

FRANCISZEK JANUSZ MAZUREK

GODNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ JAKO WARTOŚĆ ABSOLUTNA

Wśród współczesnych kierunków filozoficznych ważne miejsce zajmuje „filozofia wartości”. Problem wartości interesuje nie tylko filozofów, ale także teologów, pedagogów, socjologów, ekonomistów i prawników.

Nazwę „wartość” nadajemy najogólniej temu wszystkiemu, co odpowiada naturze osoby ludzkiej w pewien sposób istotny lub instrumentalny. Człowiek – byt psychosomatyczny i społeczny – wykazuje zapotrzebowanie na różne wartości. Są wartości zmienne, zależne od sytuacji społeczno-kulturowych i od swobodnej decyzji czy spontanicznego odczucia człowieka. Są też wartości trwałe – obiektywne i uniwersalne, których istoty i funkcji normatywnej nie wyznacza czyjeś subiektywne upodobanie i sytuacja społeczno-kulturowa, lecz godność osoby ludzkiej, która sama jest „wartością wartości”¹. To nie osoba ludzka decyduje o tym, że jest osobą, że posiada godność. „Godność ludzka – pisze Adam Rodziński – to po prostu sama osoba jako wartość”² pierwsza i pierwowzór wszystkich innych wartości oraz ich ostateczny sprawdzian. „Być wartością – zaznacza Rodziński – to być dla osoby, dla jej wolności ku temu wszystkiemu, co z godnością jej jest do pogodzenia”³. Istota wartości jest więc adpersonalna i relacyjna.

Błędnie ustalone kryterium wartości i błędnie konstruowana, akceptowana i realizowana ich hierarchia prowadzi do tego, co Carl Schmitt, nawiązując do Nicolai Hartmanna, nazwał „tyranią wartości” (*die Tyrannei der Werte*)⁴.

Zobrazujemy to na przykładzie dwu wartości: wolności i równości. Indywidualistyczny liberalizm przyznaje priorytet wolności przed równością, prawdą

¹ A. R o d z i ń s k i. *Osoba, moralność, kultura*. Lublin 1989 s. 32.

² Tamże.

³ T e n ż e. *Osoba i kultura*. Warszawa 1985 s. 73; t e n ż e. *Osoba, moralność, kultura* s. 27-39.

⁴ *Die Tyrannei der Werte*. W: t e n ż e i n. *Die Tyrannei der Werte*. Hamburg 1979 s. 37.

i normami moralnymi. Przypisuje się jej charakter absolutny. O liberalizmie i kierunkach myślowych będących pod jego wpływem Jan Paweł II pisze, że „według nich ludzka wolność może «stwarzać wartości» i cieszy się pierwszeństwem przed prawdą do tego stopnia, że sama prawda uznana jest za jeden z wytworów wolności. Wolność zatem rościłaby sobie prawo do takiej autonomii moralnej, która w praktyce oznaczałaby zupełną jej suwerenność”⁵. Pius XI, oceniając w *Quadragesimo anno* (1931) indywidualistyczno-liberalną koncepcję wolności, podniesioną w życiu gospodarczym do rangi zasady wolnej konkurencji, pisał: „[...] wolna konkurencja doprowadziła do samozagłady, – miejsce wolnego handlu zajęło ujarzmienie życia gospodarczego przez garść ludzi – całe życie gospodarcze zostało straszliwie twarde, bezlitosne i brutalne”⁶. Ocenę tę powtórzył Paweł VI w *Populorum progressio*: „Ta forma nieskrępowanego liberalizmu torowała drogę pewnemu rodzajowi tyranii [...]”⁷.

Marksistowski kolektywizm przyznaje zaś priorytet równości (sprawiedliwości) przed wolnością. Próba realizacji równości w oderwaniu od wolności i innych podstawowych wartości niweluje twórczą podmiotowość obywateli, kształtuje u jednostek bierność, powoduje zależność ludzi od biurokratycznego aparatu, dysponentów i decydentów, posiadaczy państwowych środków produkcji, nie osiąga się nawet równości, lecz równanie w dół⁸. Realizacja równości w eksplikacji Czerwonych Khmerów doprowadziła do wymordowania około 1,4 mln. ludzi w Kambodży w latach 1975-1979.

