



Abiit, non obiit

KSIEGA POŚWIĘCONA PAMIĘCI

Księdza Profesora Antoniego Kościa SVD

REDAKCJA

Antoni Dębiński

Piotr Stanisław

Tomasz Barankiewicz

Jadwiga Potrzeszcz

Wojciech Sz. Staszewski

Anna Szarek-Zwijacz

Monika Wójcik

WYDAWNICTWO KUL

LUBLIN 2013

Recenzent
Prof. zw. dr hab. Henryk Cioch

Opracowanie komputerowe
Teresa Myśliwiec
Patrycja Czerniak

Projekt okładki i stron tytułowych
Patrycja Czerniak

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2013

ISBN 978-83-7702-624-3

Wydawnictwo KUL	Druk i oprawa
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin	elpil
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50	ul. Artyleryjska 11
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl	08-110 Siedlce
http://wydawnictwo.kul.lublin.pl	e-mail: info@elpil.com.pl



IMMANUELA KANTA I MATTHIASA MAHLMANNA
PRÓBA HUMANISTYCZNEGO UZASADNIENIA
GODNOŚCI CZŁOWIEKA

WSTĘP

Etyka Immanuela Kanta jest etyką godności człowieka. Podniósł on filozoficzną refleksję na temat godności człowieka do poziomu, który do dziś kształtuje miarodajny punkt orientacyjny zarówno w teorii i filozofii prawa, jak i w dogmatyce prawa¹. Matthias Mahlmann, profesor z Uniwersytetu w Zurychu, prawnik i filozof, współtwórca² uniwersalnej gramatyki moralności i prawa³, podjął w badaniach naukowych problem relacji Immanuela Kanta koncepcji praktycznego rozumu do mentalistycznej koncepcji etyki i prawa⁴. Zdaniem Matthiasa Mahl-

¹ Zdaniem Arthura F. Utza, także Federalny Trybunał Konstytucyjny Republiki Federalnej Niemiec oraz komentatorzy art. 1 ust. 1 ustawy zasadniczej RFN (w brzmieniu: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt” – „Godność człowieka jest nienaruszalna. Jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem całej władzy państwowej”) są pod wpływem praktycznej filozofii Kanta, która ukierunkowuje ich rozumienie godności człowieka – por. A.F. Utz, *Das Grundrecht auf Achtung der Personwürde. Philosophische Reflexionen*, w: tenże, *Ethik des Gemeinwohls. Gesammelte Aufsätze 1983-1997*, Hrsg. W. Ockenfels, Paderborn–München–Wien–Zürich 1998, s. 117.

² Teorię uniwersalnej gramatyki moralności i prawa Matthias Mahlmann rozwija, współpracując naukowo z Johnem Mikhilem, profesorem Uniwersytetu Georgetown w Waszyngtonie, prawnikiem i filozofem, z którym w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku studiował nauki kognitywne w Massachusetts Institute of Technology. Inspirację czerpali oni przede wszystkim od Noama Chomsky’ego, światowej sławy językoznawcy, twórcy koncepcji uniwersalnej gramatyki oraz badacza ludzkiej natury i funkcjonowania ludzkiego umysłu. Zob. M. Mahlmann, J. Mikhail, *Cognitive Science, Ethics and Law*, w: Z. Bankowski (ed.), *Epistemology and Ontology*, Stuttgart 2005, s. 95; J. Mikhail, *Elements of Moral Cognition. Rawl’s Linguistic Analogy and the Cognitive Science of Moral and Legal Judgment*, Cambridge 2011.

³ Zob. na ten temat: J. Potrzeszcz, *Uniwersalna gramatyka moralności i prawa*, „Forum Prawnicze” 2011, nr 4-5 (6-7), s. 30-45; też, *Mentalistyczna etyka i jej aplikacja do prawa*, „Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie” 2011, t. IV, s. 118-132.

⁴ Zob. M. Mahlmann, *Rationalismus in der praktischen Theorie. Normentheorie und praktische Kompetenz*, wyd. 2, Baden-Baden 2009; tenże, *Ethics, Law and the Challenge of Cognitive Science*, „German Law Journal” 2007, vol. 8, no. 6, s. 577-615.

manna, wrodzona moralność może pomóc w wyjaśnieniu skłonności człowieka do rozumnego zachowywania się w sensie kantowskim. Mahlmann, kontynuując myśl Kanta, podjął także interesującą próbę humanistycznego uzasadnienia godności człowieka. Przedstawienie tej twórczej kontynuacji jest zasadniczym celem niniejszego artykułu. Ponadto przeprowadzenie pogłębionych badań nad Immanuelem Kanta uzasadnieniem godności człowieka także jest celowe wobec obserwowanego często spływania jego myśli oraz pewnego do niej dystansu, szczególnie w środowisku prawnonaturalistów.

Wybór tematu niniejszego opracowania nie jest przypadkowy. Istnieją dwa zasadnicze powody, dla których podjęta została kwestia humanistycznego uzasadnienia godności człowieka przez Immanuela Kanta i Matthiasa Mahlmann. Przede wszystkim istotne znaczenie ma fakt, iż artykuł poświęcony jest pamięci Księdza Profesora Antoniego Kościa SVD, dla którego człowiek i jego godność stanowiły dobra-wartości najwyższej wagi. Drugim powodem jest aktualność problematyki godności człowieka w kontekście jej „dewitalizacji”, związanej z rozwojem neoutylitarnej etyki praktycznej⁵. Chociaż obecnie zasadniczo panuje powszechna zgoda co do tego, że godność człowieka jest nienaruszalna, to jednak istnieje potrzeba ciągłego prowadzenia badań naukowych dotyczących tego pojęcia w kontekście nowych wyzwań związanych z rozwojem nauki, techniki oraz przemian rzeczywistości społeczno-politycznej.

Pozostaje jeszcze wyjaśnić, jak rozumiane jest „humanistyczne” uzasadnienie godności człowieka. Chcąc prowadzić dialog we współczesnym, pluralistycznym świecie, warto poszukiwać humanistycznego wymiaru godności człowieka, w którym podkreślona zostanie idea jego samocelowości, oparta jedynie na uwarunkowaniach antropologicznych. To humanistyczne pojęcie godności człowieka jest bez wątpienia związane z teoriami religijnymi i może być poprzez te teorie wzmocnione. Istotne jest jednak, że pojęcie to osiąga swój cel niezależnie od źródeł religijnych, jest teoretycznie samowystarczalne. Jak podkreślił Matthias Mahlmann, „jest to ważna właściwość takiego uzasadnienia godności, które musi być w świecie pluralistycznym zrozumiałe ponad granicami religijnymi i z tego powodu nie może zależeć od żadnego specyficznego uzasadnienia religijnego. Jest ono humanistyczne, ponieważ w nim każdy pojedynczy człowiek, niezależnie od właściwości i dokonań, zostaje podniesiony do kategorycznie chronionego celu samego w sobie”⁶.

⁵ Zob. na ten temat: E. Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie. Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2007. Autor ten dostrzega zagrożenie dla człowieka, jego godności i życia ze strony popularyzacji poglądów Petera Singera (*Praktische Ethik*, wyd. 2, Stuttgart 1994) i jego zwolenników.

⁶ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, Baden-Baden 2010, s. 311; zob. także tenże, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, Baden-Baden 2008, s. 262-281.

1. KONTROWERSJE ZWIĄZANE Z ROZUMIENIEM GODNOŚCI CZŁOWIEKA W ŚRODOWISKU ZWOLENNIKÓW PRAWA NATURALNEGO W POLSCE

Od czasów drugiej wojny światowej pojęcie godności⁷ człowieka stało się normatywnym wyznacznikiem systemów prawnych kultury zachodniej. Wraz z pojawieniem się w Karcie Narodów Zjednoczonych (1945) oraz w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948), której art. 1 stanowi: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w swej godności i swych prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem i powinny postępować wobec innych w duchu braterstwa”⁸, pojęcie to stało się pojęciem prawnym. Powszechnie uznano je za podstawę praw człowieka ze względu na to, że wszyscy ludzie w równym stopniu, niezależnie od światopoglądu, posiadają rozum, sumienie i wolność.

Pomimo traktowania godności człowieka jako możliwej wspólnej płaszczyzny porozumienia całej ludzkiej rodziny, pojawiały się także głosy krytyczne oraz różne interpretacje owej godności. Interesującą różnicę zdań na temat rozumienia terminu „godność człowieka” w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka można odnotować w samym środowisku zwolenników prawa naturalnego w Polsce. Zdaniem Hanny Waśkiewicz, chociaż od czasu wprowadzenia do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka terminu „godność”, zrobił on ogromną karierę i często wyprowadza się prawa człowieka z jego godności, to „takie sformułowanie [...] niestety, jest [...] mało precyzyjne, ponieważ wbrew pozorom sam termin «godność człowieka» jest terminem bardzo kontrowersyjnym. Mimo, a może właśnie dlatego, że jest on chętnie i często, w bardzo jednak różnorodnym kontekście używany, trudno całkowicie jednoznacznie ustalić, co jest tym terminem oznaczane. W związku z tym pojawiają się dwa zasadnicze pytania: co to jest godność ludzka oraz co stanowi jej źródło względnie podstawę. [...] nie wolno zapominać, iż podstawą normatywną praw człowieka jest prawo naturalne, mające swoją podstawę w naturze człowieka”⁹. W przeciwieństwie do tego Henryk Andrzejczak wcześniej wyraził pogląd, że „zamiast zawiłych dedukcji z abstrakcyjnie i ahistorycznie pojętej natury «człowieka w ogóle» Deklaracja, mówiąc o prawach jednostki, nawiązuje do ludzkiej godności, co brzmi prosto i zrozumiale, a przy głębszej refleksji oka-

⁷ W języku polskim „godność” wywodzi się od słowa „god”, znaczącego tyle, co czas, pora, święto; godne jest to, co jest właściwe, odpowiednie, stosowne, znaczne – por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1993, s. 147-148. Godność to w języku niemieckim: *Würde*, w języku angielskim: *dignity*, w języku francuskim: *dignité*, w języku włoskim: *dignità*, w języku łacińskim: *dignitas*.

⁸ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z dnia 10 grudnia 1948 roku, w: K. Motyka, *Prawa Człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*, Lublin 1994, s. 125. Pojęcie godności człowieka zostało także wprowadzone do Konstytucji RP z 1997 r. (Dz. U. z 16 lipca 1997 r. Nr 78, poz. 483; sprost.: Dz. U. z 2001 r. Nr 28, poz. 319; zm.: Dz. U. z 2006 r. Nr 200, poz. 1471; z 2009 r. Nr 114, poz. 946), której art. 30 głosi: „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”.

⁹ H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka a prawa rodziny*, „Chrześcijańskie w Świecie” 1985, nr 4, s. 42.

zuje się także filozoficznie zasadne. Termin godność w odniesieniu do człowieka wydaje się jakby wzięty z życia. Jest konkretny, nasycony historycznie określoną treścią i tym różni się od rozmaitych konstrukcji statycznych i abstrakcyjnych, jak obarczone mnóstwem kontrowersji pojęcie natury ludzkiej lub godność w ujęciu np. Kanta albo Herdera. Godność ludzka, ongiś pojmowana filozoficznie i teologicznie, choć w zasadzie nadal zachowuje swą tradycyjną motywację, jednak obecnie jest już odczytywana z innej strony, mianowicie od strony historycznej, mniej zaś metafizycznej¹⁰.

