfit czy Peter Singer. Pierwszy z nich, opierając się na koncepcji determinizmu, próbuje skierować dyskusje na jego temat w innym kierunku: pragnie on, aby w centrum uwagi znalazły się sprawy moralne, a nie intelektualne zawiłości metafizyki[108]. Strawson uważa pojęcie osoby za logicznie pierwotne i odnoszące się do kartezjańskiej idei rozdziału osoby na dwie odrębne substancje, tj. umysł (duch) i ciało. Autor ten wyraża przekonanie, że osoby są bytami, którym można przypisać zarówno M-predykaty (predykaty materialne, fizyczne), jak i P-predykaty (predykaty psychologiczne)[109].

Parfit z kolei uważa, że „istnienie osoby polega tylko na istnieniu mózgu i ciała oraz na występowaniu szeregu połączonych ze sobą fizycznych i myślowych zdarzeń"[110]. Głosi on pogląd, zgodnie z którym ludzkie życie nie stanowi jedności *a priori*, to znaczy, że tożsamość

---

[105] T. Penelhum stwierdził, że według Hume'a: „The persona is not the duplicate of the reality, but a product of experience and theory: experience of what philosophy leads to when practised in a way that does violence to our nature, and a theory that puts philosophy in its proper place", por. T. Penelhum, *Hume's moral psychology*, [w:] *The Cambridge Companion to Hume*, D. Fate Norton (ed.), Cambridge University Press, New York 1993, s. 119. W kwestii etycznych poglądów Hume'a por. ks. K. Wojtyła, *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce. Na tle poglądów Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne" 1958, 6, z. 2, s. 13–31.

[106] Por. F. Copleston, *Historia filozofii,* t. V: *Od Hobbesa do Hume'a*, Warszawa 1997, s. 334. Zdaniem Hume'a jakakolwiek jedna i zrozumiała idea „ja" musi być wywiedziona z jakiejś impresji. Jednakże „ja czy osoba nie jest jakąś jedną impresją, lecz jest tym, do czego nasze różne impresje i idee pozostają, jak się zakłada, w pewnym stosunku. Jeżeli jakaś impresja daje początek idei naszego ja, to impresja ta musi pozostawać nieprzerwana i niezmiennie ta sama w ciągu całego toku naszego życia; albowiem przyjmuje się, iż nasze ja istnieje właśnie w ten sposób. Lecz nie ma impresji stałej i niezmiennej […], a wobec tego nie ma w ogóle takiej idei", por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963, I, IV, 6, s. 326. Skrajnie radykalne konsekwencje z tych pomysłów wyciągnęli współcześnie Peter Singer i Derek Parfit.

[107] F. Sciacca, *Identita in John Locke…*, s. 133–134. Odnośnie do koncepcji osoby u Strawsona por. T. Crane, *Mental Substances*, [w:] *Minds and Persons*, A. O'Hear (ed.), Cambridge University Press, New York 2003, s. 248.

[108] Por. R. Young, *Implikacje determinizmu*, [w:] *Przewodnik po etyce*, pod red. P. Singera, Książka i Wiedza, Warszawa 2000, s. 585.

[109] Por. szerzej na ten temat P. Strawson, *Osoby*, [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia podmiotu,* Warszawa 2001, s. 13–40, a także D.C. Dennet, *Conditons of Personhood*, [w:] *What Is a Person?*, Michael F. Goodman (ed.), Humana Press, New York 1988, s. 147–148, oraz H.G. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of the Person*, [w:] *What Is a Person?…*, s. 127.

[110] Por. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 211. Interesującą rekonstrukcję poglądów Hume'a i Parfita na temat tożsamości osobowej przeprowadził Paul Ricoeur, por. *idem*, *Filozofia osoby,* Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1992, s. 33–37.

osobowa nie musi być definiowana przez odwołanie do ciągłości (całości) życia[111]. W swojej idei postuluje, aby kategorię tożsamości osoby bazującej na ciągłości jej stanów mentalnych zastąpić kategorią tożsamości jako czystego powiązania tych stanów. Ciągłość zachodzi wtedy, gdy istnieje przechodnia relacja pomiędzy doświadczeniami i ich przypomnieniami, dzięki czemu, odwołując się do ciągłości przypomnień, zbudować można tożsamość osobową[112]. Parfit neguje ciągłość fizyczną jako kategorię pomocną przy definiowaniu tożsamości osoby. Jego zdaniem tym, co się liczy, jest wyłącznie tożsamość jakościowa, ta zaś jest zmienna. Z kolei tożsamość numeryczna jest zupełnie nieistotna[113].

Najgłośniejszy ze współczesnych nam „dziedziców" tradycji Locke'a, Peter Singer[114], opowiada się za powstaniem etyki biocentrycznej w miejsce antropocentrycznej i głosi, że zarówno małpę, jak i człowieka, ale też psa lub krowę można uznać w równej mierze za „osoby" i przyznać im identyczną ochronę prawną. Etyka utylitarna w ujęciu proponowanym przez Singera postuluje wykluczenie z gatunku ludzkiego chorych, upośledzone noworodki czy umierających z powodu tego, że „jakość ich życia jest nie do przyjęcia". Tym samym autor *Wyzwolenia zwierząt* redukuje wartości etyczne (dobro) do wartości poznawalnych i weryfikowalnych przez nauki przyrodnicze i społeczne. Ograniczenie człowieczeństwa wyłącznie do sfery intelektualno-biologicznej pozwala na wprowadzenie nowego terminu: ludzkie „nieosoby", i służy Singerowi nie tylko do zatarcia granicy pomiędzy ludźmi a zwierzętami[115] i wysuwaniu haseł żądających zrównania ich praw, ale też pozwala

---

[111] Parfit twierdzi, że jest w stanie udowodnić, iż moja wcześniejsza osoba (ja jako dziecko) była inną osobą lub, odpowiednio, „ja" za kilkadziesiąt lat będę kimś jeszcze innym, por. *idem*, *Reasons and Persons…*, rozdziały XIV i XV. Krytyka stanowiska Parfita por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości…*, s. 97.

[112] Szerzej w tej materii por. K.A. Bryson, *Persons and Immortality*, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 1999, s. 41–44.

[113] D. Parfit, *Tożsamość nie jest ważna*, [w:] P. Gutowski, T. Szubka (red.), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku,* Lublin 1998, s. 437–466. Por. też: H.W. Noonan, *Personal Identity,* Oxford University Press, New York 2003, s. 163–177.

[114] Australijski filozof i etyk, zwolennik posuniętej do skrajności etyki utylitarystycznej, czołowy reprezentant „cywilizacji śmierci". Urodził się w Melbourne, jest również absolwentem tamtejszego uniwersytetu. Wykładał w Oxfordzie, Nowym Jorku, od 1999 r. jest wykładowcą Princeton University. Ważniejsze prace: *Democracy and Disobedience* (1973); *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (1975, wyd. pol. *Wyzwolenie zwierząt*, 2004); *Practical Ethics* (1979, wyd. pol. *Etyka praktyczna*, 2003); *Marx* (1980); *The Reproduction Revolution: New Ways of Making Babies* (wspólnie z D. Wells) (1984, wyd. pol. *Dzieci z probówki*, 1988); *A Companion to Ethics* (red.) (1991, wyd. pol. *Przewodnik po etyce*, 1998); *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics* (1994, wyd. pol. *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, 1997); *Ethics into Action: Henry Spira and the Animal Rights Movement* (1998), (2004); *The Moral of the Story: An Anthology of Ethics Through Literature* (wspólnie z R. Singer) (2005).

[115] Odnośnie do widzenia przez Singera kwestii ludzie–zwierzęta por. P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, PIW, Warszawa 2004, zwłaszcza s. 254–327, a także *idem*, *Etyka praktyczna*, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 113–121, oraz *idem*, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997, s. 189–201. Niezmiernie interesujące rozważania w tej kwestii por. T.-L. Fischer, *Menschen und Personenwürde: Über die Notwendigkeit eines neuen Würdebegriffs*, Berlin–Hamburg–Münster 2008, a zwłaszcza rozdział I: *Ethik zwischen Mensch und Tier*, s. 9–11. Autorka ta nie zawahała się stwierdzić: „Die Mehrheit die Aktuellen Positionen in ethischen Debatten des Abendländischen Kulturkreises basiert auf einer kategorischen Differenzierung zwischen Mensch und Tier, durch die eine einzige Spezies allen anderen gegenübergestellt wird", *ibidem*, s. 9.

obalić barierę pomiędzy dobrem a złem[116]. Można zaryzykować tezę, że za decydujące kryterium, pozwalające uznać czyjeś człowieczeństwo, Singer zamiast idei „świętości życia" proponuje przyjąć nowe kryterium, zdrowe ciało gwarantujące odpowiednią „jakość życia"[117]. Co najmniej kontrowersyjne poglądy Singera stanowią wsparcie dla zwolenników legalizacji aborcji i eutanazji w takich krajach, jak Holandia czy Belgia, i są chętnie przyjmowane przez radykalne ruchy obrońców praw zwierząt i ekologów[118].

Odmienne stanowisko prezentuje Harry Frankfurt, który odnosząc się do kategorii osoby, wskazuje tzw. „pragnienia drugiego stopnia" jako cechę wyróżniającą osoby spośród innych bytów, którym można przypisać predykaty mentalne i fizyczne[119]. Tym samym bycie osobą polega na tym, że dany byt posiada atrybuty pozwalające zaliczyć go do kategorii osób[120], to znaczy ma nie tylko określone pragnienia (tak jak w przypadku zwierząt i ludzi), ale również może chcieć lub nie chcieć pewnych pragnień (ten warunek spełniają tylko ludzie). Posiadanie pragnień drugiego rzędu stanowi właśnie o wolności osoby, która jest w stanie ocenić rzeczy nie tylko z punktu widzenia swoich pragnień, lecz również potrafi ocenić swoje pragnienia[121].

Nawiązując m.in. do koncepcji osoby wypracowanej przez Frankfurta, wspominany już Robert Spaemann[122] broni substancjalistycznej[123] koncepcji osoby, dowodząc, że bycie osobą jest specyficznym sposobem istnienia istot rozumnych, ufundowanym na fakcie, że posiadają one własną naturę (to dzięki temu osoba jest w stanie odnosić się do własnych pragnień)[124].

Autor ten zauważa, że pośród wszystkiego, co istnieje, to właśnie osoby zajmują miejsce szczególne. Osoby nie stanowią rodzaju naturalnego. Musimy wiedzieć, o jaki rodzaj

---

[116] Odnośnie do ochrony zwierząt i godności człowieka por. R. Spaemann, *Granice*…, s. 526–538.

[117] M. Ahmann, *Was bleibt vom menschlichen Leben unantastbar?: Kritische Analyse der Rezeption des praktisch-ethischen Entwurfs von Peter Singer aus praktisch-theologischer Perspektive*, Berlin–Hamburg–Münster 2001, s. 45–46. W pracy tej ciekawie przeprowadzona jest krytyka poglądów Singera. Nie można wykluczyć, że akceptacja stanowiska Singera prowadzić będzie z czasem, zgodnie z „zasadą równi pochyłej", do zaakceptowania nazistowskiej idei eliminowania „niewartych życia istnień" (*lebensunwerten Leben*), choć bowiem wychodzą z różnych założeń, konsekwencje obu tych „etyk" są identyczne.

[118] Szerzej por. M. Sadowski, *Singer Peter*, [w:] *Leksykon myślicieli politycznych i prawnych*, (współautor), pod red. E. Kundery, M. Maciejewskiego, C.H. Beck, Warszawa 2009, s. 431–433. Do poglądów Singera odniesiemy się jeszcze niejednokrotnie w dalszych rozważaniach.

[119] Por. R. Puccetti, *The life of Person*, [w:] *What Is a Person?*…, s. 271–272.

[120] D. Johnson, *The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction*, Princeton University Press, N.J. 1996, s. 80.

[121] Szerzej na ten temat por. H.G. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, Warszawa 1997, s. 21–40. W kwestii wolności woli u Frankfurta por. też: M. Oshana, *Personal autonomy in society*, Ashgate Publishing Ltd., 2006, s. 22–24.

[122] Niezmiernie interesująco na temat koncepcji osoby u Spaemanna por. *Grundvollzuge der Person. Dimensionen des Menschenseins bei Robert Spaemann*, Hrsg. H.G. Nissing, München 2008.

[123] B. Irrgang, *Posthumanes Menschsein?: künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen: Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2005, s. 14.

[124] W kwestii szczególnych właściwości człowieka por. R. Spaemann, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, [w:] *Grundvollzuge*…, s. 33–35.

istot chodzi, aby wiedzieć, czy mamy do czynienia z „czymś" czy też z „kimś"[125]. Od czasu pamiętnej definicji Boecjusza – „osoba jest indywidualną substancją rozumnej natury" – filozofowie próbują określić cechy, które pomogą nam wskazać, które istoty możemy nazywać osobami[126].

Próby te zmierzają w dwóch kierunkach, z których pierwszy próbuje dookreślić to, co Boecjusz określa słowem *rationabilis* (rozumny). Zwłaszcza filozofia anglosaska od Locke'a po współczesną filozofię analityczną wskazała szereg predykatów, które mają definiować osoby. W mniemaniu Spaemanna wspomniana definicja Strawsona jest zbyt szeroka[127], jeśli bowiem pojęcie „predykaty mentalne" oznacza wszelki rodzaj subiektywnego poznania, to możemy domniemywać, że również żaby mają „stronę wewnętrzną". Z tych powodów inni autorzy starali się wskazać cechy osobowe tej wewnętrznej strony, wymieniając – samowiedzę, pamięć, stosunek do własnego życia jako całości i zainteresowanie tym życiem[128]. Wcześniej Max Scheller proponował zdefiniować osoby jako podmioty różnego rodzaju aktów intencjonalnych[129].

Inną próbą wyjaśnienia pojęcia osoby jest postawienie w centrum uwagi społecznego charakteru bytu osobowego. Osoby istnieją tylko w liczbie mnogiej, gdyż dla osób konstytutywna jest wzajemna relacja uznania. Osoby są osobami nie ze względu na ich cechy gatunkowe, lecz na status, który zawdzięczają procesowi komunikacji. Za twórców tej koncepcji uważa się Fichtego i Hegla[130]. Ponieważ jednak Hegel zniósł ten status we wszechogarniającej rozumnej ogólności, dlatego też tzw. personalizm dopiero w pierwszej połowie XX wieku mógł zdobyć swoje własne oblicze[131].

Zasadnicze zmiany przyniosły współczesne nam czasy, albowiem od Boecjusza „osoba" uchodziła za *nomen dignitatis*, tj. pojęcie o konotacjach aksjologicznych, od Kanta zaś stała się fundamentalnym pojęciem w uzasadnianiu praw człowieka[132]. W drugiej połowie XX wieku funkcja tego pojęcia uległa zasadniczej zmianie, albowiem pojęcie osoby zaczęło odgrywać główną rolę w destrukcji twierdzenia, że ludzie mają prawa już z tego powodu,

---

[125] Johannes K.C. Sun, analizując koncepcję Spaemanna, wskazał, że „ego" jest kimś, nie czymś, por. J.K.C. Sun, *Are All Human Beings Persons?*, [w:] *The Moral Status of Person, Perspectives on Bioetics*, G.K. Becker (ed.), Rodopi, Amsterdam–New York 2000, s. 45. Sun, jak sam przyznaje, reprezentuje tradycyjne stanowisko w kwestii osoby, inspirowane poglądami Spaemanna, *ibidem*, s. 29.

[126] R. Sokolowski stwierdził: „We use three different terms to refer to ourselves: first we call ourselves human beings or, in the generic sense of the word man. Second we speak ourselves as person. And third, we say that we are selves. These terms have been developed at various stages in the course of Western culture and philosophy", R. Sokolowski, *Phenomenology…*, s. 8.

[127] Krytykę Strawsona por. R. Spaemann: *Über den Begriff einer Natur des Menschen*, [w:] *Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie* (1985–87), München–Zürich 1987, s. 15.

[128] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 5.

[129] M. Scheller, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Gesammelte Werke)*, Bd. 2, Bern–München 1971, s. 382 n. Scheller identyfikował osobę z jednością strumienia świadomości.

[130] Por. też: U. Kern, *Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit: „Erinnerung" an ein stets Aktuales Erkenntnispotential*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2001, s. 40.

[131] W kwestii stosunku Spaemanna do koncepcji Hegla por. H. Zaborowski, *Goetliche und menschliche Freiheit*, [w:] *Grundvollzuge…*, s. 68–70.

[132] Por. C. Schlapkohl, *Persona est Naturae rationabilis Individua Substantia: Boethius und die Debatte über den Personbegriff...*, s. 157.

że są ludźmi[133]. Obecnie ludzie mają mieć prawa nie jako ludzie, lecz tylko wtedy gdy są osobami. Pojawiły się nawet koncepcje głoszące, że nie wszyscy ludzie, nie w każdym stadium życia i nie w każdym stanie świadomości są osobami[134]. Według tej koncepcji nie są osobami małe dzieci, debile, a także ludzie dotknięci demencją starczą. Derek Parfit, najbardziej konsekwentny przedstawiciel tego kierunku, przekonuje, że nie są osobami także ludzie śpiący i czasowo pozbawieni świadomości[135]. Nie ma powodów, aby tym ludziom przyznawać na przykład prawne roszczenie do życia.

Działalność wzmiankowanego P. Singera jest związana z obroną zwierząt i skierowana przeciwko tradycyjnej etyce świętości ludzkiego życia[136]. Jak wskazywaliśmy wcześniej, Singer przekonuje swoich czytelników, że gorszą rzeczą jest zabicie zdrowej świni niż poważne zranienie niesprawnego dziecka, a mając do wyboru aborcję i zabicie krowy, należałoby raczej ocalić krowę. Te trudne do zaakceptowania postulaty mają swoje źródło w przyjmowanej przez niego koncepcji osoby[137]. Zgodnie z przyjętym przez Singera poglądem osoba nie jest tożsama z gatunkiem ludzkim, tym samym osobą może być zarówno człowiek, jak i zwierzę. Singer dokonuje wyraźnego rozgraniczenia pomiędzy istotą ludzką a osobą. Według tych założeń osobą jest istota, która: 1) jest cielesna, rozumna i samoświadoma, żyjąca przez określony czas; 2) wyraża pragnienia oraz snuje plany na przyszłość; 3) dysponuje koniecznymi warunkami realizacji prawa do życia i jego kontynuowania; 4) jest autonomiczna[138]. Taka definicja osoby pozwala co prawda Singerowi zaliczyć płód i urodzone dziecko ludzkie oraz człowieka z demencją do istot należących do gatunku ludzkiego, ale odmawia im prawa do posiadania statusu osoby, a zatem także prawa do życia. Natomiast za osoby uważa małpy człekokształtne, zwierzęta domowe i niektóre zwierzęta z dużym mózgiem, np. delfiny[139], oraz domaga się traktowania ich jak osób, a więc przyznawania im osobowych praw, co pociąga za sobą oczywiście istotne konsekwencje moralne. Tradycja rozumienia osoby jest związana z chrześcijańską nauką trynitarną i chrystologią, łączy istnienie osoby z określoną naturą, która jednak nie jest z nią tożsama. Tymczasem Singer uważa łączenie osoby z ludzką naturą za gatunkowizm,

---

[133] Znakomite rozważania w tej materii przedstawił Eduard Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie. Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka.* Ze wstępem Roberta Spaemanna, Warszawa 2007, *passim*. Wielokrotnie będziemy odnosić się do pracy Pickera w naszych dalszych wywodach.

[134] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 5. „Nie są nimi na przykład wówczas, gdy od początku odmówi im się przyjęcia do społeczności wzajemnego uznania, które to przyjęcie dopiero sprawia, że ludzie stają się osobami. Nie są nimi również wówczas, gdy brak im cech, z racji których w większości przypadków ludzi nazywamy osobami, to znaczy, jeśli jeszcze nie mają tych cech, już ich nie mają lub nie mają ich tymczasowo bądź trwale".

[135] D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, *passim*.

[136] Odnośnie do propozycji „nowej etyki Singera" por. P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1994, s. 208–221.

[137] Por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 113–119.

[138] Tak J. Hymers, *Not a Modest Proposal; Peter Singer and the Definition of Person,* „Ethical Perspectives. Journal of the European Ethics Network" 1999, 6, s. 127.

[139] Na marginesie wypada przypomnieć, iż po kilkudziesięciu latach obserwacji tych ssaków żądania przyznania im praw wyborczych były zdecydowanie przedwczesne, interesujące informacje na temat „języka delfinów" por. J. Osiński, *Gadające delfiny*, „Wiedza i Życie" 1996, nr 2.

zarzucając zwolennikom takiego ujęcia odmawianie innym gatunkom statusu osoby, a więc uprawianie swoistej dyskryminacji gatunkowej[140].

Mimo że takie poglądy zostały wielokrotnie publicznie potępione, to nie wolno nam milczeć, albowiem ich zwolennicy zyskują coraz większe uznanie[141]. Pojawić się może zatem pytanie: czy wszyscy ludzie są osobami? Zdaniem R. Spaemanna odpowiedź twierdząca na to pytanie nie jest pozbawiona słuszności. Przyjmuje ona bowiem, że osoby co prawda pozostają *a priori* we wzajemnej, opartej na uznaniu, relacji, ale to uznanie nie jest warunkiem zaistnienia bytu osobowego, lecz odpowiedzią na roszczenie, które ktoś wysuwa. Zakłada ona również, że roszczenie to uznajemy wprawdzie na podstawie pewnych cech gatunkowych, ale uznanie kogoś za osobę nie zależy od rzeczywistej obecności tych cech, lecz wyłącznie od przynależności do gatunku, którego typowe egzemplarze takie cechy mają. Jest tak mimo lub właśnie dlatego, że osoby pozostają w innej relacji do gatunku, do którego należą aniżeli egzemplarze innych gatunków. Osoby są indywiduami w sposób wyjątkowy. I dlatego uznanie kogoś za osobę nie jest zależne od występowania w konkretnym przypadku określonych cech, lecz wyłącznie od przynależności do gatunku[142].

Życie nie jest cechą czy własnością, która określonemu typowi bytu raz przysługuje, a innym razem nie, ponieważ nie jest uzależnione od spełnienia określonych przesłanek. Jak pisał bowiem już Stagiryta: „istnieć, znaczy dla istot żywych to samo, co żyć"[143].

Należy wziąć pod uwagę, że osoby są istotami żyjącymi, a ich istnienie i cechy tożsamości są istnieniem i cechami tożsamości istoty żyjącej zaliczanej do określonego gatunku. Cechy te przypisujemy jednak nie tylko określonemu rodzajowi lub gatunkowi, lecz zwłaszcza wspólnocie, która zasadniczo nie jest ograniczona do członków jednego gatunku: każdy jednak, kto do niej należy, zajmuje w niej wyjątkowe, przez siebie tylko określane, miejsce i z tego powodu ten, kto je zajmuje, nie jest *czymś*, lecz *kimś.*

Tym samym osoby, jak podkreślił Spaemann, „nie są czymś, co istnieje. Czymś, co istnieje, są rzeczy, rośliny, zwierzęta, ludzie. Fakt, że ludzie są powiązani ze wszystkim,

---

[140] P. Singer, *Etyka praktyczna…*, *passim*. Por. też: na ten temat J. Hymers, *Not a Modest Proposal…*, s. 127, a także G.K. Becker, *Are All Human Beings Persons?…*, s. 43, a nadto E. Schockenfoff, *Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos*, [w:] *Der moralische Status menschlicher Embryonen: Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, identitäts- und Potentialitätsargument,* Hrsg. G. Damschen, D. Schoenecker, Walter de Gruyter, Berlin–New York 2003, *passim*.

[141] Jak zauważył R. Spaemann: „na dłuższą metę nawet oczywistość, jeśli została zakwestionowana, wymaga uzasadnienia. Sokrates jednakże był wdzięczny tym, którzy zmuszali do głębszego uzasadnienia intuicyjnych oczywistości. Wszak niektóre oczywistości mogą być trudne do uzasadnienia i wtedy przestają być oczywistościami", por. R. Spaemann, *Osoby…*, s. 5. W kwestii krytyki koncepcji Singera por. *Utilitarismus in der Bioethik: Seine Voraussetzungen und Folgen am Beispiel der Anschauungen von Peter Singer*, Hrsg. W. Bołoz, G. Hoever, Berlin–Hamburg–Münster 2002, *passim*.

[142] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 6. Stanowisko Spaemanna popiera E. Schockenhoff, *Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos*, [w:] *Der moralische Status…*, s. 11–34.

[143] Jak pamiętamy, Arystoteles przekonywał, że każdy, kto twierdzi, że wolno zabić własną matkę, potrzebuje napomnienia, a nie argumentów, por. Arystoteles, *O duszy*, II, 4: 415 b 13, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992; podobnie J.M. Bocheński, który wskazywał dwie zasady, co do których zgodziliby się wszyscy ludzie: a) ratuj tonące dziecko; b) nie podrzynaj gardła śpiącej matce, *idem*, *Podręcznik mądrości tego świata,* Kraków 1992, s. 73. Por. też: S. Heuser, *Menschenwürde: Eine theologische Erkundung*, Berlin–Hamburg–Münster 2004, s. 110–111.

co istnieje, w sposób głębszy niż wszystko inne pomiędzy sobą, oznacza, że ludzie są osobami"[144].

Chociaż termin osoba najczęściej odnosimy do ludzi, to jednak to pojęcie zależy od kontekstu mocniej niż inne[145]. Ostatnia propozycja zastąpienia sformułowania „prawa człowieka" sformułowaniem „prawa osoby" przyjmuje jednak konwencję językową, zgodnie z którą za osoby uznaje się tylko tych ludzi, którzy wyróżniają się określonymi cechami. Każdy, kto wbrew temu głosi pogląd, że wszyscy ludzie są osobami, posługuje się terminem „osoba" jako *nomen dignitatis*[146]. Tym samym przyznanie człowiekowi statusu osoby, a nie tylko wpisanie go do odpowiedniego rejestru w urzędzie stanu cywilnego, oznacza uznanie go za kogoś, kto może rościć sobie prawo, by obchodzono się z nim w pewien szczególny sposób[147]. Słowo osoba używane jest w sposób swoisty, z jednej strony temu, kogo tak określamy, przyznajemy wyjątkową godność, z drugiej zaś wykorzystujemy go do charakterystyki czysto liczbowej, pomijając dalsze uściślenia[148]. Jak twierdzi Spaemann, pojęcie osoby nie jest ani gatunkowe, ani nie stanowi określonej cechy. Bardziej oznacza ono nosiciela określonych cech, albowiem osobniki gatunku *Homo sapiens* określamy nie tylko za pomocą pojęcia gatunkowego, tj. ludzie, lecz ponadto używamy nazwy osoby[149]. Z tych względów człowiek jako *animal rationale* nie jest rozumnym zwierzęciem, lecz rozumną istotą żyjącą, ponieważ sposób, w jaki człowiek jest egzemplarzem swojego gatunku, jest odmienny od sposobu, w jaki inne indywidua są egzemplarzami swych gatunków[150]. Tylko człowieka charakteryzuje swoiste podwójne przyporządkowanie. Jest on przyporządkowany nie tylko pewnemu biologicznemu gatunkowi ssaków, lecz także klasie całkowicie innego rodzaju, klasie osób. Społeczeństwo osób nie jest społecznością zwierzęcą, albowiem jedność duchowa nie jest tym samym, co jedność gatunku[151]. Osoby

---

144 R. Spaemann, *Osoby…*, s. 7.

145 „W odmiennych kontekstach jest z kolei przeciwnie: wtedy gdy słowo „osoba" używane jest jako predykat, to znaczy, gdy o jakiejś w inny sposób zidentyfikowanej istocie wprost mówi się, że jest to osoba". *Ibidem*, s. 8.