Wielu autorów uważa, że pomiędzy wolnością i równością występuje dylemat. Na określenie relacji zachodzącej między tymi wartościami używa się takich terminów, jak „alternatywa”, „napięcie”, „sprzeczność”, „antyteza”, „konflikt”, „kwadratowe koło”. M. Horkheimer (neomarksista) podkreślał, że „wolność i równość to przede wszystkim pojęcia dialektyczne. Im więcej równości, tym mniej wolności, im więcej wolności, tym mniej równości. Wolność, równość, braterstwo – to wspaniałe hasła. Ale jeśli chcecie osiągnąć równość, musicie ograniczyć wolność, wtedy nie może być równości”⁹.

Niektórzy autorzy, wychodząc z założenia, że pomiędzy tymi wartościami zachodzi sprzeczność, szukają możliwości pogodzenia tych wrogich sobie wartości – w ich rozumieniu – z innymi wartościami. Te inne wartości mają pełnić funkcję „sędziego” godzącego zwaśnione ze sobą egoistycznie nastawione stro-

⁵ *Veritatis splendor*. Watykan 1993 n. 35.

⁶ QA n. 109.

⁷ PP n2. 26.

⁸ SRS n. 15.

⁹ Cyt. za: J. K o n d z i e l a. *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej*. „Chrześcijanin w świecie” 1978 nr 63-64 s. 54.

ny. Do trzeciego koszyka owych pojednawczych wartości zaliczają: moralność, braterstwo, miłość, sprawiedliwość i solidarność. A. Tocqueville uważał, że ich owocna koegzystencja zależy od dziedzictwa kulturowego, wykształcenia i dobrych obyczajów.

Przypomnijmy tu jeszcze dylemat B. Pascala – zależności między siłą a wartościami. W swojej książce *Myśli* wyraził on ów dylemat następująco: „Rzeczą słuszną jest, aby postępować sprawiedliwie, koniecznością zaś jest uleganie silniejszemu. Sprawiedliwość bez siły jest słaba, siła bez sprawiedliwości jest tyranią. [...] Należy więc połączyć sprawiedliwość z siłą, by to, co jest słuszne, było silne, a co jest silne, było słuszne. Sprawiedliwość jest przedmiotem dyskusji. Siłę bardzo łatwo poznać i nie podlega ona dyskusji. Tak więc nie można obdarzyć sprawiedliwości siłą, ponieważ siła przeczy sprawiedliwości [...] I tak nie mogąc tego uczynić, co sprawiedliwe silnym, a silne czyni się sprawiedliwym”¹⁰.

Według E. Herra, aby znaleźć rozwiązanie dylematu Pascala, potrzebna jest zbieżność między siłą i sprawiedliwością jako wartością, w przeciwnym razie będziemy skazani na niemoc albo na tyranię, to znaczy na sytuację, w której wartość pozbawiona będzie siły, a siła wartości. Zbieżność tę odnajduje we władzy politycznej, gdzie siła powinna służyć sprawiedliwości, a sprawiedliwość łączy się z pewną siłą. Jednakże z powodu niewielkich sił będących w służbie prawa władza polityczna daleka jest od zagwarantowania idealnej sprawiedliwości dla wolności, ale ochrania sprawiedliwość na miarę sił, jakie może zorganizować. Herr wprowadza pojęcia trójkąta magicznego, którego treść stanowią trzy elementy: siła, prawo i wartości. Odwołuje się on do klasycznego już dzieła R. Arona *Paix et guerre entre les nations*, w którym przedstawiono dwóch aktorów: żołnierza i dyplomatę. Żołnierz symbolizuje siłę militarną, dyplomata – prawo i władzę polityczną¹¹. Jednakże, zaznacza Herr, we współczesnych stosunkach międzynarodowych ważniejszą rolę odgrywa siła gospodarcza i technologiczna niż militarna. Ponadto w owym „trójkącie magicznym” ważną rolę pełni myśliciel (Aron nie znalazł w nim miejsca dla siebie), uczony, poeta, artysta, prorok, święty, człowiek uczciwy¹². Trójkąt ten ma następującą formę: „Należy więc dać siłę prawu, prawo wartościom, wartości sile”¹³.

Herr rozpatruje relację zachodzącą pomiędzy wolnością i sprawiedliwością, opierając się na dwóch systemach społecznych, poddanych przez L. Dumonta

¹⁰ *Pensées*. Paris 1972 s. 66.

¹¹ Paris 1961.

