

REDAKCJA
IRENA BRACICHOWICZ



SPÓR
O PRAWA
CZŁOWIEKA

Oficyna Wydawnicza
Państwowej Wyższej Szkoły
Zawodowej w Nysie

PAŃSTWOWA WYŻSZA SZKOŁA ZAWODOWA W NYSIE

SPÓR O PRAWA CZŁOWIEKA

**pod redakcją
Ireny Bracichowicz**

OFICYNA WYDAWNICZA PWSZ w NYSIE
NYSIA 2010

RECENZENT:
Jacek Piotrowski

SKŁAD I ŁAMANIE:
Joanna Rogowska

KOREKTA I ADIUSTACJA:
Joanna Rogowska

PROJEKT GRAFICZNY OKŁADKI:
Ryszard Szymończyk

SEKRETARZ OFICYNY:
Tomasz Drewniak

© Copyright by
Oficyna Wydawnicza PWSZ w Nysie
Nysa 2010

Projekt został zrealizowany przy wsparciu Starostwa Powiatowego w Nysie
oraz Stowarzyszenia Absolwentów i Sympatyków PWSZ w Nysie.

ISBN 978-83-60081-44-0

OFICYNA WYDAWNICZA PWSZ W NYSIE
48-300 Nysa, ul. Armii Krajowej 7
tel.: 77 409-05-67
e-mail: oficyna@pwsz.nysa.pl
<http://www.pwsz.nysa.pl/oficyna>

Wydanie I

Druk i oprawa:
Sowa – druk na życzenie
www.sowadruk.pl
tel. 22 431-81-40

Spis treści

Irena Bracichowicz

<i>Wstęp</i>	7
--------------------	---

Irena Bracichowicz

<i>Historyczne i współczesne uwarunkowania przestrzegania i rozumienia definicji praw człowieka w kontekście Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i w polskiej perspektywie</i>	11
--	----

ks. Konrad Głombik

<i>Prawa człowieka w nauczaniu Kościoła katolickiego. Próba syntezy w 60. rocznicę uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka</i>	41
---	----

Janusz Kawalec

<i>In vitro jako kwestia praw człowieka – próby rozwiązania problemu w Polsce</i>	67
---	----

Robert Klementowski

<i>Działalność IPN a prawa człowieka</i>	79
--	----

Tomasz Drewniak

<i>Dekonstrukcja człowieka: „Übermensch” Fryderyka Nietzschego i „Dasein” Martina Heideggera</i>	91
--	----

Profesorowi Markowi Czaplińskiemu

z podziękowaniem

Wstęp

Niniejsza publikacja jest zbiorem materiałów, powstałych u zbiegu co najmniej trzech rocznic wydarzeń sprzed około 60 lat, które zapoczątkowały ochronę praw człowieka w świecie i w Europie. Pierwsza z nich to rocznica uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (10 grudnia 1948 r.), która stała się pretekstem do zorganizowania przez Instytut Historii PWSZ w Nysie sesji popularno-naukowej pt. „Spór o prawa człowieka”. Kolejna to rocznica powołania Rady Europy (5 maja 1949 r.). Na łonie tej organizacji powstała Europejska Konwencja Praw Człowieka (pełna nazwa: Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności), a data jej otwarcia do podpisu, tj. 4 listopada 1950 r. jest trzecią z wymienianych tu rocznic. Konwencja po uzyskaniu niezbędnych 10 ratyfikacji weszła w życie 3 września 1953 r. W 2011 r. minie 20 lat od przyjęcia jej przez państwo polskie. Istotnym wydarzeniem, które zainspirowało nas, była także trwająca współcześnie dyskusja na temat Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej, która otrzymała moc wiążącą w Traktacie Lizbońskim, który został podpisany 13 grudnia 2007 r., a wszedł w życie 1 grudnia 2009 r.

Te ważne rocznice wraz z niewymienionymi tu innymi ważnymi aktami prawa międzynarodowego, instytucji rządowych, rozwojem organizacji pozarządowych chroniących prawa człowieka, powstałymi w przeciągu tych ponad 60 lat, stanowią oczywisty dowód na to, że formułowanie i przestrzeganie praw człowieka rozwija się w dużym tempie. Odgrywają one ogromną i coraz większą rolę w życiu społeczeństw, polityce i w nauce. Wagę problemu może uzmysłowić fakt, iż prawa człowieka stały się dziś w świecie:

- ważnym kryterium oceny działalności władz (bywają celami programowymi ich działania),
- kryterium oceny przepisów prawa i systemów polityczno-prawnych,
- uzasadnieniem ruchów opozycyjnych i rewolucyjnych¹.

Coraz powszechniejsze stają się postawy społeczeństwa wynikające z lepszej znajomości znaczenia praw, np.:

- wzrastają nasze wymagania wobec prawodawcy – rozszerza się zakres ochrony jednostki przed wadliwym prawodawstwem (sądy konstytucyjne),
- jednostka coraz bardziej wyczulona jest na nierzetelne prawodawstwo, czy „prawodawcze zaniechanie”,
- coraz częściej mamy do czynienia z usprawiedliwianiem przez sąd nieposłuszeństwa wobec wadliwych norm, mimo, że normy te nie zostały wycofane z systemu prawnego,
- domagamy się dostępności i czytelności norm.²

¹ W. Osiatyński, *Wprowadzenie do praw człowieka*, <http://www.hfhrpol.waw.pl>

² S. Wronkowska, *Jednostka a władz prawodawcza. Przyczynek do dyskusji. w: O prawach człowieka w podwójną rocznicę Paktów*, Toruń 1996, s. 73-86.

Czy warto dyskutować, upowszechniać i wyjaśniać prawa człowieka, kiedy wydaje się, że są już powszechne i znane, gdy istnieje świadomość, że w dobie utrwalonej już demokracji nie grożą nam już systemy totalitarne, współczesna demokracja nie opiera się wyłącznie na zasadzie większości?

Okazuje się, że po upływie 60 lat prawa człowieka to pojęcie nadal stosunkowo młode. Jest ono różnie definiowane, rozumiane, akceptowane. Sporo wątpliwości i sporów, nie tylko na polu naukowym, budzi przede wszystkim sama geneza praw oraz zakres ich uznawania. Rosnący zakres formułowanych praw, duża liczba instytucji o różnym zasięgu i zakresie działań, rosnąca świadomość ich posiadania powoduje pewien chaos. Większość przemian, które dokonały się w ostatnich dziesięcioleciach w związku z rozwojem idei i instytucji chroniących prawa, to zmiany pozytywne. Jednak niektóre z nich stwarzają coraz większe problemy, wymagania, a nawet nadużycia wynikające m. in. z kolizji różnych indywidualnych praw w przestrzeni społecznej.

Pierwszy z zamieszczonych tu artykułów jest próbą ukazania złożoności oraz interdyscyplinarnego charakteru zagadnienia praw człowieka. Koncentruje się na ustaleniu istoty niejasności toczących się wokół genezy praw człowieka. Zarysowano w nim również charakter i źródła najbardziej powszechnych współcześnie sporów w perspektywie międzynarodowej oraz polskiej. Niezbędny (dla zrozumienia większości z nich) krótki rys dziejów praw człowieka w Polsce w XX w. rozpoczyna się od zaprezentowania problemów specyficznych dla kraju pozostającego w systemie komunistycznym, następnie pokazuje proces włączania się Rzeczypospolitej Polskiej po 1989 r. w kształtowanie współczesnego systemu ochrony praw człowieka. Zasygnalizowane w tym rozdziale zagadnienia, dotyczące istoty najważniejszych sporów w naszym państwie, rozwinięte zostały w kolejnych referatach wygłoszonych podczas sesji.

W referacie dra Roberta Klementowskiego (przedstawiciela wrocławskiego oddziału Instytutu Pamięci Narodowej) pt. „*Działalność IPN a prawa człowieka*” prawa te zostały zaprezentowane pod kątem działalności tegoż Instytutu w dwóch aspektach:

- 1) Zbrodni i łamania praw człowieka w państwie komunistycznym – jako przedmiotu badań IPN.
- 2) Zagadnienia rozliczania z przeszłości komunistycznej przez historyków w kontekście sprzeczności dwóch praw człowieka: konstytucyjnego prawa do prowadzenia badań naukowych oraz wolności wygłaszania poglądów w obliczu niebezpieczeństwa naruszania prawa jednostki do dobrego imienia, godności, ochrony życia prywatnego.

Tekst "*Prawa człowieka w nauce Kościoła katolickiego. Próba syntezy z okazji 60. rocznicy uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*", którego autorem jest ks. dr hab. Konrad Glombik, zawiera wykład historyczny na temat wkładu Kościoła katolickiego w rozwój idei praw człowieka od starożytności po nasze czasy. Prezentuje on m. in. stanowisko papieży wobec idei i międzynarodowych dokumentów ochrony praw człowieka.

Do opracowania tej publikacji skłoniły nas również wnioski, które nasunęły się w trakcie panelu dyskusyjnego podczas sesji, prowadzonego przez prof. dra hab. Marka Czaplńskiego. W toku dyskusji zaproszona młodzież wyraziła największe zainteresowanie zagadnieniami zasadniczymi, takimi jak niezbywalność praw człowieka, dostrzegając m. in. sprzeczność tej zasady z prawem wolności. Większość pytań skierowana była do księdza prof. Konrada Głombika i dotyczyły one różnorodnych kwestii: od zagadnienia godności osobowej i godności człowieka, pojmowania wolności, przez konkretne problemy współczesne, takie jak aborcja, zapłodnienie in vitro, eutanazja, kara śmierci, narastający terroryzm, kwestia swobodnego wygłaszania poglądów. Sporo emocji wywołała dyskusja na temat stosunku Kościoła do eutanazji oraz metody in vitro. Z powodu zainteresowania in vitro (metodą zapłodnienia pozaustrojowego człowieka) materiały z konferencji uzupełnione zostały przez zamieszczenie artykułu dra Janusza Kawalca „*In vitro jako kwestia praw człowieka – próby rozwiązania problemu w Polsce*”, w którym przedstawiono zagadnienie z punktu widzenia naszego prawa i Europejskiej Konwencji Praw Człowieka oraz programów głównych partii występujących na polskiej scenie politycznej.

Dr Tomasz Drewniak wygłosił referat pt. „*Dekonstrukcja człowieka Ubermensch Fryderyka Nietzschego i Dasein Martina Heideggera*”. Pisząc o prawach człowieka (w ostatnim z zamieszczonych tu artykułów) z perspektywy filozofa, wskazuje m. in. na niebezpieczeństwa wynikające z posługiwania się różnymi ideami, pojęciami, których rozumienie ulega przemianom w związku z rozwojem różnych dziedzin kultury człowieka. Dotyczy to również idei i formułowania praw człowieka. Ta pogłębiona analiza rozważań filozofów nad istotą człowieczeństwa, których poglądy zostały wykorzystywane w ideologiach kształtujących losy ludzkości w historii XX w., jest w pewnym sensie podsumowaniem rozważań nad istotą praw człowieka. Debatując o prawach człowieka należy zdawać sobie sprawę z relatywności różnych poglądów filozoficznych wobec pojęcia pozytywności, negatywności, słabości i siły człowieka i in. Rozmyślając nad genezą idei praw człowieka, nie sposób nie dotrzeć do filozoficznych określeń bytu i nie zadać pytań: czy jedynie rozumność określa istotę człowieczeństwa oraz jaką rolę pełniły i pełnią w dziejach ludzkości idee?

Adresatami tej publikacji są studenci przygotowujący się do zawodu nauczyciela *historii i wiedzy o społeczeństwie* oraz studenci innych pokrewnych kierunków. Polecamy ją również nauczycielom i uczniom szkół średnich, którzy są zainteresowani problematyką praw człowieka. Książka ma charakter interdyscyplinarny i jej głównym celem jest ułatwienie percepcji skomplikowanej tematyki praw człowieka. Mamy również nadzieję, że poruszenie istotnych, a często nadal mało znanych wątków w debacie nad prawami człowieka, ubogaci tę dyskusję i zachęci do pogłębiania wiedzy w różnych podjętych tu aspektach: historycznym, politologicznym, teologicznym i filozoficznym.

Irena Bracichowicz

Irena Bracichowicz
PWSZ w Nysie

Historyczne i współczesne uwarunkowania przestrzegania i rozumienia definicji praw człowieka w kontekście Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i w polskiej perspektywie

W momencie powstania Deklaracja była jedynie standardem - jako rezolucja Zgromadzenia Ogólnego nie tworzyła prawa międzynarodowego. Stała się jednak podstawą do stworzenia pakietów praw międzynarodowych. W 1966 roku uchwalono Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka, które jako umowy międzynarodowe od początku obowiązywały wszystkie Państwa - Strony. Deklaracja do dziś jest podstawą systemu ochrony praw człowieka ONZ. Do niej też odwołują się twórcy praw obowiązujących w Europie. Chociaż Deklaracja jest wyrazem woli politycznej, a nie prawnie wiążącym dokumentem o randze traktatu czy konwencji, uzyskała ona powszechną akceptację ze strony państw członkowskich. Wiele z nich cytowało Deklarację albo włączało jej treść do swoich podstawowych aktów prawa wewnętrznego. Podobnie zawierane po 1948 roku umowy, dwustronne i wielostronne dotyczące praw człowieka, opierały się na podstawowych założeniach zawartych w Deklaracji. Dziś wielu prawników zajmujących się prawem międzynarodowym uważa PDPC za prawo zwyczajowe, z czego wnioskuje jej powszechne obowiązywanie. Wskazując na przyrodzoną godność ludzką oraz niezaprzeczalność prawa do wolności i równości, Deklaracja była aktem bezprecedensowym. Stworzyła pierwszy filar praw człowieka oraz stanowiła swego rodzaju kamień węgielny, w oparciu o który dokonywał się proces ewolucyjnego powstawania międzynarodowego prawa specjalizującego się w ochronie praw człowieka.

Z tych powodów refleksja nad genezą i charakterem praw człowieka powinna rozpocząć się od analizy tego dokumentu oraz okoliczności i celów jego powstania.

Powszechność i niezbywalność praw człowieka

W 1946 roku Narody Zjednoczone utworzyły w obrębie swojego systemu Komisję Praw Człowieka, główne ciało legislacyjne ds. praw człowieka i organ pomocniczy Rady Gospodarczej i Społecznej. Pierwotnie komisja składała się z 18 państw - członków. Rozpoczęła swoją działalność pod przewodnictwem Eleonory Roosevelt (USA), aktywistki w dziedzinie praw człowieka oraz wdowie po byłym prezydencie USA Franklinie Rooseveltcie. Podjęła się zdefiniowania praw człowieka i podstawowych wolności.

Współautorami projektu byli Rene Cassin (Francja), Charles Malik (Liban), Peng Chun Chang (Chiny), Hernan Santa Cruz (Chile), Alexandre Bogomolov/Alexei Pavlov (Związek Radziecki), Lord Dukeston/Geoffrey Wilson (Wielka Brytania), William Hodgson (Australia) i John Humphrey (Kanada)¹.