146 Por. A. Dünnbier, *Das Verlangen nach prinzipiellem: Überlegungen im Ausgang von Emerich Coreths'Grundriss der Metaphysik*', Books on Demand, München 2001, s. 350–351, także M. Hauskeller, *Versuch über die Grundlagen der Moral*, C.H. Beck, München 2001, s. 115–116.

147 R. Spaemann, *Osoby…*, s. 9. Termin „osoba" jako predykat używany jest wtedy, gdy mówimy: ta lub inna istota jest osobą. Termin ten nie jest wyrażeniem gatunkowym, za pomocą którego określamy coś jako takie-a-takie i przez to możliwe do zidentyfikowania. Pojęcie osoby nie służy identyfikacji czegoś jako czegoś, lecz mówi coś o czymś już zidentyfikowanym jako takie-a-takie. Na podstawie pewnych właściwości, wskazanych wcześniej, o pewnych istotach mówimy, że są osobami. *Ibidem*, s. 9–10.

148 *Ibidem*.

149 *Ibidem*, s. 13.

150 Jak pisał H. Frankfurt, tylko człowiek posiada „pragnienia drugiego stopnia". Rozumie on przez to, że możemy ustosunkować się do naszych pragnień i aktów woli. Możemy chcieć mieć pewne pragnienia lub nie mieć pewnych pragnień. Nie tylko oceniamy rzeczy z punktu widzenia naszych pragnień, lecz oceniamy również nasze pragnienia. Jeśli udaje się nam uzgodnić nasze pragnienia z tą oceną, wówczas czujemy się wolni, jeśli zaś nie, przeżywamy siebie jako bezsilnych, tak jak ludzie uzależnieni lub działający pod wpływem jakiegoś przymusu, którzy nie chcą tego, czego chcą, por. H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybrał i wstępem poprzedził J. Hołówka, Warszawa 1997, s. 22–39.

151 Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Znak, Kraków 1985, s. 285.

należą zawsze do jakiegoś gatunku naturalnego, ale należą do niego w inny sposób, niż inne jednostki należą do swoich gatunków[152].

Ponadto należy pamiętać, że używając pojęcia osoby w odniesieniu do jednostek, przyznajemy im określony status, status nietykalności. Zastosowanie pojęcia „osoba" jest równoznaczne z aktem uznania określonych zobowiązań wobec tego, kogo się tak określa. Wybór tych, do których odnosimy to pojęcie, jest co prawda zależny od pewnych opisowo definiowalnych cech: bycie osobą idzie w parze z tymi cechami, ale samo nie jest cechą gatunkową, lecz statusem, i to jedynym statusem, który nie został nikomu nadany przez innych, lecz każdemu przysługuje z natury. Nie znaczy to, że jest czymś „naturalnym", albowiem należy pamiętać, że także człowiek jest „z natury" istotą mówiącą, język jednak nie jest czymś „naturalnym"[153].

A prima vista możemy uznać, że pojęcie osoby należy do pojęć normatywnych, jakkolwiek spotykamy również mieszane stanowiska, które łączą normatywną kategorię osoby z postrzeganiem metafizycznym bądź antropologicznym[154]. Robert Spaemann przekonuje, że pojęcie to należy jednak do trzeciego rodzaju pojęć. Wypada podkreślić, że użycie go zawiera implikację normatywną, ponieważ użycie go w sensie, o którym tu mówimy, jest czymś więcej niż prostym stwierdzeniem faktu. Jest to wniesienie roszczenia i aby je zrozumieć, musimy się dowiedzieć, jak owo roszczenie powstało. Rainer Forst stwierdził: „Normatywna idea prawa, polegająca na rozpoznawaniu [ew. na uznawaniu – w sensie heglowskim – M.S.] i szanowaniu osób, jako wolnych i równych osób prawnych, niezależnie od ich konkretnej tożsamości jako osób etycznych, implikuje, że koncepcja osoby prawnej – możemy tym samym powiedzieć – w sensie zewnętrznym, reprezentuje ideę formalnego i abstrakcyjnego uznania osoby, a w sensie wewnętrznym ideę poszanowania partykularnej tożsamości jednostki"[155].

Istotę osoby stanowi to, że posiada ona naturę, a nie jedynie czystą świadomością. Osoby nie są wyłącznie podmiotami świadomości, lecz takimi podmiotami świadomości, które przeżywają siebie zarazem jako naturalne rzeczy w świecie, jakkolwiek nie musi towarzy-

---

[152] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 23.

[153] *Ibidem*, s. 24. „Ponieważ wyrażenie »osoba« nie jest deskryptywne, dlatego nie można go zdefiniować ani ostensywnie, tj. przez wskazanie na prostą jakość, taką jak np. barwa, ani narratywne, tj. przez opowiedzenie historii tego, co zostało określone przez pewne wyrażenie, jak np. »zwycięstwo Hermana«. To wyrażenie zawiera całą historię i czy w ogóle oznacza coś realnego, zależy od tego, czy historia ta jest prawdziwa".

[154] Spotkać możemy pogląd, zgodnie z którym „Whether a return to nature (phusis), to human nature as a normative idea, to universal social regularities as currently confirmed by anthropologist, or to metaphysics as a more satisfying grounding of law's meaning and purpose for the human condition – whichever of these approaches will be philosophically enshrined – it seems at least that the idea of an ontology on a deeper level of understanding does not go away. Juha-Pekka Rento puts it mildly: »There is a nature in each human being that drives us towards something. If we accept this view, then we are natural law theorists. We believe that ontology has a normative relevance«. Not only naturalist would agree", por. *The Philosophy of Law. An Encyclopedia. Volume II. K–Z*, Ch. Berry Grey (ed.), New York–London 1999, s. 580, a także R. Schürmann, *Broken hegemonies*, Indiana University Press, Bloomington 2003, s. 209.

[155] Por. R. Forst, *Contexts of Justice: Political Philosophy Beyond Liberalism and Communitarianism*, translated by J.M.M. Farrel, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2002, s. 68.

szyć temu refleksja, czym jest ich natura[156]. Osoby to na przykład ludzie, którzy jako ludzie są częściami całości. Kiedy człowiek czyni sensem swego działania ponadindywidualną całość, przekracza wszelkie subiektywne i witalne treści ważne z powodu istotnie ponadindywidualnego sensu, z którego perspektywy definiuje siebie. Co znamienne, kiedy katolicka nauka społeczna mówi o relacyjności człowieka, używa częściej pojęcia „osoba ludzka". Okazuje się, że samo pojęcie „człowiek" nie jest wystarczające, aby adekwatnie określić istotę ludzką. Jak zauważył R. Spaemann (przypominamy raz jeszcze jego słowa), „Osoby nie są czymś, co istnieje. Czymś, co istnieje, są rzeczy, rośliny, zwierzęta, ludzie. Fakt, że ludzie są powiązani ze wszystkim, co istnieje, w sposób głębszy niż wszystko inne pomiędzy sobą, oznacza, że ludzie są osobami"[157]. Możemy dostrzec tu wyraźną wskazówkę: osoba jest kimś, kto nie istnieje poza relacją. Jest określeniem człowieka zaczerpniętym z innego porządku. Osoba nie należy do świata rzeczy czy zwierząt, bo żadne z nich nie może wejść w relację, nie może świadomie i dobrowolnie otworzyć się na innych, nie może dać czegoś z siebie innym[158]. Zachodzi tutaj, jak wskazał Karol Wojtyła, dynamiczna korelacja czynu z osobą, który wynika z faktu, że czyny bywają spełniane przez ludzi „wspólnie z innymi ludźmi[159].

Równocześnie człowiek nie staje się zwykłą częścią i sam pozostaje całością, której nie da się już włączyć w szerszy kontekst, albowiem człowiek działa jako osoba. Możemy nawet powiedzieć – dla zaakcentowania jej wewnętrznego bogactwa i zaznaczenia tego, że jest ona celem, co wszyscy inni muszą uznać – że osoba to wszechświat o naturze duchowej[160]. Ponieważ bycie osoby jest posiadaniem życia, dlatego żaden człowiek nie ma prawa dysponować innym człowiekiem w taki sposób, że jest on traktowany tylko jako część kontekstu, przez który on sam nie może się zdefiniować, lub też nie wolno od niego oczekiwać, aby jako istota racjonalna tak siebie definiował[161].

Odnosząc się do kryzysu pojęcia osoby, Spaemann zauważa, że kryzys ten płynie z Kartezjańskiego dualizmu i niemożliwości myślenia o *życiu* w jego ramach, i przypomina tutaj tezę Kartezjusza: „aby żyć, trzeba by przestać myśleć" – jak pisał ten francuski myśliciel do księżniczki Elżbiety. Tym samym dzieje dekonstrukcji pojęcia osoby są dziejami dekonstrukcji pojęcia życia, ponieważ ta ostatnia wiąże się z dekonstrukcją idei naturalnej teleologii[162].

---

[156] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 125–126. Por. też: szerzej w tej kwestii J. Seifert, *Dimensionen und Quellen der Menschenwürde*, [w:] *Menschenleben – Menschenwürde: Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, Hrsg. W. Schweidler, H. A. Neumann, E. Brysch, Berlin–Hamburg–Münster 2003, s. 51.

[157] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 7.

[158] Por. D. Piórkowski SJ, *Osoba i wielkoduszność*, http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=1224.

[159] K. Wojtyła, *Osoba i czyn…*, s. 302.

[160] J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 16.

[161] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 155. Nawet „Uratowanie największej choćby liczby ludzi może wprawdzie usprawiedliwić ofiarę z własnego życia, ale nie może usprawiedliwić świadomego zabicia niewinnego". *Ibidem*.

[162] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 166. Odnośnie do stosunku Spaemanna do współczesnej filozofii por. *idem*, *Ende der Modernitaet*, [w:] *Moderne oder Postmoderne?, Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, P. Koslowski, R. Löw, R. Spaemannn, Weinheim 1986, s. 19–40, oraz *Christianity and Modern Philosophy*, [w:] *One Hundred Years of Philosophy*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Vol. 36, B.J. Stanley (ed.), Catholic University of America Press, Washington D.C. 2001.

W sytuacji gdy idea życia przestaje być zrozumiała, idea osoby staje się tym bardziej niezrozumiała, gdyż osoby są istotami żyjącymi. Należy bowiem pamiętać, że tożsamość osoby jest funkcją tożsamości istoty żyjącej. W sytuacji gdy świadomość i materia są definiowane niezależnie od siebie i przeciwstawione sobie jako niewspółmierne sfery, dochodzi do rozejścia się kryteriów tożsamości człowieka i osoby[163].

Jako pierwszy zwrócił uwagę na te problemy wspomniany już J. Locke, a dyskurs dotyczący pojęcia osoby w obszarze anglojęzycznym, jaki toczy się w ostatnim czasie łączy się ze wzmiankowanymi już myślicielami, D. Parfitem i P. Singerem, którzy nawiązują wprost do koncepcji autora *Listów o tolerancji*.

A prima vista definicja osoby zaproponowana przez Locke'a nie budzi zastrzeżeń i wydaje się, że jest ona zbieżna z tradycją wywodzącą się od Boecjusza[164]. Świadomość, precyzuje Locke, prowadzi do tego, że człowiek staje się tym, co każdy nazywa swoim „Ja" i dzięki czemu odróżnia się on od każdej innej istoty myślącej. W takim rozumieniu „tożsamość osoby jest »pozostawaniem tą samą« istoty rozumnej"[165].

Na związek pomiędzy definicją bycia osobą jako fenomenem świadomości oraz odrzuceniem idei życia zwrócił uwagę jako pierwszy Jerzy Wilhelm Leibniz, który próbował pogodzić teorię indywidualności osoby z dowodem na istnienie wolności woli[166]. Niemiecki filozof po analizie *Rozważań* Locke'a zauważył: „Gdyby człowiek mógł być tylko maszyną i mieć równocześnie samowiedzę, trzeba by podzielać pańskie zdanie. Ale ja uważam, że to niemożliwe"[167]. Leibniz jako decydującą przyjął kwestię, którą Locke pominął jako nieistotną. Jeśli świadomość jest uświadomieniem się sobie istoty z prawdziwą tożsamością – a taka jest istota żyjąca – to Ja, do którego odnosi się samowiedza, nie jest zdefiniowane jako samowiedza, lecz jest to właśnie istota żyjąca. Między nieświadomymi percepcjami jakiejś istoty i jej świadomą apercepcją istnieje ciągłość[168]. Możemy przyjąć, że zasadnicza różnica pomiędzy Leibnizem a Lockiem tkwi w tym, że dla Leibniza raz zaistniała osoba na zawsze (ciągle) pozostaje osobą. Locke nie podziela tego stanowiska[169].

---

[163] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 167–168.

[164] Jak cytowaliśmy wcześniej: „[Wyraz osoba] oznacza moim zdaniem istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz", J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, s. 471.

[165] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 170–171. W kwestii rozróżnienia pomiędzy osobą a człowiekiem u Locke'a por. też: Z. Rau, *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, Warszawa 2008, s. 95–96.

[166] Szerzej w tej kwestii por. P. Gut. *Zagadnienie wolności osoby ludzkiej w ujęciu Leibniza,* „Analiza i Egzystencja", 2005, 2, s. 53–72.

[167] G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, s. 296.

[168] Tak też: L. Foisneau, *Personal identity and Human Mortality: Hobbes, Locke, Leibniz*, [w:] *Studies on Locke: Sources, Contemporaries, and Legacy*, S. Hutton, P. Schuurman (eds.), Springer, Dordrecht 2008, s. 89 i n. W ocenie Foisneau Leibniz odnosił się do XXVII rozdziału *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, (Leibniz) „Reflecting as Locke had done before him on »the question of identity and diversity« he developed his conceptions of the principle of individuation and of the basis of the identity of the human person as a direct replay to his predecessor's arguments".

[169] M.E. Bobro, *Self and Substance in Leibniz*, Springer, Dordrecht–Boston–London 2004, s. 2. Szerzej rozdział 3: *What makes me a person?*, s. 39–60.

Dzięki przyjęciu tej ciągłości, ciągłość żyjącego człowieka jest ciągłością osoby, to znaczy, że sama osoba postrzega siebie i jest postrzegana od zewnątrz także jako osoba. Leibniz wskazuje tu na obiektywność sfery prawnej i jako przykład podaje własność, dowodząc, że ważnym wymiarem osoby jest kategoria własności. Inaczej niż w przypadku czysto faktycznego posiadania, które może zachodzić także w przypadku zwierząt, własność jest relacją duchową, której istotną częścią jest wzajemne uznanie, dzięki czemu relacja ta pozostaje niezależna od każdorazowej aktualnej świadomości właściciela. Chociaż mógł on zapomnieć o tym, co stanowi jego własność, to jednak inni będą mogli mu udowodnić, co jest jego własnością, na przykład pokazując mu określony dokument, który będzie potwierdzał jego prawo własności[170]. Podobne wnioski wyciągał papież Leon XIII, który pouczał, że system własności prywatnej jest zgodny z naturą człowieka. Różnice zachodzące między naturą człowieka i zwierzęcia wskazują, że człowiek musi mieć prawo nie tylko do nabywania płodów ziemi, lecz także do posiadania samej ziemi. Ponieważ człowiek obdarzony jest rozumem, nie wystarczy mu, „jak zwierzęciu, proste używanie dóbr doczesnych, lecz nadto potrzebne mu jest prawo własności stałej i trwałej" nie tylko do rzeczy zużywalnych, lecz także w stosunku do dóbr trwałych[171].

W koncepcji osoby ludzkiej Leibniza fundamentalne znaczenie ma przeprowadzone przez niego rozgraniczenie dwóch form tożsamości osoby jako ducha: po pierwsze tożsamości związanej z substancjalnością – jako tzw. tożsamość realna lub metafizyczna, oraz tożsamości związanej ze świadomością – jako tzw. tożsamość moralna lub tożsamość ujawniająca się osobie samej. Tożsamość realna i tożsamość moralna są to dwie oddzielne w sensie jakościowym struktury tożsamości osoby ludzkiej. Ważne jednak jest to, że osoba trwa i pozostaje sobą tak długo, jak długo zachowuje tożsamość realną i moralną[172].

Robert Spaemann uważa, że ludzi nazywamy osobami, ponieważ są tym, czym są – inaczej niż wszelkie inne istoty żyjące. To, czym są, jest określane przez cechy, które w większej części dzielą z innymi. Indywidualna kombinacja tych cech prawdopodobnie zawsze będzie niepowtarzalna. Tym jednak, co osoby czyni osobami, nie jest owa wyjątkowość, lecz ich jedyność. Jedyność ta nie jest zwykłym następstwem wyjątkowości, lecz jest ponadto definiowana indeksowo przez zajmowanie miejsca w przestrzeni i czasie – „tutaj" i „teraz"[173]. Z tych względów człowieka nie należy postrzegać czysto rzeczowo,

---

[170] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 173. Może to być np. dowód kupna lub zapis w księdze wieczystej.

[171] *Rerum novarum…*, s. 5. Szerzej na temat własności w nauczaniu papieża Leona XIII por. M. Sadowski, *Koncepcja własności w nauczaniu społecznym papieża Leona XIII*, „Czasopismo Prawno-Historyczne", t. LVI, z. 2, Poznań 2004, s. 247–257.

[172] Jak dopowiedział Przemysław Gut, „Tożsamość realna w odniesieniu do bytu osobowego, choć stanowi konieczny fundament, nie utożsamia się z identycznością osoby. Jak dowodzi Leibniz, osoby nie wyczerpuje jej substancjalność. Osoba nie jest wyłącznie substancją – charakteryzuje ją świadomość. Stąd dodatkowym warunkiem jej tożsamości jest tożsamość moralna. W odróżnieniu od tożsamości realnej fundamentem tożsamości moralnej osoby jest zachowanie zdolności do samoświadomości (refleksji) oraz do świadomości minionych doświadczeń (pamięci). Dopiero tożsamość moralna jako ciągłość samoświadomości w powiązaniu z pamięcią czyni osobę podmiotem moralnych praw, odpowiedzialności, wrażliwym na karę i nagrodę", por. hasło „Leibniz", [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, PTTA, (Kr–Mc), Lublin 2005.

[173] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 201.

na wzór rzeczy *Es*, ale zawsze osobowo, jako „ja". Podobnie człowieka drugiego *Du* należy postrzegać jako „drugie ja"[174].

W ocenie niemieckiego filozofa sumienie jest najbardziej wyraźną oznaką osoby, a jednocześnie radykalnie indywidualizuje człowieka, uwalniając go od wszelkiego egocentrycznego indywidualizmu[175]. Musimy jednak pamiętać, że nie można utożsamiać sumienia człowieka z „samoświadomością »ja«, z jego subiektywną pewnością co do samego siebie i swej postawy moralnej"[176]. Warto natomiast zauważyć, że to właśnie sumienie stanowi o godności osoby, ponieważ tylko ono czyni człowieka sędzią ostatniej instancji we własnej sprawie. Jednakże aby osoba mogła poznać moralność, musi dysponować rozumem praktycznym. Sumienie nie jest bezrozumną wyrocznią, która mogłaby zastąpić intelekt, chociaż osąd rozumu często bywa poprzedzany przez intuicyjną pewność[177]. Papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* pouczył, że sumienie jest aktem inteligencji kierującej się normami obiektywnymi[178].

Odmiennie niż inne indywidua osoby nie są nigdy częściami większej całości, ponieważ każda osoba sama jest obejmującą wszystko całością. Zupełność sumienia nie jest tożsama z obiektywnym roszczeniem do uznania, tak jakby każdy osąd sumienia był zawsze właściwy. Wskazuje jedynie, że nikt nie może narzucić komuś innemu aktu podporządkowania siebie samego pod to, co ogólne[179].

Z czasem pojawiła się koncepcja, że błędne sumienie zobowiązuje tak samo, jak sumienie prawdziwe, i ten, kto idzie za nim, działa zawsze dobrze[180]. Ale wówczas sąd sumienia nie byłby wcale sądem o „dobru" lub „złu" jako wartościach od niego niezależnych, lecz byłby on niezrozumiałą antypatią. Jako antypatia nie miałby jednak nic wspólnego z istnieniem osobowym i nie posiadałby czegoś takiego jak „godność"[181]. Kardynał Joseph Ratzinger nie zawahał się stwierdzić, że w sytuacji ograniczeń, które dla ludzkiej egzystencji oznacza autorytet, sumienie jawi się jako ostoja wolności[182].

---

174 M.A. Krąpiec, C*złowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 121. Polski filozof odwołał się tutaj do Martina Bubera.

175 R. Spaemann, *Osoby…*, s. 204. Szerzej w kwestii rozumienia przez Spaemanna prawdziwego i fałszywego sumienia por. W.J. Hoye, *Die Wahrheit des Irrtums. Das Gewissen als Individualitaetsprinzip in der Ethik des Thomas von Aquin*, [w:] *Individuum und Individualität im Mittelalter…*, s. 425–429.

176 Kard. J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, Znak, Kraków 1999, s. 35.

177 R. Spaemann, *Osoby…*, s. 208.

178 Por. Jan Paweł II, encyklika *Veritatis splendor*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II…* (60).

179 R. Spaemann, *Osoby…*, s. 212.

180 J. Ratzinger stwierdził, że człowiek musi zawsze iść za głosem swojego sumienia, a przynajmniej nie może postępować wbrew swojemu sumieniu. Należy jednak zastanowić się, czy osąd sumienia zawsze jest właściwy. Gdyby tak było, znaczyłoby to, że nie istnieje prawda, przynajmniej w sferze moralności i religii. Często bowiem dzieje się tak, że osąd sumienia jednych jest sprzeczny z osądem drugich. „Istniałaby zatem jedynie prawda podmiotu, która redukowałaby się do jego wewnętrznej prawdziwości. Żadna droga nie prowadziłaby poza podmiot ku całości i wspólnocie", kard. J. Ratzinger, *Prawda…*, s. 27.

181 R. Spaemann, *Osoby…*, s. 214. Ten, czyje sumienie się myli, nie może zatem postępować dobrze. Mówiąc językiem scholastyki, jego sytuacja jest *casus perplexus.* Błąd sumienia musi być zatem defektem moralnym, a nie tylko intelektualnym, por. R. Schenk, *Perplexus suppositio quodam. Notizen zu einem vergessenen Schluesselbegriff*, [w:] *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, Bd. 57, Löwen 1990, s. 63 i n.

182 Kard. J. Ratzinger, *Prawda…*, s. 25. Niemiecki teolog dopowiedział, że „pytanie o rolę sumienia stanowi dziś, zwłaszcza w kręgu katolickiej teologii moralnej, trzon problematyki moralności i jej poznania".

Świadomość własnego działania, przejawiająca się w aktach samoświadomości, gdy zauważam, że to „ja" działam, uwidacznia specyfikę dwoistości ludzkiego bytu jako bytu z jednej strony świadomego i wolnego, z drugiej zaś spotencjalizowanego i materialnego, zatem zależnego od właściwego funkcjonowania jego organizmu[183]. Należy podzielić przekonanie, że idea osoby jest ściśle związana z ideą wolności i nadaje pojęciu osoby nowy wymiar – wymiar wolności woli, którego prawomocność jest wciąż kwestionowana. Najwyraźniejszym przejawem ludzkiej wolności jest postępowanie człowieka w wymiarze moralnym, to znaczy działanie człowieka realizujące dobro lub zło[184]. Będąc wolnością od czegoś, wolność polega na odpowiedniej dla danego gatunku możliwości rozwoju[185]. Z tych względów – co zauważył już Arystoteles – wyższe istoty żyjące charakteryzuje różnica między życiem po prostu a dobrym życiem[186].

W dobie antyku wolność była konsekwencją poznania: poznania konieczności, czyli mądrością. Mędrzec i tylko mędrzec osiąga wolność. Wolność nie jest rezultatem decyzji, która również jest wolna. Warunkiem możliwości wyzwolenia nie jest osobowa wolność, lecz wyłącznie rozum[187]. Człowiek jako byt substancjalny rozumny jest większą całością niż społeczności, których bytowanie jest wyłącznie relacyjne i nie jest bytowaniem samodzielnie istniejącym[188].

Pojawienie się chrześcijaństwa zapoczątkowało zwrot, który najpełniej dostrzec możemy w słowach św. Pawła wypowiedzianych bezpośrednio przeciw mądrości stoickiej: „Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę, i wszelką [możliwą] wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym"[189].

Radykalne pojęcie wolności woli i samostanowienia zawdzięczamy wczesnemu chrześcijaństwu[190].

Odwołując się do kategorii samotranscendencji, Spaemann przekonuje, że w odniesieniu do innych osób jest ona tym, przez co osoby urzeczywistniają siebie. Samotranscendencja, przekroczenie witalnej centryczności „Ja", jest możliwa przez to, że człowiek doświadcza uznania innych. Osoby istnieją tylko w liczbie mnogiej[191]. Powyższe stanowisko koresponduje z poglądami wybitnego XX-wiecznego teologa Henriego de Lubaca, który wywodził, że uwewnętrzniony, pierwotny źródłosłów słowa „osoba" łączy się z pojęciem „nadania roli". To zaś polega na wejściu w stosunki z innymi, aby razem z „innymi współdziałać w tworzeniu całości", ponieważ wezwanie do życia osobowego jest „powołaniem", to jest wezwaniem do odegrania roli wiecznej[192].

---

183 M.A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, PTTA, Lublin 2004, s. 24.

184 *Ibidem*, s. 12.

185 R. Spaemann, *Osoby…*, s. 241–242.

186 Arystoteles, *O duszy*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 3: *O duszy. Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne. Zoologia. O częściach zwierząt*, Warszawa 2003, 434 b 21.

187 R. Spaemann, *Osoby…*, s. 245.

188 M.A. Krąpiec, C*złowiek jako osoba…*, s. 131.

189 1 List św. Pawła do Koryntian, 13,2.