Mieczysław A. Krąpiec – jak zauważył Franciszek J. Mazurek – „ujmuje godność jako rozwój człowieka w interakcjach międzyosobowych. Nastręcza to Krąpcowi wiele kłopotów w interpretacji Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, w której wyraźnie mówi się o wrodzonej godności osoby ludzkiej. [...] zaznacza, że ludzka osoba ze względu na to, że jest ona zawsze celem, a nie środkiem ludzkich działań, zyskuje jako cel sam w sobie charakter g o d n o ś c i. Według niego człowiek jako cel ludzkiego działania «[...] lepiej ukazuje charakter godności bycia człowiekiem» niż kantowskie rozumienie człowieka, «[...] który wszystkie wartości może realizować, sam będąc ich nosicielem – *Würdeträger*»¹¹. Przecież Kant ujął osobę ludzką jako cel sam w sobie działania ludzkiego. Zresztą Krąpiec nawiązuje do tej myśli ujętej w formie imperatywu kategorycznego. Poza tym pisze on, że wprowadzona przez K. Wojtyłę, obecnie Jana Pawła II, terminologia: «samoposiadania», «samopanowania» i «samostanowienia» «[...] akcentuje mocniej momenty (aspekty) tworzące tzw. godność i suwerenność ludzkiej osoby»¹². Najbardziej klarownie Krąpiec przedstawił swoje rozumienie godności w następującym sformułowaniu: «Godność ta ujawnia się szczególnie w ludzkim działaniu: człowiek bowiem w swym człowieczeństwie (jako osoba) nie może być nigdy potraktowany jako środek do jakiegoś innego celu; sam bowiem jest celem wszystkich ludzkich czynności. Dostrzegł to nawet Kant, który zauważył, że należy tak postępować, by człowieczeństwa człowieka nigdy nie traktować jako środka, ale zawsze jako cel ludzkiego działania»¹³. [...] Zdziwienie budzi fakt, że Krąpiec – wybitny filozof neotomistyczny – dochodzi do «odkrycia» godności osoby ludzkiej jako wartości w sobie dopiero na podstawie lektury Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i encyklik Jana Pawła II, a nie na podstawie dzieł św. Tomasza»¹⁴. Warto zauważyć, że M.A. Krąpiec, rozważając godność człowieka jako „ostatnią [...] cechę charakteryzującą osobę ludzką”¹⁵, chwali I. Kanta: „Świetnie tę myśl o ludzkiej godności

¹⁰ H. Andrzejczak, *Filozoficznoprawne podstawy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966), z. 2, s. 92.

¹¹ M. Krąpiec, *O ludzką politykę*, Warszawa 1996, s. 35.

¹² Tamże, s. 53.

¹³ Tamże, s. 310.

¹⁴ F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 44-46.

¹⁵ M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, wyd. 3, Lublin 1999, s. 140. Do pozostałych cech osoby ludzkiej M.A. Krąpiec zalicza: poznanie, miłość, wolność, podmiotowość wobec prawa, całość (zupełność).

jako celu wszelkiego postępowania wyraził I. Kant, gdy stwierdził: «Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka». Jak bowiem słusznie pisał w *Krytyce praktycznego rozumu*, osoba jest celem samym w sobie, tj. nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet przez Boga) traktowana jedynie jako środek, nie będąc zarazem sama przy tym celem, a więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas święte. Jest ono bowiem podmiotem prawa moralnego, a tym samym tego, co jest samo w sobie święte; jedynie też ze względu na nie i w zgodzie z nim w ogóle coś nazywane być może świętym...»¹⁶.

Ostatnio podjęta została przez Marka Piechowiaka próba argumentacji na rzecz następującego twierdzenia: „Mając na uwadze współczesne systemy prawne, w których położeniu godności u podstaw prawa towarzyszy cenienie tego, co indywidualne, palmę pierwszeństwa za filozoficzne opracowanie kategorii «godności» (i to pierwszeństwa nie tylko w sensie chronologicznym) trzeba przyznać Tomaszowi z Akwinu, a nie Immanuelowi Kantowi. [...] Podobnie jak w koncepcji Kanta, również w koncepcji Akwinaty traktowanie kogoś odpowiadające jego statusowi osoby wyklucza podejście czysto instrumentalne – osoba nie może być poświęcana dla realizacji nawet szczytnych celów (wartości), stąd godność będącą podstawą bycia osobą zasadnie można uznać za nienaruszalną»¹⁷. Zastanawiająca jest jednak interpretacja przez M. Piechowiaka istotnego z punktu widzenia cech godności człowieka fragmentu *Summy teologicznej*. Twierdzi on mianowicie: „Mimo że «godność» jest kategorią używaną przez Akwinatę często, i to w różnych znaczeniach, to nie podejmuje on nigdzie szerzej i wprost [...] pytania o to, czym jest godność. Jeśli chodzi o analizowaną tu godność osobową, to – jakby mimochodem – charakteryzuje ją Tomasz przy okazji rozważań dotyczących dopuszczalności kary śmierci: «Człowiek przez grzech odstępuje od porządku rozumu i dlatego odstępuje od ludzkiej godności, mianowicie od tego, że człowiek z natury swej jest wolny i istniejący dla siebie samego»¹⁸. Wskazane są tu zatem dwie «właściwości» – wolność i istnienie dla samego siebie»¹⁹. Nie wiadomo jednak, dlaczego cytowany autor nie dostrzega w analizowanym fragmencie *Summy teologicznej*, że według św. Tomasza człowiek przez grzech zatrac

¹⁶ Tamże, s. 140-141.

¹⁷ M. Piechowiak, *Klasyczna koncepcja osoby jako podstawa pojmowania praw człowieka. Wokół św. Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta propozycji ugruntowania godności człowieka*, w: P. Dardziński, F. Longchamps de Bérier, K. Szczucki (red.), *Prawo naturalne – natura prawa*, Warszawa 2011, s. 20. Tekst tego artykułu oparty został na publikacji: M. Piechowiak, *Auf der Suche nach einer philosophischen Begründung der Würde des Menschen bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant*, w: Ch. Baumbach, P. Kunzmann (Hrsg.), *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, München 2010, s. 289-319.

¹⁸ M. Piechowiak przytacza następujący fragment w języku łacińskim: „Homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decedit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens” (STh, II-II, q. 64, ad 3), zaznaczając, że podkreślenia pochodzą od niego.

¹⁹ M. Piechowiak, *Klasyczna koncepcja osoby*, s. 9.

swą godność ludzką. W tłumaczeniu Feliksa W. Bednarskiego, wskazany fragment brzmi: „Człowiek przez grzech odstępuje od prawa Bożego, i dlatego zatracą swą godność ludzką w miarę jak człowiek z natury swej jest istotą wolną, żyjącą dla siebie. Przez grzech więc człowiek poniekąd staje się sługą zwierząt tak, że należy go podporządkować dobru drugich, zgodnie z Psalmem 48 (21): «Człowiek gdy był we czci, nie rozumiał; przyrównan jest bydłom nierozumnym i stał się im podobnym»; oraz zgodnie z Księgą Przypowieści (11, 29): «A kto jest głupi, będzie służył mądrymu». Dlatego, chociaż zabicie człowieka wiernego swej godności ludzkiej stanowi samo przez się zło, niemniej zabicie grzesznika może być dobre, podobnie jak zabicie zwierzęcia. Zły człowiek bowiem jest gorszy od zwierzęcia i bardziej szkodliwy, jak zauważył Filozof»²⁰.

Teologiczny wymiar godności człowieka w sposób doskonały został ukazany przez papieża Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis* (RH): „Godność została człowiekowi nadana przez stworzenie, gdyż jest on «niewiele mniejszym od istot niebieskich» (Ps 8,6), bo «stworzonym na obraz Boży i Bogu podobnym» (RH 9); potwierdzona przez wcielenie Jezusa Chrystusa, a przywrócona przez odkupienie. Odkupienie przez Chrystusa «nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie» (RH 10). Jednakże rola Chrystusa jest jeszcze inna, a mianowicie jest nią ukazanie człowiekowi prawdy o nim samym i o rzeczywistości. Stworzenie, wcielenie i odkupienie to jakby etapy budowania godności w bycie – człowieku. Ponieważ człowiek jest obdarzony rozumem, to od początku jego istnienia narasta w nim świadomość godności, ale «w Chrystusie i przez Chrystusa człowiek zdobył pełną świadomość swojej godności, swojego wyniesienia, transcendentnej wartości samego człowieka, sensu swego istnienia» (RH 11)»²¹.

Wskazane wyżej przykłady kontrowersji związanych z rozumieniem godności człowieka, szczególnie zaś uwidaczniające się ambiwalentne traktowanie wkładu Immanuela Kanta w filozoficzne opracowanie kategorii godności człowieka, zachęca do podjęcia *sine ira et studio* szczegółowych badań nad myślą Kanta w tym zakresie. Pewną zachętę stanowi także pogląd wyrażony przez Josepha Ratzingera, że „nie istnieje żadna wielka filozofia, która nie powstałaby pod wpły-

²⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 18: *Sprawiedliwość* (2-2, *qu.* 57-80), tłum. F.W. Bednarski, London 1970, Zagadnienie 64. *O zabójstwie*, Artykuł 2. *Czy wolno zabijać grzeszników?*, s. 109. Św. Tomasz odwołuje się do poglądów Arystotelesa, według którego: „Jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń, tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się wyłame z prawa i sprawiedliwości. Najgorsza jest bowiem nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdolności umysłowe i moralne, które, jak żadne inne, mogą być niewłaściwie nadużywane. Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszy stworzeniem, najpodlejszym w poządliwości zmysłowej i żarłoczności”. *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2004, ks. I, 1253a, s. 28.

²¹ J.W. Gałkowski, *Jan Paweł II o godności człowieka*, w: J. Czerkawski (red.), *Zagadnienie godności człowieka*, Lublin 1994, s. 110.

wem inspiracji płynącej z tradycji religijnej – czy to filozofia grecka, czy indyjska, czy filozofia, która rozwinęła się w ramach chrześcijaństwa, czy też nowożytne nurty filozoficzne, które były przekonane o autonomii rozumu i uważały ją za ostateczne kryterium myślenia, zachowując jednak związek z wielkimi tematami myśli, które wiara biblijna przekazała filozofii w trakcie dziejów. Kant, Fichte, Hegel, Schelling byliby nie do pomyślenia bez wpływu wiary, a i sam Marks, nawet w radykalnej interpretacji, znajduje się nadal w horyzoncie nadziei, którą przejął z tradycji hebrajskiej²². Jan Paweł II wyraził także interesujący pogląd, że „potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczone, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego. [...] Nie chcę tutaj mówić o metafizyce jako o konkretnej szkole lub określonym nurcie powstałym w przeszłości. Pragnę jedynie stwierdzić, że rzeczywistość i prawda wykraczają poza granice tego co faktyczne i empiryczne; chcę też wystąpić w obronie ludzkiej zdolności do poznania tego wymiaru transcendentnego i metafizycznego w sposób prawdziwy i pewny, choć niedoskonały i analogiczny. W tym sensie nie należy uważać metafizyki za alternatywę antropologii, jako że to właśnie metafizyka pozwala uzasadnić pojęcie godności osoby, wskazując na jej naturę duchową”²³.