Sam skład komisji, pochodzącej z różnych kultur, systemów religijnych i ustrojów mógłby świadczyć o powszechności idei praw w niej zawartych, jako wynik kompromisu w sporach uwzględniający ich różnorodność. Uchwalenie Deklaracji poprzedzone było wieloma dyskusjami. Podaje się, że gruntownej analizie poddano praktycznie każde słowo i paragraf, o czym świadczy przeprowadzenie 1400 rund głosowania. Projekt Deklaracji skierowano poprzez Radę Gospodarczą i Społeczną do Komitetu Zgromadzenia Ogólnego ds. Społecznych, Humanitarnych i Kulturalnych. Został on przez tenże Komitet pozytywnie rozpatrzony i przekazany do Zgromadzenia Ogólnego, celem podjęcia ostatecznej decyzji. 10 grudnia 1948 r. Zgromadzenie Ogólne przyjęło Powszechną Deklarację Praw Człowieka, która jest uznawana za syntezę i kompromis różnych systemów, szkół prawniczych i doktryn.

Warto jednak przeanalizować wstęp do PDPC, aby przekonać się, czy istotnie przed 60 laty i we współczesnym świecie panuje zgoda, co do jej zasadniczych treści.

POWSZECHNA DEKLARACJA PRAW CZŁOWIEKA

Wstęp

Zważywszy, że uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie,

zważywszy, że brak poszanowania i pogarda dla praw człowieka doprowadziły do aktów barbarzyństwa, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości, a nadejście świata, w którym ludzie będą korzystać z wolności słowa i przekonań oraz wolności od strachu i niedostatku, ogłoszono jako najwznioślejszy cel człowieka,

[...]

zważywszy, że ludy Narodów Zjednoczonych potwierdziły w Karcie swą wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej i w równe prawa mężczyzn i kobiet oraz dały wyraz swej stanowczej woli popierania postępu społecznego i polepszania warunków życia w większej wolności,

zważywszy, że Państwa Członkowskie zobowiązały się we współpracy z Narodami Zjednoczonymi do zapewnienia powszechnego poszanowania i przestrzegania praw człowieka oraz podstawowych wolności².

¹ Komisja Praw Człowieka obecnie liczy 53 państwa. Odbywa corocznie regularne sesje w Genewie w celu omówienia najważniejszych problemów, kodyfikacji międzynarodowych norm oraz tworzenia zaleceń dla rządów państw - członków. Aktywną rolę w tym procesie odgrywają organizacje pozarządowe.

² http://www.unic.un.org.pl/prawa_czlowieka/dok_powszechna_deklaracja.php

Powszechność, godność i niezbywalność praw to najmocniej podkreślane elementy w PDPC. Poniższe rozważania mają na celu ukazanie, że uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw oraz zapewnienie powszechnego poszanowania i przestrzegania praw człowieka oraz podstawowych wolności są nadal niespełnionym postulatem oraz wskazanie przynajmniej niektórych przyczyn tego stanu.

Poważne różnice w dyskusji na temat genezy praw człowieka wynikają przede wszystkim z przyczyn ideologicznych i światopoglądowych. Powszechnie znany jest podział na 3 koncepcje wywodzące się:

- 1) z doktryny chrześcijańskiej, która wyraża się głównie w społecznej nauce Kościoła katolickiego - koncepcja prawa boskiego.
- 2) z doktryny liberalnej sformułowanej w oświeceniu i realizowanej m. in. podczas rewolucji francuskiej w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela - koncepcja praw naturalnych,
- 3) z prawa pozytywnego, umocowanego w prawie stanowionym i obyczaju społecznym, czyli z założenia, że prawa człowieka są jedynie wytworem woli ludzkiej wyrażonej w postaci historycznie i kulturowo ukształtowanego konsensusu.

Różnice te istniały już w trakcie tworzenia dokumentu. O ich przebiegu piszą autorzy współczesnych syntez obejmujących problematykę praw człowieka. Główna linia sporu, zdaniem Romana Kuźniara, przebiegała pomiędzy doktryną prawa naturalnego (pierwsza i druga koncepcja) i prawniczym pozytywizmem (trzecia koncepcja). Zwolennicy pierwszej koncepcji domagali się m. in. zapisu w preambule odwołania do „Boga, który obdarzył go nieodłącznymi w jego istocie prawami”. Jego zdaniem użycie zwrotu o „przyrodzonej godności” oraz o „niezbywalności praw” było zwycięstwem szkoły praw naturalnych, aczkolwiek uznaje także, że Deklaracja zwiera w sobie połączenie doktryny liberalnej z socjalistyczną³. Oceny ideologicznych podstaw PDPC dokonał również Michael Freeman, twierdząc również, że źródła tych praw są „echem teorii Locke’a i wydarzeń rewolucji francuskiej, jednak nie jest to ich czyste powtórzenie, bowiem o wiele mocniej zaakcentowany jest w niej egalitaryzm, pociągający za sobą konieczność stworzenia ustroju liberalno-demokratycznego państwa opiekuńczego”⁴.

W obydwu tych ocenach brakuje jednak wyodrębnienia w ramach doktryny prawa naturalnego dwóch odmiennych koncepcji: chrześcijańskiej i liberalnej, a co za tym idzie określenia wpływu chrześcijańskiej myśli społecznej na zasadnicze treści Deklaracji. Tymczasem godność, niezbywalność praw, czy geneza praw kolektywnych stanowią ważne elementy chrześcijańskiej myśli na temat praw człowieka. O wpływie myśli chrześcijańskiej w PDPC pisze Freeman jedynie w kontekście zanegowania nowatorstwa PDPC w kwestii

³ R. Kuźniar, *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2008, s. 65.

⁴ M. Freeman, *Prawa człowieka*, Warszawa 2007, s. 54.

uwzględnienia praw ekonomicznych i socjalnych. Wyraził pogląd, że prawo do minimum życiowego, pozwalające na utrzymanie się przy życiu, pojawiło się w późnośredniowiecznej myśli chrześcijańskiej, a dopiero potem w socjalistycznej, czego efektem było powstanie ILO w 1919 r.

Obydwaj znawcy dziedziny praw człowieka zgodni są w ocenie przewagi zachodnich ideologii, wskazując na brak w tym dokumencie odniesień do pozaeuropejskich systemów religijnych, filozoficznych, czy prawnych. Michael Freeman kwestionuje w ogóle istnienie filozoficznych podstaw PDPC, podkreślając jej polityczny charakter. Traktując ją raczej jako „liberalną ripostę na faszyzm”⁵. Znamienne jest, że w podobny sposób definicję praw człowieka ujmuje również Encyklopedia of Human Rights (red. Edward Lawson, Taylor&Francis Inc., New York, 1991). Czytamy w niej m. in.: „prawa człowieka nie są produktem dedukcji z pojęcia godności, lecz formułowane są ze względu na poznane krzywdy ludzkie”.

Rozważając kwestię powszechności praw człowieka należy odróżnić:

- a) powszechne istnienie praw człowieka, czyli przyznanie, że istnieją i przysługują one człowiekowi z natury jego istoty lub z boskiego nadania,
- b) powszechne uznawanie/respektowanie praw człowieka.

Dla problematyki normatywnej istotne jest pytanie, czy prawa człowieka człowiekowi przysługują i czy powinny być powszechnie uznawane i respektowane. Przykładowo kulturze Chin i Japonii idea praw była zupełnie obca aż do zakończenia działań II wojny światowej (argument relatywizmu kulturowego). Czy to oznacza, że nie powinna być uznawana powszechnie? Czy zatem prawa człowieka są wytworem kultury?

Niewątpliwie idea praw człowieka na gruncie prawa zrodziła się i rozwinęła w europejskim kręgu cywilizacyjnym, chociaż niektórzy uczeni doszukują się jej śladów w Kodeksie Hammurabiego, który mówił, że władza jest po to, aby strzec sprawiedliwości, aby chronić słabych przed złymi uczynkami silnych⁶. Biorąc pod uwagę także systemy religijne możemy doszukać się istnienia praw wyższych niż te stanowione, np. w egipskiej „Księdze umarłych”, która była deklaracją pisemną składaną przez zmarłych w obliczu śmierci. Na przykład w formule „*Nie stałem się przyczyną niczyjej nędzy*” można doszukać się rozumienia konieczności zapewnienia minimum socjalnego obywateli państwa.

Źródeł tych na gruncie europejskim doszukuje się już w filozofii starożytnych Greków, sofistów i stoików, którzy głosili wyższość praw naturalnych, obejmujących obywateli wszystkich państw, nad prawami stanowionymi. Doktryna demokracji ateńskiej obejmowała zasadę wolności oraz równości praw. Dotyczyła ona jednak wyłącznie obywateli ateńskich, podobnie jak zasada sprawiedliwości i inne prawa naturalne głoszone przez Arystotelesa. Trudno jednak utrzymać ten pogląd, przede wszystkim dlatego, że słabością ateńskiej filozofii i doktryny państwowej była akceptacja niewolnictwa⁷.

⁵ M. Freeman, op. cit. s. 47-54.

⁶ R. Kuźniar, *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2008, s. 19-20.

⁷ Tamże, s. 19.

Powszechnie jednak uważa się, że geneza praw człowieka wywodzi się ze sformułowanej w czasie oświecenia idei praw naturalnych. Dziś coraz częściej do głosu dochodzą także poglądy widzące genezę praw człowieka w średniowiecznych chrześcijańskich wystąpieniach, postulatach. Koncepcja praw podmiotowych zrodziła się na gruncie chrześcijańskim w czasach średniowiecznych kanonistów⁸. Podkreśla się ich wpływ na wprowadzanie procedur ograniczających samowolę królewską (rady królewskie, kościelne). Można uznać też, że niemałe znaczenie w procesie kształtowania się idei praw człowieka miały tezy wystąpienia Pawła Włodkowica, zaprezentowane w obronie polskiej racji stanu podczas Soboru w Konstancji w latach 1414-1418. Włodkowic, zwany ojcem tolerancji religijnej, w swych traktatach wyraził myśl o powszechnych, opartych na godności ludzkiej, prawach, nierozłącznie zintegrowanych z powinnościami ludzkimi. Zaliczył do nich, jako podstawowe i zupełnie praktyczne, obowiązki miłości wobec wszystkich innowierców, pogan, Saracenów i Żydów. Niewątpliwie echa tego wystąpienia znalazły swoje odzwierciedlenie w późniejszym przywileju szlacheckim *neminem captivabimus*, a także w innych zasadach, nie zawsze korzystnej dla siły państwa, demokracji szlacheckiej, aż po *pacta conventa*, z których wzory czerpał J.J. Rousseau i po Konstytucję 3 Maja z 1791 r. Zaspakajanie podstawowych potrzeb życiowych (prawa socjalne i kulturalne), ochronę zdrowia brały na siebie społeczności chrześcijańskie, a później władcy absolutni, zwłaszcza ci, którzy nazywali siebie monarchami „oświeconymi”. Niewątpliwym, późniejszym osiągnięciem oświecenia jest zasada konstytucjonalizmu, która ograniczała władzę monarszą. W tym zakresie można zatem dostrzec przenikanie i zgodność (co do idei) praw wyższych, zrodzonych w chrześcijaństwie, do myśli oświeceniowej. Dlaczego doszło zatem do rozdzwieku między ideologią liberalną a myślą chrześcijańską na gruncie tych praw?

Oświeceniowa idea praw człowieka w stosunku do dzisiejszych koncepcji była znacznie ograniczona. Sformułowane w niej zostały prawa do: życia, wolności i własności. Daleka od istoty ówczesnego liberalizmu była zasada równości. Choć uwalniała chłopów od więzów poddaństwa, prawa polityczne przyznawała jedynie garstce posiadaczy, ignorując w tym kobiety, dzieci, osoby pozbawione majątku i całą kolorową ludność świata. W Stanach Zjednoczonych idea praw nie zapobiegała eksterminacji rdzennych Amerykanów ani niewolnictwu ludności czarnej⁹. W późniejszym czasie liberałowie zaakceptowali idee równości praw i wobec prawa. Zanegowali również niewolnictwo. Zatem nie idea równości jest główną osią sporu, chociaż nie została ona do dziś zniwelowana przede wszystkim w kwestii równości praw socjalnych.

⁸ B. Tierney, *Origins of natural Rights languages, the Weightier matters of the Law*, Georgia 1988 r.

⁹ W. Osiatyński, op. cit. s. 5.

Interesujący wykład na temat różnic między ideologią liberalną a światopoglądem chrześcijańskim prowadził teolog, filozof, doktor prawa i socjologii, profesor na katolickich uniwersytetach w Chile w swojej rozprawie na temat rewolucji francuskiej¹⁰.

Główną wadą i niebezpieczeństwem idei oświeceniowych, zdaniem ks. prof. M. Poradowskiego, było wprowadzenie swego rodzaju „*kultu jednostki*”. Cytując słowa J.J. Rousseau, który określał człowieka jako „*Jednostkę*” (individu), a nie jako „*Osobę*”, pisząc, że „*człowiek sam jest całością doskonałą i samotną*”, czyli, jeśli jest „*całością*” i do tego „*doskonałą*”, dowodził, że człowiek wedle liberalnego nurtu oświecenia nie potrzebuje współżyć z innymi ludźmi. Jest jednostką „*samotną*”. Nie zgadzał się oczywiście z tym poglądem powołując się na współczesną socjologię, która jako nauka empiryczna wykazuje, że człowiek jest zawsze bytem „społecznym”, gdyż rodzi się w społeczeństwie, bo w rodzinie, i z natury swej potrzebuje żyć w społeczeństwie. Powołując się na fakt, że rewolucja francuska nie tylko odrzuciła tradycyjne pojęcie społeczeństwa-organizmu, ale przyjęła pojęcie społeczeństwa J.J. Rousseau i wprowadziła je do swych ustaw i całego prawodawstwa, a nawet do swych konstytucji.

Zdaniem M. Poradowskiego skutki tego były i są katastrofalne, gdyż ten indywidualizm prawny przeszedł także do Kodeksu Napoleona, stając się wzorem dla ustawodawstwa cywilnego nie tylko we wszystkich prawie krajach europejskich, lecz także na całym świecie. To z niego zrodził się tzw. „pozytywizm prawny”, czyli roszczenie sobie pretensji przez państwo do wydawania praw według woli Parlamentu, bez brania pod uwagę zarówno prawa naturalnego, jak pozytywnego prawa Bożego (Dekalogu), a tylko według ateistycznej zasady Ulpiana: *quod principi placuit legis habet vigorem*. Nie chodzi tu tylko o „księcia”, czyli panującego, ale o „lud” reprezentowany przez Parlament; a więc co się podoba Parlamentowi (czyli większości głosów), ma siłę prawa, choćby to „prawo” było jak najbardziej niesprawiedliwe. W tej części „dziedzictwa” rewolucji francuskiej autor upatruje konsekwencje, jakimi były nazistowskie i komunistyczne obozy zagłady. Współczesną zaś konsekwencją takiego pojmowania wolności i indywidualizmu istoty ludzkiej jest ustanawianie takich praw jak aborcja czy eutanazja.

Trudno zgodzić się z tak bezpośrednim i zaskakująco sprzecznym z ideą praw naturalnych związkiem przyczynowo-skutkowym, zważywszy, że to w oświeceniu właśnie rozwinęła się idea humanitaryzmu. Jednakże nie wolno zapominać o „czarnej stronie” samej rewolucji francuskiej z aktami ludobójstwa. Doświadczenia historii wówczas i w pierwszej połowie XX w. dobitnie też pokazały, że większość nie zawsze ma rację.