190 R. Spaemann, *Osoby…*, s. 250–254.

191 R. Spaemann, *Osoby…*, s. 250–254, 286.

192 H. de Lubac, *Katolicyzm…*, s. 283.

Podsumowując swoje rozważania, Robert Spaemann postanowił zmierzyć się z pytaniem stawianym przez skrajnych utylitarystów: czy wszyscy ludzie są osobami?

Fakt, że ludzi nazywamy osobami, wynika z tego, że posiadają oni pewne ludzkie cechy, z tym, że osobami nie nazywamy jednak tych cech, lecz ich nosicieli. Istnieją oczywiście osoby, które nie mają takich cech. Mogłoby się zatem wydawać, iż nie mogą wnosić roszczenia do uznania ich za osoby. To tezy – odwołujących się do Locke'a – Petera Singera czy Norberta Hoerstera[193]. Jeśli osoby są indywidualnymi nosicielami racjonalnej natury, wówczas wydaje się, że osobami nie są ci ludzie, którzy jeszcze nie lub już nie dysponują, lub też nigdy nie dysponowali racjonalnością i intencjalnością: małe dzieci, ludzie ciężko chorzy psychicznie, ludzie śpiący. Jeśli bycie osobą nie oznacza konkretyzacji pewnego pojęcia lub bycia elementem pewnej klasy, lecz bycie członkiem wspólnoty uznania, to pojawia się kwestia, jak zostaje się członkiem tej wspólnoty. Czy status osoby jest czymś, co realizuje się dopiero poprzez przyjęcie do wspólnoty osób? Należy pamiętać, że dziecko rozwija charakterystyczne dla osoby cechy dopiero wtedy, gdy zostanie przyjęte i doświadcza odpowiedniej opieki ze strony matki. Wydaje się, że bycie osobą człowiek zawdzięcza tej właśnie opiece. Jej odmowa nie wymagałaby usprawiedliwienia, gdyż usprawiedliwienie winni jesteśmy tylko osobom. Ale dopiero uznanie ustanawia bycie osobowe[194].

Analogicznie przedstawia się uznanie osób, rozumiane jako uznanie roszczenia do miejsca w istniejącej już wspólnocie osób, a nie kooptacja według kryteriów zdefiniowanych przez tych, którzy już zostali uznani.

Komu przysługuje takie roszczenie, kto może z nim wystąpić bądź w czyim imieniu może być zgłoszone? Jakie cechy ktoś musi posiadać, aby mógł wystąpić z roszczeniem do uznania go za osobę? Pytanie to jest postawione fałszywie, ponieważ zawiera słowo „ktoś". Jeśli coś jest kimś, to znaczy, że jest osobą. Pytanie brzmi zatem: kiedy coś jest kimś? To pytanie jest jednak znów źle sformułowane. Ktoś nigdy nie jest czymś. „Bycie kimś" nie jest cechą jakiejś rzeczy lub istoty żyjącej, orzekaną o czymś, co zidentyfikowaliśmy już wcześniej, lecz od początku identyfikujemy albo kogoś, albo coś[195]. Z tymi rozważaniami korespondują poglądy Dietricha von Hildebranda, wybitnego niemieckiego teologa i filozofa (1889–1977, papież Pius XII nazywał go „XX-wiecznym Doktorem Kościoła"), który stwierdził: „Osobą jest każdy człowiek w swej istocie jako świadomy byt – jako podmiot, który może sensownie odnosić się do przedmiotów, poznawać, kochać i chcieć; […] Osobą jest się na mocy swej bytowości i nie można przestać nią być. Od początku swego bytowania aż do śmierci człowiek jest osobą i *eo ipso* jest trwałym nośnikiem osobowej struktury aksjologicznej, od której człowiek w żaden sposób nie może się odizolować, uwolnić"[196].

---

[193] Por. N. Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, Frankfurt/M. 1995. Szerzej na temat poglądów Hoerstera por. G. Förster, *(Un-) Antastbarkeit der Menschenwürde? Zum Personverstaendnis der „neuen Bioethike"*, [w:] *Vor der Uferwand der Endlichkeit. Sterben und Tod im Leben des Menschen*, Hrsg. S.E. Müller, E. Möde, Berlin–Hamburg–Münster 2005, s. 69–110. Por. też: A. Brenner, *Politische Ethik in den Zeiten der Biopolitik*, [w:] *Ethisierung, ethikferne: Wie viel Ethik braucht die Wissenschaft?*, hrsg. von K. Becker, E.-M. Englen, M. Vec, Akademie Verlag, Berlin 2003, s. 20–21.

[194] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 292.

[195] Jak trafnie zauważa Spaemann: „W odniesieniu do psa nie popadamy jednak w zakłopotanie. Nie jest on kimś, ale nie jest też czymś". *Ibidem*.

[196] Por. D. von Hildebrand, *Liturgie und Persönlichkeit*, [w:] *idem*, *Idolkult und Gotteskult*, Regensburg 1974, s. 227, 232, 269. Hildebrand rozróżnia osobę i osobowość.

Możemy postawić zatem inne pytanie: czy wszyscy ludzie są osobami?[197] Czy prawa osoby są prawami człowieka, czy też część ludzi musimy wykluczyć z kręgu osób, porzucając tym samym wyrażenie „prawa człowieka", jak to się ostatnio proponuje, uzasadniając to następująco: jeśli racjonalność i samowiedza są cechami, na podstawie których nazywamy pewne istoty osobami, to nieracjonalne jest nazywanie osobami i uznawanie za osoby również tych ludzi, którzy tymi cechami nie dysponują[198].

Spaemann przekonuje, że w stosunku do gatunków naturalnych zarzut ten jest nominalistyczny. Co prawda predykaty „świadomy siebie" i „racjonalny" uchodzą za uniwersalia i również pojęciu osoby przyznaje się takie znaczenie. Jednakże zarzut ten przeczy istnieniu czegoś takiego, jak ogólne pojęcie „natura człowieka"[199], znaczące coś innego niż genealogiczny związek z innymi indywiduami, z których większość dorosłych charakteryzuje się cechami skłaniającymi nas do nazywania ich osobami. Ten genealogiczny związek ma jednak teraz stać się bez znaczenia dla tego, czym oni są jako indywidua. To nie ten związek ma ustanawiać wspólnotę osób, którą zazwyczaj nazywamy ludzkością. Do tej wspólnoty wchodzi się nie przez poczęcie lub narodziny, lecz przez samowiedzę lub kooptację przez innych członków owej wspólnoty[200].

W zakończeniu swojej analizy Spaemann prezentuje sześć powodów potwierdzających pogląd, zgodnie z którym wszyscy ludzie są osobami[201].

1. Pojęcie gatunku naturalnego nie ma w istocie identycznego znaczenia w odniesieniu do obiektów fizycznych i wytworów człowieka z jednej strony, a istot żyjących z drugiej. Przedmioty nieożywione są ze sobą połączone jako egzemplarze jednego gatunku na podstawie podobieństwa. Relacja tego podobieństwa jest współrzędna. Nie łączy ona tego, co podobne, w sposób bezpośredni, lecz tylko pośredni. Dla danego egzemplarza nie jest istotne, czy istnieją jeszcze inne egzemplarze, a jeśli tak, to ile ich jest.

   Odmiennie przedstawia się sytuacja z gatunkami istot żyjących, które są do siebie w stosunku pokrewieństwa, w stosunku genealogicznym, tzn., że pojedynczy egzemplarz gatunku może istnieć tylko wtedy, gdy istnieją inne egzemplarze i gdy pozostaje on z nimi w określonym stosunku pokrewieństwa. Ów stosunek jest dla nich konstytutywny. Ponieważ u wyższych istot żyjących relacja ta jest także relacją seksualną,

---

[197] Analizę poglądów Spaemanna w tej kwestii por. U. Kern, *Liebe als Erkenntnis…*, s. 38–45.

[198] W tej materii R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe,* München 1982, s. 83 i n. Por. też: S. Ausborn-Brinker, *Person und Personalität: Versuch einer Begriffsklärung*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, s. 112–113.

[199] Jak zauważył Roman Ingarden, z pewnością jest bardzo trudno określić naturę człowieka, por. R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 21. W przekonaniu Ingardena, który pomimo wspomnianych trudności pokusił się o przedstawienie definicji: „Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości", *ibidem*, s. 26.

[200] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 293.

[201] Barbara Chyrowicz zauważyła, że egzystujące we współczesnej filozofii definicje osoby dzielone są na deskryptywne (teoretyczne) i preskryptywne (praktyczne lub moralne). Deskryptywne polegają na wskazaniu tych cech osoby, które odróżniają ją od innych istot, z kolei według tych drugich uznanie kogoś za osobę jest podstawą przyznawania jej szczególnego moralnego szacunku, por. B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej" w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2002, s. 230.

to wspólnota gatunku jest jednocześnie wspólnotą przekazywania życia. Podobieństwo ze względu na fenotyp jest tu wtórne, a odnosi się to także do ludzi[202].

Możemy wyodrębnić trzy rodzaje bytów: roślinne, zwierzęce i ludzkie. Dzięki ekscentryczności *Homo sapiens* stojący na szczycie piramidy ewolucyjnej otrzymał zdolność samodystansowania się od odziedziczonej po zwierzętach odśrodkowości. Główna rola przypada tutaj elementowi duchowemu człowieka, który odpowiada za ludzką (indywidualną i gatunkową) niestabilność i sprawia, że człowiek wymaga ochrony przed ewolucyjnym upadkiem. Według Helmuta Plessnera tą ochroną jest kultura. Tym samym gatunek ludzki stał się systemem żywym, tworzonym przez trzy podukłady: cielesność, ducha i kulturę, które są połączone dodatnimi i ujemnymi sprzężeniami zwrotnymi[203].

Rozdzielenie tego, co biologiczne i co osobowe, nie uwzględnia faktu, że bycie osób polega na życiu ludzi. Podstawowe biologiczne funkcje i stosunki nie są u człowieka czymś nieosobowym, lecz są specyficznie personalnymi dokonaniami i stosunkami[204]. Występują one w rytuałach, a będąc ośrodkiem wielu form życia wspólnego, znajdują się w centrum wielu kultów. Analogicznie przedstawiają się relacje seksualne, ponieważ także tutaj funkcja biologiczna wchodzi w skład kontekstu osobowego, z reguły jako najwyższa forma relacji osobowej. Stosunki pokrewieństwa pomiędzy członkami rodziny (rodzicami i dziećmi, dziadkami i wnukami, pomiędzy rodzeństwem) nie są zwykłymi danymi biologicznymi, lecz zawsze określonego typu stosunkami osobowymi, które najczęściej trwają całe życie[205]. Osobowe bycie człowieka nie jest czymś poza jego zwierzęcością. Ludzka zwierzęcość jest raczej od początku nie tyle zwierzęcością, ile środkiem urzeczywistniania osoby, i z tych powodów relacje bliskości, w których człowiek się znajduje, mają znaczenie osobowe, czyli etyczne.

Ten fakt pomijają skrajni utylitaryści, zwolennicy „etyki praktycznej", którzy tak jak P. Singer dowodzą, że relacje bliskości, mające podstawę biologiczną, powinny zostać odrzucone jako kryteria moralne przy podejmowaniu decyzji dotyczących tego, którym ludziom – przy ograniczonych środkach – należy pomagać[206]. Identyczne przesłanki stoją za singerowską krytyką wspominanego już egoizmu gatunkowego. Członkowie gatunku *Homo sapiens* są nie tylko egzemplarzami gatunku, są też spokrewnieni, i dlatego od samego początku znajdują się we wzajemnej osobowej relacji. Singer nie

---

[202] Jak stwierdził Spaemann, „Odnosi się to również do ludzi. Wszyscy ludzie są ze sobą spokrewnieni – i to w większym stopniu niż o tym świadczą odkrycia paleontologiczne. Według odkryć genetyków wszyscy żyjący dzisiaj ludzie są potomkami jednej kobiety, która żyła przed około 200 000 lat". R. Spaemann, *Osoby*…, s. 294.

[203] Por. K. Szewczyk, *Bioetyka kulturowa jako rozległa doktryna moralna*, [w:] *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, pod red. M. Gałuszki i K. Szewczyka, Warszawa–Łódź 2002, s. 41.

[204] Jedzenie i picie są aktami osobowymi, *artus humani*, nie zaś jedynie *artus hominis* (aktami człowieka), jak mówili scholastycy, por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I–II, 1, 3c; 17,4.

[205] Por. też: K. Braun, *Menschenwürde und Biomedizin: Zum philosophischen Diskurs der Bioethik*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 142.

[206] P. Singer, *Etyka praktyczna…*, *passim*. Por. też: szerzej w tej materii K. Braun, *Menschenwürde…*, s. 108–134.

bierze pod uwagę faktu, że człowieczeństwo nie jest, tak jak zwierzęcość, tylko abstrakcyjnym pojęciem na określenie jakiegoś rodzaju. Człowieczeństwo jest równocześnie nazwą konkretnej wspólnoty osób, do której nie należy się na podstawie pewnych faktycznie stwierdzalnych cech, lecz na podstawie wspólnego pochodzenia od jednego przodka całej rodziny ludzkiej[207]. Jeszcze dla Kanta człowieczeństwo oznaczało zarówno rodzinę ludzką, jak i to, co czyni człowieka osobą. Filozof z Królewca, formułując swój imperatyw kategoryczny, pisał przecież: „postępuj tak, byś człowieczeństwa, tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka"[208].

Musimy również mieć na względzie, że przynależność do rodziny ludzkiej w ogóle nie zależy od cech empirycznych. Albo rodzina ta jest od początku wspólnotą osób, albo pojęcie osoby jako kogoś mającego własne prawa nie jest jeszcze odkryte lub zostało zapomniane. „Człowiek rodzi się osobą"[209], co oznacza, że każdy człowiek jest osobą[210]. Objawione orędzie chrześcijańskie stwierdza: człowiek jest osobą, podmiotem[211]. Jak wskazał Karol Wojtyła, człowieka określamy terminem osoba, aby podkreślić, że nie pozwala się on ograniczyć do tego, co zawiera się w pojęciu „jednostka gatunku", że jest w nim pełnia i świadomość bytowania[212]. Ta pełnia powstaje dzięki świadomej duszy, która ma w człowieku swoje własne istnienie substancjalne. Ta pełnia wskazuje na jednostkowość i niepowtarzalność każdego bytu ludzkiego. Potocznie wyrażana jest zaimkiem „ktoś", w przeciwieństwie do „coś". Człowiek jest „osobą" – czyli „kimś"[213].

2. Przyznanie statusu osoby nie może być efektem istnienia specyficznych cech osobowych, ponieważ cechy te pojawiają się dopiero wtedy, gdy dziecko doświadczy tego pomocnego wsparcia, jakiego udzielamy osobom[214]. Nigdy nie mamy świadomości wytwarzania osób. Bycie osobą jest raczej w pełnym sensie *istnieniem-przez-siebie*

---

[207] R. Spaemann, *Osoby*…, s. 296

[208] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przełożył M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 63.

[209] Spaemann przypomina, że „w starożytnym Rzymie ojcowie mieli rzeczywiście prawo do rozstrzygania, czy nowo narodzonemu dziecku przyznać prawny status własnego dziecka i przez to status człowieka. To jednak pokazuje tylko, że Rzymianie stali dopiero przed odkryciem wspólnoty osób, w której nikt nie zawdzięcza swoich praw innym, lecz każdy jest *sui iuris*, a to może tylko znaczyć: jest człowiekiem z urodzenia". Por. R. Spaemann, *Osoby*…, s. 296.

[210] Jak zauważył Holger Kliem: „Jeder einzelne Mensch ist Person", por. H. Kliem, *Darstellung und kritische Auseinandersetzung mit Peter Singers „praktischer Ethik"*, Grün Verlag, München 2007, s. 71.

[211] K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary…*, s. 27.

[212] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1982, s. 24.

[213] Tak Abp. Z. Grocholewski, *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 1996, s. 8. Identyczne sformułowanie przedstawił Karol Wojtyła, stwierdzając: „Człowiek jest przedmiotowo »kimś« – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko »czymś«", por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, [w:] *Człowiek i moralność*, t. 1, red. T. Styczeń, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1982, s. 24.

[214] „Aby umożliwić elementarną wspólnotę osobową, u matki pojawia się nawet odruchowa, ale nie mimowolna, regresja, dzięki której staje ona na tym samym poziomie z dzieckiem", R. Spaemann, *Osoby…*, s. 296. W kwestii, kto jest człowiekiem w koncepcji Spaemanna por. szerzej, H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Wilhelm Fink Verlag, München 2004, s. 303–304, także R. Spaemann, *Die zwei Grundbegriffe der Moral*, [w:] *idem*, *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Stuttgart 1977, s. 1–22.

(*Existieren-aus-eigenem Ursprung*), które znajduje się poza wszelkim zewnętrznym wytwarzaniem[215].

3. Spaemann zauważa, że chociaż jesteśmy w stanie uzyskać pewność co do istnienia intencjonalności i mamy ją zawsze wtedy, gdy nawiązujemy bezpośrednią komunikację osobową, to nie potrafimy jednak z identyczną pewnością rozstrzygać o jej nieistnieniu[216]. Zatem pojawia się niezwykle ważny problem dotyczący tego, kto decydowałby o tym, czy dany człowiek już jest bądź już nie jest osobą. Czy byłaby to arbitralna decyzja jednostki, czy może głos opinii publicznej?
4. Jak zatem traktować ludzi ciężko upośledzonych, całkowicie niezdolnych do wykonywania skoordynowanych ruchów, lub niemowlęta, które jeszcze wcale ich nie opanowały? Czy istnieje jakiś przekonujący powód, by traktować ich jako „kogoś", co w konsekwencji jest droższe i powiązane z większymi ofiarami niż dysponowanie nimi jedynie z utylitarystycznego punktu widzenia? Fakt, że w pierwszym momencie jesteśmy gotowi do takich wyrzeczeń, P. Singer określa jako gatunkowizm, czyli jako nieuzasadnione, stronnicze faworyzowanie wszystkich istot, które z czysto biologicznego punktu widzenia należą do naszego gatunku[217]. Katja Wagner-Westerhausen poglądy głoszone przez Singera i jego zwolenników zalicza do konsekwencjonalistycznych teorii wyłączenia, które przy konstruowaniu definicji osoby kierują się kategorią interesu[218].

   W jaki sposób postrzegamy ludzi ciężko upośledzonych? Czy traktujemy ich jak rzeczy? Nie – jako chorych. Gdyby byli czymś innym niż „ktoś", wówczas musieliby mieć jakąś specyficzną normalność, sposób bycia, który nie jest sposobem bycia osób, własną niszę ekologiczną w świecie. Ale debila, z którym nigdy nie możemy wejść w osobową wzajemną komunikację, w nieunikniony sposób traktujemy nie jako „normalnego", lecz jako chorego[219].

   Ludzie ciężko upośledzeni psychicznie nie są, tak jak zwierzęta, jednym ze swoją naturą, ze swym uposażeniem jakościowym. Także oni posiadają swoją naturę. Ponieważ jednak ich natura jest zniekształcona, takie samo jest również posiadanie tej natury. Nie wiemy, jak to jest być takim człowiekiem. W postępowaniu z takimi ludźmi w swoisty sposób uwidacznia się, czy potrafimy prawidłowo ocenić, co to znaczy być osobą. Ich istnienie jest testem na nasze człowieczeństwo. Ciężko chorzy psychicznie są ludźmi. Ludzie są takimi istotami, których natura domaga się, by ją „mieć", a nie tylko po prostu „być". Człowiek jako istota, która posiada swoje uposażenie jakościowe,

---

[215] R. Spaemann, *Osoby*…, s. 297. Por. też: K. Ulrich-Eschemann, *Vom Geborenwerden des Menschen: theologische und philosophische Erkundungen*, Berlin–Hamburg–Münster 2000, s. 81, a także A. Brenner, *Politische Ethik in den Zeiten der Biopolitik*, [w:] *Ethisierung, ethikferne: Wie viel Ethik braucht die Wissenschaft?…*, s. 20.

[216] R. Spaemann, *Osoby*…, s. 298.

[217] *Ibidem*, s. 299. Szerzej w tej kwestii por. J.H.C. Sun, *Are all Human Beings*…, s. 43–45, a także J. Seifert, *The Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure*, Philosophy and Ethics of Medicine, Vol. 1, Foundations, Springer, New York 2004, s. 51.

[218] K. Wagner-Westerhausen, *Die Statusfrage in der Bioethik*, Berlin–Hamburg–Münster 2008, s. 111–117. Autorka do przedstawicieli tego kierunku zalicza P. Singera, Michaela Tooleya i N. Hoerstera, *ibidem*, s. 111.

[219] Por. też: G. Foerster, *(Un-) Antastbarkeit der Menschenwuerde*…, s. 100–101.

na zawsze pozostanie tajemnicą, ponieważ taki człowiek nie jest zwykłą sumą swoich predykatów. Nie mamy pojęcia, co możemy przyjmować w przypadku ludzi z ciężkim upośledzeniem psychicznym. Ponieważ jednak wyłączną cechą natury ludzkiej jest to, że ma się ją w sposób osobowy, nie istnieje żaden powód, aby naturę tę traktować zupełnie odmiennie wtedy, gdy jest mocno zdefektowana[220].

5. Zwolennicy nominalizmu przekonują, że małe dzieci są dopiero potencjalnymi osobami i aby stać się nimi, potrzebują przyjęcia do wspólnoty osób. Ten argument przyjmuje, że uznanie zakłada już to, co uznawane. W kwestii pojęcia osoby potencjalnej należy stwierdzić, że nie ma osób potencjalnych[221]. Osoby mają możliwości, zatem mogą się rozwijać. Należy jednak zawsze pamiętać, że coś nie może stać się osobą, ponieważ coś nigdy nie stanie się kimś. Gdyby bycie osobą było stanem, mogłoby zachodzić stopniowo. „Jeśli jednak osoba jest kimś, kto znajduje się w różnych stanach, znaczy to, że owe stany zawsze poprzedza". Jak przekonująco argumentuje niemiecki filozof, osoby są albo ich nie ma, albowiem jeśli są, to zawsze są aktualne[222].
6. Przyznanie bycia osobowego jest tożsame z przyznaniem bezwarunkowego roszczenia. Jego bezwarunkowość byłaby złudna, gdyby roszczenie jako takie było co prawda bezwarunkowe, ale jego faktyczne istnienie implikowałyby warunki empiryczne, które zawsze są hipotetyczne[223].

Osoba to nie pojęcie gatunkowe, lecz wyłączny sposób, w jaki istnieją jednostki gatunku człowiek[224]. Należy pamiętać, że istnieją one w taki sposób, że każda z nich

---

[220] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 299–301. Spaemann podaje też przykład przeciwny. „Wyobraźmy sobie – pisze – istotę urodzoną przez człowieka, ale niepodobną do innych ludzi. Jej zachowanie nie zawiera żadnej wskazówki co do jakiejkolwiek niezależnej od innych intencjonalności praktycznej i teoretycznej. Nadto wyobraźmy sobie, że istota ta jawi się nam jako całkowicie zdrowa", s. 301. „Jest zwierzęciem wyposażonym we wszystkie niezbędne do życia instynkty, których brak jest jedną z głównych cech człowieka. Aby przeżyć, nie potrzebuje pomocy z zewnątrz. Nie jest zdana na komunikację z innymi ludźmi i nie jest do niej zdolna. Taka istota musiałaby nam się wydać – ponieważ nie postrzegamy jej jako chorej – zwierzęciem nowego, nieznanego nam gatunku. Nie byłaby osobą. Nie należałaby do ludzkości. Debile należą do niej jako istoty, które w uniwersalnej wspólnocie osób są bezpośrednio tylko odbiorcami fizycznej i psychicznej pomocy, nie będąc zdolnymi do uznania i wszystkiego, co z takiej zdolności wynika. W rzeczywistości jednak ludzie ci dają więcej niż biorą. Tym, co otrzymują, jest pomoc na płaszczyźnie witalnej. To jednak, że zdrowa część ludzkości udziela tej pomocy, ma dla niej znaczenie fundamentalne. W ten sposób odsłania się najgłębszy sens wspólnoty osób".

[221] Por. też: w tej materii W. Bołoz, G. Hoever, *Utilitarismus in der Bioethik…*, s. 61.

[222] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 302–303. Por. też: R. Glöckner, *Wie Menschen als Person Leben: Ein Blick auf den Mechanismus der Verdrängung in den Spannungsfeldern von Verantwortung in Freiheit und Gerechtigkeit*, Berlin–Hamburg–Münster 2004, s. 55–56.

[223] R. Spaemann, *Osoby…*, s. 303. W rzeczywistości nie jest jednak tak, zauważa Spaemann, że najpierw jest ogólna reguła bezwarunkowego poszanowania osób, a potem zastosowanie tej reguły do poszczególnych przypadków – zastosowanie, które zawsze może być wątpliwe. Roszczenie osób do bezwarunkowego szacunku postrzegane jest raczej zrazu i głównie jako roszczenie z przekonaniem, że jest to właśnie przypadek bezwarunkowości.

[224] Michael Quante, wskazując dwie przesłanki warunkujące przynależność do gatunku ludzkiego, stwierdził: „der Begriff der Personalität nicht die Bedingung enthält, bei Personen müsse es sich um Mitglieder der Spezies Mensch handeln". I po drugie: „Der biologische Ansatz behauptet: P1 Fuer Alle x, die zugleich Personen und Organismen sind, gilt: Nicht der Begriff der Person, sondern der aus das jeweilige x zutreffende biologische Speziesbegriff liefert die Bedingungen der Persistenz. P2 Menschliche Personen sind Organismen der Spezies Mensch, also C die Bedingungen der Persistenz einer menschlichen Person

zajmuje własne miejsce we wspólnocie osób, którą nazywamy ludzkością. Jak stwierdził Emanuel Levinas, każdy człowiek jest absolutnie niepowtarzalny i nie jest bytem ogólnym[225]. Wyłącznie przynależni do wspólnoty osób są postrzegani jako osoby przez kogoś, kto do tej wspólnoty przynależy. Jeśli przynależność uzależnimy od spełnienia określonych wcześniej warunków jakościowych, oznacza to, że roszczenie przestaje być bezwarunkowe. Ten, kto wchodzi w skład wspólnoty osób, należy do niej przez sam fakt narodzin, a nie jako przyjęty do grona ludzkości. Prawa osoby nie są nadawane czy przyznawane, lecz przysługują one każdemu w taki sam sposób. „Każdemu" – to znaczy: przynajmniej każdemu człowiekowi. Prawa osoby są prawami bezwarunkowymi tylko wtedy, gdy są niezależne od spełnienia jakichkolwiek jakościowych warunków, o których zachodzeniu rozstrzygają członkowie wspólnoty prawnej. Ludzkość jako zamknięty krąg nie może być wspólnotą prawną, albowiem wtedy nawet zasada *pacta sunt servanda* ograniczałaby się wyłącznie do tych, którym większość przyznała prawa podmiotowe. Inaczej na tę kwestię patrzą zwolennicy etyki praktycznej, w ich ocenie jedynie deskryptywnie postrzegane osoby (zgodnie z przyjętym kryterium osoby) mogą uzyskać wymiar normatywny i tym samym prawo do życia[226].