¹² *Szkic o wartościach w europejskim kontekście politycznym (Essai sur les valeurs en contexte politique européen)*. W: „Prasa światowa. Wybór publikacji” 1:1990 s. 14.

¹³ Tamże s. 19.

– holistycznym i indywidualistycznym, które pozwalają na wyodrębnienie trzech etapów dochodzenia do wolności¹⁴. Pierwszym etapem jest zależność. Występuje ona w systemie holistycznym. Wolność jest poddana kontroli przez zewnętrzne instytucje. Drugim etapem jest autonomia. Ma ona miejsce w systemie indywidualistycznym – w zachodnich demokracjach. Jednostki cieszą się autonomią, korzystają z praw wolnościowych. Jednakże obok aspektów pozytywnych występują aspekty negatywne. Ideologia indywidualistyczna przyczyniła się do atomizacji społeczeństwa, która stanowi zagrożenie dla zwartości instytucji społecznych. „Istnieje prawdziwa groźba regresu”¹⁵. Etap autonomii nie jest realizowany w czystej formie, gdyż występują w nim elementy pierwszego etapu zależności i zbliża się częściowo do trzeciego etapu – solidarności. Równoczesna realizacja wolności i sprawiedliwości rodzi solidarność¹⁶. „Osiągnięcie autentycznej wolności jest możliwe tylko wtedy, gdy zagwarantuje się drugiemu obszar wolności, na którym będzie mogła funkcjonować sprawiedliwość [...] wolność idzie w parze ze sprawiedliwością”¹⁷.

Wróćmy raz jeszcze do dylematu występującego pomiędzy wolnością i równością. O jakim dylemacie czy sprawiedliwości można tu mówić i kiedy się on pojawia? Otóż dylemat ten nie leży w samych podstawowych (relacyjnie) wartościach, lecz należy go szukać w innych dziedzinach, a przede wszystkim w błędnych koncepcjach wolności w ujęciu indywidualistycznego liberalizmu z jednej strony, z drugiej zaś w błędnej koncepcji równości w eksplikacji marksistowskiego kolektywizmu. Należy raczej mówić o sprzeczności występującej pomiędzy tymi kierunkami filozoficzno-społecznymi niż między samymi wartościami, chociaż z drugiej strony w kierunkach tych dostrzec można podobieństwo np. w ujmowaniu państwa i jego roli w życiu jednostek czy grup społecznych (klas społecznych). Pierwszy uznaje państwo za monopolistę w zakresie naruszania praw wolnościowych i dlatego należy ograniczyć jego rolę do minimum, aby zagwarantować wolność. Według drugiego kierunku państwo jest aparatem ucisku. Pełna wolność i równość wystąpi w ostatnim etapie rozwoju społeczeństw – w komunizmie – po obumarciu państwa. Ten drugi kierunek jest w porównaniu z pierwszym bardziej radykalny, ale równocześnie bardziej utopijny. Obydwie te orientacje filozoficzno-społeczne traktują instytucje państwa jako wroga bądź to jednostek, bądź to określonych klas społecznych.

Po drugie – sprzeczność pomiędzy wolnością i równością pojawia się wszędzie tam, gdzie są one niewłaściwie zestawione ze sobą i w oderwaniu od

¹⁴ *Essai sur l'individualisme*. Paris 1983.

¹⁵ H e r r, jw. s. 22.

¹⁶ Tamże s. 22-23.

¹⁷ Tamże s. 24.

innych wartości, a przede wszystkim od wartości absolutnej – godności osoby ludzkiej.

Poza tym we wszystkich poglądach uznających, że pomiędzy wolnością i równością występuje konflikt, tkwi błąd metodologiczny, który polega na tym, iż sprzeczność interesów jednostek czy grup społecznych sprowadza się do napięć pomiędzy wartościami humanistycznymi, jakimi są wolność i równość. Egoistyczne interesy usiłuje się ukryć za parawanem tychże wartości.