Wśród przedstawicieli myśli Kościoła katolickiego odnajdujemy również mniej radykalne twierdzenia na temat uznawania idei praw naturalnych. Zbieżności z prawem boskim dostrzega się w zakorzenieniu praw człowieka

¹⁰ Ks. M. Poradowski, *Dziedzictwo rewolucji francuskiej*, Poznań 1998 r.

w jego niezmiennej naturze, czyli w cechach, które są wyłączne dla człowieka, takich jak: zdolność do dokonywania wyborów moralnych. Wolna wola występuje w ujęciu filozofii Immanuela Kanta, a jako „esencja człowieczeństwa – czynnik X” w „unowocześnionej” wersji prawa naturalnego według Francisa Fukuyamy. Uznaje się ją jednak za niewystarczającą, ponieważ stwarza możliwości do selektywnego traktowania lub nawet wyłączenia pewnych kategorii istot ludzkich spod jej ochrony lub do tworzenia nowych żądań sprzecznych z naturalną godnością. Za złą konsekwencję takiego selektywnego traktowania uważa się ustanawianie praw do: aborcji, eutanazji, manipulacji genetycznej na ludziach i in.¹¹.

Powszechne w świecie dążenie państw demokratycznych do realizowania idei praw człowieka, a w szczególności zasady równości, wyraża się między innymi w prowadzeniu tzw. polityki wielokulturowości. Dotyczy ona m.in. zasady wolności religijnej i obyczajowej w państwach, które są niejednorodne etnicznie (np. z powodu zmian granic w Europie) oraz w tych, które przyjmują licznych imigrantów. Współcześnie obowiązujące przyjęcie zasad konstytucjonalizmu oraz nadrzędności praw człowieka jest rozwiązaniem odwiecznego dylematu demokracji – jak chronić prawa mniejszości, jeśli uznaje się rządy większości, aby dobra każdej jednostki nie można było pozbawić żadnym głosowaniem. Okazuje się jednak, że realizowanie tej zasady nie wystarcza, ponieważ często prowadzi do kolizji natury prawnej, a nawet do napięć społecznych, np. w sprawach poligamii, czy klitoridektomii (aranżowania przez rodziców małżeństw nieletnich). Szeroki rozgłos zyskał proces z 2007 r., który toczył się w Paryżu przeciwko redaktorowi pisma satyrycznego. Zamieścił on w nim karykaturę wizerunku Mahometa. Religia islamu zabrania odtwarzania wizerunku Mahometa, a przedstawienie go w postaci karykaturalnej zostało uznane przez jej wyznawców za obraźliwe. Zdaniem pozywających naruszono art. 9 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności gwarantujący wolność sumienia i wyznania. Redaktora zaś chronił inny – art. 10 Konwencji nadający prawo wyrażania opinii. Sąd zatem musiał orzec, które z tych praw jest ważniejsze. Odwołał się do zasad demokratycznych. Art. 9 w punkcie 2 oraz art. 10 Konwencji dopuszcza ustawowe ograniczenie ich w zakresie koniecznym do funkcjonowania w społeczeństwie demokratycznym. Sąd więc odrzucił pozew, odwołując się do wartości demokracji, która jest niewątpliwie zdobyczą cywilizacji europejskiej. Można wnioskować, że prawa człowieka są spójne, ale tylko wtedy, gdy stosujemy je do oceny zachowań z punktu widzenia ludzi wychowanych w europejskim kręgu kulturowym. Opisane są jednak również przypadki rozstrzygnięć europejskich sądów, które uwzględniają prawo muzułmańskie jako decydujące. Sąd Najwyższy we Francji w 1980 r. zezwolił

¹¹ Ks. P. Mazurkiewicz, *Aksjologia polskiej polityki zagranicznej w sferze praw człowieka*, w: *Prawa człowieka w polskiej polityce zagranicznej* pod red. A. Bieńczyk-Missali i R. Kuźniara, Warszawa 2007, s. 16-17.

na łączenie rodzin poligamicznych imigrantów z Afryki. W 2008 r. sąd brytyjski orzekł, że w niektórych wypadkach szariat powinien być stosowany, np. w sprawach rodzinnych i w rozstrzyganiu sporów między muzułmanami. Jeszcze dalej poszedł sąd niemiecki, który odrzucił pozew Marokanki, urodzonej w Niemczech, oskarżającej swojego męża o wielokrotne maltretowanie. Powołał się on na 34 wersy sury Koranu, który daje prawo mężowi do chłostania żony¹². Każde z podobnych rozstrzygnięć europejskich sądów powoduje burzliwe dyskusje i dowodzi, że niezwykle trudno jest pogodzić politykę wielokulturowości z prawami człowieka. Warto przy tej okazji zastanowić się nad pojęciem tolerancji, która daleka jest ciągle od akceptacji odmienności, a niebezpiecznie bliska jest obojętności wobec osób krzywdzonych czy wobec radykalizmu i agresji różnych zamkniętych grup społecznych.

W latach 1995-1996 i w 2000-2002 przeprowadzono badania w 70 krajach świata oraz w 2005 r. w 8 państwach islamskich, których przedmiotem był stosunek obywateli do demokracji oraz postaw moralnych. Wykazały one, że dla respondentów z krajów islamskich nierówność płci i związane z tym wzory zachowań seksualnych są ważniejsze niż wolność polityczna. Spora część kobiet islamskich docenia równość płci w krajach zachodu i chciałyby mieć podobne uprawnienia, ale te same kobiety uważają, że przeniesienie wartości zachodnich do krajów islamskich nie służyłoby dobrze ich rozwojowi. Z kolei ogólne oceny demokracji, zwłaszcza w krajach islamskich, wypadły bardzo pozytywnie. W niektórych z nich werbalna aprobata dla demokracji wyniosła od 92 do 99%¹³.

W debacie współczesnej charakterystyczne jest to, że mimo braku zgody co do treści pojęcia godności, osiągnięte jest porozumienie co do większości praw, za których źródło uważana jest godność. Wydaje się, że przytoczone badania i opisane reakcje społeczne świadczą o tym, że najważniejsze zasady praw człowieka, wynikające z norm demokracji, takie jak wolność polityczna, są powszechnie pożądane i akceptowane. O wiele trudniejsze jest pogodzenie praw równości płci oraz zasad funkcjonowania rodzin związanych z nimi swobód osobistych.

Koncepcja akceptowania powszechnych praw jest zatem wtórna wobec uznawania istnienia powszechnych praw. I choć nie ma nadal jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy prawa człowieka są wytworem kultury, czy wynikają z jego bytu (godności podmiotowej), to wobec historycznych doświadczeń można zgodzić się, że pogląd, iż powszechność i przyrodzoność są tworem kultury (rozwoju historycznego), może być bardzo destrukcyjne dla koncepcji praw człowieka, a jej brak może być niebezpiecznym dla ludzkości. To także pogląd reprezentowany przez część znawców zagadnienia, w tym filozofów niezwiązanych z doktryną chrześcijańską.¹⁴

¹² J. T. Hryniewicz, *Prawa człowieka w międzynarodowym kontekście kulturowym*, w: *Sprawy międzynarodowe*, lipiec-wrzesień 2009 r., s. 86.

¹³ Tamże, s. 88.

¹⁴ M. Piechowiak, *Powszechność praw człowieka. Zagadnienia filozoficzno-prawne*, w: *O prawach człowieka w podwójna rocznicę Paktów*, Toruń 1996, s. 49-71.

Prawa są indywidualne, nie zbiorowe/kolektywne

Oświecenie wprowadziło pojęcie wolności indywidualnej, wierząc w dobro naturalne człowieka. Wolność ta miała polegać na zanegowaniu prawa do ingerencji państwa w pewne sfery życia prywatnego. Z tego powodu tego rodzaju prawa zalicza się do tzw. praw negatywnych.

W XIX w. nastąpił sprzeciw wobec tak ograniczonej postaci praw. Do głosu doszły koncepcje, których autorzy skłonni byli poświęcić prawa jednostki dla dobra grup: narodów, społeczeństw, nieograniczonych większości lub klas społecznych¹⁵. Z tego rozumienia narodził się socjalizm i nacjonalizm, na bazie których wyrosły później totalitaryzmy.

Z drugiej strony pojawiło się nowe ujęcie rozumienia praw człowieka jako praw pozytywnych, które nakłada na państwo: obowiązek odpowiedniej regulacji stosunków prawnych, tak aby chronić praw jednych grup czy jednostek przed łamaniem ich przez innych członków społeczeństwa. W XIX w. i na początku XX w. pojawiły się koncepcje ochrony praw całych grup społecznych. Pojawiło się ustawodawstwo socjalne, a w konsekwencji prawo pracy chroniące robotników przed całkowitą swobodą ekonomiczną pracodawców. Można zatem uznać, że współczesne prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne powstały pod wpływem socjalizmu. Niemalą rolę odegrała tu społeczna myśl Kościoła katolickiego.

W 1815 r. podczas Kongresu Wiedeńskiego uchwalono Deklarację w sprawie zwalczania handlu Murzynami, będącą podwaliną Konwencji w sprawie niewolnictwa zawartej 25 września 1926 r. Międzynarodowemu prawu humanitarnemu początek dała I Konwencja Genewska z 1864 r. *O ochronie chorych i rannych w armiach w polu będących*. Po niej nastąpiły kodyfikacje haskie, głównie z lat: 1899, 1907 i 1929, które w efekcie stworzyły niekwestionowany system praw człowieka w konfliktach zbrojnych. Po I wojnie światowej, w wyniku umów podpisanych przez główne mocarstwa sprzymierzone z Polską, Czechosłowacją, Jugosławią, Rumunią, Grecją oraz w następstwie traktatów pokojowych z Austrią, Węgrami, Bułgarią i Turcją powstał system międzynarodowej ochrony mniejszości narodowych w ramach Ligi Narodów.

W konsekwencji XIX w. i początek XX w. doprowadziły do poszerzenia rozumienia praw człowieka. Dopiero jednak doświadczenia II wojny światowej spowodowały pełną zgodę na konieczność stworzenia praw powszechnych, chroniących przed podobnymi doświadczeniami.

Dziś uznaje się, że nie powinno się mówić o prawach mniejszości narodowych (to język i domena polityki np. prawo do autonomii), lecz o prawach osób należących do mniejszości narodowych. Można jednak spotkać wiele wyjątków od takiego ujęcia zasady indywidualności praw. Polska konstytucja z 1997 r. mówi w art. 35 w ust. 1 o prawach obywateli polskich należących

¹⁵ W. Osiatyński, op. cit. s. 5 i 6.

do mniejszości narodowych, a w ust. 2 o prawach mniejszości narodowych i etnicznych¹⁶. W Międzynarodowych Paktach Praw Człowieka istniejący zapis „narody mają prawo do samostanowienia” jest kolejną niekonsekwencją i wynikiem ówczesnej sytuacji politycznej¹⁷. Można zatem przyjąć, że choć powszechnie prawa człowieka uznaje się za indywidualne, to mogą się domagać ich realizacji także grupy społeczne (np. mniejszości narodowe, kościoły, czy inne organizacje społeczne). W latach 70. XX w. uznano, że postęp cywilizacyjny niejako wymusza konieczność odpowiedzi na nowe wyzwania. W dyskusji o prawach człowieka pojawiło się pojęcie trzech generacji prawa człowieka. Do pierwszej z nich zaliczono prawa osobiste i polityczne, wywodzące się z liberalnej myśli oświeceniowej. Do drugiej prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne (myśl socjalistyczna i chadecka). Od tego czasu wymienia się też tzw. prawa trzeciej generacji – jako prawa kolektywne. Zalicza się do niej: prawo do pokoju, prawo do rozwoju, prawo do bezpiecznego środowiska, prawo do korzystania ze wspólnego dziedzictwa ludzkości. W odróżnieniu od praw indywidualnych, które uznaje się za przyrodzone, nienaruszalne, niezbywalne i uniwersalne, prawa trzeciej generacji mogą być urzeczywistniane stopniowo i jedynie wspólnym wysiłkiem społeczności międzynarodowej. Są to prawa indywidualne, ale zarazem kolektywne. Narody Zjednoczone potwierdziły istnienie tych praw człowieka w różnych rezolucjach i deklaracjach¹⁸.

Wertykalne działanie praw i problem ich niezbywalności

Prawa i wolności występują w relacjach jednostki z państwem. Oznacza to, że uprawnionym z tytułu praw człowieka jest jednostka, zobowiązanym i naruszającym prawa człowieka może być tylko władza. Kierunek tych praw jest zatem pionowy (wertykalny). Sprawa wydaje się prosta w odniesieniu do wolności (praw negatywnych). Państwo nie może ingerować w życie prywatne i wybory zawodowe, czy polityczne człowieka.

Człowiek na co dzień jednak funkcjonuje nie tylko w relacjach z władzą publiczną, ale przede wszystkim z innymi ludźmi. Czy dochodzi do łamania praw człowieka, jeśli pracodawca woli zatrudnić kobietę albo osobę w młodszym wieku lub też osobę określonej narodowości? Z punktu widzenia interesów przedsiębiorstwa taki wybór może mieć uzasadnienie ekonomiczne, a zatem państwo nie powinno ingerować w zasadę wolności gospodarczej.

¹⁶ Więcej o tym: P. Winczorek, *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Warszawa 2000, s. 54.

¹⁷ M. Nowicki, *Co to są prawa człowieka?*, http://www.hfhrpol.waw.pl/pliki/MNowicki_CoToSa.pdf

¹⁸ http://www.unic.un.org.pl/prawa_czlowieka/pcz_kategorie.php

Pojęcie trzech generacji praw wprowadził Karel Vasak; porównaj: L. Koba, M. Nowicki, *Prawa i wolności człowieka*, w: *Prawa człowieka. Poradnik nauczyciela*, CODN, Warszawa 2002, s. 12-13.

Z drugiej strony takie postępowanie pracodawcy może wynikać z innych pobudek, np. uprzedzeń rasowych czy też kulturowych i wówczas jest przejawem dyskryminacji.

Prawa dziecka, czy kwestia przemocy w rodzinie nie dotyczą relacji państwo – dziecko, czy państwo – współmałżonek, ale w dużej mierze rodzic – dziecko, małżonkowie, rodzeństwo. Ochrona praw dziecka oraz przemoc w rodzinie jest jednak przedmiotem ochrony prawa krajowego i międzynarodowego.

W większości sytuacji, opisanych powyżej, od instytucji państwa powinno się oczekiwać interwencji w postaci odpowiednich uregulowań prawnych umożliwiających odwołanie się do odpowiedniej instancji, która rozstrzygnie spór, czy sprawy te należą do systemu prawa karnego, cywilnego, czy rodzinnego. W państwie musi być też zapewniony system odwoławczy do wyższej instancji. System ochrony praw człowieka ingerować może wówczas, gdy państwo np. nie ściga sprawców lub nie ma odpowiednich przepisów prawa wewnętrznego, na które można się powołać w obronie swoich praw. Po wyczerpaniu wszystkich kroków prawnych można składać skargę na odpowiednie wyroki do instytucji chroniących prawa człowieka w kraju, czy w systemie międzynarodowym.