Wyłącznym kryterium, które może rozstrzygać o tym, kto jest osobą, powinna być *biologiczna przynależność* do gatunku *Homo sapiens*[227], która powstaje z chwilą poczęcia[228]. Z tych względów początek i kres istnienia osoby jest tożsamy z początkiem i kresem ludzkiego życia. Każdy, kto istnieje, istnieje od momentu zaistnienia tego konkretnego, indywidualnego ludzkiego organizmu i będzie istniał tak długo, jak długo organizm ten żyje. *Bycie osoby jest życiem człowieka*. Za błędne uznamy zatem twierdzenie, że śmierć mózgu nie jest być może śmiercią człowieka, ale na pewno jest śmiercią osoby. Ponieważ osoba jest człowiekiem, a nie jakąś swoistą cechą człowieka, to nie

werden durch den Begriff des Menschen bestimm", por. M. Quante, *Person*, Berlin–New York 2007, s. 109. W kwestii relacji ontologicznych osoba–człowiek por. s. 111–114.

[225] Cyt. za: J. Seifert, *Dimensionen und Quellen…*, s. 51.

[226] Tak M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, Oxford 1983, s. 100. Takie rozumienie ma uzasadniać proponowany przez P. Singera preferencyjny utylitaryzm.

[227] Por. też: D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Oxford 1980, s. 188, który stwierdził: „A person is any animal the physical make-up of whose species constitutes the species typical members thinking intelligent beings, with reason and reflection, and typically enables them to consider themselves the same thinking things, in different times and places". Por. też: E. Zwierlein, *Gezeugt nich Gemacht. Personen zwischen Wert und Würde. Die Einspruche Robert Spaemanns*, [w:] *Grundvollzuge der Person…*, s. 97.

[228] Kryterium to wchodzi w skład istniejących w literaturze filozoficznej moralnych „kryteriów osoby". Zdaniem J. Feinberga funkcjonuje pięć takich kategorii: „1) kryterium ścisłe: o byciu osobą decyduje biologiczna przynależność do gatunku *Homo sapiens* na mocy poczęcia, 2) osłabione kryterium gatunkowe: bycie osobą uzależnione jest od przynależności do gatunku posiadającego cechę C, niezależnie od tego, czy jest to gatunek *Homo sapiens* i czy pojedynczy członek tego gatunku posiada ową cechę, 3) kryterium ścisłej potencjonalności: osobami są istoty posiadające aktualnie bądź potencjalnie cechę C, 4) osłabione bądź gradualistyczne kryterium potencjonalności: potencjalne posiadanie cechy C nie nadaje jeszcze praw osoby, pozwala jedynie się ich domagać, i to w miarę jak potencjalne posiadanie owej cechy staje się aktualne, 5) kryterium aktualne: osobami są tylko te istoty, które aktualnie posiadają cechę C, niezależnie od gatunkowej przynależności", por. J. Feinberg, *Abortion*, [w:] *Matters of Life and Heath: New Introductory Essays in Moral Philosophy*, T. Regan (ed.), New York 1986, cyt. za: B. Chyrowicz, *Bioetyka…*, s. 232.

może umrzeć przed człowiekiem. Tym samym w kwestii początku i końca osoby kompetentni będą ci, którzy orzekają o biologicznym początku i końcu życia ludzkiego[229].

Z relacji między osobami wynikają prawa i obowiązki, albowiem te dwa sposoby wyrażania się są ściśle zwrotne. Absurdem jest mówić o prawach człowieka, jeśli nie można wskazać nikogo, kto ma wobec niego obowiązki, nawet gdyby obowiązek ten dotyczył tylko zaniechania określonych działań[230]. Obowiązki osoby w stosunku do innych osób wynikają ze wzajemnego uznania tych osób, że są takie same. Uznanie człowieka za takiego samego jak ja może być w dwojaki sposób błędnie rozumiane. Można je postrzegać jako przynależność do tego samego gatunku *Homo sapiens.* W sytuacji, w której uznanie nie jest niczym więcej, zarzut „speciesizmu" byłby w pełni uzasadniony, albowiem uznanie byłoby wtedy swoistą stronniczością w stosunku do własnego gatunku. Uznanie człowieka jako *osoby* oznacza jednak coś innego, i to także wtedy, gdy za osobę uznajemy z zasady *każdego* człowieka, nie żądając dalszych kwalifikacji, nawet jeśli pojęcie osoby ekstensjonalnie pokrywa się z pojęciem człowieka. Co prawda przynależność do określonego gatunku uzasadnia rodzaj niegatunkowej solidarności wobec reszty świata, ale nie uzasadnia, dlaczego każdej osobie winni jesteśmy uznanie, które zakazuje poświęcenia tej konkretnej osoby w interesie gatunku. Zakaz ten wynika z tego, że człowiek jest w ogóle nieporównywalny, również w stosunku do wszystkich innych ludzi. Z tych względów nie mówimy *o wartości człowieka, lecz o jego godności.* Jeśli nawet wartość życia dziesięciu ludzi jest większa niż wartość jednego człowieka, *to godność dziesięciu ludzi nie jest większa niż godność jednego człowieka.* Osoby nie są „dodawalne", ponieważ ustanawiają one między sobą system odniesień, w którym każda osoba ma własne miejsce w stosunku do wszystkich innych osób[231].

Chociaż ludzie jako ludzie – konkluduje R. Spaemann – są mniej lub bardziej podobni, to jako osoby nie są podobni, lecz tacy sami w tym znaczeniu, że „zawsze są jedyni i niewspółmierni w swej godności"[232]. W ocenie tego autora ludzka godność jest tym czynnikiem, który determinuje jedyność i wyjątkowość człowieka we wszechświecie[233]. Człowiek jako istota moralna przedstawia to, co absolutne, dlatego – i tylko dlatego – przysługuje mu ludzka godność[234].

---

229 Por. szerzej H.-M. Sass, *Menschenwürde: Transkulturell oder kulturrelativ?*, [w:] *Menschenleben – Menschenwürde…*, s. 101–104. Sass stwierdza: „Anfang und Ende des menschlichen Lebens Waren bis von etwa einer Generation mehr oder weniger naturgegeben oder gottgegeben. Sie entzogen sich weitgehend dem Einfluss menschlichen Handels", *ibidem*, a także E. Jüngel, *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, s. 82.

230 R. Spaemannn, *Osoby…*, s. 225. W przeciwnym razie, gorzko konstatuje Spaemann, słuszna jest uwaga Franza Grillpanzera – „przyjacielu, prawem człowieka jest odczuwać głód i cierpienie", por. F. Grillpanzer, *Ein Bruderzwist in Habsburg*, Werke II, München 1971, s. 327.

231 R. Spaemann, *Osoby…*, s. 225–226.

232 *Ibidem*, s. 226.

233 Jak zauważa Spaemann, „Prawa osoby są prawami człowieka. I gdyby we wszechświecie znalazły się inne gatunki naturalne, które są ożywione, mają czujące wnętrze i których dorosłe egzemplarze dysponują zazwyczaj racjonalnością i samowiedzą, wówczas nie tylko te, ale wszystkie egzemplarze tego gatunku musielibyśmy uznać za osoby, a zatem za osoby musielibyśmy uznać na przykład wszystkie delfiny", *ibidem*, s. 305

234 R. Spaemann, *Granice…*, s. 157.

2. Geneza godności człowieka w *Piśmie Świętym*

W staroindyjskiej myśli filozoficzno-religijnej człowiek (*purusa*, *manusya*) zaliczony został do jednej z pięciu podgrup udomowionych zwierząt: krów, koni, kóz i małp. Różni się od nich nie tylko umiejętnością składania ofiar, ale także tym, co ma potwierdzać najwyższą godność, że tylko człowiek, przez określone sposoby życia, może wyzwolić się z koła palingenezy[235]. Wyzwolenie to nie dotyczy jednak całego człowieka, ale jedynie jego wewnętrznego elementu, decydującego o „byciu sobą" („jaźni", „sobości")[236]. Ostateczne uwolnienie nie przysługuje jednak wszystkim ludziom, ale według wierzeń Hindusów tylko tym, którzy należą do najwyższych kast społecznych[237].

Głośny filozof ubiegłego stulecia Michel Foucault stwierdził zaskakująco, że człowiek przed końcem XVIII wieku nie istniał[238]. W jego przekonaniu bowiem pojęcie człowieka, inaczej niż pojęcia: kupca, żołnierza, poddanego, szlachcica, które istniały od dawna, zostało wprowadzone do powszechnego użycia dopiero w dobie Oświecenia. Tym samym pojęcie to tworzy swój desygnat, a teorie natury ludzkiej, które rozpowszechniły się w XVIII wieku, zrodziły przedmiot będący zarzewiem sporów, do tego momentu bowiem nie istniało nic takiego jak natura ludzka[239]. Nie wdając się w rozstrzygnięcie tego pasjonującego dylematu, możemy stwierdzić, że pojęcie godności człowieka pojawiło się znacznie wcześniej, występowało bowiem już w filozofii starożytnej oraz w myśli judeochrześcijańskiej[240].

Wypada zgodzić sie z tym, że zachodnioeuropejska nauka i kultura posiada dwa zasadnicze źródła koncepcji człowieka: *Pismo Święte* i filozofię grecką[241]. Biblijna koncepcja człowieka określa go jako byt wyjątkowy, stworzony przez Boga, a w *Księdze Rodzaju,* najstarszym dokumencie, w którym dostrzec możemy ideę godności człowieka[242], zostało zapisane, że „Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie (lub ducha) życia, wskutek tego stał się człowiek istotą [dosłownie duszą] żywą"[243]. W analizowanej kwestii dostrzec możemy zatem trzy elementy: złożone z materii ciało

---

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

[236] M.A. Krąpiec, hasło: *Człowiek*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, PTTA, t. 2 (C–D), Lublin 2001.

[237] Szerzej na temat psychofizycznej konstytucji osoby ludzkiej w różnych tradycjach filozoficznych por. F.C. Copleston, *Filozofie i kultury*, Warszawa 1986, s. 108–133.

[238] M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przełożył T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 278. W świetle naszych wcześniejszych rozważań brzmi to mało przekonująco, chociaż Foucault precyzuje, że „przed końcem XVIII w. nie istniała epistemologiczna świadomość człowieka jako takiego", *ibidem*. Por. też: odnośnie do tej kwestii G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge University Press, New York 1989, s. 198–199.

[239] Por. R. Scruton, *Przewodnik po filozofii dla inteligentnych*, przełożył S. Sowa, Warszawa 2002, s. 35.

[240] F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 11.

[241] Ks. W. Irek, *Społeczność w świetle rozumu i wiary*, Wrocław 2005, s. 25.

[242] F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka…*, s. 23, jakkolwiek – dopowiada Mazurek – w *Księdze Rodzaju* nie pojawia się pojęcie „godność człowieka", *ibidem*. Ksiądz Mazurek szeroko i kompetentnie analizuje pojęcie, znaczenie i historię idei ludzkiej godności, por. *ibidem*, s. 17–84.

[243] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu…*, *Księga Rodzaju* 2,7.

(materialny element natury ludzkiej ulepiony z prochu), pochodzącego od Stwórcy ducha ludzkiego (niematerialny element natury ludzkiej) oraz duszę[244].

Wydaje się, że możemy przyjąć, iż wiara zawiera pewien przednaukowy obraz stworzenia, którego celem jest ocalenie specyfiki człowieka wobec reszty wszechświata. To właśnie w tym znaczeniu wielką rolę odgrywało dosłowne (literalne) odczytywanie opowiadania zawartego w *Księdze Rodzaju*[245]. Magisterium Kościoła uznało za konieczne podkreślenie tezy o bezpośrednim stworzeniu duszy ludzkiej przez Boga[246].

Biblijna nauka o człowieku[247], przedstawiona w opisie stworzenia zarówno świata, jak i człowieka, należy do klasycznych tekstów poruszających kwestie antropologiczne[248], a zawarte w niej przesłanie wywarło istotny wpływ na tożsamość dzisiejszego świata. *Pismo Święte* pojmuje człowieka jako istotę, którą charakteryzuje jedność cielesno-duchowa i która w swojej cielesności jest duchowo-moralnym partnerem Boga[249]. Idee obecne na początku *Księgi Rodzaju* zaskakują swoją głębią i personalistyczną antropologią, a „analiza tych tekstów uświadamia nam, że zostały w nich – przy całym nieraz archaicznym sposobie wyrażania myśli – wypowiedziane zasadnicze prawdy o człowieku, […] które stanowią o człowieku od początku i równocześnie wytyczają główne linie jego bytowania na ziemi"[250]. Treści zawarte w *Genesis* są równocześnie dowodem potwierdzającym istotną wartość *Pisma Świętego* nie tylko dla religii, lecz także dla najistotniejszych zagadnień etyki i szeroko rozumianej kultury[251]. W dwóch opisach dzieła stworzenia znajdują się trzy

---

[244] S. Kuźniar, *Książka o duszy*, Kraków 2004, s. 79; por. też: H.R. Balz, G. Krause, G. Müller, S.M. Schwertner, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 30, Samuel-Seele, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1999, s. 476.

[245] Tak też: kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka…*, s. 131–132. W kwestii odczytywania tekstów biblijnych por. W.J. Harrington, *Klucz do Biblii.* Przedmową opatrzył R. de Vaux OP, Warszawa 1982, s. 25–40.

[246] Pius XII, encyklika *Humani Generis. O pewnych fałszywych poglądach, zagrażających samym podstawom nauki katolickiej*, Warszawa 1999, gdzie czytamy: „bowiem dusze stwarzane są bezpośrednio przez Boga, tego niewątpliwie uczy nas katolicka wiara" (29).

[247] W kwestii biblijnej koncepcji osoby por. szerzej M. Filipiak, *Biblia o człowieku: zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979, s. 19 i n.

[248] Jan Paweł II stwierdził, że „Antropologia chrześcijańska jest […] jednym z działów teologii; z tej samej racji nauka społeczna Kościoła, zajmując się człowiekiem, interesując się nim samym i jego sposobem postępowania w świecie, należy […] do dziedziny […] teologii, zwłaszcza teologii moralnej, *idem*, encyklika *Centesimus annus*, [w:] *Encykliki…* (55).

[249] Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 336, jak zauważył Wincenty Granat, jeśli pierwszy akt stworzenia był dziełem samego Boga, to następne etapy są współdziałaniem ludzi z Bogiem, W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007, s. 103.

[250] Jan Paweł II, encyklika *Laborem exercens*, [w:] *Encykliki…* (4). Por. też: *Encyclopedia of Christian Theology*, Vol. 1, J.-Y. Lacoste ed., Routledge, New York–London 2004, s. 51, a także S. J. Grenz, *Theology for the Community of God*, B. Eerdmans Publishing, Vancouver, British Columbia 2000, s. 161–163.

[251] W ocenie Martina Sickera autorzy biblijni koncentrują się na fundamentalnych kwestiach stawianych przez myślicieli politycznych od antyku do współczesności, por. M. Sicker, *Reading Genesis Politically: An Introduction to Mosaic Political Philosophy*, Greenwood Publishing Group, Westport Connecticut, London 2002, s. XII. Roman Tokarczyk stwierdził, że *Biblia* jest fundamentem żydowskiej i chrześcijańskiej moralności, por. R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci. Podstawy biojurysprudencji*, Zakamycze 2006, s. 161.

wyraźnie personalistyczne wskazówki. Pierwsza dotyczy hierarchii panującej wśród bytów stworzonych, druga osobowego podejścia Boga do stworzenia człowieka, a ostatnia zgłębia słowa wypowiedziane przez Boga, świadczące o podobieństwie człowieka do Stwórcy[252]. Tym samym możemy zauważyć, że zrozumienie *Biblii* wiąże się z poznaniem człowieka jako bytu stworzonego na obraz i podobieństwo Boże[253].

Należy zwrócić uwagę na fakt, że stworzenie człowieka jest ukoronowaniem dzieła kosmogonicznego[254]. Najpierw bowiem Stwórca powołał do istnienia przyrodę nieożywioną, potem zaś stworzył rośliny i zwierzęta. Odnosząc się do kwestii zrównania człowieka ze zwierzęciem, należy postawić pytanie: czy można sprowadzić człowieka do jednego ze zwierząt, czy raczej różni się on od zwierząt? A. Scola zastanawia się, czy pewne typowe dla człowieka czynności, takie jak jego działania zamierzone i docelowe (poznawcze, wolitywne, lingwistyczne, etyczne, artystyczne, religijne), mogą być wytłumaczone w całości jedynie poprzez odwołanie się do neurologicznej złożoności jego mózgu. Czy właściwsze nie będzie mówienie o jakimś wymiarze (umysł) niedającym się sprowadzić do jego podstawy neurobiologicznej[255]. Pojawia się zatem kwestia bezpośredniego pochodzenia człowieka od Boga, która zaistniała już w teologii patrystycznej, przez odróżnienie w człowieku dwóch elementów: ciała i rozumnej duszy[256].

Odczytując Stary Testament, dostrzec możemy, że Bóg stwarza byty coraz doskonalsze, dopiero bowiem na samym końcu powołał do życia osobę ludzką. Jest to ważna myśl antropologiczna, wskazująca, że człowiek jest wartością największą i istotą stojącą na szczycie hierarchii wszystkich boskich tworów. A zatem, jeśli człowiek jest wartością niepowtarzalną, to w hierarchii bytów ziemskich zajmuje on naczelne miejsce, a całe stworzenie ma być dla człowieka i ma mu służyć. Podkreślanie przez *Pismo Święte*, że człowiek jest *obrazem Boga*, stanowi jeden z konstytutywnych elementów jego antropologii[257]. Pojęcia obrazu *Stary Testament* używa nie po to, aby dać pełny analityczny opis stworzenia ludzkiego, lecz aby podkreślić wyjątkowość człowieka w stosunku do całej reszty Stworzenia, a to na podstawie tego szczególnego odniesienia do Boga, jakie pojęcie to wyraża[258]. Wielkość człowieka, który jest obrazem Boga, to częsty temat *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu*[259], a *imago Dei* jest pojmowane jako zdolności intelektualne człowieka, które są odzwierciedleniem bożej mądrości[260]. Wyjątkowość i godność człowieka będącego

---

[252] *Księga Rodzaju*…, 1,27.

[253] H. Piluś, *Człowiek w filozofii Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa 2002, s. 201.

[254] M. Eliade, *Historia idei i wierzeń religijnych. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, t. I, Warszawa 1988, s. 116.

[255] Por. kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka*…, s. 137.

[256] *Ibidem*.

[257] Por. A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, Communio 1982, nr 2, s. 3–15. Tak też kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka*…, s. 147.

[258] Por. J. Barr, *The image of God in the book of Genesis: a study of terminology*, Bulletin of the Rylands Library 1968, 51, s. 11–23, a także P.J. Harland, *The Value of Human Life. A Study of the Story of the Flood (Genesis 6-9),* Leiden 1996, s. 177–201, oraz G.A. Jónsson, *The Image of God: Gen 1:26-28 in a Century of Old Testament Research*, Lund 1988.

[259] W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007, s. 90–91.

[260] Tak A.E. McGrath, *Christian Theology: an Introduction*, Wiley-Blackwell, Oxford 2001, s. 441.

obrazem Boga uwidacznia się w tym, że wyłącznie pomiędzy Bogiem a człowiekiem możliwe jest przymierze i że człowiek jest pośrednikiem pomiędzy Bogiem a wszystkimi niższymi od siebie stworzeniami[261].

Potwierdzają to następujące słowa *Pisma Świętego*: „Niech [człowiek – przyp. M.S.] panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!"[262]. Ta hierarchiczna koncepcja stworzenia podkreśla wielkość bytu człowieka wśród pozostałych stworzeń, które żyją po to, aby jemu służyć[263]. Człowiek natomiast powinien czynić świat sobie poddanym i wprowadzać w nim właściwy porządek, kontynuując w ten sposób dzieło Stwórcy[264].

Dalszy fragment *Księgi Rodzaju* również nasycony jest antropologią personalistyczną: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi! Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę"[265]. Tradycja chrześcijańska od samego początku nieustannie komentowała ten werset, dostrzegając w nim pierwszy tytuł do chwały i szczególnej wielkości i godności człowieka[266]. Wolność, nieśmiertelność, intelekt czy panowanie nad naturą – wszystkie te prerogatywy mają swoje źródło w Stwórcy, albowiem to On udzielił ich człowiekowi[267]. Każda z tych prerogatyw odzwierciedla w człowieku obraz Boga, pomaga mu się doskonalić, prowadząc do pełnego urzeczywistnienia w nim podobieństwa do Stwórcy[268].

Następne wersety *Genesis* głoszą: „Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną;

---

[261] W. Granat, *Fenomen człowieka…*, s. 91. Jak stwierdził Christian Schlegel, „Die Imago Dei besagt dann, dass der Mensch nicht nur Geschöpf Gottes ist, sondern sich auch als solches weiss und bejaht", por. *idem*, *Der Mensch als Gottes Ebenbild- die Imago Dei bei Ebeling, Jüngel und Dannenberg*, GRIN Verlag, Mainz 2007, s. 388.

[262] *Księga Rodzaju…*, 1,26. Por. też: A.A. Hoekema, *Created in God's Image*, Grand Rapids, Michigan, Carlisle 1994, s. 78. „Man is given dominion over the earth and all that is in the earth", *ibidem*, a także I. Cotler, *Jewish NGOs and Religious Human Rights*, [w:] *Religious human rights in global perspective: religious perspectives*, J. Witte, J.D. Van der Vyver (ed.), Martinus Nijhoff Publishers, The Hague–Boston–London 1996, s. 298.

[263] Por. też: W. Granat, *Fenomen człowieka…*, s. 91.

[264] Ks. T. Jelonek, *Repetytorium biblijne*, Kraków 2009, s. 148.

[265] *Księga Rodzaju…*, 1,27, por. też: w tej materii J.R. Donahue SJ, *The Bible and Catholic Social Teaching: Will This Engagement Lead to Marriage?*, [w:] *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations*, K.R. Himes OFM (ed.), Georgetown University Press, Washington D.C. 2005, s. 10, a także R. Buttiglione, *Karol Wojtyła: the Thought of the Man Who Became Pope John Paul II*, W.B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan 1997, s. 113.

[266] M. Filipiak, *Godność osoby ludzkiej w świetle opisu stworzenia człowieka*, ZNKUL 1973, nr 2, s. 27–35.

[267] J. vom Oorschot, *Menschen – geschaffen als Gottes Ebenbild*, [w:] *Ein Mensch- was ist das?: zur theologischen Anthropologie*; Bericht von der 13. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT), 14.–17. Sept. 2003 in Bad Blankenburg; Hrsg. R. Hille, H.H. Klement, R. Brockhaus Verlag GmbH & Haan, Rheinl 2004, s. 52–53.

[268] H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, Kraków 2004, s. 33, por. też: S. Heuser, *Menschenwürde…*, s. 261.

abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi«"[269]. W tych słowach Stwórcy na baczną uwagę zasługuje zwrot: *Uczyńmy*. Jak wiadomo w czasie pięciu dni stworzenia, Bóg powołując do istnienia przyrodę, używał jedynie zwrotu: *Niech się stanie*. Stwarzając przyrodę, Bóg używał zatem jedynie bezosobowego rozkazu, niezawierającego swoistego wewnętrznego zaangażowania, czy odniesienia się do kogoś szczególnego, do kogoś umiłowanego. Stwarzając człowieka, osobę, Bóg używa zwrotu *Uczyńmy*, który istotnie różni się od wcześniejszych wypowiedzi: *Niech się stanie*. Dlatego Bóg ukazuje się przede wszystkim jako Zbawca człowieka, a nie tylko jako potężny Stwórca. W dziele stworzenia człowieka Bóg objawia się jako Ten, który nieskończenie go miłuje. Równocześnie sformułowanie *Uczyńmy* wskazuje na afirmację osoby ludzkiej jako wartości niepowtarzalnej i nieprzemijającej. Tym samym stworzenie człowieka – również na skutek umieszczenia go w literackiej strukturze całego opowiadania o Stworzeniu – należy postrzegać jako zwieńczenie całego dzieła Bożego[270].

Nie mniej ważne jest to, że Bóg stwarza człowieka na swój własny obraz i podobieństwo[271]. Jak twierdzi A. Scola, pojęcie *obraz Boży* stanowi fundament chrześcijańskiej antropologii[272]. W nauczaniu przedsoborowym te słowa odnoszono do rozumnej natury człowieka, która upodabnia go do Boga. Człowiek posiada zarówno rozum, jak i wolę, dzięki czemu jest osobą. Do tych przymiotów nawiązała cała europejska tradycja personalistyczna, dla której wartość człowieczeństwa opiera się właśnie na rozumie i woli człowieka[273]. Również następne rozdziały *Księgi Genesis*, chociaż nie operują wprost pojęciem obrazu, mocno podkreślają, że cała egzystencja człowieka jest zrozumiała jedynie na podstawie refleksji nad jego odniesieniem do Boga. Tym samym ten złożony obraz potwierdza, że całe dzieło Stwórcy zostało umieszczone wewnątrz horyzontu zdecydowanie antropologicznego[274].

Ten teologiczny wymiar godności człowieka podkreśla jego transcendencję, wskazuje, że wykracza on ponad przyrodę, i na jego szczególną więź z Bogiem. To właśnie ta więź decyduje o godności człowieka, a jej szczyt stanowi wcielenie boskiego Logosu, którego konsekwencją jest przyjęcie ludzkiej natury przez Syna Bożego[275].

Aby zrozumieć, co oznacza: *stworzenie na obraz Boży*, należy najpierw wskazać, że zgodnie ze *Starym Testamentem*, podkreśla ono jedyność i wyjątkowość człowieka w stosunku do innych stworzeń. A jego treść została w całej pełni objawiona i potwierdzona w wy-

---

[269] *Księga Rodzaju…*, 1,26.

[270] Kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka…*, s. 148.

[271] Por. *Księga Rodzaju…*, 1,27. Por. też: S.J. Grenz, *The Social God and the Relational Self,* [w:] *Personal Identity in Theological Perspective*, R. Lints, M. Scott Horton, M.R. Talbot (eds.), WB. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan 2006, s. 78–80.