Wolność i równość nie są wartościami antagonistycznymi, lecz współzależnymi i współkonstituującymi. Wszędzie tam, gdzie rezygnuje się z wolności na rzecz równości, i odwrotnie, pojawiają się dyktatury bądź polityczne, bądź gospodarcze. Wolność jako wartość obiektywna i uniwersalna bez równości staje się w zakresie korzystania z niej w życiu społecznym, gospodarczym, kulturalnym i politycznym przywilejem wąskiej elity. Podobnie rzecz się ma z równością bez wolności. Poza tym wymienione wartości nie mogą być realizowane bez innych wartości, a przede wszystkim bez prawdy o godności osoby ludzkiej. „Tylko na fundamencie tej prawdy można budować odnowione społeczeństwo i rozwijać najbardziej złożone i poważne problemy, które nim wstrząsają, a przede wszystkim przewyciężyć różne formy totalitaryzmu, aby otworzyć drogę wiodącą ku autentycznej wolności osoby. Totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi. Istotnie, ich klasowe, grupowe i narodowe korzyści nieuchronnie przeciwstawiają jednych drugim. Jeżeli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy i każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucania własnej korzyści czy własnych poglądów, nie bacząc na prawa innych [...] Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyraża z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo. Nie może tego czynić nawet większość danego społeczeństwa, zwracając się przeciwko mniejszości, spychając ją na margines, uciskając czy usiłując unicestwić”¹⁸.

Równości nie można sprowadzać do „urawniłowki”, egalitaryzmu, do równego podziału dochodu narodowego pomiędzy członków społeczeństwa. Już Leon XIII podkreślał, że pomiędzy ludźmi występują „różnice w inteligencji, pilności, zdrowiu i siłach; a za tymi różnicami już sama z siebie idzie różno-

¹⁸ VS n. 99.

rodność warunków życiowych”¹⁹. Wynagrodzenie za pracę traktujemy jako udział w dochodzie narodowym. Praca powinna być wynagradzana, jeśli chcemy zachować równość, proporcjonalnie do jej wartości, użyteczności społecznej i wkładu w dobro wspólne – w rozwój gospodarczy, kulturalny, naukowy, społeczny i polityczny. Rażąco przypadkiem naruszenia równości jest „równe” wynagradzanie pracy twórczej, inicjatywnej i pracy „pasywnej”; pracy bardziej odpowiedzialnej i mniej odpowiedzialnej itp. Jednakże, przyjmując nawet łącznie wymienione kryteria pracy trudno określić, jaka praca jest bardziej wartościowa, gdyż np. bez pracy fizycznej palacza w elektrociepłowni praca najzdolniejszego jej dyrektora i wykształconych inżynierów będzie całkowicie sparaliżowana, co więcej – będzie także sparaliżowana praca innych zakładów przemysłowych i instytucji usługowych wielkiego miasta z pobliskimi miasteczkami i wsiami. Praca nie może być uznawana za jedyne kryterium partycypacji w dochodzie narodowym, lecz należy brać pod uwagę również kryterium potrzeb. Dlatego też najbardziej uzasadnione jest posługiwanie się pojęciem sprawiedliwości (społecznej) niż pojęciem równości i mówić o relacji zachodzącej pomiędzy wolnością i sprawiedliwością.

RÓŻNE ROZUMIENIE GODNOŚCI LUDZKIEJ

Nie ma jednoznacznego rozumienia pojęcia godności osoby ludzkiej. Ogólnie rzecz biorąc można wyodrębnić dwa jej ujęcia. W pierwszym ujęciu (np. Pico della Mirandola, M. Ossowska, J. Koziński, N. Luhmann), przez godność człowieka rozumie się doskonałość, jaka zrodziła się w czyjejś osobowości. Człowiek osiąga godność przez pracę nad sobą, aktywność skierowaną ku innym, wierność wobec przyjętych wartości i ich realizację. Innymi słowy – człowiek sam nabywa swą godność i może ją utracić – nie jest ona wartością wrodzoną. Takie rozumienie godności człowieka, idące za A. Rodzińskim, nazywać będziemy godnością osobowościową.

Według drugiego ujęcia (J. Maritain, J. Messner, A. Rodziński i inni) przez godność osoby ludzkiej rozumie się wartość ontyczną wrodzoną, trwałą, niezbywalną i zobowiązującą. „Człowiek, nawet gdy błędzi – pisze Jan Paweł II – zachowuje wrodzoną godność i nie wyzbywa się godności osoby”²⁰. To ranga ontologiczna decyduje o tym, że człowiek jako osoba – byt obdarzony wolnością, sumieniem i rozumem jest najdoskonalszą istotą wśród świata stworzonego – ma godność.

¹⁹ RN n. 14.

²⁰ *Nauczanie społeczne 1978-1979*. T. 2. Warszawa 1982 s. 52.