Istotną zmianę wprowadziło podpisanie 13 grudnia 2007 r. Traktatu Lizbońskiego, nadającego prawny charakter Karcie Praw Podstawowych przez włączenie jej do prawa pierwotnego UE. Art. 6 nowego traktatu o Unii Europejskiej (Traktat Lizboński) nadaje Karcie Praw Podstawowych charakter wiążący. Oznacza to, że obywatele UE, z wyłączeniem tych państw, które podpisały Protokół brytyjski¹⁹, będą mogli dochodzić swych praw powołując się na Kartę przed sądami Unii Europejskiej, a więc bezpośrednio także przed sądami krajowymi. Dotyczyć to ma zapisów, które spełniają kryteria bezpośredniej skuteczności. Możliwe będzie także pośrednie stosowanie Karty w celu interpretacji prawa krajowego, wobec którego w wypadku konfliktu będzie stosowana zasada prymatu prawa wynikającego z Karty. Jednocześnie Traktat reformujący, podpisany w Lizbonie, wyposażył UE w kompetencję do przystąpienia do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, co oznacza, że prawa konwencji stanowią część prawa Unii. Karta zawiera katalog praw i zasad występujących w innych dokumentach międzynarodowych oraz prawa wynikające z tradycji konstytucyjnej państw członkowskich. Oprócz tego występują w niej nowe prawa.

Biorąc pod uwagę coraz to nowe zagrożenia wynikające z rozwoju nowych technologii, globalizacji, terroryzmu rośnie znaczenie i zakres praw pozytywnych, a więc wymagania coraz szerszego i bardziej precyzyjnego zakresu praw i kontroli instytucji państwowych w relacjach międzyludzkich na różnych polach – począwszy od nauki, przez działalność gospodarczą, skończywszy

¹⁹ Więcej o Protokole brytyjskim poniżej, w podrozdziale *Prawa człowieka w wolnej Polsce*.

na portalach społecznościowych²⁰. Karta Praw Podstawowych UE rozszerza katalog praw pozytywnych i kolektywnych o nowe gwarancje prawne zapisane w Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej, takie jak: prawa osób starszych, konsumenta czy prawo do ochrony środowiska, prawo do dobrej administracji.

Każda niemal ingerencja państwa w relacje międzyludzkie prowadzi jednak do kolizji praw człowieka, a wyroki zapadające w tych sprawach często ograniczają jedną ze stron części jej praw. Przykładowo, prawa swobody gospodarczej mogą kolidować z prawami mniejszości narodowych, a wolności w wychowaniu swoich dzieci z prawami dziecka. Czy można zatem mówić o niezbywalności, nienaruszalności i nieprzedawnialności praw?

Na ogół akceptuje się bez sprzeciwu ograniczenie lub pozbawienie prawa do wolności przestępców lub innych ludzi w okresie nadzwyczajnych sytuacji. Jest to sankcjonowane również w poziomie ochrony konstytucyjnej, a na arenie międzynarodowej na poziomie traktatowym. Prawo międzynarodowe dopuszcza ograniczanie niektórych praw także w sytuacjach zagrażających prawidłowemu funkcjonowaniu społeczeństw demokratycznych. Stawia jednak pewne warunki dopuszczalności. I tak np. Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu podczas badania naruszenia Konwencji w zakresie wolności określonych możliwością ograniczenia (poszanowania prawa prywatnego i życia rodzinnego, wolności myśli, sumienia i wyznania, wyrażania opinii, zgromadzania się i stowarzyszania) bada trzy warunki, które muszą być spełnione jednocześnie:

- ograniczenie praw musi być usankcjonowane prawami danego państwa,
- ograniczenie musi mieć na celu ochronę konkretnych wartości czy dóbr określonych w Konwencji (np. wolność do zgromadzeń czy stowarzyszeń może być ograniczona ze względu na bezpieczeństwo lub ochronę zdrowia czy moralności),
- ograniczenie musi być proporcjonalne do stopnia zagrożenia.

Istnieje także pojęcie praw absolutnych, których nie można pozbawiać obywateli w żadnych, nawet najbardziej ekstremalnych okolicznościach. Są to prawa do wolności od tortur i innego niehumanitarnego albo poniżającego traktowania lub karania, niewolnictwa, poddaństwa, karania bez podstawy prawnej lub podwójnego karania za ten sam czyn. Nie możemy zrezygnować z prawa do wolności poddając się niewolnictwu, ale możemy zrezygnować z praw majątkowych lub ograniczyć swoje prawo do majątku. Możemy zrobić to dobrowolnie lub może ograniczyć te prawa odpowiednia ustawa, jeżeli wymaga tego np. bezpieczeństwo państwa. Dla wielu współczesnych najbardziej absolutnym i niepodważalnym prawem powinno być prawo do życia. Jednak tutaj prawo międzynarodowe dopuszcza w pewnych wypadkach odstępstwa. Dotyczą one takich kwestii jak: kara śmierci, prawo do aborcji i eutanazji. Ograniczanie prawa do życia jest jednym z najbardziej żywych i jednym z najtrudniejszych do rozstrzygnięcia sporem.

²⁰ Przykładem jest domaganie się interwencji w przypadkach konfliktu między użytkownikami portali społecznościowych urzędu państwowego, jakim jest Generalny Inspektor Danych Osobowych, patrz: http://www.giodo.gov.pl/data/filemanager_pl/1356.pdf

Prawa człowieka w perspektywie PRL

Punktem wyjścia do niniejszych rozważań na temat funkcjonowania praw człowieka w naszym kraju jest stosunek władz komunistycznych do idei praw człowieka po II wojnie światowej.

Powszechną Deklarację Praw Człowieka w 1948 r. przyjęto bez głosu sprzeciwu. Wstrzymało się od głosu osiem krajów: Arabia Saudyjska, RPA oraz państwa komunistyczne, w tym Polska. Arabia Saudyjska nie była w stanie zaakceptować wolności zmiany religii gwarantowanej z Deklaracji. W RPA w 1948 r. zaczynało się budowanie systemu apartheidu. Stosunek Polski Ludowej i innych państw komunistycznych do doktryny praw człowieka był raczej wrogi, chociaż otwarcie tego nie deklarowano. Zakładano, że system komunistyczny sam w sobie był uzasadnieniem braku potrzeby ich katalogowania i konieczności tworzenia instrumentów ich ochrony.

W PRL Powszechna Deklaracja Praw Człowieka nie była zatem szeroko dostępna. Pierwszy raz wydrukowano ją dopiero 9 lat po przyjęciu, tj. w 1957 r. Tłumaczenie to nie było wolne od formalnie drobnych, lecz politycznie niebagatelnych błędów merytorycznych. Te wolne od błędów pojawiły się dopiero po 1989 r. i to w niewielkich nakładach²¹. Pierwsze publikacje naukowe na temat praw człowieka pojawiły się w Polsce m. in. dzięki pracy naukowej prof. Anny Michalskiej w latach 60. W związku z powstaniem pakietu praw człowieka dopuszczano pierwsze dyskusje na ten temat. Na Seminarium Warszawskim ONZ w 1967 r. debatowano na temat istoty praw ekonomicznych, społecznych i kulturalnych. Dominowały oczywiście poglądy stawiające te prawa ponad inne prawa, przeciwstawiając się poglądom istniejącym w ówczesnej światowej debacie, które podkreślały ich „drugorzędności i podkonstytucyjność”²².

Po śmierci Nikity Chruszczowa w 1964 r. nowy przywódca ZSRR Leonid Breżniew zmuszony został przyjąć nową strategię w stosunkach międzynarodowych. Już wówczas stało się jasne, że ZSRR wydawał na zbrojenia więcej niż Stany Zjednoczone, podczas gdy posiadał o połowę niższy dochód narodowy. Stany Zjednoczone zaczęły odnosić większe sukcesy w dziedzinie zbrojeń rakietowych oraz w podboju kosmosu. Wobec rosnącego zaangażowania USA w Azji Południowo-Wschodniej, ZSRR podjął próbę ograniczenia wpływów amerykańskich w Europie oraz zamrożenia zbrojeń jądrowych i zneutralizowanie sił nuklearnych w Europie. W tym celu 14 grudnia 1964 r. na XIX sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ został zgłoszony przez ministra spraw zagranicznych PRL Adama Rapackiego pomysł zwołania międzynarodowej konferencji bezpieczeństwa i współpracy. W tym czasie w naszym kraju, gdy trwał okres tzw. „małej stabilizacji” pod rządami Gomułki, następowało systematyczne odchodzenie od ideałów polskiego października.

²¹ M. Nowicki, *Katalog minimalny*, w: *Spoleczeństwo otwarte*, 1990, nr 1, s. 33.

²² Z. Resich, *Międzynarodowa ochrona praw człowieka*, Warszawa 1981, s. 12.

Dochodziło coraz częściej do łamania praw człowieka – zwłaszcza w sferze wolności słowa i poglądów. W kolejnych latach ekipa Gomułki doprowadziła do konfrontacji między państwem a Kościołem (kulminacja nastąpiła w 1966 r. podczas obchodów tysiąclecia chrztu Polski). Wykorzystując kolejną wojnę izraelsko-arabską w 1967 r. jako pretekst, Gomułka przystąpił do walki z opozycją wewnątrz partii, tzw. grupą partyzantów. Bunt z marca 1968 r., będący wynikiem zaostrenia cenzury i odejścia od deklaracji z października 1956 r. oraz elementem walki o władzę na jej szczytach, zakończył się ostrymi represjami wobec intelektualistów i młodzieży. Stał się też sceną ogromnej fali antysemitycznej propagandy i represji zakończonych emigracją ok. 15 tysięcy obywateli z Polski. W tam samym roku ZSRR (i inni członkowie Układu Warszawskiego) dokonał skutecznej inwazji w celu złamania tzw. Praskiej Wiosny – prób politycznej liberalizacji w Czechosłowacji. Na sesji zgromadzenia Ogólnego ONZ z racji „usprawiedliwienia” interwencji zbrojnej w Czechosłowacji Andriej Gromyko przedstawił zasady doktryny Breżniewa, która dawała możliwość interwencji (nawet zbrojnej) innych państw socjalistycznych, w tym ZSRR, w wypadku gdyby zostały naruszone „podstawy ustroju socjalistycznego” w którymś z państw członkowskich Układu Warszawskiego. Została ona potępiona przez demokratyczne państwa zachodnie oraz niektóre państwa socjalistyczne niezależne od ZSRR (Chiny, Albania, Jugosławia). W grudniu 1970 r. wybuchł kolejny bunt, tym razem robotniczy. Strajk w Gdyni, Gdańsku i Szczecinie przeciw drastycznej podwyżce cen zakończył się krwawą interwencją wojska i milicji.

Polityka odprężenia i pokojowego współistnienia prowadzona konsekwentnie przez ZSRR i inne kraje socjalistyczne stała się bardziej realna po dojściu do władzy koalicji Socjaldemokratycznej Partii Niemiec i Partii Wolnych Demokratów w 1969 r., która zmieniła tory zagranicznej polityki wobec bloku wschodniego. Stworzyło to możliwość do zawarcia przez Polskę i inne kraje bloku układów z RFN uznających terytorialne status quo w Europie (m. in. uznanie granicy polsko-niemieckiej ustanowionej na konferencji w Poczdamie) oraz sprzyjające warunki do zwołania Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. Pierwsze spotkanie międzynarodowej konferencji bezpieczeństwa i współpracy odbyło się dopiero w 1972 r. W kolejnych latach organizowano dwu- i wielostronne konsultacje oraz konferencje międzynarodowe, które doprowadziły do podpisania przez przywódców 35 państw (oprócz Albanii wszystkich państw europejskich oraz USA i Kanady) 1 sierpnia 1975 r. Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy Europejskiej w Helsinkach. Deklaracja rządzących o wzajemnych relacjach między państwami uczestniczącymi, zawarta w Akcie Końcowym KBWE, odwoływała się do demokratycznych zasad stosunków międzynarodowych zapisanych w Karcie Narodów Zjednoczonych, ale wprowadzała też nowe: nienaruszalność granic, integralność terytorialną państw, poszanowanie praw człowieka i podstawowych wartości, włączając w to wolność myśli, sumienia, religii lub przekonań. Akt Końcowy KBWE nie był umową w rozumieniu prawa traktatowego. Stanowił uroczystą deklarację intencji o znaczeniu politycznym

i moralnym, wyrażał wolę współdziałania państw w podzielonej na dwa ideologiczne bloki Europie. ZSRR i kraje komunistyczne Europy złożyły podpisy pod dokumentem, ale nigdy nie stosowały się do wspólnych postanowień. Chciały ograniczyć proces współpracy tylko do spraw rozbrojenia.

Podstawowe prawa człowieka były w tych krajach nadal systematycznie łamane. Niezamierzoną przez przywódców komunistycznego państwa konsekwencją tych wydarzeń na arenie międzynarodowej było jednak upowszechnienie idei praw człowieka. Miały one niebagatelny wpływ na kształtowanie się polskiego ruchu antykomunistycznego. Powstawały organizacje społeczne, które kontrolowały, w jaki sposób rządy traktują zobowiązania podjęte w Helsinkach. Liczne aresztowania, brutalne pobicia, zwolnienia z pracy, "wilcze bilety" (nieoficjalny zakaz podejmowania pracy) robotników podejrzewanych o aktywny udział w strajkach w Ursusie i w Radomiu w 1976 r., niewyjaśnione okoliczności śmierci księdza Romana Kotlarza (przywódcy duchowego robotników radomskich) spowodowały aktywizację środowisk opozycyjnych. W tym samym roku z inicjatywy mecenasa Jana Olszewskiego wystosowano „List 14” - oficjalny protest środowiska prawników na akcje pacyfikacyjne przeprowadzane z naruszeniem prawa. Powstał Komitet Obrony Robotników, przekształcony następnie w Komitet Samoobrony (KSS KOR). W ramach KSS KOR powstała Komisja Helsińska, niezależna organizacja, utworzona 17 stycznia 1980 r. z inicjatywy Zbigniewa Romaszewskiego, która oceniała sposób realizowania przez władze postanowień Aktu Końcowego KBWE w Helsinkach (1975), utrzymywała kontakty z organizacjami zajmującymi się praworządnością w innych krajach oraz przygotowała raport na konferencję KBWE w Madrycie w listopadzie 1980 r. Powstało także wiele innych formacji opozycyjnych, takich jak Ruch Obrony Praw Człowieka i Obywatela, którego twórcą i przewodniczącym był Jan Olszewski oraz Konfederacja Polski Niepodległej Leszka Moczulskiego.

Podobnie było w innych państwach bloku. W 1976 r. powstała w Moskwie z inicjatywy Jurija Orłowa Moskiewska Grupa Helsińska, która wkrótce została zniszczona przez aparat bezpieczeństwa. Nieco później w Czechosłowacji powstała Karta 77, by walczyć o przestrzeganie przez władze zobowiązań przyjętych w Akcie Końcowym KBWE.