Godne uwagi jest, że sam Immanuel Kant wypowiedział się na temat prawidłowości badania naukowego w sposób następujący: „każdy krok, który czynimy przy pomocy czystego rozumu, nawet w dziedzinie praktycznej, [...] wiąże się przecież tak ściśle, i to sam przez się, ze wszystkimi tezami krytyki rozumu teoretycznego, jak gdyby każdy był obmyślony z rozważną przezornością jedynie po to, by dostarczyć krytyce tej potwierdzenia. Taka w żaden sposób nie szukana, lecz [...] zachodząca sama przez się dokładna zgodność najwyższych twierdzeń praktycznego rozumu z uwagami krytyki rozumu spekulatywnego [...] zaskakuje i zdumiewa oraz utwierdza przez innych już poznaną i sławioną maksymę, aby w każdym badaniu naukowym spokojnie, z możliwie największą dokładnością i otwartością iść dalej swoją drogą, nie zważając na to, czemu poza swą dziedziną badanie to ewentualnie mogłoby uchybić, lecz wykonać je jedynie dla niego samego, jak tylko się potrafi najprawdziwiej i najzupełniej. Częsta obserwacja przekonała mnie o tym, że jeśli zajęcie to doprowadzi się do końca, wtedy to, co w jego połowie wydawało mi się ze względu na inne teorie niekiedy bardzo wątpliwe, w końcu w nieoczekiwany sposób zupełnie zgadzało się z tym, co znalazło się samo przez się bez żadnego zwracania uwagi na owe teorie, bez stronnictwość i predylekcji do nich [a działo się tak], jeśli tylko wątpliwość tę dopóty pozostawiłem na uboczu i zważałem jedynie na moje zajęcie, dopóki go nie ukończyłem. Pisarze oszczędziliby sobie niejednej pomyłki, niejednego daremnego trudu [...],

²² J. Ratzinger, *Fides et ratio*, w: T. Styczeń, W. Chudy (red.), *Jan Paweł II, Fides et ratio. Tekst i komentarze*, Lublin 2003, s. 99.

²³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 83, w: tamże, s. 71-72.

gdyby tylko umieli zdecydować się na przystępowanie do dzieła z nieco większą otwartością²⁴.

Warto także podkreślić otwartą na prawdę postawę naukową śp. Księdza Profesora Antoniego Kościa SVD, w hołdzie któremu pisany jest ten artykuł. W 1995 roku wyraził on następujący pogląd: „Kant znany jest jako filozof krytyczny metafizyki, jako Kopernik filozofii, ale jego filozofia prawa jest raczej nieznana i obca nie tylko dla polskiego katolickiego publikum, ale i dla polskich filozofów chrześcijańskich. Osobiście uważam, że od Kanta wiele możemy się nauczyć. Jego przemyślenia są oryginalne, bądźmy otwarci”²⁵.

Zdaniem Antoniego Kościa, „warunki historyczne, w jakich przyszło nam żyć, nie nauczyły nas tolerancji dla innych wyznań czy religii. Weźmy dla przykładu tylko takie kraje europejskie, jak Niemcy, Anglia czy Francja, które mogą być dla nas wzorem demokracji w życiu politycznym, wzorem tolerancji w życiu religijnym. One jednak musiały za to zapłacić wysoką cenę. Musiały przejść przez reformację, wojny religijne, rewolucję, sekularyzację, aby zrozumieć, że godność człowieka stoi ponad prawem i religią, że jest mu wrodzona, że człowiek otrzymał ją niezależnie od religii i państwa, czyli ma ją w sobie, ponieważ jest człowiekiem. Otrzymał ją razem z naturą, albo innymi słowy, w momencie stworzenia, wraz z przyjściem na świat”²⁶. Będąc misjonarzem oraz profesorem prawa, wybitnym specjalistą w dziedzinie filozofii prawa, a w szczególności filozofii prawa Dalekiego Wschodu (Chiny, Japonia, Korea), Antoni Kość, pytany o możliwość istnienia wspólnego mianownika dla cywilizacji zachodniej i cywilizacji konfucjańskiej, odpowiadał: „Jeśli można mówić o wspólnym mianowniku dla cywilizacji zachodniej i cywilizacji konfucjańskiej, to jego podstawą będzie sama natura ludzka. Podobieństwa dekalogu chrześcijańskiego i pięciu przykazań taoizmu, konfucjanizmu i buddyzmu, które w części tak zwanej społecznej są identyczne, postulują te same wartości ogólnoludzkie, takie jak np.: poszanowanie życia, prawdomówność, poszanowanie cudzej rzeczy, uczciwość. [...] Chociaż w filozofii konfucjańskiej nie istniało pojęcie osoby *expressis verbis*, to jednak nie chodzi tutaj o termin, lecz o treść, która podkreślała godność człowieka w aspekcie społecznym, tzn. w wielkiej rodzinie, klanie czy społeczności lokalnej”²⁷.

Człowiek i jego godność stanowią centralny punkt filozofii prawa Antoniego Kościa. Jego zdaniem, wyjątkową pozycję w prawie daje człowiekowi szczególna wartość, którą określamy jako godność. „Godność człowieka jest wewnętrzną wartością, która ma podstawę w ludzkiej konstytucji bytu. Jest bezpośrednio i nieroz-

²⁴ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 173-174.

²⁵ A. Kość, *Historyczne modele relacji prawa, państwa i religii w niemieckiej filozofii prawa*, Lublin 1995, s. 13.

²⁶ Tamże, s. 10.

²⁷ Protokół z posiedzenia Rady Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z dnia 18 czerwca 1998 roku, część 2, w: Archiwum Uniwersyteckie KUL, Referat Personalny, Akta osobowe pracowników, Kość Antoni, ks., 1994-2011, sygn. A-2658.

łącznie związana z byciem osobą, dlatego też jest «nietykalna». Godności ludzkiej człowiek nie otrzymuje od żadnej ludzkiej instancji, więc żadna ludzka instancja nie może mu jej odebrać. Godność człowieka oznacza wartość w relacji człowieka do człowieka jako osoby, ostatecznie zaś w relacji człowieka do transcendentnego Absolutu, gdzie celem wszelkiego działania jest człowiek. Racją bytu działania człowieka jest ostatecznie człowiek, jako byt w sobie i dla siebie, jako cel, a nie środek do celu. I. Kant wyraził tę myśl następującymi słowami: «Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka»²⁸. Godność człowieka jest dana w równy sposób wszystkim ludziom w stosunku do wszystkich ludzi; jest wcześniejsza niż każdy ludzki porządek prawny. Godność człowieka jest prawem naturalnym, które otrzymuje człowiek wraz ze swoją naturą»²⁹.

2. UZASADNIENIE GODNOŚCI CZŁOWIEKA PRZEZ IMMANUELA KANTA

W centrum zainteresowania humanizmu znajduje się człowiek zarówno w swoim bycie jednostkowym, jak i grupowym lub też jako gatunek ludzki i jego forma istnienia. Humanizm głosi, że życie ludzkie w ogóle oraz w szczególności zawiera w sobie pewną przyrodzoną wartość. Punktem wyjścia bądź też podstawą moralności fundamentalnej wielu systemów humanistycznych jest szacunek dla owej przyrodzonej wartości człowieka. Wyrażnie artykułuje to Immanuel Kant, który w swoim *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) z 1785 r. usiłuje wyrazić w sposób racjonalny (nie empiryczny) najwyższą zasadę moralności. Pragnie on uniezależnić działania moralne od okoliczności, ludzkich uczuć i kaprysów³⁰.

Człowiek, w odróżnieniu od zwierząt, jest istotą rozumną i wolną. Immanuel Kant wskazuje, że rozum może być uaktywniony praktycznie lub teoretycznie. Rozum stanowi władzę wykraczania poza sferę zmysłów, poza przyrodę, które to wykraczanie w przypadku poznania jest teoretycznym użyciem rozumu, w przypadku zaś działania – praktycznym. Rozum praktyczny „oznacza zdolność

²⁸ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Wiesbaden 1960, s. 62.

²⁹ A. Kość, *Podstawy filozofii prawa*, wyd. 3, Lublin 2005, s. 156-157; zob. także tenże, *Ontologiczno-antropologiczne uwarunkowania prawa w świetle encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio”*, w: G. Witaszek (red.), *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio”*, Lublin 1999, s. 61-70.

³⁰ J. Carroll, *Gülen i Kant o przyrodzonej wartości człowieka i o godności moralnej*, w: *Dialog cywilizacji. Muzułmańskie ideały Gülena a dyskurs humanistyczny*, tłum. J. Surdel, s. 17, http://dialoginstytut.pl/books/dialog_cywilizacji_pl.pdf [29. 04. 2012]; zob. F. Kaulbach, *Immanuel Kant's "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, Darmstadt 1996; J. Freuding, *Kants Begründung der praktischen Philosophie. Systematische Stellung, Methode und Argumentationsstruktur der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, Bern 1993.

wyboru swego działania niezależnie od pobudek zmysłowych, popędów, potrzeb i namiętności, niezależnie od doznawania czegoś przyjemnego bądź nieprzyjemnego³¹. Wola, dzięki której człowiek może działać według praw przedstawianych, a nie praw danych przez przyrodę, jest rozumem w odniesieniu do działania. Istotne jest rozróżnienie Kanta na wolę, która jest zależna od determinujących motywów zmysłowych, oraz wolę niezależną od nich. Jest to rozróżnienie pomiędzy uwarunkowanym empirycznie rozumem praktycznym a czystym rozumem praktycznym. O ile empirycznie uwarunkowany rozum praktyczny jest określany zewnętrznie poprzez popędy, potrzeby, zwyczaje i namiętności, o tyle czysty rozum praktyczny jest niezależny od uwarunkowań empirycznych i zdany na samego siebie. W sensie ścisłym moralność może być rozumiana wyłącznie jako czysty rozum praktyczny³². Zdaniem I. Kanta, bez ograniczenia dobra może być tylko dobra wola. Jest ona koniecznym warunkiem każdego pojęcia moralności. Trudno sobie bowiem wyobrazić, „by gdziekolwiek na świecie, a nawet poza nim istniało coś, co bez ograniczeń można by było uważać za dobre, jak tylko dobrą wolę. Intelkt, przemysłność, władza sądu i jakby się jeszcze nie nazywały inne talenty ducha, lub odwaga, zdecydowanie, wytrwałość w zamierzeniach jako własności temperamentu są bez wątpienia pod niektórymi względami dobre i godne pożądania. Mogą one jednak stać się całkowicie złe i szkodliwe, jeśli wola, która winna czynić użytek z tych darów przyrody i której zasadnicza właściwość nazywa się przez to charakterem, nie jest dobra. Podobnie rzecz ma się z darami szczęścia. Władza, bogactwo, poważanie, nawet zdrowie oraz całe dobre samopoczucie i zadowolenie z własnego stanu, zawierające się w nazwie szczęśliwości, dodają odwagi, a przez to czynią też często zuchwałym, jeśli nieobecna jest dobra wola, która koryguje ich wpływ na umysł, a tym samym na całą zasadę działania, czyniąc je ogólnie celowymi. Nie trzeba tu chyba wspominać, że rozumny i bezstronny obserwator nigdy nie znajdzie upodobania na sam tylko widok ciągłego powodzenia istoty, której nie zdoła najmniejszy nawet rys czystej i dobrej woli. Dobra wola wydaje się zatem stanowić nieodzowny warunek już samego tylko bycia godnym dostąpienia szczęśliwości³³.