[272] Kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka…*, s. 148. Szeroko i kompetentnie w kwestii człowieka jako *imago Dei* por. G. Kruhöffer, *Der Mensch – das Bild Gottes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, *passim*.

[273] Zagadnienie obrazu pozwala podtrzymać fakt, potwierdzony trzema podstawowymi biegunowościami, podwójnej jedności, ukazującej dramatyczną naturę antropologii. Te konstytutywne biegunowości zespalają się w pewnym sensie w ludzkiej wolności, która staje się w ten sposób emblematem człowieka, por. kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka…*, s. 148.

[274] *Ibidem*, s. 150.

[275] A. Góźdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Wyd. KUL, Lublin 2006, s. 275.

darzeniu Jezusa Chrystusa, wyznawanego, jako doskonały *obraz Boga niewidzialnego*[276]. Dodać wypada, że kwestia *obrazu* została dodatkowo potwierdzona w odniesieniu do różnicy płci, w końcu zaś tak stworzony człowiek jest przedstawiony jako adresat Bożego błogosławieństwa. Możemy zatem wywieść ze wskazanego fragmentu, że człowiek jest *obrazem* w tym wszystkim, co go stanowi: w swej relacji do świata, do innych, do Boga[277]. Należy także wziąć pod uwagę, że postrzeganie człowieka jako obrazu Boga, uzasadnia normę etyczną zakazującą zabijania człowieka, ponieważ wartość ludzkiego życia zależy od jego odniesienia do Stwórcy. „Kto przelewa krew człowieka, przez człowieka zostanie przelana jego własna krew, bo na obraz Boży uczynił On człowieka"[278].

Analizując treść *Pisma Świętego*, musimy pamiętać, że dla żydów i chrześcijan *Biblia* jest Słowem Bożym, które zostało skierowane do człowieka w określonym kontekście historycznym, geograficznym i cywilizacyjnym, oraz że to Słowo jest tłumaczone na sposób zrozumiały dla człowieka[279]. Nie należy jednak utożsamiać tego faktu z poglądem, że Biblia jest dziełem wyłącznie ludzkim, ponieważ jest ona dla wyznawców Słowem Bożym, które zostało spisane przez człowieka, z uwzględnieniem jego uwarunkowań i ograniczeń[280]. Przy tłumaczeniu *Pisma Świętego* należy więc wziąć pod uwagę wspomniane uwarunkowania historyczne, geograficzne i cywilizacyjne, albowiem pozwoli to lepiej zrozumieć jego treść[281]. Wyznawcy judaizmu przekonują, że teologowie żydowscy wciąż na nowo interpretowali przeszłość, aby jak najlepiej wyjaśnić teraźniejszość[282]. Powyższe argumenty przemawiają za tym, że określenie „na obraz Boży" należy interpretować w swoisty sposób[283]. Trzeba pamiętać, że natchnionych autorów, którzy zamieścili w swoim dziele opis stworzenia człowieka, od filozofów greckich, którzy wyróżnili duchowe władze człowieka, dzielał okres kilkuset lat. Jak zatem należy wyjaśniać powyższe zdania *Księgi Rodzaju*[284]?

---

[276] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu…*, List św. Pawła do Kolosan, 1,15. Por. też: kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka…*, s. 148.

[277] Kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka…*, 150.

[278] *Księga Rodzaju…*, 9,6. Por. też: Y. Lorberbaum, *Imago Dei in Judaism: Early Rabbinic Literature, Philosophy and Kabbalah: The Teaching about God, Human Person and the Beginning in Talmudic and Kabbalistic Judaism*, [w:] *The Concept of God, the Origin of the World, and the Image of the Human in the World Religions*, P. Koslowski (ed.), Boston 2001, s. 66.

[279] W kwestii rozumienia *Biblii* por. K. Wegenast, *Wie die Bibel verstehen? Zu neuen Versuchen der Bibelauslegung in Wissenschaft und Praxis*, Der Evangelische Erzieher 1983, 45, s. 202–214, a także *Biblical Interpretation: History, Context, and Reality*, Ch. Helmer, T.G. Petrey (ed.), BRILL, Atlanta 2005, *passim*, oraz J. Haralson Hayes, *Introduction to the Bible*, Westminster John Knox Press, Philadelphia, Pensylwania 1971, s. 8.

[280] W.J. Harrington stwierdził, że Biblię możemy nazwać zbiorem pism, które Kościół uznał za natchnione i uchodzą za dzieło boskiego autora, W.J. Harrington, *Klucz do Biblii…*, s. 13.

[281] Por. J. Schroeter, *Die Frage nach dem historischem Jesus und der Charakter historischer Erkenntnis*, [w:] *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*, A. Lindemann (ed.), Louvain 2001, s. 235.

[282] Jak zauważył Alan Unterman, znamienną cechą głównych rozdziałów *Biblii* hebrajskiej jest interpretacja teologiczna historii i wydarzeń historycznych, jednakże ani religia biblijna, ani judaizm rabiniczny nie były zainteresowane historią pojmowaną we współczesny sposób, por. A. Unterman, *Żydzi. Wiara i życie*, Łódź 1989, s. 51.

[283] Por. A.H. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments: Eine Hermeneutik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, s. 149–152.

[284] Wilhelm Faix pojmuje *imago Dei*, tak jak K. Barth i E. Brunner: „als Imago Dei relational, dann wird genau diese Tatsache angesprochen, dass der Mensch sein Leben aus der Bindung an Gott versteht",

Nauka o człowieku jako *imago Dei* musi być rozpatrywana w kontekście rozwoju życia religijnego Żydów i ludów sąsiednich[285]. W rozprawie *Biblia a nauka* ksiądz Tomasz Jelonek stwierdził, że celem zrozumienia Biblii jest zrozumienie sposobu myślenia właściwego autorom biblijnym. Tym samym stawiamy pytanie: co oni rozumieli przez określenie „człowiek jest *imago Dei*". Odpowiedzi należy szukać w całym układzie opowiadania w kontekście nakazu, jaki Bóg wydał ludziom: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną". Stwórca, jak można wywnioskować z całego opowiadania, najpierw porządkował kosmos, a następnie napełniał świat bytami, które w nim egzystują. Powyższe stwierdzenia skłaniają nas do przyjęcia wniosku, że zadaniem człowieka było zaludnianie ziemi, a następnie jej świadome i celowe porządkowanie. Zatem człowiek został stworzony po to, aby przejąć i prowadzić dalej dzieło Boże, ponieważ jako obraz Boga ma być kontynuatorem dzieła Stwórcy[286]. W ocenie T. Jelonka to „jest istotą obrazu według myśli biblijnej wyrażonej w tym opowiadaniu". Tym samym „wykonanie zleconego dzieła wymaga od człowieka rozumu i wolności, ale są to dalsze (prawidłowe) wnioski z opowiadania, a nie jego właściwe znaczenie"[287].

Reasumując, możemy stwierdzić, że w opisie stworzenia człowieka, zamieszczonym na początku *Księgi Rodzaju*, znajduje się bardzo wiele personalistycznych treści, świadczących, że człowiek to nie tylko zwykła materia, skutek jakiejś przypadkowej ewolucji, ale też osoba, owa niepowtarzalna i bezcenna wartość, która myśli i działa w sposób wolny i która zarazem ma pewne niezbywalne prawa. Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga przewyższa wszystkie inne istoty i stanowi kulminacyjny punkt w dziele stworzenia świata[288]. Koncepcja człowieka jako partnera Boga zagospodarowującego ziemię, aby służyła ludziom, jest w pełni humanistyczna i ma swoje głębokie zakorzenienie w *Księdze Rodzaju*[289]. Możemy więc stwierdzić, że ludzka godność wypływa nie tylko z podobieństwa człowieka do Stwórcy[290],

---

idem, *Bindung als anthropologisches Merkmal. Die Bedeutung der Elern-Kind Beziehung*, [w:] *Ein Mensch-was ist das?*: *zur theologischen Anthropologie*…, s. 261.

[285] Por. też: W. Granat, *Fenomen człowieka*…, s. 93. Na starożytnym Bliskim Wschodzie istniały zresztą inne opisy stworzenia świata, które można porównać do *Księgi Rodzaju*. Mamy tu na myśli np. babiloński epos *Enuma Elis* oraz mit *Altrahasis*, por. R.E. Murphy OC, *Odpowiedzi na 101 pytań o Torę*, Kraków 2003, s. 34.

[286] Por. też: J. L. Mays, *The source and scope of human dignity*, [w:] *God and Human Dignity*, R. Kendall Soulen, L. Woodhead (eds.), Grand Rapids, Michigan 2006, s. 27–43.

[287] T. Jelonek, *Biblia a nauka*, Kraków 2005, s. 131 i n.

[288] A. Cohen, *Talmud*, Cyklady, Warszawa 1997, s. 91. Autor ten dopowiada, że wskazując na ideę pokrewieństwa człowieka z Bogiem, rabini jednocześnie podkreślali przepaść dzielącą człowieka od Boga, ponieważ człowiek tylko w jednej części jest boski, w drugiej zaś ziemski, *ibidem*, s. 91–92.

[289] Por. też: W. Granat, *Fenomen człowieka*…, s. 93. Autor ten wskazał sześć wniosków o charakterze humanistycznym: 1) człowiek jako osoba ma swoją bytową odrębność; 2) podobieństwo człowieka do Boga prowadzi do uznania relacji bytowych pomiędzy tymi bytami; 3) człowiek jako obraz i podobieństwo Boga bierze udział w rozwoju dzieła stworzenia; 4) człowiek bierze udział w rozwoju mądrości i mocy Bożej; 5) wszyscy ludzie jako obraz i podobieństwo Boga są w zasadzie równi; 6) należy uznać, że człowiek jest partnerem Boga w historii zbawienia ludzkości, *ibidem*, s. 98.

[290] Zdaniem L. Dyczewskiego, mówiąc o człowieku, możemy mówić o jego „boskim rodowodzie", L. Dyczewski, *Podstawowe wartości chrześcijańskiego małżeństwa*, [w:] *Człowiek w społeczności. Refleksja nad społecznym nauczaniem Jana Pawła II*, Niepokalanów 1988, s. 55.

ale również z tego, że także człowiek jako współpracownik Boga jest kreatorem nieustannie i wciąż na nowo powstającego świata[291].

Wydaje się bezsprzeczne, że ważne miejsce w kontekście *dignitas humana* przypisać należy, uznawanemu za najstarszy, zbiorowi praw człowieka – Dekalogowi[292]. Zdaniem Davida Little'a druga tablica Dekalogu jest swoistą podstawą naturalnych praw człowieka[293]. Według tradycji biblijnej dziesięcioro przykazań w formie nakazów i zakazów zostało objawionych przez Boga Mojżeszowi jako fundament norm rządzących postępowaniem człowieka[294]. Zwięzłe i łatwe do zapamiętania normy Dekalogu[295] to szczególny zbiór pouczeń, mający z jednej strony wpływać na prawidłowy rozwój psychiczny i moralny człowieka, a z drugiej zaś zapewnić ludowi Starego Przymierza trwałą egzystencję w politeistycznym otoczeniu[296]. Przedstawiony w *Biblii* w dwóch księgach[297], a wzmiankowany w innych, Dekalog nie jest jakimś zupełnym systemem prawnym, lecz zbiorem zakazów i nakazów dotyczących uczciwego i bogobojnego życia w społeczności ludzkiej[298]. Dekalog odegrał nie tylko wielką rolę w historii Żydów i teologii chrześcijańskiej, ale też odcisnął wyraźne piętno na prawie, etyce i myśli społecznej Zachodu[299].

Nakazy Dekalogu są związane z rodzinnym, rodowym i państwowym życiem człowieka i z tych powodów analogiczne sformułowania pojawiły się w starożytnych kulturach Wschodu[300]. W Dekalogu wskazać możemy cztery grupy nakazów, które obejmują cało-

---

[291] K. Wojtyła stwierdził, że „człowiek jest podobny do Boga z racji właściwego sobie uzdolnienia do wspólnoty z innymi osobami", por. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum"*, „Ateneum Kapłańskie" 1984, 66, s. 350.

[292] Niekiedy Dekalog nazywa się etyczną deklaracją ludzkości, por. J. Eisenberg, *Judaizm*, Cyklady, Warszawa 1999, s. 10.

[293] D. Little, *Religion and Human Rights: A Personal Testament,* [w:] *Christianity and Human Rights: Influences and Issues*, F.S. Adeney, A. Sharma (eds.), New York 2007, s. 91, a także: R. Traer, *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*, Georgetown University Press, Washington D.C. 1991, s. 180, por. też: E. Bloch, *Natural Law and Human Dignity*, tłum. D.J. Schmidt, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1987, s. 25–27, oraz W.E. May, *Germain Grisez on moral principles and moral norms: Natural and Christian*, [w:] *Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*, R.P. George (ed.), Georgetown University Press, Washington D.C. 1998, s. 4–7.

[294] Interesujące rozważania na temat treści Dekalogu por. E. Fahlbusch, G. William Bromiley, D.B. Barrett, *The Encyclopedia of Christianity*, Vol. 1, A–D, W.B. Eerdmans Publishing, Leiden 1999, s. 787–788.

[295] Jak zauważył Herman Wouk, dwie kamienne tablice zawierały siedem zakazów, które stały się fundamentem cywilizacji. Dotyczyły one: bałwochwalstwa, krzywoprzysięstwa, zabijania, cudzołóstwa, kradzieży, fałszywego świadectwa i pożądliwości. W Dekalogu zawarte zostały również trzy przykazania o charakterze pozytywnym: nakaz oddawania czci Jedynemu Bogu, okazywania szacunku rodzicom i przestrzegania szabatu, H. Wouk, *To jest mój Bóg. Judaizm: wiara, prawo, etyka*, Warszawa 2002, s. 57.

[296] Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 76.

[297] *Pismo Święte Starego Testamentu*, *Księga Wyjścia* 20, 1–17; *Księga Powtórzonego Prawa* 5, 6–21.

[298] Walter Harrelson stwierdził „that the Decalogue is not law in its ordinary sense", por. W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, Philadelphia 1980, s. 12–13. Z kolei Anthony Phillips nazwał Dekalog starożytnym prawem karnym Izraela, A. Phillips, *Essays on Biblical Law*, Continuum International Publishing Group, London–New York 2004, s. 2–24.

[299] B.C. Birch, *Let Justice Roll Down: the Old Testament, Ethics, and Christian Life*, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky 1991, s. 168.

[300] Por. W. Janzen, *Old Testament Ethics: a Paradigmatic Approach*, Westminster John Knox Press, Louisville Kentucky 1994, *passim*.

kształt moralnego postępowania człowieka w społeczeństwie czy w rodzinie. Pierwsza grupa nakazów to przykazania odnoszące się do Boga jako transcendentnej racji bytu ludzkiego. Stwórca jest kimś jedynym, komu należy się boska cześć, kimś jedynym, kim nie można się posługiwać ani wykorzystywać, używając Jego imienia.

Pierwsze dwa przykazania[301] wyraźnie podkreślają, że nic, co zostało stworzone, nie może być porównane ze Stwórcą[302]. Dlatego nikt i nic nie może uzurpować sobie praw boskich[303]. Żaden człowiek nie może stać się idolem, któremu należy oddawać cześć[304]. Już w dobie antyku zarówno żydzi, jak i chrześcijanie rozumieli te przykazania jako zakaz statolatrii, tj. oddawania władzy państwowej czci boskiej[305].

Świętowanie jednego dnia poświęconego Komuś (dzień święty), i oddawanie czci rodzicom to przykazania szczególnie wyróżniające Dekalog wśród innych przepisów obyczajowo-moralnych[306]. Prawo człowieka do wypoczynku wynika nie tylko z konieczności oddania czci Bogu, ale również z tego, że jest on obciążony pracą, od której należy odpocząć. W ocenie Hansa Grünbergera przykazanie to wpływa na polityczno-gospodarczy ustrój państwa[307]. Żądanie, aby jeden z siedmiu dni tygodnia (u Żydów określany mianem szabatu) wyróżniał się od pozostałych poprzez religijną cześć okazywaną Bogu i odpoczynek od pracy, nie ma precedensu w kulturach ludów Wschodu, gdzie zaistniał kontekst pojawienia się Dekalogu[308]. Dzień wolny od pracy – szabat jest znakiem wyróżniającym Izraela, jest wyznacznikiem żydowskości, rzeczywistością najmniej dostępną dla nie-Żydów[309].

---

[301] Numeracja przedstawiona jest z punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego i różni się nieco od numeracji w Dekalogu przyjętej przez wyznawców judaizmu. Kościół katolicki oprócz pełnej wersji biblijnej, zbieżnej z Dekalogiem judaistycznym, używa również skróconej wersji katechetycznej.

[302] W tym duchu S. Petry, *Die Entgrenzung JHWHs: Monolatrie, Bilderverbot und Monotheismus im Deuteronomium, in Deuterojesaja und im Ezechielbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, s. 85.

[303] Z kolei Ernst-Wolfgang Böckenförde stwierdził: „Damit wird auch deutlich, was das formulierte erste Gebot des naturluechen Gesetzes besagen soll: Das was alle Menschen ihrer Naturanlage nach anstreben, ist gut und deshalb sollen sie es tun. Insofern enthalt dieses Gebot die Rückführung auf ein Prinzip, aber nicht ein (autonomes) Erkenntnisprinzip der Vernunft, sondern auf ein ontologisch fundiertes Prinzip ethisch- sittlichen Handelns. Die Vernunft erfasst es »auf natürliche Weise« und setzt es praktisch um", *idem*, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie: Antike und Mittelalter*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, s. 238.

[304] Por. B.C. Birch, *Let Justice Roll Down…*, s. 194.

[305] Jak zauważył Antonius H. Gunneweg, pierwsze przykazanie nie mówi nic o monoteizmie, „Das ersted Gebot lehrt tatsaechlich keinen abstraktem Monotheismus im Sinne von »Es gibt nur einen Gott« sondern schaerft Israel die alleinige verehrung Jahwes ein", por. A.H. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments…*, s. 225.

[306] Tak M.A. Krąpiec, hasło: *Dekalog*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, PTTA, t. 2 (C–D), Lublin 2001. Szeroko w tej kwestii z żydowskiego punktu widzenia por. też: A.J. Henschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, Gdańsk 1994, *passim*.

[307] Por. H. Grünberger, *Wege zum nächsten*, [w:] H. Münkler, H. Bluhm (Hrsg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn: Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Akademie Verlag, Berlin 2001, s. 161.

[308] Jak zauważył J. Salij, żydowski szabat miał ogromny sens religijny: był świętem wdzięczności za stworzenie świata, upamiętniał również wyzwolenie ludu Bożego z niewoli egipskiej, a także był pamiątką stworzenia świata, ponieważ swoim odpoczynkiem świętujący naśladowali samego Stwórcę, por. J. Salij OP, *Szukającym drogi*, http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/jacek_salij/szukajacym_drogi/112.php.

[309] A. Mello, *Judaizm*, Kraków 2002, s. 114.

Także przykazanie, które nakazuje okazywanie należnego szacunku rodzicom, umiejscowione zaraz po przykazaniach dotyczących transcendencji Stwórcy, wynosi cześć dla rodziców, będących bezpośrednią przyczyną zaistnienia człowieka, do poziomu postawy religijnej, zatem postawy w aktach ludzkich najwyższej[310].

Poprawne rozumienie przykazań zawartych w Dekalogu poprzez ukazanie więzi z Bogiem, twórcą i gwarantem ludzkiej godności w bytowaniu i osobowym działaniu, w pełni określa wartość i rolę człowieka[311].

Chociaż przykazania Dekalogu obowiązują jedynie w sumieniu i nie mogą być podstawą roszczeń prawnych, to jednak przyczyniają się do wychowania ludzi w duchu poszanowania dla prawa. Zapewne tymi przekonaniami kierował się Honoré-Gabriel de Mirabeau, gdy na posiedzeniu Stanów Generalnych w dobie rewolucji francuskiej w 1789 r. złożył propozycję, by Dekalog uznać za preambułę do Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, ponieważ dziesięcioro przykazań jest wyrazem prawa naturalnego[312].

Papież Jan Paweł II stwierdził, że poszczególne przykazania Dekalogu to w istocie różne „ujęcia jedynego przykazania, mającego na względzie dobro osoby, odniesionego do wielorakich dóbr związanych z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem, z bliźnim i ze światem rzeczy"[313]. Z kolei w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* dziesięcioro przykazań „stanowi część Objawienia Bożego. Zarazem pouczają nas one o prawdziwym człowieczeństwie człowieka. Ukazują w pełnym świetle najważniejsze powinności, a więc pośrednio także fundamentalne prawa, wynikające z natury ludzkiej osoby"[314].

Poprzednik Benedykta XVI pouczał, że normy moralne, a zwłaszcza normy negatywne, zabraniające czynienia zła, ukazują swoją rolę i siłę zarówno osobową, jak i wspólnotową. „Broniąc nienaruszalnej osobowej godności każdego człowieka", pozwalają na zachowanie tkanki ludzkiej społeczności oraz służą jej prawidłowemu i owocnemu rozwojowi. Szczególnie „przykazania z drugiej tablicy Dekalogu […] stanowią podstawowe zasady życia każdego społeczeństwa"[315].

Swoistym pomostem łączącym *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* jest ostatnie przykazanie Dekalogu. W ocenie wybitnego francuskiego antropologa René Girarda zapowiedziana i przygotowana przez dziesiąte przykazanie rewolucja swój pełny rozwój uzyskuje w *Ewangeliach*[316]. Jezus nigdy nie mówi w kategoriach zakazów, ale zawsze wzywa do naśladowania swoich czynów, ponieważ wyciąga ostateczne konsekwencje z dziesiątego przykazania Dekalogu. Chrześcijanie powinni naśladować Chrystusa, aby jak najbardziej upodobnić się do Boga Ojca. Sam Jezus jako Bóg-człowiek pragnie stać się doskonałym obrazem Boga i dlatego wszystkie swoje siły skupia na naśladowaniu Ojca, wzywając ludzi, aby poszli w jego ślady[317].

---

310 M.A. Krąpiec, hasło: *Dekalog*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii…*

311 *Ibidem*.

312 E. Schulin, *Die französische Revolution*, C.H. Beck, München 2004, s. 83. Propozycja Mirabeau nie uzyskała aprobaty.

313 Jan Paweł II, encyklika *Veritatis splendor*, [w:] *Encykliki…* (13).

314 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 2070.

315 Jan Paweł II, encyklika *Veritatis splendor*, [w:] *Encykliki…* (97).

316 R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002, s. 25.

317 *Ibidem*, s. 25–26.

Przypomnienie nauczania Jezusa Chrystusa pozwala nam wrócić do koncepcji *imago Dei*, która również dla chrześcijan jest niezwykle ważną i nośną ideą. Wyznawcy Chrystusa głoszą, że potwierdzeniem idei obrazu Boga jest *Nowy Testament*, gdzie Jezus Chrystus jawi się jako „obraz Boga niewidzialnego"[318], tym samym pojęcie *imago Dei* jest bezpośrednio odnoszone do Jezusa Chrystusa[319]. Można zatem zauważyć, jak „ja" każdej jednostki może doświadczyć relacji z Bogiem i Jego zbawieniem poprzez „my": w ten sposób Objawienie umieszcza komunijny wymiar bytu ludzkiego wewnątrz jego cechy konstytutywnej: *imago Dei.* Boska sprawiedliwość jako relacja w stosunku do człowieka nie jest sprawiedliwością pasywną, lecz sprawiedliwością aktywną, albowiem w boskoludzkiej wspólnocie odzwierciedla się rzeczywista sprawiedliwość[320].

Należy rozważyć, gdzie i kiedy pojęcie *imago* naświetla właściwe znaczenie biegunowości: jednostka–wspólnota. Ponowne odniesienie do Jezusa Chrystusa jako obrazu doskonałego staje się rozstrzygające. Można wtedy przyjąć, że każdy człowiek, o ile tylko zostanie *wcielony* w Jezusa Chrystusa za pośrednictwem Kościoła[321], może uczestniczyć w Jego synostwie, które jest zstąpieniem w pełnię człowieczeństwa absolutnej komunii wewnątrztrynitarnej[322].

Tym samym solidarność w Jezusie Chrystusie, z uwzględnieniem analogii, jest odbiciem jedności i solidarności całego rodzaju ludzkiego. Ten element pozwala uznać zarówno w dobru, jak i w złu uniwersalną solidarność wszystkich ludzi, zależną bezpośrednio od Bożej decyzji stworzenia ich *na obraz* Syna. Dostrzeżenie i zrozumienie takiej solidarności całego rodzaju ludzkiego, osiągniętej wewnątrz faktu zbawczego, zawiera w sobie motywy, dla których człowiek w Chrystusie nie może nie odczuwać integralnej części swego własnego doświadczenia, faktycznej odpowiedzialności wobec społeczeństwa i historii[323].

Źródła antropologiczno-teologiczne społecznej nauki Kościoła zmierzają we wszystkich aspektach ku tezie głoszącej, że odpowiedzialność za życie wynika bezpośrednio

---

[318] W Liście do Kolosan św. Paweł pisze: „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone", *ibidem*, s. 15–16.

[319] Kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka*…, s. 151–190. Tam też dogłębna analiza teologiczno-filozoficzna dotycząca przedmiotu naszych rozważań. Por. też: K. Lehmkühler, *Inhabitatio: die Einwohnung Gottes im Menschen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, s. 304. W ocenie tej autorki „Jesus Christus ist das Ebenbild des Vaters", *ibidem*. W II Liście do Koryntian św. Paweł pisze: „A jeśli nawet Ewangelia nasza jest ukryta, to tylko dla tych, którzy idą na zatracenie, dla niewiernych, których umysły zaślepił bóg tego świata, aby nie olśnił ich blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga", II List św. Pawła do Koryntian 3–4.

[320] Por. też: K. Okayama, *Zur Grundlegung christlicher Ethik: Theologische Konzeptionen der Gegenwart im Lichte des Analogie-Problems*, Berlin, New York 1976, s. 140.

[321] List św. Pawła do Efezjan, 5, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu…*

[322] Wilfried Harle zwraca uwagę na trzy aspekty wypływające z boskości i człowieczeństwa Jezusa: „1) dass in Jesus Christus Gott sich dem Menschen zur Gemeinschaft erschließt (Jesus Christus als Offenbarung Gottes); 2) dass Jesus Christus Gott die Gemeinschaft mit dem verlorenen Menschen wiederherstellt (Jesus Christus als Versöhnung zwischen Gott und Mensch), 3) dass in Jesus Christus der Mensch zum Leben in der Gemeinschaft mit Gott befreit sind (Jesus Christus als Erlösung des Menschen)", W. Harle, *Dogmatik*, 3, Berlin 2007, s. 317.