Dalszą konsekwencją polityki „otwarcia na zachód”, prowadzoną w PRL od grudnia 1970 r. w PRL przez nowego I sekretarza KC PZPR Edwarda Gierka, spowodowaną m. in. koniecznością zaciągania kolejnych pożyczek, była ratyfikacja przez Polskę Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka ONZ w 1977 r. Przyniosła ona kolejną fazę większego zainteresowania polskiej doktryny prawa - początkowo tylko międzynarodowego – prawami człowieka. Polska zgłosiła nawet w 1978 r. projekt konwencji praw dziecka do Komisji Praw Człowieka ONZ. Prace nad kompletowaniem, modyfikowaniem i ostatecznym kształtem konwencji były kontynuowane do 1989 r. przez specjalną Komisję Roboczą do spraw Konwencji przy Komisji Praw Człowieka

ONZ w Genewie, pod przewodnictwem prawnika polskiego prof. Adama Łopatki. W praktyce prawa człowieka nadal nie były podstawą odwoływania się od decyzji sądów w odniesieniu do Paktu praw politycznych i obywatelskich²³, ale spowodowały, że wobec opozycji w Polsce do 1978 r. stosowano tzw. miękką politykę. Wobec działaczy KOR i innych organizacji stosowano różne szykany (wyrzucanie z pracy, rewizje, zakazy publikowania), ale nie aresztowano nikogo i nie organizowano procesów. Gierek chciał uchodzić za przywódcę państwa wewnętrznie stabilnego i zbliżającego się do demokracji. Prawdopodobnie na skutek opozycji wewnątrzpartyjnej wobec tej polityki zginął Stanisław Pyjas (7 maja 1977 r.). Akcje społeczne podejmowane przez opozycję po tym tragicznym wydarzeniu przyniosły ustępstwa władz i amnestię dla uczestników wydarzeń 1976 r. (19 lipca 1977 r.).

Aż do końca lat 80. w Polsce i w innych państwach komunistycznych zagadnienia praw człowieka traktowane były przez władze w ujęciu filozofii marksistowskiej, która „problematykę praw jednostki rozpatrywała w całokształcie życia społecznego, którego jednostka ludzka jest wytworem”, a więc w praktyce była pomijana.

W historiografii i w edukacji szkolnej podkreślano najchętniej walkę o prawa natury w oświeceniu jako przejaw ideologii antyfeudalnej. W prawie konstytucyjnym oficjalnie funkcjonował pogląd wynikający z punktu widzenia socjalizmu, „*że nie można ustalić raz na zawsze zamkniętej listy praw i swobód obywatelskich ze względu na to, że w miarę postępu społecznego zmienia się społeczno-polityczna doniosłość poszczególnych praw i swobód obywatelskich*”²⁴. Szczególnym zaprzeczeniem praw człowieka i państwa prawa było wprowadzenie i działania władz podczas stanu wojennego.

Prawa człowieka w wolnej Polsce

Po upadku komunizmu nasz kraj odegrał rolę prekursora demokratycznych przemian w Europie Środkowo-Wschodniej w oparciu o idee praw człowieka. Pierwszy minister spraw zagranicznych (wolnej od 1989 r. Polski) prof. Krzysztof Skubiszewski nakreślił wizję Polski jako aktywnego podmiotu polityki międzynarodowej. Polska stała się członkiem struktur międzynarodowych opowiadających się za przestrzeganiem praw człowieka, takich jak Unia Europejska, Rada Europy i Organizacja Bezpieczeństwa i Współpracy Europejskiej (OBWE). Nie ulega dyskusji, że Polska po 1989 r. udzieliła ogromnego wsparcia w dziedzinie międzynarodowego systemu, mechanizmów i standardów ochrony praw człowieka. Do sukcesów w tej dziedzinie należały m. in.:

²³ E. Łętowska, *O znaczeniu praw człowieka dla polskiego systemu prawa*, w: *O prawach człowieka w podwójną rocznicę Paktów*, s. 115-125.

²⁴ Z. Resich, op. cit., s. 16

- funkcja Polski jako koordynatora grupy wschodnioeuropejskiej w dziedzinie praw człowieka w genewskiej siedzibie ONZ i inicjatora zbliżenia jej do grupy zachodniej i Unii Europejskiej,
- przewodniczenie w rokowaniach dotyczących powołania Wysokiego Komisarza do Spraw Praw Człowieka,
- zaangażowanie w negocjacje w sprawie Deklaracji o prawach osób należących do mniejszości narodowych i etnicznych, religijnych i językowych z 1992 r. czy protokołu fakultatywnego do Konwencji przeciwko torturom i innemu okrutnemu, niehumanicznemu lub poniżającemu traktowaniu i karaniu z 2002 r., od 1992 r. w rezolucję Komisji Praw Człowieka w kontekście HIV/AIDS i in.²⁵

Wyrazem uznania dla wysiłków Polski w dziedzinie praw człowieka na początku lat 90. było powierzenie w 1992 r. Tadeuszowi Mazowieckiemu funkcji Specjalnego Wysłannika ONZ w Bośni i Hercegowinie.

Naturalną konsekwencją tych działań powinny być ciągle dążenia w polityce zagranicznej i wewnętrznej do ich umacniania i utrzymania pozycji lidera. Okazuje się jednak, że w obu obszarach ciągle młoda polska demokracja ma jeszcze wiele do zrobienia. W ocenie wielu politologów Polska do dzisiaj nie jest krajem, dla którego prawa człowieka są jednym z priorytetów polityki zagranicznej. Stało się to widoczne w 1994 r., kiedy przez wstrzymujący głos RP w Komisji Praw Człowieka ONZ upadł projekt rezolucji w sprawie łamania praw człowieka w Chinach. Krytyczne stanowisko RP wobec protokołu fakultatywnego do Międzynarodowego Paktu Praw Ekonomicznych, Społecznych i Kulturalnych również odbiega od wcześniejszych działań wspierających międzynarodową ochronę praw człowieka. W polskim MSZ nie ma departamentu praw człowieka, które funkcjonują w większości ministerstw krajów UE. Poza działaniami na rzecz Białorusi i Ukrainy (2006/2007 r.) brakuje polskich inicjatyw na poziomie międzynarodowym.

Polska zajmuje nadal czołowe miejsca pod względem liczby skarg do Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu. Według zestawień za 2007 r. na 1503 wyroki wydane przez Trybunał, 111 dotyczyło spraw polskich. Dało to naszemu państwu niechlubną 3. pozycję po Turcji (331), Rosji (192), a tuż przed Ukrainą (109)²⁶.

Od dnia 27 października 2003 r. powołano, na podstawie Zarządzenia nr 7 Ministra Spraw Zagranicznych, Pełnomocnika Ministra Spraw Zagranicznych do spraw postępowań przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka (Dz. Urz. MSZ z dnia 31 października 2003 r.). Postulat powołania stałego

²⁵ Z. Kędzia, *Wkład Polski w międzynarodową ochronę praw człowieka*, w: *Prawa człowieka w polskiej polityce zagranicznej*, pod red. A. Bieńczyk-Missali i R. Kuźniara, Warszawa 2007, s. 37-42, por. A. Bieńczyk-Missala, *Prawa człowieka w polskiej polityce zagranicznej po 1989 r.*, Warszawa 2005.

²⁶ *Przegląd działalności Europejskiego Trybunału Praw Człowieka za rok 2007*, Sekretariat Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, Strasburg 2008, <http://www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/D0122525-0D26-4E21-B9D4-43AEA0E7A1F5/0/SurveyofActivities2007.pdf>

międzyresortowego zespołu, zajmującego się problematyką związaną z Konwencją o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności oraz orzecznictwem Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, został sformułowany w Programie Działań Rządu ws. Wykonywania Wyroków Europejskiego Trybunału Praw Człowieka wobec Rzeczypospolitej Polskiej i został przyjęty przez Radę Ministrów w dniu 17 maja 2007 r. Rada Ministrów przyjęła *Program Działań Rządu ws. Wykonywania Wyroków Europejskiego Trybunału Praw Człowieka wobec Rzeczypospolitej Polskiej*²⁷. Dwa dni później Prezes Rady Ministrów powołał, jako swój organ opiniotwórczo-doradczy, międzyresortowy Zespół do spraw Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Do zadań Zespołu należy m. in.: wypracowywanie propozycji stanowisk i działań zapobiegawczych dotyczących najważniejszych problemów wynikających ze skarg i orzeczeń komunikowanych przez Europejski Trybunał Praw Człowieka oraz opiniowanie projektów aktów prawnych budzących szczególne wątpliwości co do ich zgodności z Konwencją o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności oraz orzecznictwem Trybunału, a także monitorowanie stanu realizacji Programu Działań Rządu i przedstawianie stosownych propozycji²⁸.

Tabela 1. Skargi i wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka wobec Rzeczypospolitej Polskiej w latach 2007-2009.

2007
<ul style="list-style-type: none"> • Trybunał wydał 111 orzeczeń (w 101 stwierdzono naruszenie Konwencji, w 9 brak naruszenia). • 112 skarg uznano za dopuszczalne. • 3 963 skargi uznano za niedopuszczalne lub skreślono z listy. • W sprawie 324 skarg zwrócono się do rządu polskiego o wyjaśnienie. • 4 211 skarg skierowano do rozpatrzenia.
2008
<ul style="list-style-type: none"> • Trybunał wydał 141 orzeczeń (w 129 stwierdzono naruszenie Konwencji, w 9 brak naruszenia). • 1 sprawa została zakończona ugodą. • 143 skargi uznano za dopuszczalne. • 3 825 skarg uznano za niedopuszczalne lub skreślono z listy. • W sprawie 269 skarg zwrócono się do rządu polskiego o wyjaśnienie. • 4 369 skarg skierowano do rozpatrzenia.

²⁷ Informacja na potrzeby Powszechnego Przeglądu Okresowego Rady Praw Człowieka ONZ, <http://www.msz.gov.pl/files/docs/Prawa%20czlowieka/Informacja%20na%20potrzeby%20UPR.pdf>

²⁸<http://www.msz.gov.pl/Zespol,ds.,Europejskiego,Trybunalu,Praw,Czlowieka,11647.html>

2009

- Trybunał wydał 133 orzeczenia (w 123 stwierdzono naruszenie Konwencji, w 8 brak naruszenia).
- 121 skarg uznano za dopuszczalne.
- 3 635 skarg uznano za niedopuszczalne lub skreślono z listy.
- 178 spraw zostało skreślonych z listy na podstawie ugody lub jednostronnej deklaracji.
- W sprawie 296 skarg zwrócono się do rządu polskiego o wyjaśnienie.
- 4 986 skarg skierowano do rozpatrzenia.

Źródło:

http://coe.org.pl/pl/polska_w_radzie_europy/orzecznictwo_trybunalu_w_sprawach_polskich/skargi_z_polski

Skutki tych działań nie są jeszcze widoczne, ponieważ w kolejnych latach liczba orzeczeń Trybunału wobec Polski nie spadła. W 2008 r. nastąpił wręcz wyraźny wzrost orzeczeń stwierdzających naruszenie konwencji przez państwo polskie. Można to częściowo tłumaczyć tym, że wzrastająca liczba składanych wniosków może świadczyć także o wzrastającej świadomości społeczeństwa. Jednak zadawalająca tendencja byłaby wówczas, gdyby przy wzrastającej liczbie wniosków spadała liczba wyroków stwierdzających naruszenie przez państwo praw człowieka.

Orzecznictwo Trybunału w sprawach przeciwko RP dotyczy przede wszystkim:

- Zasady stosowania tymczasowego aresztowania i pozbawienia wolności.
- Przewlekłości postępowań sadowych.
- Wąskiego dostępu do sądu.
- Prawa rodziców do kontaktów z dzieckiem.
- Realizacji prawa do rekompensat Zabuzan.
- Braku skutecznych mechanizmów zapewniających równowagę pomiędzy interesami właścicieli lokali mieszkalnych a ogólnym interesem społeczeństwa w obszarze czynszów regulowanych.

Mimo, że istnieją w Polsce normatywne oraz instytucjonalne mechanizmy ochrony i promocji praw człowieka, nadal wiele do zrobienia pozostaje w szeregu kwestii, których uwarunkowania tkwią w mentalnych pozostałościach systemu komunistycznego oraz w innych tradycyjnych zachowaniach społecznych. Nadal poważnym problemem jest dyskryminacja. Zjawisko dyskryminacji na tle etnicznym spotyka przed wszystkim ludność romską. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji wdraża *Krajowy Program Przeciwdziałania Dyskryminacji Rasowej, Ksenofobii i Związanej z Nimi Nietolerancji* (Durban 31 sierpnia – 7 września 2001 r.) oraz zainicjowany przez OBWE *Program Stosowania Prawa na Rzecz Zwalczenia Przestępstw z Nienawiści*.

Istnieje szereg problemów mających podłoże społeczno-ekonomiczne, takich jak: dyskryminacja na rynku pracy – przede wszystkim ze względu na płeć i wiek, ubóstwo i wykluczenie społeczne, nieprzestrzeganie praw pacjenta i konsumenta, przemoc w rodzinie (psychiczna, fizyczna, seksualna i ekonomiczna). Prawie 2/3 badanych na zlecenie MIPS zna rodziny, w których dochodzi do przemocy. Przy czym bardzo niska jest znajomość problemu przemocy ekonomicznej²⁹.

Zdaniem Ewy Łętowskiej, władza ustawodawcza i polscy prawnicy, specjaliści różnych dziedzin prawa, muszą przewartościować i ocenić swoje stanowiska, np. prawa dziecka w prawie rodzinnym ciągle odbiegają od Konwencji Europejskiej, jak i Konwencji Praw Dziecka. Mają przedmiotowy i paternalistyczny charakter³⁰.

Przynależność do organizacji międzynarodowych oraz działania kolejnych rządów zmierzają zapewne do stopniowego minimalizowania lub eliminowania większości poruszanych problemów. Nadal jednak wiele do życzenia pozostawia edukacja prawna naszego społeczeństwa.

Problemy wynikające z nieprzestrzegania praw człowieka są po części spuścizną poprzedniego systemu, także w sferze problemów ekonomicznych i socjalnych. Wiele jednak problemów wynika z wcześniejszych uwarunkowań historycznych oraz tradycji. Problematyka praw człowieka w naszym państwie ma także wymiar ideologiczny i światopoglądowy. Trwa dyskusja na tematy dotyczące podstaw i zakresu funkcjonowania praw człowieka w dwóch obszarach.

Pierwszy z nich dotyczy konfrontacji historycznej konieczności rozliczania z przeszłości komunistycznej i konstytucyjnego prawa do prowadzenia badań naukowych, czy wolności wygłaszania poglądów, które stają w obliczu niebezpieczeństwa naruszania prawa jednostki do dobrego imienia, godności, ochrony życia prywatnego. Problem ten wpisuje się w nurt debat na temat możliwości pogodzenia dwóch praw: prawa do prywatności z prawem do bezpieczeństwa.