W tym rozpoczynającym *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten* fragmencie tkwi – zdaniem O. Höffe – utajona definicja pewnego sądu metaetycznego, a nie normatywno-etycznego. Właśnie za pomocą tego sądu zostaje dopiero określone pojęcie tego, co moralne. Kant definiuje pojęcie dobra moralnego, które jest odróżniane od innych pojęć dobra. Moralne dobro jest dobre bez ograniczeń dobre. Nie może być uwarunkowane, ponieważ samo stanowi warunek tego, co jest warunkowo dobre. Zdaniem Kanta, „praktycznie [...] dobre jest to, co determinuje wolę za pomocą przedstawień rozumu, a więc nie z przyczyn subiektyw-

³¹ O. Höffe, *Immanuel Kant*, Warszawa 2003, s. 161.

³² Tamże, s. 162.

³³ I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. P. Zarychta, Kraków 2005, s. 23.

nych, lecz obiektywnie, tzn. z racji, które obowiązują dla każdej istoty rozumnej jako takiej. Różni się to od tego, co przyjemne, jako od tego, co ma wpływ na wolę tylko za pośrednictwem odczucia z przyczyn wyłącznie subiektywnych, mających znaczenie wiążące tylko dla tego lub owego przypadku, nie zaś jako zasada rozumu, która obowiązuje dla każdego człowieka³⁴. Moralność, która jest wyróżnikiem osoby ludzkiej „nie może zatem oznaczać funkcjonalnej (technicznej, strategicznej czy pragmatycznej) przydatności działań bądź przedmiotów, stanów, zdarzeń i zdolności, z punktu widzenia z góry danych zamiarów, jak również nie może jedynie oznaczać zgodności ze zwyczajami i obyczajami bądź zobowiązaniami prawnymi występującymi w pewnym społeczeństwie. [...] To, co bezwzględnie dobre, jest zaś już ze swego pojęcia dobre bez jakiegokolwiek warunku ograniczającego, zatem bezwarunkowo, jest ono dobre samo w sobie i bez względu na dalszy cel³⁵. W rozumieniu Kanta, dla moralnej jakości czynu nie jest decydujące to, czy umożliwił on skuteczne osiągnięcie zamierzonego celu. Istotny jest sam „sposób chcenia”, będący zasadą determinującą wolę do działania. Innymi słowy, o słuszności moralnej czynu decyduje jakość motywacji, a nie rzeczywisty skutek. Według Kanta, szczęście nie jest ostatecznym celem ludzkich dążeń³⁶. Zakładając celowość natury, która wyposażała człowieka w rozum odróżniający go od zwierząt, I. Kant snuje rozważania nad celem ludzkiego życia: „Gdyby więc właściwym celem przyrody było utrzymanie i pomyślność, jednym słowem szczęśliwość istoty, która posiada rozum i wolę, to dokonałaby bardzo złego wyboru, czyniąc z rozumu stworzenia wykonawcę jej zamiaru. Wszystkie bowiem czynności, które istota ta musi wykonywać w ramach owego zamiaru, oraz wszelkie prawidła jego postępowania lepiej wyznaczyłby jej instynkt, a sam cel mógłby być przez to lepiej zachowany, niż może to mieć kiedykolwiek miejsce przy użyciu rozumu³⁷”.

Skoro zatem osiągnięcie szczęścia, rozumianego jako przetrwanie lub dobrobyt, nie jest funkcją rozumu, to należy się zastanowić, jakie jest jego przeznaczenie. Na to Kant odpowiada, że skoro „rozum, który otrzymaliśmy jako władzę praktyczną, tj. jako taką, która winna wpływać na wolę, nie posiada wystarczającej zdolności, by pewnie kierować wolą w odniesieniu do jej przedmiotów i przy zaspokajaniu wszystkich naszych potrzeb (które to rozum sam w dużej mierze pomnaża), a który to cel dużo pewniej zrealizowałby wrodzony instynkt, zatem prawdziwym jego przeznaczeniem musi być wytworzenie woli dobrej, która nie jest [...] środkiem użytym do innego zamierzenia, lecz woli dobrej samej w sobie – do czego z pewnością nieodzowny był rozum, skoro przyroda wszędzie indziej przy rozdziale swych darów postępowała celowo. Wola ta nie może być wprawdzie

³⁴ Tamże, s. 41.

³⁵ O. Höffe, *Immanuel Kant*, s. 163-164.

³⁶ A. Bobko, *Wstęp*, w: I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, s. 6.

³⁷ I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, s. 24-25.

jedynym i całkowitym dobrem, z pewnością musi być jednak dobrem najwyższym, będącym warunkiem wszystkiego innego, nawet pożądanego szczęśliwości³⁸.

Wyróżnikiem istot ludzkich posiadających dobrą wolę jest zdolność do działania z racji samego obowiązku, a nie ze względu na jakieś uwarunkowania. Kant, pragnąc znaleźć mocne uzasadnienie moralności, nie może zaakceptować systemów moralnych, które skupiają się na przyjemności, szczęściu lub uczuciach, ponieważ nie dostarczają one wystarczającego uzasadnienia etyki, gdyż wymienione czynniki są przemijające i zmienne. „Dla Kanta oparcie moralności na uczuciach lub przyjemności oznacza budowanie domu na ruchomym piasku, a co za tym idzie – zaryzykowanie wszystkiego. Z tego względu Kant szuka dla moralności pewniejszego fundamentu i jest przekonany, że znajdzie go we właściwie pojmowanym rozumie, woli i obowiązku – tak jak one współpracują w życiu człowieka³⁹. Obowiązek, jako moralność występująca w formie nakazu, imperatywu, jest sensowny jedynie w odniesieniu do podmiotów, których wola nie jest z konieczności dobra. Obowiązek nie znajduje uzasadnienia w stosunku do czystych jestestw rozumnych, których wola, jak w przypadku Boga, jest z natury stale i wyłącznie dobra. Obowiązek istnieje tylko tam, gdzie z rozumnym pożądanym konkurują popędy wypływające ze skłonności naturalnych, gdzie istnieje nie tylko wola dobra, ale także złe chcenie. Każda istota rozumna podlega działaniu zmysłowych motywów determinujących. Człowiek jest taką nieczystą czy też skończoną istotą rozumną. Jednakże, w odniesieniu do obowiązku, jest istotą moralną⁴⁰. „Kryterium (metaetyczne) moralności, bycie bez ograniczenia dobrym, spełnione jest dopiero tam, gdzie to, co moralnie słuszne, wykonywane jest nie z żadnego innego powodu, aniżeli dlatego, że jest etycznie słuszne, a zatem tam, gdzie sam obowiązek jest chciany i jako taki właśnie spełniany. Jedynie w tych wypadkach Kant mówi o moralności jak wyróżniku osoby ludzkiej⁴¹. Zdaniem Kanta, moralność w czystej postaci zdolny jest rozpoznać pospolity ludzki rozsądek, nie za pomocą abstrakcyjnych, ogólnych formuł, ale w tak prosty sposób, w jaki rozpoznaje różnicę między prawą a lewą ręką⁴². Czystość zasady moralnej uwyrażnia się w sposób szczególnie poprzez odejmowanie z pobudek czynu tego wszystkiego, co ludzie zaliczają do szczęśliwości. „A zatem moralność musi tym silniej wlaść sercem ludzkim, w im czystszej przedstawia się ją postaci. Z tego wynika, że jeśli prawo moralne oraz obraz świętości i cnoty mają w ogóle wywierać pewien wpływ na naszą duszę, to mogą wywierać go tylko o tyle, o ile wpaja się je sercu jako pobudkę w postaci czystej, bez domieszki zamiaru skierowanego na własną pomyślność; w cierpieniu bowiem ukazują się one w najwspanialszym świetle⁴³.

³⁸ Tamże, s. 25-26.

³⁹ J. Carroll, *Gülen i Kant*, s. 19.

⁴⁰ O. Höffe, *Immanuel Kant*, s. 165.

⁴¹ Tamże, s. 166.

⁴² I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 246.

⁴³ Tamże, s. 247.

Dzięki współpracy rozumu, woli i poczucia obowiązku ludzie są zdolni skodyfikować najwyższą zasadę moralności, zwaną imperatywem kategorycznym⁴⁴. Ogólnie imperatyw ten wzywa do bezwarunkowo moralnego postępowania. Na pytanie rozumu praktycznego: „Co powinienem czynić?”, można udzielić trzech odpowiedzi, odpowiednio do trzech szczebli racjonalności działania. Na pierwszym szczeblu znajdują się techniczne imperatywy zręczności, zgodnie z którymi wskazywane są środki konieczne do osiągnięcia zamierzonego celu (np. chcąc być bogatym, należy zadbać, aby przychody przewyższały w sposób znaczny wydatki). Na drugim szczeblu znajdują się pragmatyczne imperatywy mądrości, wskazujące czyny sprzyjające realizacji faktycznie posiadanego zamiaru przez istoty rozumne – zamiaru osiągnięcia szczęścia (np. wskazówki odnoszące się do zachowania zdrowia). Te dwa szczeble racjonalności praktycznej stanowią imperatywy hipotetyczne, ważne przy ograniczającym założeniu: „Jeśli pragnę *x*, to muszę uczynić *y*”⁴⁵. Na trzecim – najwyższym – szczeblu racjonalności praktycznej znajdują się zobowiązania moralne, które mają moc wiążącą bez żadnych ograniczeń – obowiązują kategorycznie. „Kantowska etyka skrywa w sobie trzy podstawowe formy praktyki – odpowiadają one trzem formom imperatywów. Podczas gdy działanie techniczne służy dowolnym celom, zaś działanie pragmatyczne naturalnej dążności do szczęścia, to postępowanie moralne wznosi się ponad wszelką funkcjonalizację”⁴⁶.

Jak twierdzi I. Kant, imperatyw kategoryczny jest tylko jeden: „postępuj tylko według maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, by stała się ona powszechnym prawem”⁴⁷. Inna forma tego imperatywu brzmi: „postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego czynu miała stać się dzięki twojej woli powszechnym prawem przyrody”⁴⁸. Wychodząc od natury rozumnej jako celu samego w sobie, I. Kant formułuje kolejną formę imperatywu: „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w osobie własnej, jak i w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy zaś tylko jak środka”⁴⁹.

Przyrodzona wartość człowieka, w rozumieniu Kanta, polega na tym, że „ludzie, jako istoty racjonalne, są ze swojej natury posiadaczami uzasadnienia moralnego, a jako tacy, mają wartość przyrodzoną. Poza istotami ludzkimi jako tymi, które działają w sposób racjonalny, nie ma praktycznego pojęcia dobra moralnego. Żadna bowiem inna istota, poza ludzką, nie jest w stanie określić racjonalnie dobra moralnego i zastosować go powszechnie. Istota racjonalna to

⁴⁴ Na temat imperatywu kategorycznego w filozofii prawa I. Kanta zob. R. Harzer, *Über die Bedeutsamkeit des Kategorischen Imperativs für die Rechtslehre Kants*, „Jahrbuch für Recht und Ethik” 14 (2006), s. 225-338.