Najstarszym dokumentem, w którym odnajdujemy ideę godności osoby ludzkiej, jest Księga Rodzaju Starego Testamentu. Zawarta jest ona z pełną wyrazistością w opisie stworzenia człowieka: „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze” (1, 26); „na obraz Boży uczyniony jest człowiek” (9, 6). Źródłem więc godności ludzkiej jest Bóg, na którego obraz i podobieństwo został stworzony każdy człowiek. Sobór Watykański II, komentując ten opis, wskazuje, że ów obraz i podobieństwo wyraża się w obdarzeniu człowieka rozumem, wolnością i sumieniem²¹. Ponadto podkreśla, że godność osoby ludzkiej wyraża się w jej zdolności miłowania poznanego Boga i panowania nad światem. Godność osoby ludzkiej, której źródłem jest Stwórca, może być interpretowana teologicznie i filozoficznie. Tę drugą interpretację podaje np. J. Maritain. To on właśnie wykazuje, że godność osoby ludzkiej ma charakter absolutny ze względu na relację zachodzącą pomiędzy osobą ludzką a Absolutem, którego jest obrazem i podobieństwem. Podkreślić należy, że w nauczaniu społecznym Kościoła godność osoby ludzkiej jest ujmowana w dwóch aspektach – wskazuje się na godność naturalną, o której stanowi rozum, wolność i sumienie, i godność nadprzyrodzoną. Jan XXIII w *Pacem in terris* wyeksponował godność naturalną, Jan Paweł II kładzie bardziej akcent na godność nadprzyrodzoną. W *Redemptor hominis* pisze: „Odkupienie, które przyszło przez Krzyż, nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie [...] Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany. Stworzony na nowo”²². Papież dodaje, że „właśnie owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem”²³.

Wartość osoby ludzkiej – jej godność – jest sama przez się powinnościородna, i to w stopniu kategoriycznym, bezwzględnym i bezwarunkowym, gdyż wyklucza ona instrumentalne traktowanie jednych osób przez inne osoby (nawet własnej) czy poświęcania człowieka na rzecz innych wartości. Normie tej nadał się następujące brzmienie: *persona est affirmanda propter se ipsam* (osobę należy afirmować dla niej samej). Kard. Karol Wojtyła nazwał w swojej pracy *Miłość i odpowiedzialność* osobę ludzką normą personalistyczną; norma personalistyczna jako zasada mówi: osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość²⁴. Nawiązuje do niej też jako Papież Jan Paweł II: „Trzeba tego człowieka afirmować dla niego samego, a

²¹ GS n. 12-16.

²² RH n. 10.

²³ Tamże.

²⁴ Kraków 1962 s. 32.

nie dla jakichkolwiek innych racji czy względów – jedynie dla niego samego”²⁵.

Celem wszystkich norm moralnych, przykazań i praw człowieka jest ochrona godności osoby ludzkiej – wartości absolutnej, obrazu Boga. Podstawowe normy moralne, przykazania i prawa człowieka mają charakter obiektywny i uniwersalny, ale relacyjny (nie relatywny!), gdyż odnoszą się do godności ludzkiej, mają na względzie dobro osoby związane z jej tożsamością jako istoty duchowej i cielesnej, która pozostaje w relacji z Bogiem, z bliźnimi i ze światem rzeczy²⁶.

Sobór Watykański II w dokumencie *Gaudium et spes* podkreśla, że „rośnie świadomość niezwyklej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przetrasta wszystkie rzeczy i której prawa oraz obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny”²⁷. Fenomen ten potwierdzają badania socjologiczne. Najbardziej wyczerpującą ankietę, dotyczącą krajów europejskiej dwunastki, zatytułowaną *Współczesne wartości*, przedstawił zespół J. Stoetzela. W posłowniu autor pisze, że dla wielu Europejczyków centralną wartością jest osoba ludzka – moja osoba. Niesie ona ze sobą różnorodne wartości: szczęście, bezpieczeństwo, swobodę działania i decydowania, czyli – krótko mówiąc – wolność, kierowanie własnym losem, samorealizację, szacunek społeczny. Obok tego wymienia się przyjemne sposoby spędzania wolnego czasu, na czele z rozrywką, która już dla Greków była przywilejem wolnego człowieka. Innymi słowy – obszar wartości nie jest graciarnią bez struktury, lecz – jak zaznacza Stoetzel – wszystkim zawiaduje wartość centralna, ona informuje, kieruje zabarwia i przyciąga²⁸.