[323] Kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka*…, s. 195.

z odkrycia, że jesteśmy stworzeni na *obraz Boży*, aby zostać *synami w Jezusie*. W tym sensie odpowiedzialność ta przedstawia współistotny wymiar życia człowieka, który uznaje w chrześcijańskim wydarzeniu pełne objawienie swej własnej prawdy. W ocenie F.J. Mazurka godność obrazu Boga w człowieku w *Ewangelii* została wywyższona i nobilitowana jeszcze bardziej niż w *Starym Testamencie*. Pozwoliło to w nowym świetle przedstawić godność osoby ludzkiej i dało podstawę tezie, że idea godności człowieka ma chrześcijańskie korzenie[324]. Jeszcze dobitniej swoje stanowisko sformułował Wojciech Chudy, który stwierdził, że godność, czyli kategoria jednoznacznie odróżniająca człowieka od bytów niższych, wypływa z Bytu Najwyższego, pochodzi zatem od Boga, „z woli miłości Bożej"[325].

Próba rekapitulacji prowadzi do wniosku, że godność człowieka stanowi specyficzną wartość osoby ludzkiej, przynależna jest wyłącznie człowiekowi jako bytowi zajmującemu szczególne miejsce w świecie przyrody. Początkowo kwestia *dignitas humana* łączona była z teologią chrześcijańską, ale z czasem stała się osobnym zagadnieniem filozoficznym i politycznym[326]. Godność każdego człowieka odnosi się do jego osobowego istnienia i może być rozpatrywana w dwóch aspektach: nadprzyrodzonym i naturalnym[327]. W aspekcie nadprzyrodzonym godność odsłania uczestnictwo człowieka w rzeczywistości transcendentnej, w życiu Osób Bożych, natomiast w wymiarze naturalnym wyraża zdolność człowieka do wolnego i świadomego działania, do rozwoju intelektualnego i moralnego[328]. Należy podzielić pogląd, że aspekt godności naturalnej określa filozofia antropologiczna, aspekt transcendentny zaś wskazuje antropologia biblijna[329]. Wolność naturalna jest konsekwencją tego, że tylko człowiek jest istotą obdarzoną przez Stwórcę intelektem i wolną wolą[330].

W opinii A. Rodzińskiego godność osoby ludzkiej jest „wartością wartości"[331], ludzka godność bowiem to zarazem sama osoba jako wartość pierwsza i pierwowzór wszystkich innych wartości oraz ich ostateczny sprawdzian[332]. Zdaniem J. Kozieleckiego godność nie jest darem, jaki człowiek otrzymuje od natury czy społeczeństwa, bądź towarem, który można nabyć po cenie rynkowej (widać tutaj zatem wpływ Kanta). Według niego godność

---

[324] J.F. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą*…, s. 25.

[325] W. Chudy, *Prawda człowieka i prawda o człowieku*, [w:] *Człowiek – wartość – sens. Studia z psychologii egzystencji*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 141.

[326] Jak trafnie zauważyła Aniela Dylus, godność należy do skarbca najbardziej szacownych pojęć naszej kultury, A. Dylus, *Godność człowieka: Fundament wartości europejskich*, [w:] *Teologia i człowiek,* „Półrocznik Wydziału Teologicznego UMK" 2004, 3, s. 9. A. Dylus dopowiada, że w procesie odkrywania godności człowieka trudno przecenić znaczenie religijnego kontekstu, przede wszystkim judeochrześcijańskiej koncepcji człowieka jako *imago Dei*.

[327] A. Dylus wskazuje: godność wrodzoną i nabytą, daną i zadaną, absolutną i relatywną, osobową i osobistą, *ibidem*, s. 12–14.

[328] Por. też: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, hasło „godność człowieka".

[329] Ks. F.J. Mazurek, *Personalistyczno-integralne ujęcie katolickiej nauki społecznej w eksplikacji Stefana kardynała Wyszyńskiego*, przedmowa W. Piwowarski, Lublin 1999, s. 12.

[330] Por. S. Wyszyński, *Ludzkie czy Boże*, „Ład Boży" 1945, 1.

[331] A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 32.

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

jest kształtowana w procesie zaprogramowanego lub spontanicznego działania[333]. Odmienny pogląd w katolickiej nauce społecznej reprezentuje F.J. Mazurek, twierdząc, że nie ma jednoznacznego rozumienia pojęcia ludzkiej godności, ponieważ można wyodrębnić dwie jej koncepcje[334].

Według pierwszej (np. P. Della Mirandola[335], M. Ossowska, J. Kozielecki) przez godność rozumie się doskonałość, jaka powstała z czyjejś osobowości. W tym ujęciu człowiek osiąga godność przez pracę nad sobą, aktywność skierowaną ku innym, wierność wobec przyjętych wartości i ich realizację. W takim rozumieniu człowiek sam nabywa swą godność i może ją utracić, nie jest ona zatem wartością wrodzoną. Takie ujęcie godności człowieka nazywane jest godnością osobowościową, a niekiedy godnością osobistą[336]. Ten rodzaj godności jest historycznie zmienny, stopniowalny, zależny od warunków zewnętrznych i podlega indywidualnemu rozwojowi[337].

Według drugiej koncepcji, reprezentowanej głównie przez Jacques'a Maritaina[338] i Johannesa Messnera[339], przez godność osoby ludzkiej rozumie się wartość ontyczną, wrodzoną, niezbywalną i zobowiązującą[340]. W tym ujęciu to ranga ontologiczna decyduje o tym, że człowiek jako osoba, zatem byt obdarzony rozumem, wolnością i sumieniem, jest najdoskonalszą istotą świata stworzonego przez Boga – posiada godność[341]. Koncepcja ta wywodzi się z arystotelesowsko-tomistycznej tezy, zgodnie z którą człowiek, oprócz tego, że jest istotą społeczną, stanowi „metafizyczny" punkt oparcia dla zasad społecznych, dla zrozumienia, czym są i jak działają w ramach życia społecznego. Jednakże, jak zauważył J. Maritain, oprócz społecznej natury ludzkiej, takim punktem oparcia wspomnianych

---

333 J. Kozielecki, *O godności człowieka*, Warszawa 1977, s. 14. Zdaniem tego autora godność wynika z aktywności i może być kształtowana przez trzy czynniki: obronę własnej tożsamości, aktywność skierowaną ku innym i przez twórczość, *ibidem*.

334 F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej jako wartość absolutna*, „Rocznik Nauk Społecznych", Lublin 1993, s. 266. Przegląd różnych koncepcji godności osobowej por. M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, [w:] J. Czerkawski (red.), *Zagadnienie godności człowieka*, Lublin 1994, s. 122 i n.

335 Por. P. Della Mirandola, *De hominis dignitate* (1486), *Godność człowieka* (tłum. Z. Kalita), [w:] *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia włoskiego Odrodzenia*, wyboru dokonał oraz wstępem opatrzył A. Nowicki, Warszawa 1967. Odnośnie do poglądów myślicieli Odrodzenia na ludzką godność por. J. Czerkawski, *Renesansowe koncepcje godności człowieka*, [w:] *Z dziejów filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Jana Czerkawskiego (1939–2007)*, red. P. Gutowski, P. Gut, Lublin 2007, s. 33–68.

336 Por. Z. Chlewiński, Z. Zalewski, *Godność*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1232. W ocenie F.J. Mazurka godność osobowościowa nie jest źródłem praw człowieka, F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej…*, s. 20. Tak też: A. Dylus, *Godność człowieka: fundament wartości europejskich…*, s. 14.

337 A. Dylus, *Godność człowieka: fundament wartości europejskich…*, s. 14..

338 Poglądy Maritaina omówimy szerzej w następnym podrozdziale.

339 Por. w tej materii J. Messner, *Die Idee der Menschenwürde*, [w:] G. Leibholz i in. (Hrsg.), *Menschenwürde und freiheitliche Rechtsordnung*, Tübingen 1974, s. 221 i n., a także *idem*, *Menschenwürde und Menschenrechte*, Ausgewählte Artikel, Wien–München 2004, s. 147–161.

340 Zdaniem F.J. Mazurka tylko wrodzona, niezbywalna godność może być źródłem praw człowieka, F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej…*, s. 20. W ocenie ks. H. Skorowskiego najgłębsze uzasadnienie praw człowieka dokonuje się na podstawie najwyższej wartości osobowej, por. *idem*, *Problematyka praw człowieka,* wyd. trzecie rozszerzone, Warszawa 2005, s. 28.

341 M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 54.

zasad jest godność osobowa człowieka[342], która na gruncie katolickiej etyki społecznej stanowi trzon personalizmu chrześcijańskiego. W ocenie Emanuela Mouniera personalizm jest nie tylko postawą, ale przede wszystkim filozofią, rozpatrującą człowieka we wszystkich jego wymiarach: materialnym, duchowym i transcendentnym[343]. W rozumieniu personalistycznym godność osobowa to wartość wynikająca z bycia osobą-człowiekiem[344]. W przeciwieństwie do godności osobistej godność osobowa jest nieutracalna.

Najstarszym źródłem, w którym odnaleźć możemy ideę godności człowieka, jest – jak wspomniano – *Księga Rodzaju Starego Testamentu*. Idea ta wskazana została wyraźnie w opisie stworzenia człowieka: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam", „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył"[345]. Identycznie widzi tę kwestię Eduardo Soto Kloss, który twierdzi, że mówić o prawach człowieka w sensowny sposób można tylko z punktu widzenia chrześcijańskiej koncepcji życia. Godność człowieka jest zatem godnością obrazu Boga, ponieważ w miarę jak rosła idea Boga w człowieku, rosła także jego godność. Właśnie tak – i tu Kloss powołuje się na św. Ireneusza z Lyonu – albowiem „chwałą Boga jest człowiek żyjący"[346]. Zatem źródłem godności ludzkiej jest Bóg, na którego obraz i podobieństwo został stworzony każdy człowiek[347]. Niemiecki teolog i politolog Bernhard Sutor nie zawahał się stwierdzić, że biblijna wypowiedź o podobieństwie człowieka do Boga zawiera w sobie najgłębsze uzasadnienie tego, co w świeckim znaczeniu politycznym nazywa się godnością człowieka[348].

W podobnym duchu wypowiedział się dominikanin Francesco Compagnoni, wskazując na znaczną rolę papieży Leona Wielkiego (połowa V w.) i Grzegorza Wielkiego (koniec VI w.), którzy potrafili docenić godność ludzką pochodzącą ze stworzenia i odkupienia[349].

F. Compagnoni, analizując poglądy wybitnego katolickiego uczonego René Coste'a, który na ideę godności człowieka spojrzał przez pryzmat znaczenia, jakie może mieć dzisiaj Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, podkreślił, że zdaniem Coste'a deklaracja opiera się na aksjomatach etycznych, jakie mogą być przyjęte przez każdego człowieka i przez każde uczciwe sumienie. Posiada zatem ważne znaczenie dla etyki uniwersalnej, zawiera bowiem cechy uniwersalności, zarówno jeśli chodzi o treść, jak i o jej odbiorców. Ta powszechność wspólnych wartości ludzkich, wynikająca wszakże z różnych punktów

---

342 Por. J. Maritain, *Humanizm integralny*…, s. 64. Tak też: A. Dylus, *Godność człowieka: fundament wartości europejskich*…, s. 14.

343 Cyt. za: K.E. Boulding, *O przydatności ekonomii dla teologii i religii*, [w:] *Religia i ekonomia*, PAX, Warszawa 1989, s. 25.

344 A. Dylus, *Godność człowieka: fundament wartości europejskich*…, s. 13.

345 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*…, *Księga Rodzaju*, 1, 26.

346 E. Soto Kloss, *Starotestamentowe podstawy godności człowieka*, [w:] *Godność człowieka*…, s. 56. Kloss uznaje godność ludzką za serce praw człowieka.

347 Tak też: M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek…*, s. 54.

348 B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 25. Zdaniem tegoż autora istnieje także historyczne lub filozoficzne uzasadnienie ludzkiej godności, *Biblia* jednakże wydaje się uzasadnieniem najgłębszym.

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

widzenia, jest – według R. Coste'a – punktem widzenia doktryny prawa naturalnego[350]. Jednakże poruszyć problem moralności bezwarunkowej oznacza poruszyć problem jej podstaw. Jeżeli tworzy je godność ludzka, to musi ona być wspólna dla tego, kto chce ustanawiać prawa człowieka, odwołując się do Boga, jak i dla tego, kto chce ustanawiać je w sposób ateistyczny i gnostyczny. „Wierzący i niewierzący, wtedy gdy chodzi o prawa człowieka i również o całokształt życia społecznego, mogą porozumieć się co do kryterium fundamentalnego, jedynego warunku, który uznajemy za bezwarunkowy: godności osoby ludzkiej". Nawet gdyby uznać, że prawa człowieka nie stanowią kwestii teologicznej, lecz antropologiczną, należałoby sprecyzować, że to, co dorzuca wizja *Ewangelii,* jest pełną transcendencją pochodzącą z powołania, by być „obrazem Boga"[351].

Kwestią godności człowieka zajął się także na gruncie rozważań dotyczących praw człowieka znakomity historyk Kościoła Jean-Marie Aubert. Wychodzi on od osoby ludzkiej, od jej nienaruszalnej godności i od jej rozumienia jako uniwersalnej istoty społecznej, twierdząc, że chrześcijanie powinni zaakceptować te motywacje o charakterze czysto naturalnym, włączając je do motywacji teologicznej, zapewniającej prawdziwy kontekst historyczny i wzmacniającej jego obraz[352].

Osoba ludzka stanowi w jego rozumieniu przede wszystkim wyższy stopień życia w świecie biologicznym, jej racjonalna niezależność czyni ją bowiem podmiotem praw w tym sensie, iż jest ona podmiotem własnego losu aż do poświęcenia się ideałowi. Te rozważania Auberta znakomicie korespondują z wywodami logika i filozofa Józefa M. Bocheńskiego OP, który stwierdził, że „każdy człowiek jest istotą zasadniczo wyższą od wszystkich innych istot w świecie"[353]. Sam fakt – wywodzi Aubert – że po zaspokojeniu jednej potrzeby człowiek pozostaje otwarty na nowe pragnienie, czyni jego horyzont relacji nieskończonym. Autonomia ta wynika z duchowego charakteru natury ludzkiej, który wyraża się w określeniu „osoba": z tego powodu nie może ona nigdy stać się czyjąkolwiek własnością i może być w pełni osiągnięta jedynie poprzez oddanie siebie. Ta wyjątkowa właściwość osoby wyraża się również poprzez nieporównywalność osoby ludzkiej: nie istnieją dwie identyczne osoby, każda jest inna.

Dla Auberta godność osoby umiejscawia się w ludzkiej świadomości, dla której jest ona bytem moralnym, gdzie jako moralny rozumie się to wszystko, co angażuje całość egzystencji ludzkiej dla jej dobra czy też na jej szkodę – w zależności od decyzji. Z tego względu świadomość identyfikuje się z wyborem dokonywanym przez osobę w akcie podejmowania decyzji. Aby swobodnie się realizować, człowiek potrzebuje różnego rodzaju dóbr, ma zatem do nich prawo. Tu znajduje się źródło fundamentalnych praw człowieka.

Personalizm ten nie może zostać przekroczony wymiarem relacji, lecz to właśnie dzięki niemu osoba jest członkiem rodziny ludzkiej. Dotykamy tutaj problemu, czy człowiek

---

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

351 F. Compagnoni, *Prawa człowieka…*, s. 142–143.

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

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

posiada naturę, problemu ogromnej wagi, ponieważ od odpowiedzi na to pytanie zależy treść praw człowieka. Natura w tym kontekście nie jest przeciwstawiana naturze kosmicznej ani nawet kulturze, lecz dla Auberta oznacza globalność definicji człowieka, to, co stanowi o jego godności, tworzy zatem jego rzeczywistość jako istoty duchowej, obdarzonej rozumem i wolnością[354]. Wypowiadając się w tej materii, Norbert Hard stwierdził: „Die Natur der Person – Menschenwürde als Gnade und Verdienst"[355].

Tym samym katolicka nauka społeczna, przyjmując chrześcijański personalizm etyczny, właściwą rację powinności moralnej widzi właśnie w godności osoby, „której należna jest afirmacja dla niej samej"[356].

3. Personalizm chrześcijański podstawą idei ludzkiej godności

Za trafny należy uznać pogląd, że głównym teoretykiem personalizmu chrześcijańskiego, którego koncepcje wywarły znaczący wpływ na papieskie nauczanie o godności człowieka po II wojnie światowej, był francuski filozof Jacques Maritain[357]. Jego znaczenie i rola w rozwoju papieskiego nauczania społecznego jest powszechnie doceniana[358]. Autor *Trzech reformatorów* był pierwszym katolickim uczonym, który opracował pełną teorię praw człowieka w obszarze pewnej określonej idei współczesnego życia politycznego,

---

354 F. Compagnoni, *Prawa człowieka…*, s. 145.

355 Por. N. Hard, *Person und Wahrheit*, [w:] *Die Wiederkehr des Naturrechts und die Neuewangelisierung Europas*, hrsg. von R. Weiler, Wien 2005, s. 263.

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

357 Jacques Maritain (1882–1973) – współtwórca personalizmu chrześcijańskiego, profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu. Od 1918 r. był członkiem papieskiej Akademii św. Tomasza w Rzymie. W latach 1945–1948 pełnił funkcję ambasadora Francji przy Stolicy Apostolskiej. Jest uważany za głównego przedstawiciela neotomistycznego personalizmu i neoscholastyki. Początkowo był uczniem Henri Bergsona, lecz po potępieniu filozofii E. Le Roya przez papieża Piusa X Maritain odszedł od bergsonizmu na rzecz neoscholastyki. Ważniejsze prace: *Religion et culture* (1930), *Humanisme intégral* (1936), *Principes d'une politique humaniste* (1945), *La personne et le bien commun* (1947), *Man and the State* (1951), *La philosophie morale* (1960). Sergio Belardinelli za najważniejszych personalistów chrześcijańskich, obok Maritaina, uważa Emanuela Mouniera, Jeana Lacroix, Paula Louisa Landsberga i Mikołaja Bierdiajewa, por. S. Belardinelli, *Die politische Philosophie des christlichen Personalismus*, [w:] K. Ballestrem, H. Ottmann (Hrsg.), *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts,* München 1990, s. 243.

358 Bartolomeo Sorge SJ podkreślił zdecydowanie, że Maritain był prawdziwym teoretykiem „nowego chrześcijaństwa", to bowiem do jego dzieła (*Humanizm integralny*) odwoływał się papież Pius XII, a jego koncepcje wywarły olbrzymi wpływ na decyzje Soboru Watykańskiego II, por. B. Sorge SJ, *Wykłady z katolickiej nauki społecznej. Od Ewangelii do cywilizacji miłości,* Kraków 2001, s. 53. Co do istotnej roli Maritaina podczas II Vaticanum por. też: G. Alberigo, J.A. Komonchak, M.J. O'Connell (eds.), *History of Vatican II*, Vol. V, *The Council and the Transition.The Fourth Period and the End of the Council September 1965 – December 1965*, Peeters Publishers, Leuven 2006, s. 548–549. Papież Paweł VI prosił go nawet o uwagi do kwestii dyskutowanych podczas 4. Sesji Soboru. Francuski filozof zasugerował papieżowi opublikowanie encykliki poświęconej „prawdzie", która jego zdaniem w ostatnich latach jest poniżana (*ibidem*), a nadto Y. Congar, *Le Concile de Vatican II: son église: peuple de Dieu et corps du Christ*, Editions Beauchesne, Paris 1984, s. 31. Potrzebę papieskiej wypowiedzi w kwestii prawdy zrealizował Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*. Wagę i znaczenie problemu dostrzegał również amerykański filozof Harry Frankfurt, który zagadnieniu prawdy poświęcił książeczkę *O prawdzie*, Krosno 2008. Pierwsze wydanie oryginału ukazało się w 2006 r.

a jednocześnie uczestniczył w proklamowaniu i utrwalaniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka[359]. Francuski myśliciel, nazywany niekiedy chrześcijańskim racjonalistą[360], rozwinął tomistyczną filozofię społeczną i polityczną, stosując jej zasady do współczesnych zagadnień. Jak zauważył Tadeusz Mrówczyński, Maritain potrafił od razu uchwycić wewnętrzną logikę filozofii tomistycznej, zgodnie z którą rozum jest uległy wobec wiary[361]. Możemy przyjąć, że wypracowana przez Maritaina personalistyczna metodologia jest wysoce pomocna w analizie istoty godności człowieka[362].

Wychodząc od tomistycznego pojęcia osoby, przedstawił on podstawy oraz zasady kierunku społeczno-filozoficznego i koncepcji ustrojowej, którą określił mianem personalizmu lub humanizmu integralnego[363]. Jak pamiętamy, dla katolickiej nauki społecznej koncepcja osoby ma duże znaczenie, dlatego też jako określona idea antropologiczna powinna być punktem wyjścia do konkretnych rozważań społecznych[364].

Wzmiankowaliśmy już, że idee Maritaina wywarły znaczący wpływ na papieskie nauczanie społeczne, w tym i na Ojców Soboru Watykańskiego II, a jedną z głównych zasług tego myśliciela było wypracowanie nowej, chrześcijańskiej koncepcji osoby. Należy jednak pamiętać, że humanizm integralny francuskiego filozofa spotkał się z mocnym atakiem. Twierdzono, że jest to humanizm jedynie pozornie chrześcijański, a w rzeczywistości prezentuje ideę agnostyczną, ateistyczną, racjonalistyczną, wręcz bezbożną. Nie jest to humanizm integralny, lecz naturalizm integralny[365].

W przekonaniu Maritaina w XX wieku wielu myślicieli popełniło dość istotny błąd, doprowadzając do zamiennego stosowania dwóch pojęć, które były rozróżniane już przez filozofów starożytnych: pomieszano indywidualność i osobowość. W pracy *Trzej reformatorzy* francuski myśliciel zastanawia się nad stosunkiem człowieka do społeczeństwa, a zwłaszcza nad rozróżnieniem jednostki ludzkiej i osoby[366]. W ocenie autora pojęcie osoby ma wyraźne konotacje chrześcijańskie, ponieważ jego wyodrębnienie i sprecyzowanie dokonało się dzięki teologii[367]. Współtwórca personalizmu wskazał, że dla chrześcijańskich filozofów średniowiecza człowiek nie jest jedynie arystotelesowskim zwierzęciem

---

[359] F. Compagnoni, *Prawa człowieka…*, s. 150–151. Por. też: B. N. Munro, *The Universal Declaration of Human Rights, Maritain, and the Universality of Human Rights*, [w:] *Philosophical Theory and the Universal Declaration of Human Rights*, W. Sweet (ed.), University of Ottawa Press, Ottawa 2003, s. 109–125. Wzmiankowany wyżej Belardinelli nazwał Maritaina najważniejszym i najbardziej znanym filozofem tomistycznym w XX wieku, por. S. Belardinelli, *Die politische Philosophie des christlichen Personalismus…*, s. 244.

[360] Tak też: N. Wintrop, *Liberal Democratic Theory and Its Critics*, Taylor & Francis, London–Sydney–Dover–New Hampshire 1983 s. 343.

[361] T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964, s. 16.

[362] Por. też: A. Dylus, *Godność człowieka: fundament wartości europejskich…*, s. 13.

[363] Por. J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego,* Londyn 1960. Szerzej na temat humanizmu Maritaina por. J. Hellman, *The Humanism of Jacques Maritain*, [w:] *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*, D.W. Hudson, M.J. Mancini (eds.), Mercer University Press, Macon 1987, s. 117–132.

[364] Tak też: J. Grzybowski, *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007, s. 189.

[365] A. Messineo SJ, *L'umanesimo integrale*, „Civilta Cattolica", Anno 107, Vol. III, 1 Sept., 1956, s. 449–463.

[366] Tak też: T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina…*, s. 19.

[367] J. Maritain, *Humanizm integralny…*, s. 16.

rozumnym, lecz także osobą, czyli wszechświatem o naturze duchowej, jest obdarzony wolnością wyboru i sam stanowi całość suwerenną wobec świata[368].

Maritain przypomina definicję Boecjusza, zgodnie z którą osoba to „pełny, indywidualny byt o naturze intelektualnej, rządzący swoimi czynami", zatem byt autonomiczny we właściwym tego słowa znaczeniu[369]. Tym samym pojęcie osoby ma odniesienie wyłącznie do bytów, które posiadają ducha, czyli to coś boskiego, dzięki czemu każda osoba jako byt sam w sobie jest światem wyższym od całego świata materii. Dzięki temu osoby, każda sama w sobie, stoją ponad światem materii. Należące do świata duchowego i moralnego pojęcie osoby stosuje się do bytów, które, stawiając sobie własny cel, potrafią określać środki i metody ich realizacji. Ich godność, osobowość, jak zauważa Maritain, to właśnie trwanie duszy niematerialnej i jej niezależność od zjawisk umysłowych. Tym samym osoba, jak zauważył już św. Tomasz z Akwinu, jest tym, co najwznioślejsze i najszlachetniejsze w całej naturze[370].

Odmiennie przedstawia się sytuacja z pojęciem „indywiduum" – jednostki[371], które jest wspólne dla człowieka, zwierzęcia, rośliny czy mikroba. Osobowość opiera się na trwaniu duszy ludzkiej. Trwanie to, jako niezależne od ciała, jest ciału udzielone i podtrzymywane w bycie przez samo trwanie dusz. Z kolei indywidualność jako taka opiera się na własnych wymaganiach materii, która jest zasadą ujednostkowienia. Materia stanowi zasadę podziału, ponieważ musi zajmować miejsce i posiadać pewną ilość, tak, że to, co jest tutaj, będzie się różniło od tego, co jest tam. Z tego powodu, jako jednostki, jesteśmy co najwyżej cząstką wszechświata, wypadkową sił i wpływów, których prawa nami rządzą. Przeciwstawiając jednostkę osobie, Maritain poetycko podsumowuje: jako indywidua-jednostki podlegamy gwiazdom, jako osoby – panujemy nad nimi[372].

J. Maritain dowodził, że jednostka jest podporządkowana dobru społeczności jako dobru całości i dlatego „istnieje dla społeczności", społeczność zaś jest dla *osoby* w tym

---

[368] *Ibidem*. Maritain dopowiada, że zarówno natura, jak i państwo nie mogą ingerować w ten świat bez zgody człowieka. Co więcej, nawet Bóg szanuje jego niezależność.

[369] J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter. Kartezjusz. Rousseau*, Warszawa 2005, s. 51.