⁴⁵ O. Höffe, *Immanuel Kant*, s. 171.

⁴⁶ Tamże, s. 172.

⁴⁷ I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, s. 48.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 55.

taka, która samodzielnie rozstrzyga, co jest powszechnym prawem moralnym. Taka istota, która generuje zasady wartości, jest sama w sobie wartością bądź dobrem”⁵⁰.

Immanuel Kant podkreślił, że w państwie celów – zorganizowanym wokół zasad moralnych – „wszystko ma albo cenę, albo godność. To, co posiada cenę, można zastąpić czymś innym jako równoważnikiem. To zaś, co wszelką cenę przewyższa i nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność. To, co odnosi się do powszechnych ludzkich skłonności i potrzeb, ma cenę rynkową; to, co również bez zakładania jakiejś potrzeby odpowiada pewnemu smakowi, tzn. upodobaniu w samej bezcelowej grze władz naszego umysłu, ma cenę estetyczną [...]; natomiast to, co stanowi warunek, pod którym coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko wartość względną, tzn. cenę, lecz również wartość wewnętrzną, tzn. godność”⁵¹. Zdaniem Kanta, „jedynie moralność [...] i człowieczeństwo, o ile jest zdolne do moralności, są tym, co posiada godność. Zręczność i pilność w pracy mają cenę rynkową; inteligencja, bujna wyobraźnia i humor mają cenę estetyczną, natomiast dotrzymywanie przyrzeczeń i życzliwość wynikająca z zasad [...] (a nie z instynktu) mają wartość wewnętrzną”⁵².

W *Krytyce praktycznego rozumu* I. Kant wyraził myśl, że „w porządku celów człowiek (a wraz z nim każda rozumna istota) jest celem samym w sobie, tj. nie może być nigdy przez kogokolwiek (nawet przez Boga) traktowany jedynie jako środek, nie będąc zarazem sam przy tym celem, że więc człowieczeństwo w naszej osobie musi być dla nas samych święte; jest on bowiem podmiotem prawa moralnego, a tym samym tego, co jest samo w sobie święte; i jedynie też ze względu na nie i w zgodności z nim w ogóle coś nazwane może być świętym. Albowiem to prawo moralne opiera się na autonomii jego woli jako wolnej woli, która według swych powszechnych praw musi koniecznie móc zarazem zgadzać się na to, czemu powinna się poddawać”⁵³.

W *Metafizyce moralności* I. Kant wyraził podobną myśl: „każdy człowiek ma prawo wymagać od swych bliźnich szacunku dla swej osoby; zarazem jest on obo-

⁵⁰ J. Carroll, *Gülen i Kant*, s. 20.

⁵¹ I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, s. 59-60; zob. M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 305; tenże, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, s. 147; J. Hruschka, *Die Würde des Menschen bei Kant*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie“ 2002, s. 263 i nast.

⁵² I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, s. 60. W całkowitym przeciwieństwie do Kantowskiego pojęcia godności człowieka znajdują się poglądy Thomasa Hobbesa, według którego „wartością człowieka, podobnie jak wszystkich innych rzeczy, jest jego cena; to znaczy wart jest on tyle, ile by dano za korzystanie z jego siły. Nie jest więc ta wartość bezwzględna, lecz jest rzeczą zależną od potrzeby i sądu innych ludzi. [...] Choćby bowiem człowiek cenił samego siebie, jak tylko może najwięcej (jak to czyni większość ludzi), to przecież prawdziwa jego wartość nie jest większa niż ta, jaką ustalają inni ludzie”. T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2009, s. 167-168; zob. także: M. Mahlmann, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, s. 139.

⁵³ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 211-212.

wiązany szacunek ów odwzajemniać. [...] Albowiem już samo człowieczeństwo jest czymś dostojnym; toteż nie może być tak, żeby człowiek traktowany był tylko jako środek; musi on być traktowany zawsze także jako cel (zarówno dla innych, jak i siebie samego), bo na tym właśnie polega jego godność (przypadająca mu w udziale jako osobie ludzkiej), dzięki której przewyższa on wszystkie inne stworzenia na ziemi, nie będące ludźmi, tylko rzeczami, które – jako takie – mogą mu służyć. Nie ma takiej ceny, za jaką mógłby on siebie sprzedać; i podobnie też jego odnoszenie się do innych nie może podważać wartości należnej im jako ludzkim istotom. Jest on zatem zobowiązany do tego, żeby na gruncie swego działania uznawać [...] godność, bądź inaczej: człowieczeństwo, w każdym ludzkim jestestwie. Obowiązek ten nakazuje więc szacunek należny każdemu człowiekowi”⁵⁴.

Jak podkreśla O. Höffe, bardzo ważną rolę – choć nie dość wyraźnie wyartykułowaną – odgrywa u I. Kanta etyka maksym. Imperatyw kategoryczny odnosi się do maksym, zawierających ogólne określenie woli, nie zaś do dowolnych, również nieistotnych moralnie reguł. „Maksymy to zasadnicze nastawienia nadające wspólny kierunek wielości, nawet różnaitości konkretnych zamiarów i uczynków. [...] Maksymy ustanawiają w odniesieniu do całych obszarów życia, na przykład do wszelkiego rodzaju sytuacji bycia w potrzebie, przewodnią zasadę oceniania, gotowość niesienia pomocy, bądź obojętność”⁵⁵. Z tej samej maksymy mogą wynikać różne praktyczne reguły, w zależności od sytuacji i od zdolności działającego podmiotu. O. Höffe podaje przykład człowieka ukierunkowanego maksymą niesienia pomocy, lecz nieumiejącego pływać, oraz wprawnego pływaka. Obaj będą nieść pomoc tonącemu, ale w inny sposób. Jego zdaniem, dzięki maksymom „rozumiemy czemu ludzkie postępowanie może być rozmaite, a jednak i tak posiadać wspólną jakość, bycia moralnym bądź niemoralnym, bez zarazem wyraźnego opowiadania się za etycznym relatywizmem, z jednej, bądź skostniałym dogmatyzmem reguł, z drugiej strony. Maksyma stanowi właśnie ów moment jednoczący, który przemawia przeciwko relatywizmowi, zaś konieczność powiązania maksymy ze swoistymi właściwościami każdorazowej sytuacji, stanowi drugi moment, zwracający się przeciwko dogmatyzmowi norm. Maksymy wyznaczają tylko ogólny zarys; do konkretnego uczynku wymagana jest nadto jeszcze «kontekstualizacja», wymagane są twórcze procesy interpretacji i oceniania”⁵⁶.

W etyce maksym istotne są ogólne zasady życiowe, nie zaś konkretne praktyczne prawidła, normy postępowania. Jak podkreśla O. Höffe, „to ukierunkowanie na przewodnie zasady normatywne, właśnie na maksymy, umożliwia rozumne samookreślanie z zachowaniem koniecznej swobody ze względu na różnice w temperamencie, w zdolnościach, w społeczno-kulturowych warunkach brze-

⁵⁴ I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2005, s. 347-348.

⁵⁵ O. Höffe, *Immanuel Kant*, s. 174.

⁵⁶ Tamże, s. 174-175.

gowych, jak i ze względu na sytuacje, w jakich przyjdzie się znaleźć⁵⁷. W maksymach znajduje wyraz charakter człowieka. Dopiero etyka maksym jest zdolna do podania najwyższego kryterium ściśle pojętej moralności jako wyróżnika osoby ludzkiej⁵⁸. Zdaniem Kanta, maksyma jest nie dlatego rozumna, że nakazuje ją Bóg, lecz Bóg ją nakazuje, ponieważ zarówno on, jak i maksyma są rozumne.

Aby przezwyciężyć empiryzm i sceptycyzm etyczny i wykazać, że moralność rzeczywiście istnieje, I. Kant wprowadził pojęcie faktu czystego praktycznego rozumu. Jak zauważył O. Höffe, „teoria faktu rozumu ma potwierdzić, że Kantowska etyka nie jest oderwaną od życia teorią abstrakcyjnej powinności, lecz własną refleksją rozumu praktycznego oraz jego ostatecznym spełnieniem w wymiarze tego, co moralne. W fakcie rozumu uwidacznia się paradoksalna sytuacja Kantowskiej, a być może nawet każdej etyki: refleksja zwraca się ku temu, co w świadomości moralnej (bądź w moralnym dyskursie itd.) zawsze jest już dane, czyli ku pewnemu faktowi, pewnemu *Jest*, jednakże ma prowadzić do zasady moralnej, do tego, co stanowi podstawę i miarę *Powinności*. [...] Faktem rozumu nazywa Kant nie sam przepis ściśle pojętej moralności, [...], lecz świadomość prawa moralnego. [...] Poprzez świadomość bezwarunkowego zobowiązania objawia się rozum jako «pierwotnie prawodawczy [...]». [...] Zdaniem Kanta, fakt rozumu udowadnia, iż etyka jest możliwa nie tylko negatywnie, jako zasadnicza destrukcja, lecz również pozytywnie, jako normatywna teoria moralności. Tylko wówczas, jeśli świadomość moralna w ścisłym tego słowa znaczeniu nie jest czystym samozłudzeniem, tracą etyki normatywne charakter, być może i intelektualnie wnikliwych, ale oderwanych od życia, konstrukcji myślowych i przyczyniają się do zrozumienia kondycji człowieka. [...] Fakt rozumu [...] jest z dawna «wcielony» do istoty wszystkich ludzi [...] jest on «najgrubszą i najbardziej czytelną czcionką wpisany w duszę człowieka»⁵⁹.

Immanuel Kant wyznacza także granice ludzkiego rozumu. Twierdzi on, że rozum ludzki nie jest zdolny do wyjaśnienia, w jaki sposób czysty rozum, bez udziału innych pobudek, może dla siebie stanowić pobudkę i wzbudzać interesowność czystą moralnie, czyli w jaki sposób czysty rozum może być rozumem praktycznym⁶⁰. Zdaniem Kanta, jest to „to samo, co próba znalezienia odpowiedzi na pytanie, jak sama wolność może być przyczynowością woli. Wykraczam tu przecież – twierdzi Kant – poza filozoficzną podstawę wyjaśniania, a nie mam żadnej innej. Wprawdzie pozostaje mi jeszcze świat inteligibilny, świat inteligencji, w którym mógłbym oddawać się marzycielstwu, lecz choć posiadam jego ideę, mającą solidną podstawę, nie posiadam żadnej jego znajomości i nie będę mógł jej nigdy osiągnąć [...]. Oznacza ona tylko coś, co pozostaje, gdy z podstaw

⁵⁷ Tamże, s. 175.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 189-190.