Pod wpływem personalizmu integralnego J. Maritaina pojęcie godności osoby ludzkiej znalazło swoje miejsce w dokumentach ONZ. W art. 1. *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* stwierdza się: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach”. Będąc obdarzone rozumem i sumieniem, powinny odnosić się do siebie w duchu braterstwa. Wielu autorów uważa, że według *Powszechnej Deklaracji* na godność osoby ludzkiej wskazuje rozum i sumienie. Brzmienie artykułu pierwszego, a przede wszystkim stwierdzenie, że wszyscy ludzie rodzą się wolni, daje podstawę do uznania, że wskazuje na nią nie tylko rozum i sumienie, ale i wolność. René Cassin, główny redaktor *Powszechnej Deklaracji*, wyjaśnia, że godności tej nadano interpretację laicką (mówi

²⁵ *Nauczanie społeczne*. T. 3. Warszawa 1984 s. 453.

²⁶ VS n. 13 i 99.

²⁷ GS nr 26.

²⁸ *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*. Paris 1983 s. 291.

się tylko o godności przyrodzonej), ale nie antyreligijnej, gdyż chodziło o to, aby mogła być zaakceptowana przez wszystkich, nawet ateistów²⁹.

Na chrześcijańskie pochodzenie idei godności osoby ludzkiej wskazuje filozof neomarksistowski Ernst Bloch³⁰, a pogląd ten podziela również Leszek Kołakowski i wielu innych autorów.

KONSEKWENCJE PRAKTYCZNE WYPŁYWAJĄCE Z GODNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ

Koncepcje człowieka mają charakter aplikacyjny. Leżą one u podstaw koncepcji państwa, ustrojów społeczno-politycznych i gospodarczych i prawa (praw człowieka). Przyjmujemy, że istotnym kryterium wszystkich programów, systemów i ustrojów jest godność osoby ludzkiej. „W przeciwnym razie życie ludzkie również i w warunkach pokojowych skazane jest na wielorakie niedole, a w parze z nimi rozwijają się różne formy przemocy, totalitaryzmu, neokolonializmu, imperializmu, zagrażające równocześnie współżyciu narodów”³¹.

Normatywna podstawa integrowania się narodów po drugiej wojnie światowej znalazła swój wyraz w *Karcie Narodów Zjednoczonych*. We wstępie tej *Karty* narody wyrażają swą „[...] wiarę w g o d n o ś ć i wartość osoby ludzkiej” i wyrażają swoje zdecydowanie „przyczyniać się do postępu społecznego i podniesienia stopy życiowej przy większej wolności”.

W obydwu *Paktach Praw Człowieka* (1966) i *Akcie Końcowym z Helsinek* stwierdzono, że wszystkie prawa człowieka wynikają z przyrodzonej godności osoby ludzkiej. Godność ta jest niepodzielna, stąd też prawa z niej wypływające są niepodzielne. Prawa wolnościowe i społeczne prawa człowieka stanowią integralną całość. Błędem więc jest dopatrywanie się w nich dylematu czy też traktowanie tych drugich jako posiadających niższą rangę.

Także w wielu konstytucjach współczesnych państw godność osoby ludzkiej została uznana za najwyższą wartość (*der oberste Wert*) i najwyższą zasadę konstytucji (*oberstes Konstitutionsprinzip*)³². J. Messner widzi w uznawaniu godności osoby za podstawę normatywną praw człowieka wyraźne odejście od

²⁹ *Religions et droit de l'homme*. W: t e n z e. *Amicorum discipulorumque*. T. 4. Paris 1972 s. 98.

³⁰ *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt a. Main 1961 s. 181; t e n z e. *Geist und Ungeist christlicher Tradition*. Stuttgart 1971 s. 39.

³¹ RH n. 17.

³² K. L ö w. *Die Grundrechte. Verständnis und Wirklichkeit in beiden Teilen Deutschlands*. München 1977 s. 66.

pozytywizmu prawnego i ważny krok uczyniony w kierunku dalszego rozwoju koncepcji prawa naturalnego³³.