W systemach totalitarnych organy bezpieczeństwa państwa kontrolowały za pośrednictwem służb specjalnych i służb mających strzec bezpieczeństwa sferę życia prywatnego niemal każdego obywatela. Do dziś w archiwach państw posttotalitarnych zachowały się kilometry akt, będące efektem tych działań. Akta te zawierają informacje niezwykle cenne dla badań dotyczących mechanizmów i praktyk prowadzonych przez niedemokratyczne systemy. Informacje te są niezbędne dla ustalenia sprawców niechlubnych i okrutnych często czynów, łamanych praw. Wiedza ta pozawala unikać w przyszłości

²⁹ *Informacja na potrzeby Powszechnego Przeglądu Okresowego Rady Praw Człowieka ONZ*, <http://www.msz.gov.pl/files/docs/Prawa%20czlowieka/Informacja%20na%20potrzeby%20UPR.pdf>

³⁰ E. Łętowska, *O znaczeniu praw człowieka dla polskiego systemu prawa*, w: *O prawach człowieka w podwójną rocznicę Paktów*, s. 115-125.

podobnych praktyk. Wpisuje się też w postulat jawności życia publicznego, prawa do informacji i doznania trudnej do zdefiniowania sprawiedliwości dziejowej. Z drugiej strony istnieją obawy, że szeroki dostęp do tych informacji może stać się powtórny naruszeniem prawa do prywatności. Istnieje także pytanie, czy w równym stopniu powinny być chronione informacje o osobach publicznych i prywatnych.

W 2004 r. we Wrocławiu odbyła się 26. Międzynarodowa Konferencja Ochrony Prywatności i Danych Osobowych zorganizowana przez Generalnego Inspektora Danych Osobowych. Zaproszono na nią oprócz przedstawicieli organów zajmujących się ochroną danych osobowych w różnych państwach świata również przedstawicieli różnych nauk od ekonomii po historię. Temat wiodący tej konferencji brzmiał „Prawo do prywatności – prawo do godności”.

W części artykułu dotyczącej problemu powszechności praw omówiono problem kolizji różnych praw i przedstawiono niektóre sposoby ich rozwiązywania. Najczęściej stosowaną metodą działania władz i sądów jest uznanie wyższości jednego prawa nad drugim. Podczas tej konferencji dr Joachim Gauck, prezes Federalnego Urzędu ds. Akt Stasi w latach 1990-2000, a ówczesny Federalny Pełnomocnik ds. Dokumentów Służb Bezpieczeństwa byłej NRD zaprezentował sposób rozwiązania problemu ochrony danych osobowych oraz prywatności osób prześladowanych i prześladowanych w czasach reżimu komunistycznego. Stwierdził jednoznacznie, że mając do rozważenia: prawo do prywatności sprawców a godność i odebrane prawa do prywatności ofiar – dwa niemieckie parlamenty wskazały na godność ofiar i ich prawa. Stworzona zatem została sytuacja daleko idącej ingerencji w prawa do prywatności osób działających w ówczesnym systemie, a w szczególności członków tajnych służb oraz tajnych współpracowników wspierających te służby. Akta (w tym dane osobowe informatorów) zostały udostępnione:

- wszystkim osobom poszkodowanym – ofiarom reżimu,
- informatorom – współpracownikom komunistycznych służb specjalnych tylko i wyłącznie, jeśli są stroną procesu, jeżeli wykażą interes prawny,
- instytucjom publicznym w celu sprawdzenia, czy osoba mająca pełnić funkcję publiczną w danej instytucji współpracowała z tajnymi służbami,
- organom ścigania,
- mediom,
- naukowcom do celów badawczych.

W każdym z tych przypadków obowiązują wysokie standardy prawne, które chronią nawet sprawców w sferze prywatnej. Informacje o charakterze intymnym są „zaczerniane” przy udostępnianiu ich.

Zdaniem dra Gaucka tak szerokie udostępnienie akt, zwłaszcza mediom, powodowało konflikty i próby wykorzystania tej wiedzy dla działań politycznych, np. przez wyolbrzymianie drobnej działalności szpiegowskiej. Jednak mechanizm ten spowodował więcej korzyści niż szkody w życiu publicznym, dając poczucie jawności i przeciwdziałając tworzeniu mitów i legend.

Wprawdzie nie jest zadowolony z tempa uświadomienia politycznego i ciągłej niechęci do dociekania prawdy, ale porównując sytuacje w swoim kraju do efektów zastosowania w Polsce przeciwstawnego modelu tzw. „grubej kreski”³¹, ocenia, że konfliktów w naszym kraju nie było mniej. Nie doszło do powszechnej pacyfikacji opinii publicznej. Przeciwnie. Dyskurs polityczny przesłaniany jest nieustannymi podejrzeniami, obelgami i innymi negatywnymi zjawiskami wynikającymi z nieznamości faktów³².

W naszym kraju rozliczeniem przestępczej działalności przeszłości zajmuje się Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, powołany dopiero na mocy ustawy z dnia 18 grudnia 1998 r. Do zadań IPN należy gromadzenie i zarządzanie (również udostępnianie) dokumentami organów bezpieczeństwa państwa, sporządzonymi od 22 lipca 1944 r. do 31 lipca 1990 r., prowadzenie śledztw w sprawie zbrodni nazistowskich i komunistycznych oraz prowadzenie działalności edukacyjnej. W ramach Instytutu działają: Główna Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, Biuro Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów, Biuro Edukacji Publicznej i Biuro Lustracyjne. W zakresie ochrony danych osobowych Ustawa o IPN określa prawa osób poszkodowanych oraz częściowo funkcjonariuszy, pracowników i współpracowników organów bezpieczeństwa. Pozostałe przepisy dotyczące ochrony danych osobowych określone są Ustawą o ochronie danych osobowych z dnia 29 sierpnia 1997 r.

Stanowisko Polski oraz rozwiązania polskich przepisów prawa odnośnie dostępu do i informacji i ochrony prywatności osób występujących w aktach przedstawił prof. Leon Kieres, ówczesny Prezes Instytutu Pamięci Narodowej. Zgodnie z ustawą o IPN, na żądanie pokrzywdzonego Instytut ma obowiązek podać mu nazwiska oraz inne dane dotyczące osób, które go prześladowały, bądź współpracowały w inny sposób ze służbami, np. gromadząc dane czy denuncjując. Obowiązuje jednak u nas anonimizacja danych osobowych podczas udostępniania dokumentów. Dopiero na wyraźne żądanie pokrzywdzonego IPN ma obowiązek je udostępnić. Przepisy nie zawierają żadnych ograniczeń

³¹ Słowa te wypowiedział premier Tadeusz Mazowiecki w Sejmie 24 sierpnia 1989 r.: "Rząd, który utworzę, nie ponosi odpowiedzialności za hipotekę, którą dziedziczy. Ma jednak ona wpływ na okoliczności, w których przychodzi nam działać. Przeszłość odkreślamy grubą linią. Odpowiadać będziemy jedynie za to, co uczyniliśmy, by wydobyć Polskę z obecnego stanu załamania". Zdaniem ich autora miały oznaczać symboliczne zakończenie epoki komunistycznej: „Odkreślamy ją grubą linią i od tego momentu bierzemy odpowiedzialność za Polskę”.

http://wyborcza.pl/1,97560,7030199,Sad_nad_gruba_kreska.html

W powszechnej opinii "gruba kreska" stała się jednak symbolem kurczowego trzymanie się przez ten rząd litery Okrągłego Stołu, zapewnianie bezkarności i obronę przywilejów funkcjonariuszy dawnego aparatu władzy.

³² Joachim Gauck, *Prywatność jednostki wobec konieczności rozliczenia z przeszłości*, w: 26. *Międzynarodowa Konferencja Ochrony Prywatności i Danych Osobowych. Prawo do prywatności – prawo do godności*, Biuro Generalnego Inspektora Danych Osobowych, Warszawa 2004 r., s. 72-76.

odnośnie wykorzystania przez pokrzywdzonego tych danych. Może je zatem np. upublicznić. Prof. Kieres zwrócił uwagę na niebezpieczeństwa wynikające z niezbyt ostrożnego udostępniania danych osób pokrzywdzonych i informacji o ich życiu prywatnym. Mogą one, nawet wbrew intencjom osób ujawniających te informacje, stanowić akt ponownego poszkodowania tych osób. Omówił również te postanowienia ustawy o IPN, które umożliwiają pokrzywdzonym wystąpienie o zastrzeżenie nieudostępniania danych niepodlegających anonimizacji do celów badawczych nawet na 90 lat. W pozostałych przypadkach badacz musi uzyskać zgodę pokrzywdzonego na upublicznienie informacji niezanonimizowanych. W żadnym wypadku informacje nie mogą być wykorzystywane na niekorzyść pokrzywdzonego. Wykorzystywanie dokumentów zgromadzonych w IPN przez osoby i instytucje prowadzące badania naukowe, wymaga zgody prezesa IPN w formie decyzji administracyjnej. Łatwiejszą drogą do uzyskania dostępu do akt IPN mają instytucje publiczne i organizacje, które dzięki nim mogą realizować cele w ramach wykonywania *Ustawy z dnia 24 stycznia 1991 r. o kombatantach oraz niektórych osobach będących ofiarami represji wojennych i okresu powojennego* oraz wykonania *Ustawy z dnia 11 kwietnia 1997 r. o ujawnieniu pracy lub służby w organach bezpieczeństwa państwa lub współpracy z nimi w latach 1944-1990 osób pełniących funkcje publiczne* (tzw. Ustawa lustracyjna). Wgląd bez administracyjnej zgody prezesa IPN mogą mieć również funkcjonariusze służb specjalnych na podstawie upoważnień ich szefów³³.

Na zakończenie kilka konkluzji, które wygłosił prof. Juan Antonio Travieso – Krajowy Dyrektor Ochrony Danych Osobowych w Argentynie. Dowodził, że pamięć jest wartością, dla której konieczne jest ograniczenie praw do prywatności sprawców czynów nieludzkich. Używał m. in. argumentów humanistycznych twierdząc, że pamięć czyni człowieka szlachetniejszym, że zapomnieć o zmarłych, to zabić ich po raz drugi. Odwoływał się również do psychologii dowodząc, że zapominanie może mieć charakter naturalny, a może być także wynikiem sprzeciwu wobec pamiętania – ucieczką od prawdy. Kaci zawsze twierdzą, że nie mogli robić inaczej i że musieli być posłuszni. Przestrzegał przed wymazywaniem prawdy o przeszłości, nawet w imię najszczytniejszych celów, jakimi jest ochrona prywatności, gdyż grozi to powrotem złej przeszłości.

Istotnym aktem prawnym w RP, którego celem była realizacja postulatu jawności życia publicznego w kontekście rozliczenia przeszłości w Polsce, jest *Ustawa z dnia 18 października 2006 r. o ujawnianiu informacji o dokumentach organów bezpieczeństwa państwa z lat 1944-1990 oraz treści tych dokumentów*³⁴.

³³ L. Kieres, *Prywatność jednostki wobec konieczności rozliczenia z przeszłości*, w: 26. Międzynarodowa Konferencja Ochrony Prywatności i Danych Osobowych. *Prawo do prywatności – prawo do godności*, Biuro Generalnego Inspektora Danych Osobowych, Warszawa 2004 r., s. 78-81.

³⁴ Dz. U. Nr 218 poz. 1592 oraz późniejsze zmiany zawarte w Ustawie z dnia 14 lutego 2007 Dz. U. Nr 25 poz. 162.

Wprowadziła ona obowiązek złożenia oświadczenia o współpracy lub jej braku ze służbami specjalnymi do 1989 r. przez osoby pełniące funkcje publiczne, rozszerzając zakres osób podlegających konieczności składania oświadczeń lustracyjnych. Złożenie informacji o współpracy nie pociągało za sobą jakichkolwiek decyzji o zwolnieniu z zajmowanego stanowiska, ani innych konsekwencji administracyjno-prawnych. Mimo to jej wprowadzenie wywołało szereg kontrowersji i niezadowolonych wśród różnych środowisk.

Drugi, i chyba bardziej obecny w powszechnej świadomości, wątek publicznej debaty w Polsce to dyskusja nad prawami człowieka, stawiająca z jednej strony poglądy ukształtowane przez katolicką tradycję i rolę Kościoła, z drugiej strony te wynikające z mocno już zakorzonego nurtu myśli liberalnej i socjalistycznej. Istota tego sporu dotyczy uznania przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw. Z jednej strony możemy poszczycić się tym, że obowiązująca Konstytucja RP z 1997 r. jest dobrym przykładem pogodzenia obu tych nurtów przez kompromis wyrażony w preambule oraz w zapisach dotyczących statusu jednostki (np. art. 30 i 38 mówią o godności człowieka i prawnej ochronie życia)³⁵, z drugiej strony debata na temat Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej uwidoczniała odmienną stanowiska naszych rządów od stanowisk większości państw europejskich.

Rzeczpospolita Polska już 26 listopada 1991 r. została przyjęta w poczet członków Rady Europy, stając się jej 26. państwem członkowskim. Tego samego dnia podpisała Europejską Konwencję Praw Człowieka (co było politycznym wymogiem uzyskania członkostwa w Radzie Europy). Konwencja została ratyfikowana przez nasze państwo 19 stycznia 1993 r. Katalog praw człowieka jest sukcesywnie uzupełniany przez Protokoły dodatkowe do Konwencji. Protokoły te, mające charakter fakultatywny, wprowadziły nowe prawa, takie jak np. w protokole pierwszym: ochronę własności prywatnej, prawo do nauki, prawo do wolnych wyborów, zakaz uwięzienia za długi, zakaz ponownego sądzenia w tej samej sprawie, itd. Protokół szósty znosi karę śmierci. Dodatkowo, w zakresie wykonywania praw i wolności, konwencja zakazuje stosowania dyskryminacji opartej na jakiegokolwiek podstawie, np. płci, rasy, koloru skóry, języka, wyznania, pochodzenia itp. Rzeczpospolita Polska ratyfikowała jako pierwszy protokół nr 1, który wraz z prawem do nauki nakłada na państwo obowiązek respektowania prawa rodziców do zapewnienia wychowania i nauczania zgodnie z ich własnymi przekonaniami religijnymi i filozoficznymi.

13 grudnia 2007 r. nastąpiło uroczyste podpisanie Traktatu Lizbońskiego, nadającego prawny charakter Karty Praw Podstawowych przez włączenie jej do prawa pierwotnego Unii Europejskiej. Jednocześnie Traktat reformujący podpisany w Lizbonie wyposażył UE w kompetencję do przystąpienia

³⁵ Konstytucja RP, Dz. U. 1997, Nr 78, poz. 483., A. Bisztyga, *Prawa człowieka jako element polityki zagranicznej Rzeczypospolitej Polskiej. Głos w dyskusji*, w: *Prawa człowieka w polskiej polityce zagranicznej...*, op. cit., s. 85.

do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, co oznacza, że uznano, że prawa konwencji stanowią część prawa Unii. Karta zawiera również katalog praw i zasad zapisanych w innych dokumentach międzynarodowych oraz prawa wynikające z tradycji konstytucyjnej państw członkowskich. Tworzy także nowe prawa i formuły np. zakaz praktyk eugenicznych, czerpania zysków z ciała ludzkiego, zakaz klonowania w celach reprodukcyjnych, prawa osób starszych, konsumenta czy ochrony środowiska, prawo do dobrej administracji.

Art. 6 nowego traktatu o Unii Europejskiej (Traktat Lizboński) nadaje Karcie Praw Podstawowych charakter wiążący. Oznacza to, że obywatele UE będą mogli dochodzić swych praw powołując się na Kartę przed sądami Unii Europejskiej, a więc bezpośrednio także przed sądami krajowymi. Dotyczyć to ma zapisów, które spełniają kryteria bezpośredniej skuteczności. Możliwe będzie także pośrednie stosowanie Karty w celu interpretacji prawa krajowego, wobec którego w wypadku konfliktu będzie stosowana zasada prymatu prawa wynikającego z Karty³⁶.