⁶⁰ I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, s. 84.

determinujących mojej woli wykluczyłem wszystko, co należy do świata zmysłowego, po to tylko, by zawęzić zasadę motywów [pochodzących] z pola zmysłowości poprzez określenie jej granic i wskazanie, że nie zawiera ona wszystkiego, lecz że poza nią istnieje jeszcze coś więcej. To «więcej» nie jest mi jednak znane. Po wyłączeniu wszelkiej materii, tj. poznania przedmiotów, z czystego rozumu, przedstawiającego sobie ten ideał, nie pozostaje mi do rozważenia nic poza samą formą, to znaczy praktycznym prawem powszechnej ważności maksym i – zgodnie z nim – rozumem w odniesieniu do czystego świata intelektu, będącego możliwą przyczyną sprawczą, tj. przyczyną determinującą wolę. [...] Tutaj leży więc ostateczna granica wszelkich badań moralnych, której określenie jest bardzo istotne choćby dlatego, by z jednej strony rozum nie doszukiwał się w świecie zmysłowym i w sposób szkodzący moralności najwyższego motywu oraz dającej się zrozumieć, lecz empirycznej interesowności, z drugiej zaś strony, by nie rozkładał bezsilnie swych skrzydeł w pustych przestworzach pojęć transcendentnych, noszących nazwę świata inteligibilnego, nie ruszając się przy tym z miejsca i gubiąc się wśród urojeń umysłu. [...] idea czystego świata intelektu jako ogółu wszystkich inteligencji, do którego to świata również i my jako istoty rozumne należymy (choć jesteśmy jednocześnie częściami świata zmysłowego), pozostaje zawsze ideą użyteczną i dozwoloną dla celów rozumnej wiary. Jednakowoż wraz z granicą [czystego świata intelektu] kończy się wszelka wiedza, [służąca do tego], by poprzez wspaniały ideał powszechnego państwa celów samych w sobie (państwa istot rozumnych) – do którego możemy należeć jako członkowie tylko wtedy, gdy postępujemy ściśle według maksym wolności, tak jak gdyby były one prawami przyrody – wzbudzić w nas żywe zainteresowanie prawem moralnym⁶¹.

Warto podkreślić, że etyka Immanuela Kanta „prowadzi nieuchronnie do religii”⁶². Zdaniem O. Höffe, Kant pokazuje, że alternatywa: „autonomia albo wiara w Boga” jest fałszywa⁶³. „Kant, w odróżnieniu od wielu «oświeconych» współreprezentantów jego epoki, obstaje nie tylko za istnieniem Boga, lecz również za «niosącą pocieszenie nadzieją» na niezniszczalność osoby”⁶⁴. Podejmując kwestię radykalnego zła, I. Kant stwierdza, że ludzka natura obarczona jest po części dobrymi, a po części złymi zadatkami⁶⁵. „Kierując się hipotezą o zgodności pomiędzy objawieniem a czystym rozumem, zdołał Kant dokonać imponującej pod względem filozoficznym, a również teologicznym, nowej interpretacji biblijnych przypowieści. Hermeneutyczna maksyma, stosowana do tej nowej interpretacji, postuluje, by fundamentalne sądy formułowane w Biblii rozumieć jako stwierdzenia etyczne, które odnoszą się do ludzkiej natury obciążonej po części dobrymi,

⁶¹ Tamże, s. 84-85.

⁶² I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 28.

⁶³ O. Höffe, *Immanuel Kant*, s. 233.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 31.

a po części złymi zadatkami. Przez to religia chrześcijańska staje się w końcu religią naturalną, niemniej jednak religią objawioną: religią, do której «ludzie, czyniąc tylko użytek ze swego rozumu [...] sami *mogli i powinni byli dojść*»⁶⁶. Dlaczego powinni byli do niej dojść? Zdaniem Kanta, „najwyższe moralne dobro jest nie do zrealizowania poprzez dążenie jednostki do swej moralnej doskonałości, lecz wymaga to zjednoczenia [...] w całość, w system ludzi o dobrym usposobieniu, w którym i przez jedność którego może się to dopiero urzeczywistnić”⁶⁷. Aby utworzyć wspólnotę ludzi dobrej woli, konieczne jest pojęcie Boga jako moralnego władcy świata. „Zatem etyczna wspólnota jest do pomyślenia wyłącznie zgodnie z prawami cnoty, jako lud podległy boskim nakazom, tj. jako lud Boży”⁶⁸.

W podsumowaniu rozważań na temat próby humanistycznego uzasadnienia godności człowieka w etyce Immanuela Kanta, warto przytoczyć opinię Aleksandra Bobko, którego zdaniem zaskakujący wniosek Kanta, że „etyka prowadzi nieuchronnie do religii”, pobudza do reinterpretacji tradycyjnego sposobu czytania Kanta. „Racjonalny podmiot, człowiek dobrej woli może się stać narzędziem w ręku zła – to stwierdzenie podmywa fundamenty, na których wspierała się Kantowska etyka. Racjonalność, która wyraża się poprzez prawo moralne, nie jest samowystarczalna i wymaga jakiegoś «zewnątrznego wsparcia». Tym samym pojęcia, które odgrywały u Kanta kluczową rolę – autonomia, wolność, dobro, a także racjonalność – powinny zostać poddane krytycznemu przemyśleniu”⁶⁹. Jednakże w kontekście wyrażonych przez Kanta poglądów na temat prawidłowości badania naukowego⁷⁰, jego wniosek nie wydaje się szczególnie zaskakujący. Potwierdza on także opinię wyrażoną przez Josepha Ratzingera, że „nie istnieje żadna wielka filozofia, która nie powstałaby pod wpływem inspiracji płynącej z tradycji religijnej”⁷¹. Chociaż poglądy etyczne Kanta nie tylko nie są sprzeczne z religią, ale wręcz do niej prowadzą, to należy podkreślić, że królewiecki filozof dążył do maksymalnego wykorzystania możliwości ludzkiego rozumu, aby uzasadnić, dlaczego należy postępować moralnie, a tym samym wykazać, że człowiek jest wyjątkową istotą, mającą wartość samą w sobie, mającą godność. Jak wyznaje, sam musiał się wiele nauczyć: „Ja sam jestem badaczem z ciekawości. Czuję całe pragnienie poznania i dotychczasowy niepokój, aby iść dalej, albo także zadowolenie przy każdym osiągnięciu. Był czas, że myślałem, że to samo mogłoby być zaszczytem ludzkości i nienawidziłem chamskiego języka, który nic nie wie. Rousseau przywołał mnie do porządku. Ta zaciemniająca pycha zniknęła, nauczyłem się szanować ludzi i byłbym dla siebie nieużytecznym, jak podły robotnik,

⁶⁶ O. Höffe, *Immanuel Kant*, s. 237; zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 190.

⁶⁷ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, s. 125.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ A. Bobko, *Wstęp*, s. 15.

⁷⁰ Zob. przytoczony wyżej fragment z *Krytyki praktycznego rozumu* (przypis 24).

⁷¹ J. Ratzinger, *Fides et ratio*, s. 99 (zob. przypis 22).

gdybym nie wierzył, że to rozważanie wszystkim pozostałym mogłoby nadać wartość, aby odbudować prawa człowieczeństwa⁷².

3. MATTHIASA MAHLMANNA UZASADNIENIE GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Chociaż po katastrofach ludzkości w XX wieku pojęcie godności człowieka stało się normatywnym punktem orientacji, Matthias Mahlmann dostrzega także krytyczne głosy tych, którzy z podejrzliwością odnoszą się do patosu związanej z godnością człowieka⁷³. Niektórzy – jego zdaniem – są skłonni zgodzić się z często cytowanym powiedzeniem Artura Schopenhauera, że pojęcie to jest na pierwszy rzut oka imponujące, ale ostatecznie okazuje się złem: „Samo to pojęcie «godność człowieka», raz przez Kanta wypowiedziane, stało się potem hasłem rozpoznawczym wszystkich bezradnych i bezmyślnych moralistów, którzy chcieli ukryć swój brak rzeczywistej albo przynajmniej coś mówiącej podstawy moralności, za owym imponującym wyrażeniem «godność człowieka», po cichu licząc na to, że ich czytelnik chętnie zostanie taką godnością oczarowany, a potem się tym zadowoli⁷⁴”.

Zdaniem M. Mahlmanna, wątpliwości co do wartości pojęcia godności człowieka znajdują odzwierciedlenie w nauce prawa, gdzie istnieje duża doza sceptycyzmu co do godności, wyrażającego się w tendencji, aby godność człowieka widzieć nie jako pewne, zaskarżalne prawo podmiotowe, lecz jako obiektywną zasadę, zasadę przewodnią interpretacji czy też hermeneutyczne określenie kierunku⁷⁵. Popularne jest także przekonanie, że pojęcie godności człowieka jest bardzo abstrakcyjne i w swojej treści nieokreślone, a jego uzasadnienie jest bardzo trudne. W związku z tym często ucieka się do idei tabu. Z tego punktu widzenia

⁷² I. Kant, *Handschriftlicher Nachlaß*, w: tenże, *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Bd. XX, Berlin 1942, s. 44.

⁷³ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 300.

⁷⁴ A. Schopenhauer, *Preisschrift über das Fundament der Moral*, Hamburg 1979, § 8.

⁷⁵ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 300; tenże, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, s. 97-103. Jednakże należy zauważyć, że polski Trybunał Konstytucyjny stoi na stanowisku, że art. 30 Konstytucji może być powołany w skardze konstytucyjnej jako samoistny wzorzec konstytucyjny (zob. wyrok z dnia 15 października 2002 r., sygn. akt SK 6/02, OTK ZU Nr 5/A/2002, poz. 65), a zatem uznaje on art. 30 Konstytucji za źródło praw podmiotowych, zob. na ten temat: J. Potrzeszcz, *Idea prawa w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, Lublin 2007, s. 125; też, *Godność człowieka w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 15 (2005), nr 1, s. 29-30; odmienne stanowisko zajął W. Sadurski, którego zdaniem „w Polsce zasada ochrony godności ludzkiej (art. 30 Konstytucji RP) nie została wypowiedziana w ustawie zasadniczej jako prawo, lecz jako źródło praw i z tego powodu nie może być wykorzystywana jako niezależna podstawa do unieważniania aktów prawnych, choć niekiedy bywa w tym celu stosowana w połączeniu z innymi przepisami”. W. Sadurski, *Prawo przed sądem. Studium sądownictwa konstytucyjnego w postkomunistycznych państwach Europy Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 2008, s. 182.

godność człowieka może być absolutną granicą wyznaczaną przez wspólnotę, jednak bez bliższego uzasadnienia⁷⁶. Osiągnięcie jasności na temat treści i uzasadnienia godności człowieka jest dzisiaj jednak nieodzowne z uwagi na fakt, że w ostatnich latach moralne i prawne pojęcie godności człowieka w szczególny sposób odnosi się do punktu widzenia interesu. Na temat pewnych praktycznych i politycznych kwestii nie możemy znaleźć zadowalających odpowiedzi bez zbadania wszystkich wymiarów godności człowieka. W kręgu tych problemów znajduje się m.in. bioetyka⁷⁷, a w szczególności reproduktywne i terapeutyczne klonowanie, badanie komórek macierzystych i diagnostyka preimplantacyjna, a ponadto debata na temat dopuszczalności prewencyjnych tortur. Jak przekonuje Mahlmann, nie możemy zadowolić się istnieniem jedynie społecznego tabu, gdyż to „właśnie najnowsza historia pokazała, że pozornie niemożliwe do naruszenia słupy graniczne tabu szybko mogą być przesunięte albo przewrócone. W trakcie poszukiwania adekwatnego pojęcia godności człowieka musimy zachować dystans do samouwielbiającego się antropocentryzmu. To, o co tutaj chodzi, to zbudowanie rozumnego obrazu człowieka, który nigdy nie zapomni wielu tragedii historii ludzkości”⁷⁸.