Godność osoby ludzkiej jako wartość najwyższa (absolutna) znaczy, że człowiek nie jest dla państwa, lecz państwo jest dla człowieka. Państwo nie jest celem samym w sobie, lecz ma charakter instrumentalny, pomocniczy wobec swoich obywateli. Tak rozumiana osoba ludzka, która jest podmiotem, twórcą i celem wszystkich instytucji społecznych leży u podstaw koncepcji państwa subsydiarnego, pomocniczego. Najodpowiedniejszym modelem ustroju państwa (forma rządu) jest demokracja. Rzecz w tym, że żaden z istniejących modeli demokracji „w pełni nie zadowala”, jak to podkreślał Paweł VI³⁴. Autentyczna demokracja możliwa jest tylko wówczas gdy dba o poprawną koncepcję osoby ludzkiej, z której godności wynikają wszystkie prawa człowieka. Autentyczna demokracja to demokracja, która chroni godność osoby ludzkiej przez uznanie i realizację owych praw człowieka³⁵. Chodzi tu o model demokracji integralnej, obejmującej życie gospodarcze, społeczne i kulturalne, a nie tylko polityczne. Partycypacja w wymienionych dziedzinach ma taką samą rangę jak wolność i równość – wartości uznawane powszechnie za kryterium demokracji. Brak partycypacji określa się mianem „marginalizacji”.

Z godności osoby ludzkiej wyprowadzamy także zasady, na których powinna się opierać działalność gospodarcza: zasadę priorytetu osoby ludzkiej przed rzeczą i zasadę priorytetu pracy przed kapitałem, który jest wartością instrumentalną.

DIGNITY OF THE HUMAN PERSON AS AN ABSOLUTE VALUE

S u m m a r y

The author analyzes the relations between various values and he establishes their ultimate criterion and hierarchy. He is of opinion that an incorrectly established criterion of values and an incorrectly constructed and accepted hierarchy of them leads to what Carl Schmitt called – in reference to Nikolai Hartman – the tyranny of value (*die Tyrannai der Werte*).

The author critically appraises the views of those who maintain that there is a conflict, a dilemma or tension between freedom and equality (justice). He shows that the dilemma is not

³³ *Naturrecht in Evolution*. W: *Völkerrecht und Rechtsphilosophie. Internationale Festschrift für Stephan Verosta zum 90. Geburtstag*. Hrsg. P. Fischer i in. Berlin 1980 s. 469.

³⁴ OA n. 24.

³⁵ CA n. 46.

immanent in the mentioned values but in the incorrect conception of freedom as presented by the liberals on the one hand, and in the erroneous (objective) conception of equality as explicated by the Marxists. In fact the dilemma occurs between those philosophical-social trends. Secondly, the dilemma always appears where these values are confronted with each other in the wrong way and separated from other values – especially from the truth about dignity of the human person. And thirdly, in all the views in which it is admitted that there is a conflict between freedom and equality there is a „methodological” error. It consists in the fact that the conflict of interests of individuals or social groups is reduced to tensions between humanistic values – freedom and equality. Egoistic interests are sought to be hidden behind the screen of the values. Freedom without equality (justice) and the truth about dignity of the human person becomes freedom of élites whereas it is a tyrannizing value for most other classes. The situation is analogous in the case of equality without freedom and the truth dignity of the person.

The author shows that dignity of the person is the central, absolute value, as the person is related to the Absolute; it is created in God’s image and is redeemed by Christ (supernatural dignity). The author also writes about natural dignity to which the mind, conscience and freedom point. All other values, even objective and universal ones – moral norms and human rights – have an adpersonal (relative) character. Accepting freedom or equality as an absolute value without the truth about dignity of the human person lies at the foundations of all forms of totalitarian systems.

According to the author dignity of the human person creates an obligation. He formulates the rule: *persona est affirmanda propter se ipsam*. He shows that dignity of the human person integrates nations as well as the international system of human rights. In the introduction to the

United Nations Chart belief in dignity and value of the human person is expressed. In the introductions to both *Human Rights Pacts* (1966) it is recognized that human rights follow from the inborn dignity of the human person. The notion of dignity of the human person is also found in the constitutions of many countries, e.g. of West Germany (1949). In West German commentaries it is said that dignity of the human person (Art. 1 p. 1) is the highest value (*der oberste Wert*), it is the norm of norms (*Norm der Normen*).

Dignity of the human person should be – as it not always is – the criterion of all programs and social economic and political systems.

Translated by Tadeusz Karłowicz