Rząd Polski przystąpił do Karty Praw Podstawowych w ograniczonym zakresie. Decyzją premiera Donalda Tuska, wbrew przedwyborczym obietnicom, Karta w Polsce będzie podlegała ograniczeniu wynegocjowanemu wcześniej przez rząd Jarosława Kaczyńskiego. Rządy Wielkiej Brytanii i Polski ograniczyły dla swoich obywateli ochronę prawną Karty Praw Podstawowych poprzez przyjęcie dodatkowego protokołu, będącego częścią Traktatu Lizbońskiego. Protokół ten zamyka Trybunałowi Sprawiedliwości i innym europejskim sądom prawo do uznawania niezgodności polskich ustaw i innych przepisów oraz praktyk administracyjnych zawartych w Karcie oraz uniemożliwia dochodzenie praw w niej zawartych przed sądami, jeśli nie potwierdzają ich także prawa krajowe.

Sejm 20 grudnia 2007 r. głosami koalicji przyjął uchwałę, w której wyraził *"nadzieję, że możliwe będzie odstąpienie przez Rzeczpospolitą Polską od protokołu brytyjskiego"*. Jednak 1 kwietnia 2008 r. doszło do ratyfikacji Traktatu Lizbońskiego wraz protokołem brytyjskim.

Proces powstawania i ratyfikacji Karty Praw Podstawowych wywołał w naszym kraju szeroką dyskusję w różnych środowiskach. Do krytyków Karty, a w szczególności jej niektórych zapisów jako pozwalających na zbyt duże możliwości interpretacyjne, należał Andrzej Zoll. Wskazywał także na zawarte w jej zapisach dysproporcje pomiędzy wolnościami indywidualnymi a ochroną praw i godności innych osób. Profesor Zoll w udzielonym wywiadzie postulował, by Polska nie odcinała się od jej wprowadzenia, ale równocześnie domagała się poprawienia w jej tekście tych zapisów, które budzą jego wątpliwości³⁷. Nie brakło również głosów podważających zasadność polskich obiekcji wobec tego dokumentu. Argumentowano m. in. tym, że Karta zawiera w sobie prawa skatalogowane w uznawanych przez nasz kraj najważniejszych

³⁶ A. Wyrozumska, *Karta Praw Podstawowych – polskie obiekcje*, w: *Sprawy międzynarodowe* 2007 r., nr 4, s. 63.

³⁷ A. Zoll, *Prawa obywatelskie w konstytucji Unii Europejskiej*, w: *Wokół współczesności* nr 2 (16) 2003, *Konstytucja Europejska a wartości*, s. 64-71.

dokumentach prawa międzynarodowego oraz że Karta Praw Podstawowych posiada szereg postanowień gwarantujących poszanowanie krajowych systemów prawa zgodnie z zasadą pomocniczości. Oznacza to, że poszerzenie kompetencji UE nie może nastąpić w sposób niechciany przez państwo członkowskie, z naruszeniem jego kompetencji. Nie może też wykraczać poza kompetencje praw określonych w traktatach³⁸.

Istotnym głosem w tej debacie było stanowisko Kościoła katolickiego. 22 listopada 2007 r. biskupi polscy poparli ograniczenie Karty wynegocjowane przez Jarosława Kaczyńskiego. Stanowisko to poprzedzone było dyskusją o Karcie Praw Podstawowych w siedzibie Konferencji Episkopatu Polski. Episkopat dostrzegając jej liczne pozytywne aspekty nie szczędził też krytyki, zwłaszcza w odniesieniu do niejasnych sformułowań odnośnie małżeństwa, rodziny i ochrony życia. Uczestnicy dyskusji stwierdzili m.in., że gwarantująca najważniejsze prawa obywatelskie, ekonomiczne i socjalne obywateli UE Karta Praw Podstawowych to dokument, który ma braki, ale trzeba go przyjąć i dyskutować o nim. Według prymasa Polski kard. Józefa Glempa, Karta *"to szukanie jakiegoś dobra, tak by różne tendencje i tradycje pogodzić i z Europy tworzyć wspólnotę"*³⁹. Karcie Praw Podstawowych UE poświęcona została kolejna dyskusja, która odbyła się d 28 listopada 2008 r. w siedzibie Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie. Debatę zorganizował Instytut Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Fundacja Konrada Adenauera w Polsce. Uczestniczyli w niej m. in. ks. prof. Remigiusz Sobański, ks. prof. Piotr Mazurkiewicz i prof. Marek Piechowiak. Prelegenci przygotowali trzy różniące się analizy Karty Praw Podstawowych, choć – można powiedzieć – reprezentują jedno kościelne środowisko.

Ks. prof. Remigiusz Sobański z Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach przekonywał, że akceptacja Karty, choć nie jest bezkrytyczna, jest koniecznością. Podkreślił, jak istotne jest w dziejach człowieka i tradycji europejskiej utrwalanie prawa na piśmie, zwłaszcza prawa podstawowego. Wyraził opinię, że Unia powinna mieć taką Kartę, nawet gdyby nie wносиła ona nic nowego do obowiązujących już dokumentów. Ważne jest bowiem nieustanne przypominanie tych praw. Karta jest przy tym wyraźnym znakiem, że UE to nie tylko wspólnota gospodarcza, ale też wspólnota wartości. Wyraził opinię, że Karta dokładnie odzwierciedla model ukształtowanej przez stulecia tradycji europejskiej, bez wątpienia jednak jej punktem wyjścia jest godność osoby ludzkiej. Zwrócił uwagę, że Karta Praw Podstawowych to tekst prawny o wysokim nasyceniu aksjologicznym i jak zawsze w przypadku takich tekstów – podlega w dużym stopniu interpretacji. Karta pomyślana jest jako dokument otwarty. Jeśli konwent opracowujący dokument nie zdobył się na doprecyzowanie tych wartości, należy je dookreślić w praktyce – mówił.

³⁸ Tamże s. 64.

³⁹ <http://ekai.pl/europa/x16576/warszawa-debata-nt-karty-praw-podstawowych-ue/>

Podkreślił, że choć w Karcie brak jest wzmianki o Bogu, nie ma w niej nic, co bezpośrednio kłóciłoby się z wartościami chrześcijańskimi. Ubolewał, że części polityków i społeczeństw nie stać na obronę np. tradycyjnego pojęcia małżeństwa. Zaznaczył jednak, iż nie można negocjować, że taki właśnie jest „duch czasu” i że idea podważania tradycyjnych koncepcji zakiełkowała w krajach o tradycji chrześcijańskiej.

W kontekście tradycyjnych wartości, odnoszących się do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, przemawiał prof. Marek Piechowiak z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego i Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Stwierdził, że choć w Karcie po raz pierwszy odnaleźć można wprost uznanie relatywizmu kulturowego oraz wnioski, że wartości wynikają z kultury, dokument jest jednak sprzymierzeńcem tradycyjnych wartości. Wyraźnie skrytykował fakt, że Polska przystąpiła do protokołu brytyjskiego ograniczającego stosowanie Karty Praw Podstawowych. Zaznaczył, że na podstawie obowiązujących w Polsce traktatów, jej obywatel może dochodzić tych samych praw, które gwarantowałyby mu Karta Praw Podstawowych. Protokół brytyjski jednak utrudnia mu zadanie o tyle, że nie może odwoływać się do Karty, a uzasadnienia swoich roszczeń musi szukać bezpośrednio w traktatach.

Głosem polemicznym była wypowiedź ks. prof. Piotra Mazurkiewicza, sekretarza Generalnego Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej [COMECE]. Odnosząc się do problemu z perspektywy politologa zaznaczył, że prawo jest zarówno owocem procesu politycznego, jak i narzędziem w rękach polityków do realizacji pewnych celów. Należy więc zadać sobie pytanie, do czego politykom potrzebny jest ten dokument, jakie są tendencje polityczne w obecnej Unii i do czego to może nas doprowadzić? Zwrócił uwagę, że głosy krytyczne wobec Karty nie wynikają z niewiedzy, lecz są wyrazem trwającego we współczesnej nauce sporu meta aksjologicznego, którego celem jest odpowiedź na pytanie, czy wartości i prawa człowieka mają pochodzenie naturalne, czy też są wytworem kultury. Zaznaczył, że w prawie europejskim ta druga odpowiedź zaczyna odgrywać coraz większą rolę, co w istocie oznacza: prawa człowieka są nienaruszalne, ponieważ tak się umówiliśmy.

Ks. prof. Mazurkiewicz, odnosząc się do praw zawartych w Karcie Praw Podstawowych z perspektywy chrześcijańskiej, dostrzegł analogię do obowiązującej po wojnie trzydziestoletniej w Europie zasady „Cuius regio eius religio”, dając przykład następującej implikacji: jeśli w danym kraju obowiązuje eutanazja albo możliwość adopcji dzieci przez pary homoseksualne, dokument ten sformułowany jest w ten sposób, by takiego państwa nie trzeba było wykluczyć ze wspólnoty lub też w jakiś sposób go dyskryminować. Dostrzegł niebezpieczeństwo w takim ujmowaniu koncepcji praw człowieka przypominając, że ta XVII - wieczna zasada była również próbą szukania pokoju w sytuacji konfliktu, ale trzeba też powiedzieć, że było to przekazanie olbrzymich kompetencji władzy państwowej, które w konsekwencji zezwalały na niesprawiedliwości. Początek obowiązywania tej zasady zbiega się z początkiem absolutyzmu w Europie – zauważył prelegent.

Głos zabrał również uczestniczący w spotkaniu Prymas Polski kard. Józef Glemp. Podkreślając wielkie zainteresowanie Kościoła tworzeniem się Unii Europejskiej ocenił, że w ostatnim czasie, tj. począwszy od lat 80. ubiegłego stulecia, można dostrzec zmianę nastawienia jej struktur wobec Kościoła. Oceniał te zmiany na gorsze i odbiegające znacznie od idei głoszonych przez Ojców Europy, takich jak Robert Schuman czy Alcide de Gasperi.

Ten nurt dyskusji wpisuje się w obecną w europejskim kręgu kulturowym dyskusję na temat koncepcji jednostki oraz jej godności, wolności i praw oraz dowodzi, że po upływie 60 lat od proklamowania tych zasadniczych i ważnych dokumentów nie ma zgody na ich temat. Dowodzi, że nawet w kręgu europejskim nie ma akceptacji zasadniczych treści zawartych w PDPC. Dyskusje i spory swoje źródło biorą w barku zgody na temat genezy praw człowieka, te zaś mają swoje podłoże w sferze światopoglądu, a więc niewykluczone, że nigdy nie zostaną rozstrzygnięte. Poważnym problemem w respektowaniu wszystkich praw są odmienne tradycje i wyznawane religie. Pomimo, że nie istnieje pełna akceptacja dla uznawania i identycznego interpretowania wszelkich praw spisanych w Deklaracji i w innych dokumentach, to można uznać, że powszechna jest zgoda, a nawet potrzeba dla istnienia międzynarodowego systemu praw człowieka. Ostrożnym optymizmem napawają te głosy, które dostrzegają pewne głębokie zbieżności między myślą liberalną a chrześcijańską, jako wyniku ewolucji pojęcia człowieczeństwa. Dają nadzieję, że wszelkie rozważania, debaty, dyskusje zbliżają, a nie dzielą. Aby osiągnąć zgodę, konieczne jest poznawanie odmienności poglądów i kultur bez uprzedzeń i schematyczności myślenia, także na temat religii.

Słowa kluczowe: Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, geneza, dyskusja, Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej, powszechność, indywidualizm, niezbywalność, wertykalizm, problem kolizji praw człowieka.

Abstract

This article is devoted to presenting the complexity and interdisciplinary character of the issue concerning human rights. It is concentrated on establishing the essence of the ambiguities that emerged in context of the origin of Universal Declaration of Human Rights.

First, the most important contemporary discussions on human rights were outlined such as universality, individualism, inalienability, verticals and the collision of laws. It was depicted in Polish and international perspective.

Secondly, the brief outline of the history of human rights in Poland in the 20th century was presented. It contains the presentation of the problems that are typical for a communist country. Consequently, the process of shaping the contemporary system of protecting human rights was described.

Lastly, the points of view in discussion on Charter of Fundamental Rights of the European Union was presented.

Keywords: Universal Declaration of Human Rights, origin, discussion, Charter of Fundamental Rights of the European Union, universality, individualism, inalienability, verticals, collision of laws.

Bibliografia:

1. Bińczyk-Missala A., *Prawa człowieka w polskiej polityce zagranicznej po 1989 r.*, Warszawa 2005.
2. Bisztyga A., *Prawa człowieka jako element polityki zagranicznej Rzeczypospolitej Polskiej. Głos w dyskusji*, w: *Prawa człowieka w polskiej polityce zagranicznej*, pod red. A. Bińczyk-Missali i R. Kuźniara, Warszawa 2007.
3. Freeman M., *Prawa człowieka*, Warszawa 2007.
4. Gauck J., *Prywatność jednostki wobec konieczności rozliczenia z przeszłości*, w: *26 Międzynarodowa Konferencja Ochrony Prywatności i Danych Osobowych. Prawo do prywatności – prawo do godności*, Biuro Generalnego Inspektora Danych Osobowych, Warszawa 2004 r., s. 72-76.
5. Hryniewicz J. T., *Prawa człowieka w międzynarodowym kontekście kulturowym*, w: *Sprawy międzynarodowe*, lipiec-wrzesień 2009 r.
6. Kędzia Z., *Wkład Polski w międzynarodową ochronę praw człowieka*, w: *Prawa człowieka w polskiej polityce zagranicznej*, pod red. A. Bińczyk-Missali i R. Kuźniara, Warszawa 2007, s. 37-42.
7. Kieres L., *Prywatność jednostki wobec konieczności rozliczenia z przeszłości*, w: *26. Międzynarodowa Konferencja Ochrony Prywatności i Danych Osobowych. Prawo do prywatności – prawo do godności*, Biuro Generalnego Inspektora Danych Osobowych, Warszawa 2004 r., s. 78-81.
8. Koba L., Nowicki M., *Prawa i wolności człowieka*, w: *Prawa człowieka. Poradnik nauczyciela*, CODN, Warszawa 2002, s. 12-13.
9. Kuźniar R., *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2008.
10. Łętowska E., *O znaczeniu praw człowieka dla polskiego systemu prawa*, w: *O prawach człowieka w podwójną rocznicę Paktów*, Toruń 1996.
11. Mazurkiewicz P., *Aksjologia polskiej polityki zagranicznej w sferze praw człowieka*, w: *Prawa człowieka w polskiej polityce zagranicznej*, pod red. A. Bińczyk-Missali i R. Kuźniara, Warszawa 2007.