Kantowska formuła samocelowości człowieka stanowi do dzisiaj – jak podkreśla M. Mahlmann – centralny przedmiot debaty na temat treści ludzkiej godności, i to zarówno w etykach religijnych, jak i w dyskusjach w nauce prawa. Kant uzasadnia godność człowieka jego autonomią. Zdolność człowieka do moralnie ukierunkowanego używania wolności jest podstawą ludzkiej godności. Jak zaznacza M. Mahlmann, Kant wyjaśnia to ugruntowanie na cztery różne sposoby: 1) Ustawodawstwo moralne musi mieć wartość bezwarunkową, ponieważ ono samo określa, co ma jakąś wartość, dlatego też nie może być zależne od żadnej innej instancji ustanawiającej wartości. W przeciwnym razie otworzyłaby się droga do bezkresnego regresu. Ustawa moralna jest ponadto bezwarunkowa i dzięki tej właściwości może ustanawiać cele ostateczne. 2) Jedynie moralność umożliwia człowiekowi bycie członkiem królestwa celów, czyli moralnie w swoich celach skoordynowanej wspólnoty. 3) Doświadczenie moralności, możliwości kierowania się jej nakazami, również wbrew własnym skłonnościom, jest powiązane z ewidentnym doświadczeniem godności człowieka, co „powoduje uczucie wyniesienia naszego własnego określenia, co nas bardziej pobudza, niż wszystko to, co piękne”⁷⁹. 4) Zagadka wolności woli w sposób konieczny powiązana jest z moralnością. Poprzez wolność bycie człowiekiem przechodzi na drugą stronę tego, co

⁷⁶ Zob. B. Pieroth, B. Schlink, *Grundrechte*, wyd. 25, Heidelberg 2009, Rn 373.

⁷⁷ Zob. H. Dreier, *Lebensschutz und Menschenwürde in der bioethischen Diskussion*, w: H. Dreier, W. Huber, *Bioethik und Menschenwürde*, Münster 2002, s. 43 i nast.

⁷⁸ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 300-301.

⁷⁹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, w: tenże, *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Bd. VI, Berlin 1914, s. 23.

zjawiskowo wynika z możliwości doświadczenia. Godność człowieka żywi się, zdaniem Kanta, ukrytym majestatem *homo noumenon*⁸⁰.

Zdaniem M. Mahlmanna, jeśli chcemy uniknąć regresu uzasadniania, samocelowość człowieka nie może być wydobyta z konieczności. Ów regres zakłada bowiem to, co należy uzasadnić: że istnieje wartość absolutna i że wartości nie są po prostu relatywne. Również bezwarunkowa wolna wola może okazać się bezwartościowa, ponieważ bezwarunkowość nie implikuje koniecznie, że to, co nie jest warunkowe, tworzy cel sam w sobie. Wskazanie na królestwo celów nie dostarcza także przekonywającego uzasadnienia – królestwo celów samo w sobie jest tylko wartością, ponieważ jest *moralnym* królestwem celów. Dla M. Mahlmanna kluczowym pytaniem, na które należy znaleźć odpowiedź, jest pytanie o to, dlaczego moralność ma jakąś wartość⁸¹. Jego zdaniem, wskazówka na wewnętrzną wartość moralności ma wielkie znaczenie, ponieważ w rzeczywistości oznacza godną uwagi właściwość człowieka, a mianowicie jego zdolność do przekraczania bezpośrednio własnych interesów. Wskazówka na *homo noumenon* wprowadzie nie dostarcza bezpośrednio żadnego koniecznego argumentu, ale istotne jest w niej samo odwołanie się do zagadkowości pewnych ludzkich cech, w których, być może, leży ukryta wielkość⁸².

Od czasów oświecenia ciągle formułowano nowe myśli na temat godności człowieka. Analizując współczesne uzasadnienia godności człowieka – do których należą m.in.: teoria systemu Niklasa Luhmanna⁸³, komunikacyjno-teoretyczne pojęcie godności człowieka Jürgena Habermasa⁸⁴, kontraktualistyczne uzasadnienie godności człowieka⁸⁵, godność człowieka jako nowy początek⁸⁶, inwestycja⁸⁷ i metafizyka⁸⁸ – Matthias Mahlmann dochodzi do wniosku, że żadnej z przykładowo przedstawionych nowszych teorii nie udało się stworzyć przekonywającego uzasadnienia ludzkiej godności. Odnosząc się krytycznie do teorii N. Luhmanna, stwierdził, że w tej teorii ochrona godności człowieka jest gwaran-

⁸⁰ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 305; tenże, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, s. 152-158; zob. F. Ricken, *Homo noumenon und homo phaenomenon. Ableitung, Begründung und Anwendbarkeit der Formel von Menschheit als Zweck an sich*, w: O. Höffe (red.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a.M. 1989, s. 245-246.

⁸¹ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 305-306; tenże, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, s. 160-165.

⁸² M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 306.

⁸³ N. Luhmann, *Grundrechte als Institution*, Berlin 1965; tenże, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997.

⁸⁴ J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, wyd. 4, Frankfurt a.M. 2004 (wyd. pol. *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003).

⁸⁵ H. Hofmann, *Die versprochene Menschenwürde*, „Archiv des öffentlichen Rechts“ 118 (1993), s. 353 i nast.

⁸⁶ A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge Ma 1996.

⁸⁷ R. Dworkin, *Life's Dominion*, New York 1994.

⁸⁸ R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, München 1997.

towana jako funkcjonalna potrzeba społeczeństwa. Jednostki nie są rozumiane jako cel sam w sobie, lecz jako „podmioty funkcji porządku społecznego”⁸⁹. Teorii Luhmanna zarzuca Mahlmann brak puenty idei godności człowieka, ponieważ z perspektywy systemowo-teoretycznej nie wynika żaden argument przeciwko społeczeństwu, które swoje funkcjonalne potrzeby definiuje inaczej i rezygnuje z ochrony osobowości. A przecież istotą idei godności człowieka jest ochrona ludzi jako takich, niezależnie od pełnienia przez nich społecznych funkcji⁹⁰.

Jürgen Habermas uważa, że godność człowieka wyrasta z określonych stosunków międzyludzkich, w których rozwija się człowiek od momentu urodzenia. Jednakże, zdaniem Habermasa, sama godność życia ludzkiego może być chroniona także przed urodzeniem. Godność człowieka jest powiązana symetrią ludzkich relacji, konstytuuje się poprzez wzajemne uznanie: godność człowieka „nie jest właściwością, którą można «posiadać» z natury – jak inteligencję albo niebieskie oczy; sygnalizuje raczej ową «nienaruszalność», która może mieć znaczenie jedynie w relacjach wzajemnego uznania, w egalitarnych stosunkach między osobami”⁹¹. Wprawdzie Habermas artykułuje zakaz instrumentalizacji jako istotę godności człowieka, jednak Mahlmann zarzuca mu, że etyka dyskursu nie może dostarczyć uzasadnienia normatywnej równości ludzi. Równość ta jest zakładana. Godność człowieka chroni bardziej niż wciąganie ludzi do dyskursów, zwłaszcza że również niezdolni do dyskursu ją posiadają⁹².

Odnosząc się do kontraktualistycznego uzasadnienia godności człowieka, M. Mahlmann podkreśla, że podobnie jak w etyce dyskursu, problemem takiego uzasadniania godności jest to, iż właściwy normatywny problem nie zostaje rozwiązany, a mianowicie brak jest odpowiedzi na pytanie: dlaczego ludzie powinni jeden drugiego traktować jako równego?⁹³ Krytykując propozycję Ronalda Dworkina, aby sięgać argumentacyjnie do inwestycji czynionych po to, aby osobowość mogła się rozwijać, M. Mahlmann stwierdza, że godność człowieka istnieje właśnie niezależnie od inwestycji, a mianowicie człowiek z długoletnim wykształceniem nie jest w żadnym wypadku bardziej celem samym w sobie niż ktoś bez tej inwestycji⁹⁴. Nie przekonują Mahlmanną także teorie metafizyczne ze względu na nieprzekonujące nawiązania do ontologicznej konstytucji świata⁹⁵.

⁸⁹ N. Luhmann, *Grundrechte als Institution*, s. 50.

⁹⁰ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 307; tenże, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, s. 248-252.

⁹¹ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej*, s. 41.

⁹² M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 307-308; tenże, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, s. 252-255.

⁹³ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 308; tenże, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, s. 255-258.

⁹⁴ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 308-309; tenże, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, s. 261.

⁹⁵ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 309.

Po przeanalizowaniu wybranych współczesnych prób uzasadnienia godności człowieka M. Mahlmann się zastanawia, czy wobec braku przekonującego uzasadnienia godności człowieka, może nadzieje związane z tym pojęciem są puste i może należy przyznać rację Schopenhauerowi, że godność człowieka jest pojęciem bezużytecznym. Jednakże podejmuje on próbę stworzenia własnego uzasadnienia idei godności człowieka. Stawiając w centrum uwagi Kantowską ideę samocelowości człowieka, formułuje pytanie, czy i w jaki sposób można iść dalej⁹⁶. Zwraca szczególną uwagę na tezę Kanta, że fenomen moralności, który jest zakorzeniony w rozumie praktycznym albo inaczej w sumieniu człowieka, tworzy niemożliwe do uniknięcia uwarunkowanie ludzkiej egzystencji. Chociaż Kant miał poważne trudności w określeniu ostatecznego fundamentu moralności, to jednak nie miał wątpliwości, że ta moralność jest faktem ludzkiej egzystencji, że ona tworzy coś własnego i szczególnego. Na tejże moralności zbudował jądro całej swojej filozofii, które polega na obronie faktu ludzkiej wolności. Gdyby nie było tej wolności, człowiek posiadałby jedynie „wolność pieczącego się na rożnie”, ale wówczas straciłby nawet roszczenie do poszanowania swojej godności, która posila się moralną wolnością⁹⁷.

Matthias Mahlmann wyartykułował konieczność badania, jakie właściwości ludzkiego ducha mają konstruktywne znaczenie dla obrazu ludzkiego świata. W jego przekonaniu, struktura relacji osoby do świata, pomimo wpływu kultury, tworzona jest przede wszystkim przez subiektywnego ducha ludzkiego, a ten ma wyraźne właściwości, które określają rodzaj podejścia do świata. Wiele wskazuje na to, że duch ludzki nie jest *tabula rasa*, lecz posiada bogate struktury. Według Mahlmanna, „niektóre z najciekawszych naukowych teorii współczesności, teoria ludzkiego ducha i nauki kognitywne, nie są bowiem w swoich wiele obiecujących odmianach w pewnym sensie niczym innym, jak na nowo pomyślaną filozofią podmiotu albo filozofią świadomości, nawet gdy z całkowicie innymi teoretycznymi założeniami niż te klasyczne, ponieważ one próbują przekazać, jakie duchowe właściwości człowiek dokładnie posiada. Kanta teoria ducha ludzkiego zawiera pewne elementy, których krytyka nie może uznać. Lecz główne założenie krytyki rozumu Kanta dostarcza istotnych naukowych poglądów, których współczesna krytyka nie tylko nie dosięga, lecz także pod nie podpada”⁹⁸.