[370] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, 29, 3. *Persona significat id, quo est perfectissime in tota natura.* Co znamienne, jak trafnie zauważył ks. biskup Ignacy Dec, Akwinata, mówiąc o człowieku, zasadniczo mówi o duszy ludzkiej, tym samym jego teoria człowieka jest zasadniczo teorią duszy ludzkiej, por. ks. I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995, s. 17

[371] W ocenie Anny Świderkówny wzrost znaczenia jednostki możemy zaobserwować już w świecie starożytnym. Przejawiało się to w tym, że w życiu religijnym, także pogan – coraz wyraźniej budziła się tęsknota człowieka do osobistego kontaktu z takim bóstwem, które dawałoby się po ludzku kochać i pragnęłoby być kochane, które chciałoby być bliskie człowiekowi, obiecując mu indywidualne zbawienie i zjednoczenie ze sobą, por. A. Świderkówna, *Biblia, a człowiek współczesny*, Kraków 2005, s. 153.

[372] J. Maritain, *Trzej reformatorzy…*, s. 52. Por. też: *idem*, *The Person and the Common Good*, New York 1947, a szczególnie rozdział III: *Individuality and Personality*, gdzie autor stwierdził wprost: „This is no new distinction but a classical distinction belonging to the intellectual heritage of mankind. In Hindu philosophy, it corresponds to the distinction between the ego and the self. It is fundamental in the doctrine of St. Thomas. Contemporary sociological and spiritual problems have made it particularly timely. Widely different schools of thought appeal to it; the Thomists, certain disciples of Proudhon, Nicolas Berdiaeff and those philosophers who, prior to the invasion of the young existentialist group, already spoke of »existential philosophy«. Hence it is all important to distinguish between the individual and the person. It is no less important to understand the distinction correctly".

znaczeniu, że daje jej dostęp do życia moralnego, duchowego i do dóbr boskich[373]. Należy jednak podkreślić, że osoba nie jest do końca przyporządkowana społeczeństwu, ponieważ jest i pozostaje absolutem, którego jednak nie można poświęcić żadnej potrzebie zbiorowości. Wynika to stąd, że osoba w swoim istnieniu zarówno poprzedza, jak i tworzy społeczeństwo[374]. Maritain z jednej strony wywodził, że fałszywe są zarówno wszelkie koncepcje negujące potrzebę autorytetu w społeczeństwie, jak i te, które głoszą możliwość istnienia społeczeństwa opartego na dobrej woli, rozumie i cnocie jednostki; z drugiej zaś uważał, że z powodu tego, iż natura ludzka nie jest w istocie zła, ale dąży do dobra, przymus społeczny musi brać pod uwagę godność człowieka i jego cel ostateczny[375]. W społeczeństwie świadomość zachowuje pierwszeństwo, a stosunki społeczne są pochodną wolnych działań osób ludzkich[376]. Możemy zatem przyjąć, że gdybyśmy chcieli odróżnić jednostkę od osoby, to należałoby szczególną godnością obdarzyć osobę[377].

Z tych powodów o jednostce będzie się mówiło zwłaszcza wtedy, gdy będzie chodziło o podkreślenie tożsamości ludzkiej natury, wspólnej dla wszystkich ludzi (wartość uniwersalna). W przypadku zaś, gdy odnosimy się do *osoby,* wtedy kładziemy nacisk na jedyność, nieporównywalność i wyjątkowość każdego człowieka[378]. Dla autora *Trzech reformatorów* osoba jest nie tylko częścią ciała politycznego, ale również je transcenduje[379].

W przekonaniu Maritaina dwudziestowieczne rozumienie indywidualizmu jest błędne, ponieważ wywyższa indywidualność udającą osobę, a równocześnie poniża prawdziwą osobowość. Dominujący system społeczno-polityczny poświęca osobę na rzecz jednostki, albowiem to właśnie jednostka otrzymuje prawa polityczne, równość wobec prawa czy prawo do sądu[380]. Osoba zaś pozostawiona zostaje samej sobie i nie korzysta z żadnej ochrony społecznej. Zdaniem autora *Humanizmu integralnego* pozostawienie jednostki samej sobie jest cywilizacją zabójczą, prowadzić może bowiem do jej unicestwienia.

Jeśli bowiem jednostka jako taka jest tylko częścią, to z czasem zostanie zupełnie wchłonięta przez całość społeczną i będzie istnieć wyłącznie dla państwa. W ten sposób konsekwencją indywidualizmu będzie despotyzm monarchiczny Tomasza Hobbesa,

---

373 J. Maritain, *Trzej reformatorzy*…, s. 32–33. Por. też w tej materii: J. Mahoney, *The Challenge of Human Rights. Origin, Development and Significance*, Oxford 2007, s. 98–101, oraz M. Watkins, R. McInerny, *Jacques Maritain and the Rapprochement of Liberalism and Communitarianism*, [w:] K.L. Grasso, G.V. Bradley, R.P. Hunt (eds.), *Catholicism, Liberalism, and Communitarianism: The Catholic Intellectual Tradition and the Moral Foundations of Democracy*, Lanhman, Maryland 1995, s. 151–170.

374 F. Compagnoni, *Prawa człowieka*…, s. 156.

375 J. Maritain, *Religia i kultura*, Warszawa 2007, s. 96–97. Odnośnie do rozumienia przez Maritaina celu ostatecznego człowieka por. *idem*, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej,* Lublin 2001, s. 99–152.

376 J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Znak, Kraków 1993, s. 10.

377 Por. J. Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, London 1944, s. 6–7, a nadto *idem*, *Scholasticism and Politics*, New York 1940, s. 56–70. W kwestii rozróżnienia i przeciwstawienia jednostki osobie por. także R. Benjamin, *Notion de personet*…, s. 104–117.

378 Tak też kard. A. Scola *et al.*, *Osoba ludzka*…, s. 198.

379 Tak też C.E. Curran, *Catholic Social Teaching. 1891– Present. A Historical, Theological and Ethical Analysis*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2002, s. 157.

380 J. Maritain, *The Rights of Man*…, s. 46–50.

despotyzm demokratyczny Jana Jakuba Rousseau lub despotyzm Państwa – Opatrzności i Państwa – Boga Jerzego Wilhelma Fryderyka Hegla[381].

Zupełnie odmienna sytuacja zaistniałaby, gdyby udało się wykorzystać koncepcję św. Tomasza z Akwinu. Zgodnie z ideą Akwinaty człowiek, będąc przede wszystkim jednostką, potrzebuje pomocy bliźnich do dopełnienia swojej specyficznej działalności. Tym samym dopiero w drugiej kolejności jest jednostką w państwie, częścią społeczności. Z tych powodów człowiek podporządkowany zostaje dobru społeczności jako dobru całości, dobru wspólnemu, które jako takie jest bardziej boskie. Gdy chodzi zaś o przeznaczenie człowieka jako osoby, stosunek odwraca się i społeczność podporządkowana jest temu przeznaczeniu. Każda osoba ludzka jest bezpośrednio podporządkowana, jako swemu ostatecznemu dobru, Bogu, celowi ostatecznemu i „ogólnemu odrębnemu dobru" całego wszechświata. Z tego powodu, zgodnie z porządkiem miłości, nie powinna przedkładać ponad siebie niczego prócz Boga[382]. Dlatego też bycie osobą, które urzeczywistnia się w bycie, o tyle czyni z niego niezależną całość, nie zaś część[383]. Tym samym każda indywidualna osoba, jako jednostka, część społeczności, istnieje dla społeczności i powinna w razie potrzeby poświęcić dla niej swoje życie. Ale jednocześnie jako dla osoby, której celem jest Bóg, społeczność istnieje dla niej, daje jej dostęp do życia moralnego, duchowego i do dóbr boskich, dostęp, który jest właściwym celem osobowości[384]. Zdaniem Maritaina poszczególną osobę można rozpatrywać albo pod kątem formalnym jako jednostkę, część społeczeństwa, albo jako osobę, której przeznaczeniem jest Bóg. W tej pierwszej sytuacji, dobro własne osoby zależne jest od dobra wspólnoty, w drugiej to właśnie dobro wspólne, doczesne, powinno być zależne od spraw duchowych i wiecznych[385]. Tylko tak skonstruowany porządek ustrojowy może zapewnić wspólne dobro całej społeczności[386]. Tym samym chrześcijaństwo

---

[381] J. Maritain, *Trzej reformatorzy…*, s. 53. Krytyka Maritaina skierowana jest w indywidualizm i kolektywizm, por. P.E. Sigmund, *Maritain on Politics*, [w:] D.W. Hudson, M.J. Mancini (eds.), *Understanding Maritain…*, s. 157.

[382] Przywołując po raz kolejny autorytet św. Tomasza z Akwinu, Maritain stara się, opierając na kategorii dobra wspólnego i godności człowieka, uzasadnić karę śmierci. Akwinata wyjaśnia, że kara śmierci jest słuszna nie tylko dlatego, że winny stał się z racji swojej zbrodni niszczycielem dobra wspólnego, ale także dlatego, że wyrzekając się rządzenia rozumem, przez to samo poniżył ostatecznie swoją godność osoby ludzkiej i w pewnej mierze wszedł w stan niewoli właściwej zwierzętom, które służą wyłącznie na użytek innych. I właśnie kara śmierci, dając człowiekowi możność przywrócenia w sobie porządku rozumu, przez akt nawrócenia ku celowi ostatecznemu pozwala mu w ten sposób odzyskać utraconą godność osoby ludzkiej. Por. *Trzej reformatorzy…*, s. 230–231, por. też: św. Tomasz z Akwinu *Summa Theologiae*, I–II, 2, 8, oraz *idem*, *Summa contra Gentiles*, *Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, t. II, W Drodze, Poznań 2007, III, 48. W kwestii uzasadnienia moralnej dopuszczalności kary śmierci por. ks. T. Ślipko SJ, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Kraków 2000, s. 133–136. Odnośnie do wzmiankowanej problematyki por. też: P. Bartula, *Kara śmierci – powracający dylemat*, Kraków 1998, *passim*.

[383] Maritain dopowiada tutaj, że osoba jest częścią społeczeństwa, odpowiedzialną za swoje czyny i jest zdolna do cnoty, *idem*, *Trzej reformatorzy…*, s. 231.

[384] Por. też: C.G. Kossel SJ, *Thomistic Moral Philosophy in the Twentieth Century*, [w:] *The Ethics of Aquinas*, S.J. Pope (ed.), Georgetown University Press, Washington D.C. 2002, s. 402, oraz J. Hittinger, *Liberty, Wisdom, and Grace: Thomism and Democratic Political Theory*, Lexington Books, Lanham, Maryland 2002, s. 3–20.

[385] J. Maritain, *Trzej reformatorzy…*, s. 231.

[386] Szerzej w kwestii postrzegania dobra wspólnego przez Maritaina pisać będziemy w rozdziale II.

utrzymuje i wzmacnia moralną i hierarchiczną strukturę państwa, nie potępia też poddaństwa jako stanu sprzeciwiającego się ze swej natury prawu naturalnemu[387].

Maritain przekonywał, że zgodnie z doktryną chrześcijańską niesprawiedliwe prawa[388] nie są prawami i należy odmówić im posłuszeństwa w sytuacji, gdy rozkaz zwierzchnika jest sprzeczny z prawem Bożym. Dla chrześcijan zarówno prawo, jak i stosunki prawne opierają się nie na wolnej woli jednostek, lecz na sprawiedliwości należnej osobom. Tym samym państwo chrześcijańskie jest zarówno gruntownie antyindywidualistyczne, jak i gruntownie personalistyczne[389].

Dokonane przez francuskiego filozofa wyraźne rozróżnienie pojęć jednostki i osoby pozwoliło mu na postawienie stosunków człowieka z państwem na płaszczyźnie zasad metafizycznych, dzięki czemu możliwe stało się rozwiązanie wielu zagadnień społecznych. Jeśli dobro wspólne społeczeństwa nie jest tylko zwykłą sumą korzyści własnych wszystkich jednostek, nie jest ono również dobrem własnym całości w oderwaniu, jest ono dobrem wspólnym całości części, zatem powinno ponownie być rozdzielone między te części, lecz jako przedmioty i osoby. Skoro doskonałość ziemska, doczesna, człowieka urzeczywistnia się w społeczeństwie, lepszym ze swej natury niż jednostka, to jednak przez samą swoją istotę społeczeństwo powinno zabezpieczyć swoim członkom warunki sprawiedliwego życia moralnego i dążyć do dobra doczesnego, które jest jego bezpośrednim celem, mając równocześnie na względzie istotne podporządkowanie tego dobra dobru duchowemu i wiecznemu, do którego dąży każdy człowiek[390].

---

[387] Maritain w kwestii niewolnictwa podziela zdanie św. Tomasza z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, 96,4, podkreślając, że pojęcie to należy rozpatrywać w znaczeniu formalnym, w niewoli jest ten, kto znajduje się pod rządami innego człowieka dla jego własnej użyteczności, a nie dla dobra danej jednostki, czy dla dobra wspólnego. Ten stan kary był skutkiem grzechu pierworodnego i stan ten w swoich najostrzejszych formach (niewolnictwa właściwego), nawet w sytuacji, w której nie dochodziło do złamania prawa naturalnego i praw osoby ludzkiej, był sprzeczny z posłaniem niesionym przez Ewangelię i z czasem został przez chrześcijaństwo zlikwidowany. Por. też: w tej materii T. Flynn, *Time Redeemed. Maritain's Christian Philosophy of History*, [w:] D.W. Hudson, M.J. Mancini (eds.), *Understanding Maritain…*, s. 318, oraz M.B. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law*, Nijhoff, The Hague 1977, s. 187–188. W ocenie Maritaina w świecie współczesnym dokonał się postęp i niewolnictwo jest sprzeczne z godnością osoby ludzkiej.

[388] Szerzej na temat poglądów Maritaina na prawo por. P. McKinley Brennan, *Maritain (1882–1973). Commentary*, [w:] *Modern Roman Catholicism, on Law, Politics, & Human Nature*, J. Writte Jr., F.S. Alexander (eds.), Introduction by R. Hittinger, Columbia University Press, New York 2007, s. 124–138, a także James V. Schall, *Jacques Maritain: The Philosopher in Society*, Lanham, Maryland 1998, s. 79–98 i 141–160, oraz J.W. Cooper, *The Theology of Freedom: The Legacy of Jacques Maritain and Reinhold Niebuhr*, Mercer University Press, Macon 1985, s. 65–68, a także R. Song, *Christianity and Liberal Society*, Oxford University Press, New York 2006, s. 146–146.

[389] Tak też J. Witte, F.S. Alexander, *The teachings of modern Roman Catholicism on law, politics, and human nature*, Columbia University Press, New York 2007, s. 138–139, por. też: S. Bellardinelli, *Die politische Philosophie des Christlichen Personalismus…*, s. 244– 247.

[390] Przytaczając wywody Reginalda Garrigou-Lagrange'a, Maritain twierdził, że rozróżnienie pomiędzy indywidualnością a osobą jest równie ważne w porządku duchowym. „człowiek będzie w pełni osobą, *per se substinens* i *per se operans*, tylko w miarę opanowania życia zmysłów i namiętności, przez życie rozumu i wolności; inaczej pozostanie, tak jak zwierzę, zwykłą jednostką, niewolnikiem warunków, okoliczności; wciąż w pogoni za czymś innym, będzie niezdolny do kierowania sobą; będzie tylko częścią, nie mogąc stać się całością.

Budując swoją koncepcję humanizmu integralnego, Maritain starał się zaproponować „trzecią drogę" pomiędzy kapitalizmem a komunizmem[391]. Autor *Trzech reformatorów* uważał, że już od początku Renesansu świat zachodni ewoluował, przechodząc od sakralnego ładu heroizmu chrześcijańskiego w ład humanistyczny[392]. Jednakże zachodni humanizm ma religijne i „transcendentne" źródła, których pomijanie nie pozwala mu zrozumieć samego siebie[393].

Źródeł nowego humanizmu[394] francuski filozof upatruje, jak wiadomo, w Renesansie i Reformacji[395], przekonując, że narodziny tej epoki przyniosły upadek form sakralnych, co zapoczątkowało cywilizację świecką, której pierwszą fazę nazwał teologią humanistyczną umiarkowaną[396]. Ta niestała teologia prowadzi do teologii humanistycznej absolutnej, tzn. teologii racjonalizmu, która w jego ocenie jest teologią lub metafizyką wolności bez łaski[397].

Wyróżnienie dwóch typów humanizmu – teocentrycznego i antropocentrycznego[398] – pozwala Maritainowi przejść do zagadnienia człowieka, które jest konsekwencją teologii

---

Rozwijać swoją indywidualność – to żyć samolubnym życiem namiętności. Osoba natomiast rośnie w siłę. Podobnie jak dusza wznosi się ponad świat zmysłowy, wiąże się coraz ściślej przez rozum i wolę z tym, co stanowi życie ducha. Filozofowie przeczuli, a święci zrozumieli, że pełny rozwój naszej osoby polega na zagubieniu jej niejako w osobie Boga. Bo tylko on posiada ją w pełnym znaczeniu. On jest zupełnie niezależny w swej istocie i działaniu", por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy…*, s. 56.

391 Zdaniem Johna Hellmana humanizm Maritaina był akceptowany przez współczesnych mu katolickich intelektualistów i miał być propozycją trzeciej drogi pomiędzy kapitalizmem a komunizmem, por. J. Hellman, *The Humanism of Jacques Maritain…*, s. 120.

392 Jak zuważył Dietmar Herz dla Maritaina „The latter also states that the self-destruction of medieval philosophy produces on anthropocentric turn", por. D. Herz, *The concept of „political religions" in the thought of Eric Voegelin,* [w:] *Totalitarianism and Political Religions. Concepts for the Comparison of Dictatorships*, H. Maier (ed.), London–New York 2004, s. 163.

393 Transcendentnymi autor nazywa te formy myśli, które jako zasadę świata przyjmują ducha wyższego ponad człowieka, w centrum zaś życia moralnego pobożność przyrodzoną lub nadprzyrodzoną. Źródła zachodniego humanizmu to chrześcijaństwo i źródła klasyczne – grecko-rzymskie, por. J. Maritain, *Humanizm…*, s. 11. Por. też: J. Hellman, *The Humanism of Jacques Maritain…*, s. 120–121.

394 Odnośnie do nowego humanizmu Maritaina por. J.F. Emling, *Value Perspectives Today. Toward an Integration with Jean Piaget's New Discipline in Relation to Modern Educational Leaders*, New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford New York 1977, s. 233–235, oraz J. Hellman, *The humanism of Jacques Maritain…*, s. 130–131

395 J. Maritain, *Humanizm…*, s. 28. Por. też: D. Jodock, *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, Cambridge University Press, New York 2000, s. 330.

396 J. Maritain, *Humanizm…*, s. 21. Maritain tę umiarkowaną teologię humanistyczną nazywa molinizmem, od nazwiska słynnego, szesnastowiecznego teologa hiszpańskiego, jezuity Luisa de Moliny (1535–1600). Molina dążył do pogodzenia sprzeczności między teologicznymi koncepcjami łaski i wolnej woli przez rozróżnienie tzw. łaski wystarczającej (będącej udziałem wszystkich ludzi) i łaski skutecznej (związanej z uwarunkowanym wolną wolą człowieka wykorzystaniem łaski wystarczającej dla postępowania zgodnego z nakazami boskimi), por. *Religia. Encyklopedia PWN. Męka Pańska. Parwati*, t. 7, Warszawa 2003, s. 121, por. też: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny…*, s. 24.

397 J. Maritain, *Humanizm integralny…*, s. 23.

398 *Ibidem*, s. 28. Jak wskazał Dante Hermino, idea humanizmu antropocentrycznego jest oryginalną koncepcją Maritaina, por. D. Hermino, *Machiavelli to Marx. Modern Western Political Thought*, Chicago–London 1979, s. 16. Por. też: R. Fafara, *Angelism and Culture*, [w:] D.W. Hudson, M.J. Mancini (eds.), *Understanding Maritain…*, s. 180.

racjonalizmu. Zgodnie z jej zasadami człowiek i życie ludzkie dążą do dwóch celów absolutnie ostatecznych. Pierwszy z nich – czysto naturalny – to doskonały dobrobyt na ziemi, drugi zaś to cel nadprzyrodzony – doskonałe szczęście w niebie[399].

Założenia takie prowadzi autora *Humanizmu integralnego* do konstatacji, że człowiek w rozumieniu chrześcijańskiego średniowiecza uległ rozdwojeniu. Z jednej strony stał się człowiekiem czysto naturalnym, któremu wystarczy rozum do osiągnięcia doskonałości i podboju ziemi, z drugiej zaś mamy wierzącego sobowtóra, który oddaje się pobożnym praktykom, modląc się do chrześcijańskiego Boga. Ta niebiańska powłoka, jak pisze poetycko Maritain, pozwala człowiekowi czysto naturalnemu uzyskać łaskę i osiągnięcie nieba[400]. Gdyby jednak podmiot, który jest osłonięty tą niebiańską powłoką, pochłonął ją, wtedy na światło dzienne wyjrzy człowiek czysto naturalny będący wytworem teologii humanistycznej absolutnej[401].

Krytykując humanizm antropocentryczny (racjonalistyczny)[402], Maritain przeciwstawia go humanizmowi teocentrycznemu. Ten drugi zakłada, że to Bóg jest centrum człowieka, zawiera w sobie chrześcijańską koncepcję człowieka grzesznika i odkupionego, a ponadto chrześcijańską koncepcję łaski i wolności[403]. Z kolei humanizm antropocentryczny uznaje, że człowiek jest centrum siebie i wszystkiego, zawierając w sobie naturalistyczną koncepcję człowieka i wolności[404]. Ten chrześcijański pogląd na człowieka i osobę ludzką nie został zachwiany nawet przez teorię ewolucji gatunków Karola Darwina, jakkolwiek teoria ta zadała śmiertelny cios racjonalistycznej koncepcji osoby ludzkiej[405].

Równie błędna jak racjonalistyczna koncepcja osoby ludzkiej jest– zdaniem Maritaina – koncepcja marksistowska, która przyjęła postać monistycznej metafizyki antropocentrycznej[406]. Zgodnie z tą ideą upostaciowiona praca staje się samą istotą człowieka, w której ten, odzyskując

---

399 J. Maritain, *Humanizm integralny…*, s. 24. Por. też: Ch. Firer Hinze, *Comprehending Power in Christian Social Ethics*, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1995.

400 Por. też: M.J. Mancini, *Maritain's Democratic Vision: „You have no Bourgeois"*, [w:] D.W. Hudson, M.J. Mancini (eds.), *Understanding Maritain…*, s. 144, oraz J. V. Schall, *Jacques Maritain: The Philosopher in Society…*, s. 115.

401 Do teologii humanistycznej absolutnej Maritain zaliczył przede wszystkim teologię dobroci wrodzonej Jana Jakuba Rousseau, por. J. Maritain, *Humanizm…*, s. 25. Jak przypomina Maritain, człowiek Rousseau jest nie tylko wolny od grzechu pierworodnego, ale posiada także czystą dobroć, dzięki czemu może uczestniczyć w życiu Bożym, a jego dobroć objawia się w nim stanem niewinności, co prowadzi do tego, że łaska zostaje pochłonięta przez naturę. Według Rousseau człowiek jest z natury święty; święty, nie cnotliwy, jak zauważa Maritain.

402 Maritain nazywa go fałszywym humanizmem (*inhuman humanism*), tak też J.V. Schall, *Jacques Maritain: The Philosopher in Society…*, s. 104.

403 N. Wintrop, *Liberal Democratic Theory and Its Critics…*, s. 343. W ocenie tego autora teocentryczny humanizm proponowany przez Maritaina „refers to a humanism, or relations between humans, which is directed by and revolves around a relationship with God". Por. też: J.P. Bequette, *Christian Humanism. Creation, Redemption and Reintegration*, Revised Edition, Lanham, Maryland 2007, s. 16, oraz Ch. Firer Hinze, *Comprehending Power…*, s. 66, 83–84.

404 J. Maritain, *Humanizm…*, s. 28. Por. też: J. Hittinger, *Liberty, Wisdom, and Grace…*, s. 80

405 Por. też: J. Grzybowski, *Jacques Maritain…*, s. 213.

406 W kwestii różnic pomiędzy chrześcijańskim humanizmem a humanizmem marksistowskim, ale też egzystencjalistycznym, por. A. Sparr, *To Promote, Defend, and Redeem. The Catholic Literary Revival and the Cultural Transformation of American Catholicism 1920–1960*, Westport, Connecticut 1990, s. 131–132.

swoją istotę poprzez przekształcenie społeczeństwa, zostaje powołany do przyobleczenia się w atrybuty przeznaczone dla Boga przez „złudzenie" religijne. Tym samym, jeśli ma zniknąć ciężka dola proletariatu, to nie w imię osoby ludzkiej, której godność ma w rzeczywistości podstawę duchową, lecz w imię człowieka kolektywnego. Dzięki temu taki człowiek będzie mógł we własnym życiu kolektywnym i w dowolnym rozporządzaniu własną pracą kolektywną znaleźć wyzwolenie absolutne i ostatecznie ubóstwić w sobie tytanizm natury ludzkiej[407].

W ocenie francuskiego filozofa humanizm ateistyczny (marksistowski) głosi, że człowiek wyzwolony dzięki zniesieniu własności prywatnej posiada najwyższą niezależność i panuje nad przyrodą i historią w sposób, jaki dawniej religie przypisywały Stwórcy[408]. Dostrzec możemy zatem, że zasadnicza różnica między humanizmem chrześcijańskim a humanizmem komunistycznym, marksistowskim, polega na koncepcji człowieka, a ponieważ marksizm głosi, zdaniem personalistów chrześcijańskich, fałszywą koncepcję człowieka, nie jest prawdziwym humanizmem[409].

Krytykując koncepcje marksistowskie, Maritain pisze, że ważne było uświadomienie sobie godności pracy i godności robotniczej, godności osoby ludzkiej w pracowniku jako takim[410]. Elita robotnicza, aby utrzymać znaczenie tej godności i prawa z nią związane, jest gotowa narazić się na wszelkiego rodzaju niebezpieczeństwa i poświęcić się najbardziej szkodliwym ideologiom. Tragedią współczesnych czasów jest to, że ten zysk duchowy (uświadomienie godności) wydaje się nierozdzielnie związany z marksizmem[411].

Prezentując chrześcijański punkt widzenia, Maritain krytykuje marksizm za błędy koncepcyjne: równocześnie materialistyczną i mistyczną koncepcję pracy, dowodząc, że upatruje on w pracy tylko wysiłku wytwórczości, zmieniającego materię i tworzący wartości ekonomiczne. W ocenie francuskiego filozofa marksizm widzi w pracy najwyższą godność człowieka, a nawet jego istotę. Maritain odrzuca marksizm, ponieważ prezentuje on również fałszywe rozumienie historii i jej determinizmu, a także błędną koncepcję walki klas[412].

Francuski myśliciel opowiada się za humanizmem teocentrycznym o tomistycznej podstawie, która pełna jest ewangelicznej troski o człowieka i która sytuuje człowieka w samej jego naturze i istotnej godności obrazu bożego[413].