Jak podkreśla Mahlmann, Kant w swojej filozofii praktycznej wskazał na to, że istnieje naturalna konieczność dla człowieka, aby dążyć do swej własnej szczęśliwości. Ludzie w swoim życiu są sami dla siebie celem lub, innymi słowy, życie jest ich dobrem. Ta myśl jest przekonująca nawet w tragicznych okolicznościach, gdy życie jest zagrożone. Na to życiowe szczęście składa się wiele elementów. Z punktu widzenia moralności i prawa ważne są dobra podstawowe:

⁹⁶ M. Mahlmann, *Elemente einer ethischen Grundrechtstheorie*, s. 165.

⁹⁷ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 101.

⁹⁸ Tamże, s. 95-96.

środki egzystencji, wolność, samoposzanowanie człowieka. Należą one do istotnych materialnych i niematerialnych dóbr ludzkiego życia. Dla ludzi osiągnięcie tych dóbr jest z natury koniecznym celem, który swojego statusu wartości nie wyprowadza z żadnych innych wartości. Gwarancja godności człowieka szczególną funkcję otrzymuje poprzez ochronę roszczeń do szacunku, które podnoszą ludzie. Mahlmann stawia pytanie, czy te roszczenia do szacunku mogą być obiektywnie zasadne? Na pytanie to odpowiada twierdząco. Jego zdaniem, dzięki ludzkiej godności przypisana jest człowiekowi pewna wartość. Orzeczenie wartości godności spoczywa, tak jak wszystkie orzeczenia wartości, na pewnych zasadach, które do tego przypisania prowadzą. W przypadku godności człowieka te zasady atrybutu bazują na określonych właściwościach człowieka. Te właściwości występują u wszystkich ludzi jakościowo w równy sposób. Żaden pojedynczy człowiek ani grupy ludzi nie posiadają szczególnych właściwości, które ich życiu nadawałyby większą wartość niż innym ludziom. Każde ludzkie istnienie jest naznaczone poprzez właściwości, które uzasadniają godność⁹⁹.

Istotne znaczenie dla uzasadnienia godności człowieka mają – zdaniem Mahlmann – rozum i intelekt czy też wyższe duchowe zdolności człowieka, będące podstawą rozumienia i refleksyjnej relacji do świata. Refleksyjna relacja do świata, estetyczna samoskłonność własnej egzystencji, świat uczucia i samokształcenia ostatecznej (docelowej) osoby nakazują poszanowanie wymagane przez moralność, ponieważ działają w modelu świadomości i autonomii. Ludzie są świadomymi sprawcami kształtowania ich własnej egzystencji i dlatego jej odpowiedzialnym podmiotem. Ugruntowany poprzez te właściwości szacunek ma bezpośrednio normatywne implikacje, nakazuje bowiem, żeby szanować integralność i wartość tego, co ma być szanowane. Zważywszy na dane właściwości człowieka, atrybut godności jest ponadto również nakazem sprawiedliwości. Na podstawie tego, co uzasadnia poszanowanie tego, co ma być szanowane, ludzkiej egzystencji należy się atrybut godności, jako to, co jest jej¹⁰⁰.

W podsumowaniu rozważań M. Mahlmann stwierdza, że „istnieją trzy powody uzasadniania, że ludzie słusznie podnoszą roszczenia szacunku, które są czymś więcej niż tylko subiektywnym pozorem: pierwszy polega na uniwersalizacji koniecznej z natury indywidualnej samocelowości przy pomocy zasad zróżnicowanej, osobowo-relacyjnej sprawiedliwości. Drugi odnosi się do ogółu właściwości gatunkowych człowieka, które zgodnie z zasadami atrybucji praktycznej siły sączenia konstytuują to, co jest godne wartości, co nakazuje szacunek dla podmiotów osobowych i szacunek dla zawartych w nich normatywnych konsekwencji. Trzeci polega na personalnie nierelacyjnym sądzie proporcjonalnej sprawiedliwości, co, pod warunkiem zaistnienia tego, co poprzez właściwości

⁹⁹ Tamże, s. 309-310.

¹⁰⁰ Tamże, s. 310.

i zasady atrybutu ma być określone jako godne szacunku, wymaga respektu dla tego dobra¹⁰¹.

W przekonaniu M. Mahlmanna, w ten sposób uzasadnione pojęcie godności, jako samocelowości człowieka, jest teoretycznie samowystarczalne, ponieważ nie odnosi się do żadnych innych źródeł niż tylko uwarunkowań antropologicznych i do narzędzia praktycznej możliwości sądu, a w szczególności do maksymy równości zróżnicowanej sprawiedliwości¹⁰². Podejmując próbę skonstruowania uniwersalnej gramatyki moralności i prawa, M. Mahlmann wyraził nadzieję, że wprowadzie teorie mentalistyczne nie mogą zastąpić klasycznej etyki i teorii prawa, jednakże może zostać uczyniony postęp w kierunku wyjaśnienia tajemnicy ludzkiej moralnej zdolności orientacji, tej intymnie znanej, a jednocześnie zagadkowej możliwości¹⁰³. Człowiek, zdaniem Mahlmanna, jest nie tylko – jak chciał Arystoteles – *animal rationale*, lecz także *animal morale*¹⁰⁴. Sąd moralny jest w sposób zasadniczy związany z samorozumieniem ludzi i z ich statusem wartości. Dlatego też godność jest wciąż na nowo uzasadniana za pomocą moralności człowieka. Jednakże teoria mentalistyczna może dostarczyć ludziom nowego usprawiedliwienia dla normatywnego samouważania, czyniąc bardziej zrozumiałą moralną możliwość sądenia¹⁰⁵.

ZAKOŃCZENIE

W podsumowaniu rozważań dotyczących próby humanistycznego uzasadnienia godności człowieka warto podkreślić i docenić ogromny wkład Immanuela Kanta w tworzenie filozoficznych podstaw tego pojęcia. Należy przyznać rację Księdzu Profesorowi Antoniemu Kościowi SVD, że od Kanta wiele można się nauczyć. Szczególnie godna uwagi jest postawa otwartości na prawdę, którą cechowali się obaj uczeni. Nie należy przy tym zapominać, że otwarty na prawdę w badaniu naukowym był także Tomasz z Akwinu. Najwyraźniej jest to postawa charakterystyczna dla uczonych wielkiego formatu.

Jak podkreśla wielu współczesnych moralistów, w myśli Tomasza z Akwinu można odnaleźć wiele zbieżności z Immanuelem Kantem¹⁰⁶. Interesującą z tego punktu widzenia uwagę poczynił A. Auer, który zastanawia się, „czy określenie św. Tomasza, według którego człowiek uczestniczy w Bożej Opatrzności w szczególny sposób, *sibi ipsi, et aliis providens*, nie prowadzi do uznania go «za podmiot,

¹⁰¹ Tamże, s. 310-311.

¹⁰² Tamże, s. 311.

¹⁰³ Tamże, s. 324.

¹⁰⁴ M. Mahlmann, *Rationalismus in der praktischen Theorie*, s. 292-293.

¹⁰⁵ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 324.

¹⁰⁶ Por. A. Szostek, *Natura, rozum, wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990, s. 38.

który sam określa swoje własne prawo naturalne. Skłonność Tomasza do teorii poznania wrodzonego wykazuje [...] że nie był on uodporniony na pokusy i de-alizmu. Idee wrodzone wyrażają niezależność podmiotu w stosunku do świata. Jego własny punkt widzenia pod tym względem świadczy o powinowactwie z Kantem. Tomasza interesują *principia communissima*, tzn., że zajmuje się tymi zasadami, jakie są zawarte w działaniu ludzkim na jakim bądź poziomie. Zasady te są także zasadami formalnymi w ramach ludzkiego myślenia». Również rozważania Auera na temat autonomii moralności u św. Tomasza prowadzą do ukazania daleko idącego podobieństwa w ujęciu tego problemu przez Akwinatę i Kanta. [...] Kant bowiem respektował właściwą tejże autonomii otwartość na transcendencję. Z kolei św. Tomasz zgodziłby się z kantowską ideą rozumnej woli jako ogólnie prawodawczej¹⁰⁷.

We współczesnym świecie, wobec pojawiania się teorii podważających wartość człowieczeństwa jako wartość samą w sobie, wobec szerzącego się relatywizmu, należy docenić wkład przedstawicieli tych teorii, które podkreślają i uzasadniają wartość godności człowieka jako wartość absolutną, czy to będzie Tomasz z Akwinu, czy Immanuel Kant. W kontekście współczesnych problemów, jakie powstają w związku z rozwojem nauki oraz ogólnie pojętą dynamiką rzeczywistości, nie wydaje się istotne prowadzenie sporu o to, kto lepiej uzasadnił godność człowieka: Tomasz z Akwinu czy Immanuel Kant. Istotne jest, że takie uzasadnienia zostały sformułowane i mogą być pomocne w tworzeniu wspólnoty ludzi dobrej woli, opartej na mocnym uzasadnieniu moralnym. Do konstruowania tego uzasadnienia w istotny sposób przyczynił się także Matthias Mahlmann, kontynuator myśli Kanta i przedstawiciel teorii uniwersalnej gramatyki moralności i prawa. Bardzo ważne jest dzisiaj, że takie humanistyczne teorie ciągle są tworzone, bo w nich tkwi etyczna nadzieja ludzkości jako takiej. Jak słusznie zauważył M. Mahlmann, „każda etyka osiąga coś nowego również poprzez to, że wielu ludzi współpracuje w jej polepszeniu, bowiem najbardziej genialna jednostka, która samotnie zrywa całą prawdę z drzewa poznania, jest zakurzoną i próżną iluzją”¹⁰⁸.

IMMANUEL KANT'S AND MATTHIAS MAHLMANN'S ATTEMPT AT A HUMANIST JUSTIFICATION OF HUMAN DIGNITY

Summary

Immanuel Kant's ethics is the ethics of human dignity. He took the philosophical reflection on human dignity to a level that still shapes the authoritative point of reference both in the theory and philosophy of law and in legal dogmatics. Matthias Mahlmann, professor at the University of Zurich, lawyer and philosopher, co-originator of the univer-

¹⁰⁷ Tamże, s. 38-39.

¹⁰⁸ M. Mahlmann, *Rechtsphilosophie und Rechtstheorie*, s. 97.

sal grammar of morality and law, has researched the problem of the relationship between Immanuel Kant's concept of practical reason and the mentalistic concept of ethics and law. According to Matthias Mahlmann, innate morality may help explain the human propensity for rational behaviour in the Kantian sense. Continuing Kant's findings, Mahlmann also made an interesting attempt to justify human dignity in humanist terms. The presentation of this creative continuation is the primary goal of this article. Moreover, an in-depth study of Immanuel Kant's justification of human dignity is also recommendable considering the frequently observed trivialization of his thought and a detached approach to it, especially among the proponents of natural law.

In order to enter a dialogue in today's pluralistic world, the humanist dimension of human dignity should be sought, which highlights the idea of human autotelic nature based only on anthropological considerations. This humanist notion of human dignity is clearly related to religious theories and can be supported by them. It is important, however, that the notion can be justified independently of religious sources, and that it is self-sufficient, at least theoretically.

Słowa kluczowe: godność człowieka, racjonalizm, rozum praktyczny, moralność, wolność, samocelowość, wartość, humanizm.

Keywords: human dignity, rationality, practical reason, morality, freedom, autotelism, value, humanism.

Translated by Konrad Szulga