W celu pełniejszego rozwoju i ochrony osoby oraz jej godności Maritain prezentuje nowy system ustrojowy, który zawiera wyraźne piętno katolickiej tradycji opartej na idei chrześcijańskiego humanizmu[414].

---

407 J. Maritain, *Humanizm…*, s. 41.

408 *Ibidem*, s. 46.

409 M. Kelly, *Catholics and Communism in Liberation France, 1944–47*, [w:] *Religion, Society and Politics in France, since 1789*, F. Talled, N. Atkin (eds.), London–Ohio 1991, s. 198. Por. też: *Encyclopedia of Theology. A Concise Sacramentum Mundi*, K. Rahner (ed.), New York 1975, s. 669.

410 Bezsprzecznie niepoślednie miejsce przypada tutaj Leonowi XIII i jego słynnej encyklice *Rerum novarum*.

411 J. Maritain, *Humanizm integralny…*, s. 167.

412 Por. też: w tej kwestii, J.C. O'Brien, *Karl Marx, the Social Theorist*, [w:] *Karl Marx's Economics: Critical Assessments*, J. Cunningham Wood (ed.), Vol. I, London–New York 1987, s. 433–434, por. też: J. Grzybowski, *Jacques Maritain…*, s. 214.

413 J. Maritain, *Humanizm integralny…*, s. 63.

414 Szerzej będziemy pisać o politycznych koncepcjach Maritaina w rozdziale II.

Ważną rolę w koncepcji humanizmu integralnego pełni prawo własności, którego podwaliny Maritain zapożyczył od św. Tomasza z Akwinu, co pozwoliło mu na odrzucenie koncepcji zarówno skrajnie liberalnych, jak i socjalistycznych. Dla francuskiego myśliciela prawo do posiadania dóbr materialnych było prawem specyficznie ludzkim[415]. Maritain przypomina za Akwinatą, że własność powinna być prywatna, w przeciwnym bowiem razie czynność wytwórcza osoby będzie pełniona źle[416]. Należy jednak pamiętać, że z racji pierwotnego przeznaczenia dóbr materialnych dla wszystkich ludzi oraz ich niezbędności dla każdej osoby, aby mogła osiągnąć cel ostateczny, używanie dóbr należących do jednostki powinno mieć na względzie dobro wspólne wszystkich ludzi[417]. Analogiczne sformułowania dostrzeżemy w nauczaniu papieskim.

Maritain podkreśla znaczenie chrześcijaństwa dla docenienia roli i znaczenia kobiety, przypominając, że to właśnie chrześcijaństwo dało kobiecie, traktowanej na Wschodzie jak własność mężczyzny, poczucie wolności osobistej i własnej godności[418].

Maritain przekonywał, że w postulowanym przez niego modelu ustrojowym niezmiernie istotne jest utrzymanie znaczenia godności osoby, którą zbiorowość uświadomiła sobie w sobie w takim znaczeniu, że jest do niej powołana[419]. Zbiorowość uświadomiła sobie w epoce nowożytnej godność osoby jako cel, do którego dąży. Nowożytne demokracje natomiast fałszywie przedstawiają szacunek dla osoby jako szacunek dla osoby w każdej jednostce.

Równie ważne jest wypełnianie chrześcijańskiego przykazania miłości, albowiem pozwoli to na zbudowanie wspólnoty braterskiej. Polegałaby ona na realizacji ewangelicznej (nie stoickiej ani kantowskiej) idei godności osoby ludzkiej i jej powołania duchowego oraz miłości braterskiej[420]. Celem społeczności byłoby dążenie do osiągnięcia na ziemi

---

[415] J. Maritain, *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain*, cyt. za: J.W. Cooper, *The Theology of Freedom…*, s. 115–116.

[416] J. Maritain, *Humanizm integralny…*, s. 134.

[417] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II–II, 62, 2. Dla Maritaina ani indywidualny liberalizm, ani socjalizm nie proponują właściwych rozwiązań. Nie chodzi bowiem o zniesienie prywatnej własności, ale o takie włączenie jej w struktury społeczne, które służyłyby dobru wspólnemu. Dodatkowo należy je odpowiednio przekształcić (do wewnątrz) w duchu jedności i braterskiej przyjaźni. Maritain proponuje nową koncepcję własności przemysłowej, która przyjęłaby formę uspołecznioną. Rozumie przez to spółkę osób (robotników, akcjonariuszy) odmienną od istniejących spółek kapitałowych, która polegałaby na współwładaniu pewnymi dobrami materialnymi (środkami produkcji), co gwarantowałoby człowiekowi posiadanie z tytułu pracy, a dodatkowo prowadziłoby do powstawania i rozwoju wspólnego dziedzictwa. Taka kolektywna forma własności, współwłasność środków pracy służyłaby za podstawę materialną posiadania osobistego, tytułu pracy, gwarantującego człowiekowi, że jego praca należy naprawdę do niego i jest zasadniczo i nienaruszalnie jego własnością: sił fizycznych i intelektualnych. Obrona osoby przeciwko zbiorowości korporacyjnej, której część ona stanowi, mimo że cały ustrój byłby poddany pierwszeństwu dobra ogólnego. Polegałoby to na zapewnieniu z jednej strony dóbr koniecznych do egzystencji, z drugiej zaś na ochronie i gwarancji praw i wolności osoby w ramach samych tych organów, J. Maritain, *Humanizm integralny…*, s. 140.

[418] *Ibidem*, s. 141.

[419] *Ibidem*, s. 145.

[420] Odnośnie do poglądu Kanta i Maritaina na ludzką godność por. A. Gewirth, *Self-fulfillment*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1998, s. 163. W kwestii godności Maritain stwierdził: „The dignity of human person? The expression means nothing if it does not signify that by virtue of natural

prawdziwego dobra wspólnego, czyli ustroju doczesnego najlepszego dla rozwoju i ochrony ludzkiej godności[421]. Dostrzec możemy tutaj wyraźne powiązanie w poglądach Maritaina idei *bonum commune* i *dignitas humana*.

Przedstawiona przez Jacques'a Maritaina koncepcja humanizmu integralnego służyć miała ochronie praw i wszechstronnemu rozwojowi osoby ludzkiej. W ocenie francuskiego myśliciela człowiek posiada w sobie życie i dobra, które przewyższają jego zależność od społeczności politycznej, ponieważ jest osobą. Z tych względów ludzka godność jest wartością, która wykracza poza porządek polityczny i dlatego państwo ma w stosunku do osoby jedynie służebny charakter. Idea Maritaina jest głęboko przepojona religią, stwierdził on bowiem, że tylko w tajemnicy zbawczego Wcielenia chrześcijanin poznaje, czym jest godność osoby ludzkiej i jak jest ona istotna[422].

W jego ocenie Kościół katolicki dzięki społecznemu nauczaniu papieży wypracował filozofię społeczną, ekonomiczną i polityczną, która uzupełniła wcześniejsze braki doktryny chrześcijańskiej, a istotna rola w tym względzie przypadła Leonowi XIII i Piusowi XI. Dostrzec możemy tutaj w sposób wyraźny, że autor *Humanizmu integralnego* już w 1936 r. doceniał znaczenie i rolę tych papieży w rozwoju katolickiej nauki społecznej[423].

4. Wybrane świeckie koncepcje godności człowieka

Idea godności człowieka zyskała w ostatnim czasie uznanie zarówno wśród teologów, jak i historyków doktryn polityczno-prawnych, filozofów prawa, oraz prawników praktyków[424]. Do koncepcji ludzkiej godności odwołują się nie tylko konstytucje[425] państw Unii Europejskiej czy krajów aspirujących do członkostwa w niej[426], ale także orzecznictwo sądów konstytucyjnych niektórych krajów europejskich[427] oraz Deklaracja

---

law, the human person has the right to be respected, is the subject of rights possesses rights", J. Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*…, s. 37.

[421] J. Maritain, *Humanizm integralny…*, s. 146.

[422] *Ibidem*, s. 148

[423] *Ibidem*, s. 90–91. Odnośnie do poglądów Leona XIII i Piusa XI w tej materii por. rozdział III.

[424] Szeroko na ten temat por. *Godność człowieka jako kategoria prawa. (Opracowania i materiały)*, red. K. Complak, Wrocław 2001. Co znamienne, praca jednego z najbardziej znanych ekonomistów ostatnich czasów Johna Kennetha Galbraitha nosi tytuł *Godne społeczeństwo. Program troski o ludzkość*, Warszawa 1999. Por. także *Dignity and Human Rights: the Implementation of Economic, Social and Cultural Rights*, B. Klein Goldewijk, A. Contreras Beaspineiro, P.C. Carbonari (eds.), New York 2002.

[425] W kwestii godności człowieka jako kategorii konstytucyjnej por. też: A. Chaskalson, *Human dignity as a Constitutional Value*, [w:] *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*, D. Kretzmer, E. Klein (eds.), The Hague–London–New York 2002, s. 133–144.

[426] Można tutaj wskazać art. 1 Ustawy Zasadniczej Republiki Federalnej Niemiec z 23 maja 1949 r., który stanowi „Godność człowieka jest nienaruszalna. Jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem całej władzy państwowej". Podobnie brzmi art. 30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 23 kwietnia 1997 r. „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych".

[427] Por. J.M.M. Cardoso da Costa, *Zasada poszanowania godności osoby ludzkiej w orzecznictwie portugalskiego Trybunału Konstytucyjnego*, [w:] *Godność człowieka jako kategoria prawa..*, s. 221–226;

Parlamentu Religii Świata przyjęta w Chicago w 1993 r.[428] Kategorie *dignitas humana* i *bonum commune* zostały nawet uznane za „fundamenty współczesnego państwa"[429]. Warto podkreślić, że po raz pierwszy w historii demokratycznego konstytucjonalizmu kategoria *dignitas humana* pojawiła się w preambule do Konstytucji Irlandii z 1937 r. i co znamienne, idea ta występuje razem z ideą *bonum commune*[430]. Jak trafnie wskazał Krystian Complak, niekiedy nawet militarne, ale pokojowe operacje Organizacji Narodów Zjednoczonych przedstawia się jako prowadzone w obronie godności człowieka[431]. Zanim przeanalizujemy koncepcję godności osoby ludzkiej w papieskim nauczaniu społecznym, warto przytoczyć kilka poglądów nienawiązujących bezpośrednio do jej katolickich korzeni.

W opinii, której nie podzielam[432], Marie-Luce Pavii pojęcie godności sięga swoimi korzeniami do początków epoki nowożytnej, a szczególnie wyraźne jest w epoce Oświecenia. Filozofia i myśl polityczna „wieku świateł", odwołując się do ideałów starożytności, narzuciła prądy humanistyczne i postawiła człowieka w centrum nowego porządku społecznego, kontestując stary ustrój, który odmawiał mu tego wyjątkowego miejsca. Równocześnie z ideą godności – zdaniem tej autorki – pojawiła się prawna filozofia praw człowieka, wyposażona w atrybuty umożliwiające powstanie koncepcji „natury ludzkiej", wyzwolonej z zahamowań wynikających z wiary, obyczajów i porządku społecznego, których wspólne oddziaływania tworzyły rzeczywistość istnienia jednostek. Ten nowożytny rozwój przyczynił się do powstania zupełnie nowych stosunków społecznych, które wymagały innych filozoficznych uzasadnień. Odkrycie godności mieściło się zatem w tych ramach: z odrzuceniem bowiem dotychczasowego systemu możliwe stało się przejście od natury do natury ludzkiej i do jednakowej godności wszystkich ludzi na płaszczyźnie łączących ich stosunków społecznych[433]. Po rozpadzie starego, religijnie podbudowanego

---

A. Ruggeri i A. Spadaro, *Godność człowieka we włoskim orzecznictwie konstytucyjnym*, [w:] *ibidem*, s. 227–236; P. Serna Bermúdez, *Hiszpański Trybunał Konstytucyjny a godność osoby ludzkiej*, [w:] *ibidem*, s. 237–258, oraz M. Jabłoński, *Pojęcie i ochrona godności człowieka w orzecznictwie organów władzy sądowniczej w Polsce*, [w:] *ibidem*, s. 295–310.

[428] Por. *Deklaracja Parlamentu Religii Świata: W kierunku Światowego Systemu Moralnego*, Chicago 1993, w której przyjęto, że „każdy człowiek […] posiada niezbywalną i nietykalną godność", cyt. za: *Idea etyczności globalnej*, red. J. Sekuła, Siedlce 1999, s. 388.

[429] Wyczerpująco w tej materii H. Izdebski, *Fundamenty współczesnych państw*, Warszawa 2007, s. 26–56.

[430] „i w dążeniu, by wesprzeć z należytym uwzględnieniem mądrości, sprawiedliwości i miłosierdzia powszechne dobro, przez to, że jest zagwarantowana godność i wolność indywidualnej osoby", cyt. za: W.J. Hoye, *Demokracja a chrześcijaństwo. Chrześcijańska odpowiedzialność za zasady demokracji*, Kraków 2003, s. 387.

[431] K. Complak, *Godność człowieka a operacje pokojowe ONZ. (Ponowoczesna propozycja* de lege ferenda *na trzecie tysiąclecie)*, [w:] *Konstytucja i władza we współczesnym świecie. Doktryna–Prawo–Polityka. Prace dedykowane Profesorowi Wojciechowi Sokolewiczowi na siedemdziesięciolecie urodzin*, red. M. Kruk, J. Trzciński, J. Wawrzyniak, Warszawa 2002, s. 141.

[432] Tak też Eduardo Soto Kloss, który ideę godności człowieka dostrzega już w *Starym Testamencie*, por. E. Soto Kloss, *Starotestamentowe podstawy godności człowieka*, [w:] *Godność człowieka…*, s. 55. Jego zdaniem prawa jednostki są następstwem wyniesionej godności człowieka, która wynika z jego istnienia na obraz i podobieństwo do Boga.

[433] M.-L. Pavia, *Odkrycie godności osoby ludzkiej we Francji*, [w:] *Godność człowieka…*, s. 135.

porządku państwa, nowego – pluralistycznego społeczeństwa nie budowano już na innych wartościach, jak tylko na wspólnej wszystkim godności ludzkiej[434].

W przekonaniu Andrzeja Redelbacha uznanie godności człowieka, poszanowanie jego prywatności oraz znaczenia praw i wolności otworzyły drogę do rewizji koncepcji władzy i jej znaczenia w systemach społecznych. U podstaw praw człowieka, które powinny gwarantować warunki jak najpełniejszego rozwoju osoby ludzkiej i jej aktywnego udziału w przeobrażeniach otaczającego ją świata, leży troska o godność człowieka[435].

Zdaniem Michaela J. Meyera, choć idea godności ludzkiej cieszy się znacznym zainteresowaniem we współczesnej nam polityce, jak i filozofii politycznej, to jednak niewiele uwagi poświęca się jej historycznym i politycznym antecendencjom[436]. Według Meyera, historycznie rzecz biorąc, znaczeniem godności człowieka zajmował się już Immanuel Kant[437], a wpływ filozofa z Królewca nie podlega dyskusji w kwestii rozumienia godności jako bezcenności[438], gdyż bardzo często przywołuje się słynne sformułowanie Kanta zawarte w jego *Uzasadnieniu metafizyki moralności* z 1785 r. „W państwie celów wszystko ma jakąś cenę albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jak jego równoważnik, co zaś cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność"[439]. Meyer wyciąga trafny wniosek, że dla Kanta godność równoznaczna jest z posiadaniem wartości, której nie można określić ani zamienić[440]. Dla autora *Krytyki czystego rozumu* ta naturalna bądź też wrodzona godność przynależna wszystkim ludziom opiera się na zdolności każdej istoty ludzkiej (rozumnej) do stanowienia prawa moralnego: „Rozum odnosi więc każdą maksymę woli jako powszechnie prawodawczą, do każdej innej woli, a także do każdego postępowania względem siebie, i to nie ze względu na jakąś inną praktyczną pobudkę lub przyszłą korzyść, lecz na podstawie idei godności istoty rozumnej, która żadnemu innemu prawu nie jest posłuszna, lecz tylko temu, które zarazem sama nadaje"[441].

Kant zarysował zatem dwa fundamentalne warunki rozumienia istoty godności człowieka, zgodnie z którymi istoty ludzkie uzyskują godność, ponieważ posiadają zdolność do stanowienia (dzięki rozumowi) prawa uniwersalnego (imperatyw kategoryczny), któremu następnie same się podporządkowują[442].

---

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

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

[436] M.J. Meyer, *Idea godności u Kanta a współczesna myśl polityczna*, [w:] *Godność człowieka jako kategoria prawa…*, s. 43.

[437] Szerzej na temat koncepcji natury ludzkiej u Kanta, z której wypływa jego idea godności człowieka por. L. Stevenson, D.L. Haberman, *Dziesięć koncepcji natury ludzkiej*, Wrocław 2001, s. 137–143.

[438] M.J. Meyer, *Idea godności u Kanta…*, s. 43.

[439] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1953, s. 70.

[440] M.J. Meyer, *Idea godności u Kanta…*, s. 44. Por. też: W. Bonefeld i K. Psychopedis, *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, [w:] *Human Dignity: Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, W. Bonefeld, K. Psychopedis (eds.), Burlington, VT 2005, s. 4.

[441] I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności…*, s. 70. Por. też: J. Eckert, *Legal Roots of Human Dignity in German Law*, [w:] *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse…*, s. 46.

[442] Por. też: M.M. Meyer, *Idea godności u Kanta…*, s. 51.

W przekonaniu Romana Tokarczyka idea imperatywu kategorycznego stanowiła „przewrót kopernikański" w nawiązujących do niej koncepcjach etycznych i prawnonaturalnych poprzez zastąpienie obiektywnych podstaw materialno-etycznych doktryn prawa naturalnego – przyjmowanych od stuleci – „subiektywnymi założeniami apriorycznie pojmowanej moralności". Etyczna autonomia jednostki wypływająca z natury człowieka rozumnego sama miała określać to, czemu powinna się podporządkować[443].

Zupełnie inaczej wspomnianą kwestię ocenił znany postmodernista amerykański Richard Rorty, który stwierdził, że powinniśmy potraktować Kantowskie *Uzasadnienie metafizyki moralności* jako zakładkę do powieści Harriet Beecher Stowe *Chata wuja Toma*, opisującej cierpienia czarnych ludzi przywiezionych do Ameryki. Zdaniem Rorty'ego refleksja nad ich losem i im podobnych będzie w stanie skuteczniej pobudzić nas do przyzwoitego postępowania wobec innych niż abstrakcyjne rozważania Kanta o filozofii moralnej[444]. Dla Rorty'ego wiedza o czymś, co nazywamy godnością czy – według jego terminologii – zdolnością wyobraźni do postawienia się w sytuacji drugiego człowieka, sprowadza się jedynie do problemu filozoficznego. Przedmiotu debaty pomiędzy Hume'em a Kantem[445].

Austriacki konstytucjonalista Herbert Schambeck, analizując podstawowe prawa człowieka w austriackim prawie konstytucyjnym, doszedł do przekonania, że godność stanowi duchowy fundament podstawowych praw człowieka i że miała ona swoją własną genezę w każdym państwie w toku rozwoju jego systemu prawnego[446].

Jego zdaniem, zwracając się ku przeszłości, możemy dostrzec, że uznanie godności ludzkiej było wcześniejsze od ujęcia kształtu życia społecznego w ramy prawa pozytywnego. Takie sformułowania, jak: „uznaje się wolność i godność człowieka", choć mają znaczenie deklaratoryjne, wyrażają pierwotny ich charakter[447].

Odmiennie problem ten postrzega Zdzisław Kędzia, według którego choć prawa jednostki zakorzeniły się głęboko w obyczajowości, w świadomości prawnej i w kulturze politycznej społeczeństw, to nie oznacza, że zyskały przez to ponadpaństwowy czy naturalny charakter[448]. Wydaje się, iż autor ten, stojąc na gruncie marksizmu, przypisuje prawom człowieka charakter konwencjonalny, który uzyskały w toku zmiennego rozwoju historycznego.

Wzmiankowany już Schambeck krytycznie odniósł się do tego, co w ostatnich stuleciach określił mianem symbiozy liberalizmu i demokratyzmu i co w jego przekonaniu stanowiło istotę regulacji podstawowych praw jednostki w konstytucjach państw demo-

---

443 R. Tokarczyk, *Historia filozofii prawa*, Zakamycze 2000, s. 290.

444 R. Rorty, *Human Rights*, [w:] *Truth and Progress*, Papers, Vol. 3, Cambridge 1998, s. 183.

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

446 H. Schambeck, *O prawach podstawowych człowieka w austriackim prawie konstytucyjnym*, [w:] *Godność człowieka..*, s. 119.

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

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

kratycznych, zwłaszcza po rewolucji francuskiej, która podniosła hasła wolności, równości i braterstwa, i w wyniku bliższej analizy uznał je trafnie za profanację i sekularyzację dawnych idei chrześcijańskich. W opinii Schambecka na przykład zasada równości ma swoje korzenie w boskim stosunku do wszystkich ludzi i znajduje swoje uzasadnienie metafizyczne w koncepcji godności człowieka.

Wartość człowieka wywodzi Schambeck z pojęcia *dignitas humana*, które – w jego przekonaniu – wyraża się w przyznaniu osobowości każdemu człowiekowi i uznaniu jego prawa do wolnego rozwoju tej osobowości. Godność i wolność człowieka pozostają ze sobą w ścisłym związku. Uznanie godności i osobowości człowieka stwarza więc po jego stronie roszczenie do określonego zachowania ze strony państwa i do odpowiedniego ukształtowania jego ustroju[449].

W tym samym tonie wypowiedzieli się uczestnicy Międzynarodowego Kongresu Prawniczego w 1959 r. „W wolnym społeczeństwie, w którym panują rządy prawa, funkcja władzy ustawodawczej polega na stworzeniu i zachowaniu warunków, które podtrzymują godność człowieka jako jednostki. Owa godność wymaga nie tylko uznania jego praw obywatelskich i politycznych, lecz także ustanowienia społecznych, ekonomicznych, edukacyjnych i kulturalnych warunków, które są niezbędne do pełnego rozwoju jego osobowości"[450].

Franco Bartolomei, współczesny włoski konstytucjonalista, analizując włoską Ustawę Zasadniczą, wprowadził rozróżnienie: „godność ludzka" a „godność społeczna". Jego zdaniem to pierwsze wyrażenie obejmuje każdą jednostkę, to znaczy „człowieka" jako takiego, osobę ludzką, ma zatem wartość uniwersalną. Drugie zaś ma wartość szczegółową i konkretną, ponieważ odnosi się do wszystkich obywateli. „Godność społeczna" jest tym samym godnością, której zasięg ograniczony jest do obywateli (jednostek), które mają i/lub otrzymują od danego porządku prawnego szczególny status: obywatel Polski, Niemiec, USA. Odmienny sens i zasięg ma „godność ludzka", która nie zna granic państwowych, choć praktyka często różni się od teorii. Zdaniem Bartolomeiego nie istnieje wolność bez godności[451].

W przekonaniu Josepha Raza respektowanie ludzkiej godności wymaga traktowania istot ludzkich jako osób zdolnych do planowania i projektowania swojej przyszłości, co pociąga za sobą ich autonomię i prawo do kontrolowania przyszłości. Zdaniem tegoż autora, jeżeli prawo ma respektować ludzką godność, konieczne jest przestrzeganie rządów prawa, celowe bowiem naruszanie zasady rządów prawa gwałci ludzką wolność[452].

Z kolei znakomity historyk brytyjski Arnold Toynbee w rozmowie z Daisaku Ikedą, roztrząsając problem globalnego dobrobytu narodowego, stwierdził, że w dziedzinie spraw

---

[449] H. Schambeck, *O prawach podstawowych człowieka w austriackim prawie konstytucyjnym*.., s. 129. Por. też: *Deklaracja Parlamentu Religii Świata*, w której zapisano, iż każdy – zarówno jednostki, jak i państwa – jest zobligowany do uszanowania i ochrony godności ludzkiej, *ibidem*, s. 388, a także S. Hauser, *Menschenwürde: eine theologische Erkundung*, Berlin-Hamburg-Münster 2004, s. 193.

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

[451] F. Bartolomei, *W poszukiwaniu „godności ludzkiej"*, [w:] *Godność człowieka*…, s. 76.

[452] J. Raz, *Autorytet praw*…, s. 221–222. Por. też: D. Beyleveld, R. Brownsword, *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 15–16.

ludzkich zachowanie ludzkiej godności powinno być naszym celem i kryterium słuszności lub niesłuszności środków, jakimi się posługujemy w dążeniu do tego celu. Jego zdaniem ludzka godność wymaga wolności i równości. Te dwie niezbędne wartości nie wykluczają się[453].

Francis Delperee, badając belgijski porządek konstytucyjny, wyraził pogląd, że pojęcie godności ludzkiej leży u podstaw wszystkich podstawowych praw obywatelskich, politycznych czy społecznych. Według niego nienaruszalność godności ludzkiej może jawić się jako inspiracja prawa do poszanowania nie tylko życia osobistego, ale nawet praw gospodarczych i społecznych[454].

Znamienne, że pojęcie godności ludzkiej, które jest tak popularne wśród historyków doktryn polityczno-prawnych, prawników konstytucjonalistów, filozofów prawa czy teologów, prawie wcale nie występuje we współczesnych zachodnich podręcznikach etyki[455], zostało natomiast wymienione wśród wartości, do których odwoływał się program podstawowy niemieckiej socjaldemokracji (SPD) przyjęty na zjeździe w Bad Godesbergu w 1959 r.[456]

---

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

[454] F. Delperee, *Prawo do godności ludzkiej w belgijskim porządku konstytucyjnym*, [w:] *Godność człowieka*…, s. 113.

[455] I tak możemy tutaj wskazać, że u R. Brandta, *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa 1996, s. 843, pojęcie „godność przyrodzona osoby" pojawia się tylko raz, i to przy okazji cytowania poglądów Kanta na karę śmierci, nie ma odniesienia do pojęcia „godność człowieka" w pracach; A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności* (1984), A. MacIntyre, *Krótka historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku* (1966) czy w pracy G.E. Moore, *Etyka* (1966) i *Przewodniku po etyce* pod red. B. Singera, Warszawa 1998. Pojęcie to jako oddzielne hasło nie występuje również w znakomitym skądinąd *Słowniku historii doktryn politycznych i prawnych*, por. t. 2, D–H, Warszawa 1999, red. M. Jaskólski, ani w *Słowniku społecznym*, red. B. Szlachta, Kraków 2004.

[456] A. Jamróz, *Doktryna socjaldemokracji*, [w:] *Doktryny polityczne XIX i XX wieku*, red. K. Chojnicka i W. Kozub-Ciembroniewicz, Kraków 2000, s. 237.