12. Nowicki M., *Co to są prawa człowieka?*,
http://www.hfhrpol.waw.pl/pliki/MNowicki_CoToSa.pdf
13. Nowicki M., *Katalog minimalny, Społeczeństwo otwarte*, 1990, nr 1, s. 33.
14. Osiatyński W., *Wprowadzenie do praw człowieka*,
<http://www.hfhrpol.waw.pl>
15. Piechowiak M., *Powszechność praw człowieka. Zagadnienia filozoficzno-prawne*, w: *O prawach człowieka w podwójną rocznicę Paktów*, Toruń 1996.
16. *Przegląd działalności Europejskiego Trybunału Praw Człowieka za rok 2007*, Sekretariat Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, Strasburg 2008.
17. Poradowski M., *Dziedzictwo rewolucji francuskiej*, Poznań 1998.
18. Resich Z., *Międzynarodowa ochrona praw człowieka*, Warszawa 1981.
19. Tierney B., *Origins of natural Rights languages, the Weightier matters of the Law*, Georgia 1988.
20. Winczorek P., *Komentarz do Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.*, Warszawa 2000.
21. Wronkowska S., *Jednostka a władz prawodawcza. Przyczynek do dyskusji*. w: *O prawach człowieka w podwójną rocznicę Paktów*, Toruń 1996.
22. Wyrozumska A., *Karta Praw Podstawowych – polskie obiekcje*, w: *Sprawy międzynarodowe*, 2007 r., nr 4.
23. Zoll A., *Prawa obywatelskie w konstytucji Unii Europejskiej*, w: *Wokół współczesności* nr 2(16) 2003, *Konstytucja Europejska a wartości*, s. 64-71.

ks. Konrad Glombik
Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Opolskiego

**Prawa człowieka w nauczaniu Kościoła katolickiego.
Próba syntezy w 60. rocznicę uchwalenia
*Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka***

Od podpisania 10 XII 1948 r. *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* minęło 60 lat. W tym czasie, wzorując się na tekście deklaracji, podpisano różne dokumenty międzynarodowe i państwowe zawierające katalogi praw człowieka. W ostatnim sześćdziesięcioleciu wzrosła także świadomość ludzi i społeczeństw na temat niezbywalnych praw człowieka oraz potrzeby ich propagowania i ochrony. Jednocześnie, nadal w wielu krajach, na różne sposoby dochodzi do naruszania podstawowych praw osoby ludzkiej przez: brak respektowania prawa do życia, wojny, ludobójstwo, nieludzkie warunki życia, brak podstawowych środków do życia, wykonywanie kary śmierci, dyskryminację etniczną i rasową, brak poszanowania wolności słowa i przekonań oraz swobodnego wyznawania wiary, praktykowania religii, a nawet prześladowania i morderstwa z powodu przynależności religijnej. W ostatnim sześćdziesięcioleciu nastąpiła zmiana stanowiska Kościoła katolickiego wobec idei praw człowieka, które było początkowo negatywne, później cechowała je rezerwa, aż w końcu przerodziło się w postawę uznania i całkowitej akceptacji idei praw człowieka.

Niniejszy tekst jest próbą syntetycznego przedstawienia rozumienia idei praw człowieka w nauczaniu Kościoła katolickiego, zwłaszcza zaś od czasu uchwalenia *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Na początku zostanie ukazana zmiana stanowiska Kościoła katolickiego wobec nowożytnej idei praw człowieka. Chodzi nie tylko o przedstawienie stanowiska Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wobec dokumentów proklamujących idee praw człowieka, ale także o ukazanie przyczyn początkowo negatywnego stanowiska oraz jego zmiany. W dalszej części zostanie zaprezentowane rozumienie istoty praw człowieka w nauczaniu Kościoła katolickiego oraz ich podstawowych cech. Następnie zostanie przedstawione uzasadnienie praw człowieka, które w etyce chrześcijańskiej bazuje na idei godności osoby ludzkiej. Na końcu zostanie poruszone zagadnienie katalogów praw człowieka w nauczaniu Kościoła oraz dwóch najważniejszych z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej praw człowieka, którymi są prawo do życia i prawo do wolności religijnej.

1. Od sprzeciwu i rezerwy do akceptacji idei praw człowieka

W starożytności prawa człowieka uważano za ważny postulat etyczny, ale nie ujmowano ich w sensie prawnym i nieznanymi były katalogi praw. Sama idea praw człowieka sięga greckiego pojęcia *polis* i związanego z nią uczestnictwa wszystkich obywateli w sprawach państwa oraz głoszonej przez przedstawicieli stoicyzmu równości wszystkich ludzi w człowieczeństwie, której uzasadnieniem był „boski rozum świata”. Konsekwencją tej prawdy był imperatyw bezwarunkowego poszanowania każdego człowieka (Cyceron, Seneka, Epiktet, Marek Aureliusz). Ważnym impulsem w historycznym rozwoju idei praw człowieka było chrześcijańskie nauczanie na temat podobieństwa człowieka do Boga¹. Pomimo, iż trudno jest wywodzić nowożytną ideę praw człowieka bezpośrednio z tekstów biblijnych, to jest ona po części zgodna, a po części spokrewniona z głównymi prawdami tradycji judeochrześcijańskiej. Podobieństw można się dopatrywać zwłaszcza w przykazaniach dekalogu, szczegółowych nakazach dotyczących ochrony ludzi biednych i bezsilnych, nakazie troski o sprawiedliwość w życiu społecznym oraz w biblijnej idei braterstwa jako podstawowym modelu życia społecznego².

W Starym Testamencie elementy idei praw człowieka były związane z prawdą o wybraństwie i stworzeniu wszystkich ludzi na obraz i podobieństwo Boże i wynikającym stąd prawem do życia. Konkretnym urzeczywistnieniem tej idei była często podkreślana w Starym Testamencie obrona wdów i sierot oraz przepisy zabezpieczające egzystencję ludzi biednych, czyli obrona prawa do ludzkiego bytowania. Innym przejawem urzeczywistniania praw człowieka w tradycji Starego Testamentu była sprawiedliwość w praktyce sądowniczej oraz indywidualna odpowiedzialność każdego człowieka przed Bogiem. W nauczaniu Jezusa przejawem troski o każdego człowieka był uniwersalny charakter Ewangelii skierowanej do wszystkich ludzi, także do tych, którzy byli pogardzani i żyli na marginesie społeczeństwa (celnicy, grzesznicy, jawnochrześcijanie, Samarytanie), a w Jego działalności wyrazem tego były uzdrowienia ludzi chorych i wypędzanie złych duchów. Pewne myśli związane z ideą praw człowieka zawiera *corpus Paulinum*, zwłaszcza, kiedy św. Paweł domagał się wolności sumienia w odniesieniu do przepisów szabat i zrównania chrześcijan pochodzących ze środowisk pogańskich z chrześcijanami pochodzenia żydowskiego. Wyraża to stwierdzenie: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Gal 3,28). Jednocześnie Apostoł narodów, akceptując zastane struktury społeczne, choć nie podważał instytucji niewolnictwa, to głosił nową zasadę

¹ W. ERNST, *Menschenrechte*, w: H. ROTTER, G. VIRT (red.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck-Wien 1990, s. 481-482; A. HOLLERBACH, *Menschenrechte. I. Begriffliche Unterscheidungen*, w: *Staatslexikon*, t. 3, Freiburg/Br. 1987, k. 1105.

² K. HILPERT, *Menschenrechte*, w: G.W. HUNOLD, J. SAUTERMEISTER (red.), *Lexikon der christlichen Ethik*, t. 2, Freiburg/Br. 2003, k. 1159-1160.

stosunków międzyludzkich, przypominając właścicielom niewolników, że są niewolnikami Chrystusa i przed Nim odpowiadają za sposób odnoszenia się do swoich poddanych, gdyż Bóg nie ma względu na osoby³.

W nauczaniu Kościoła pierwotnego nie występuje idea praw człowieka, ale głoszona była biblijna prawda o podobieństwie człowieka do Boga. Elementy tej nauki zawierają m.in. pisma Orygenesa i Laktancjusza, którzy przypominali o prawie człowieka do życia i nienaruszalności cielesnej. Św. Grzegorz z Nyssy sprzeciwiał się niewolnictwu, uzasadniając to naturalnym prawem człowieka do wolności. *Konstytucje Apostolskie* (IV w.) dopuszczały wprowadzenie niewolnictwa, ale podkreślały równość natury panów i niewolników. Św. Ambroży uważał dążenia władzy, które w niewystarczający sposób wyrażają poszanowanie wolności człowieka, za niesprawiedliwe, a do podstawowych praw zaliczał prawo do życia, dziewictwa i sprawowania bez przeszkód prawdziwej religijności⁴. Św. Ambroży i św. Augustyn dokonali połączenia nauki o podobieństwie człowieka do Boga ze stoicką ideą prawa naturalnego, z tą różnicą, że nie „boski rozum świata” jest uzasadnieniem równości wszystkich ludzi, ale sam Bóg. Poglądy te nie doprowadziły jednak do uznania jednego z praw człowieka, jakim jest wolność sumienia i wyznania, gdyż św. Augustyn dopuszczał zwalczanie heretyków. W wiekach późniejszych do rozwinięcia się idei praw człowieka w tradycji chrześcijańskiej przyczynił się św. Tomasz z Akwinu, który na bazie teonomicznie uzasadnionego prawa natury rozwinął naukę o wolności i godności człowieka. Idea równości wszystkich ludzi wobec Boga nie miała w tamtym czasie wpływu na panujące relacje społeczne. W średniowieczu istniały tzw. prawa korporacyjne, które postulowały konkretne formy wolności dla poszczególnych stanów i grup społecznych. Najlepszym przykładem kodyfikacji tych praw jest uchwalona w Anglii w 1215 r. *Magna Charta Liberatum*, która gwarantowała stanom bezpieczeństwo prawne wobec władzy lub króla⁵.

Zagadnienie praw człowieka stało się przedmiotem zainteresowania Kościoła w nowożytności, kiedy mamy do czynienia z pierwszymi nowoczesnymi kodeksami praw człowieka, zwłaszcza zaś z amerykańską *Deklaracją Niepodległości* z 1776 r. oraz francuską *Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 r. Fakt, że idea praw człowieka była zwalczana przez papieży XVIII i XIX wieku, wiąże się z tym, że uważano je za postulaty rewolucji francuskiej, która była nastawiona antyklerykalnie, a później wrogo wobec Kościoła, a nawet wobec chrześcijaństwa. Wyrazem tego jest m.in. breve Piusa VI *Quod aliquandum* (1791), w którym papież krytycznie odniósł się do *Deklaracji Praw Człowieka*

³ S. GRABSKA, *Biblijne podstawy chrześcijańskiej koncepcji praw człowieka*, „Więź” 21(1978), nr 2, s. 18-27. Więcej na temat idei praw człowieka w Piśmie św. zob.:

J. LIMBURG, *Die Menschenrechte im Alten Testament*, ConD 15(1979), z. 4, s. 209-212;
J. BLANK, *Gottes Recht will des Menschen Leben. Zum Problem der Menschenrechte im Neuen Testament*, ConD 15(1979), z. 4, s. 213-218.

⁴ J.M. DIEZ-ALEGRIA, *Menschenrechte*, w: K. RAHNER (red.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, t. 5, Freiburg/Br. 1973, s. 37-38.

⁵ W. ERNST, *Menschenrechte*, s. 482.

i Obywatela, zwłaszcza zaś do artykułu dotyczącego wolności religijnej oraz swobodnej wymiany myśli i przekonań. Papież dostrzegł w nich nieograniczoną wolność i koniec uprzywilejowanego miejsca religii katolickiej we Francji. Grzegorz XVI w dokumencie *Mirari vos* (1832) i Pius IX w dokumencie *Quanta cura* (1864) potępił prawo do wolności sprawowania kultu, wolności sumienia, wyrażania poglądów, wolności prasy oraz prawa polityczne. Sprzeciw wobec nowożytnej idei praw człowieka wyraził także papież Leon XIII w encyklice *Immortale Dei* (1885), w której określił prawa człowieka jako nieokiełznane nauki wolnościowe, które zostały wymyślone i proklamowane wśród gwałtownych burz poprzedniego wieku jako podstawowe nauki i twierdzenia nowego prawa, które wcześniej nieznanne, mocno odbiegają nie tylko od nauki chrześcijańskiej, ale także od prawa naturalnego⁶.

Dystans Kościoła wobec idei praw człowieka pod koniec XVIII i w XIX w., zwłaszcza zaś wobec rozwoju tej idei we Francji, wiąże się z propagowaniem praw człowieka przez myślicieli i działaczy, którzy zerwali z religią i wiarą oraz zamierzali zniszczyć tradycję kościelną. U podłoża idei praw człowieka leżała antropologia ujmująca człowieka jako istotę autonomiczną, która uznaje za prawo naturalne to, co może być potwierdzone przez rozum jako prawo pozytywne. W konsekwencji źródłem praw człowieka nie jest natura, ale rozum. Antropologii oświeceniowej, jego wierze w postęp i optymizmowi opartemu na rozumie, zabrakło wewnętrznego uzasadnienia praw człowieka w transcendentnym zakorzenieniu osoby ludzkiej jako „obrazu Boga”. Ponadto wraz z podkreśleniem autonomii człowieka, przewagę w rozumieniu społeczeństwa uzyskała koncepcja indywidualistyczna, w świetle której wolność urzeczywistnia się nie w realizacji wartości i w zaangażowaniu się w życie społeczne, ale jako wolność od wszelkich powiązań, wolność, która ograniczona jest jedynie formalno-prawnymi uprawnieniami osób trzecich. Tak rozumiana wolność nie ma swojego źródła w Bogu, ale w naturalnej równości gatunkowej wszystkich ludzi⁷.

⁶ K. HILPERT, *Menschenrechte*, k. 1168; W. ERNST, *Menschenrechte*, s. 485; B. PLONGERON, *Konfrontation mit den Menschenrechtserklärungen im 17. Jahrhundert: Anathema oder Dialog der Christen? Vereinigte Staaten und Europa*, *ConD* 15(1979), z. 4, s. 219; F. COMPAGNONI, *Diritti dell'uomo*, w: TENZE, G. PIANA, S. PRIVITERA (red.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo 1990, s. 222; H. JUROS, *Prawa człowieka*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik teologiczny*, t. 2, Katowice 1989, s. 138; Y.-M. HILAIRE, *Prawa człowieka, prawa osoby*, w: *Naród. Wolność – liberalizm*, „Kolekcja Communio” nr 9, Poznań 1994, s. 211-213; J.M. PUREZA, *Uwagi na temat chrześcijańskiej interpretacji praw człowieka*, w: *Naród. Wolność – liberalizm*, „Kolekcja Communio” nr 9, Poznań 1994, s. 229; G. LUF, *Menschenrechte. VI. Menschenrechte im Verständnis der Kirchen. I. Katholische Kirche*, w: *Staatslexikon*, t. 3, Freiburg/Br. 1987, k. 1114; B. SUTOR, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 202; K. HILPERT, *Die Menschenrechte: Geschichte – Theologie – Aktualität*, Düsseldorf 1991, s. 138-141; T. MAZOWIECKI, *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, „Więź” 21(1978), nr 2, s. 10-11.

⁷ A. RAUSCHER, *Jan Paweł II o prawach człowieka*, „Ethos” 6(1993), nr 2-3, s. 68-69; W. ERNST, *Menschenrechte*, s. 483-485.

Ostrożne zbliżenie się Kościoła do idei praw człowieka nastąpiło pod koniec XIX w., czego potwierdzeniem jest nauczanie papieży, którzy od Leona XIII podkreślali konieczność poszanowania praw człowieka, głównie socjalnych praw pracowniczych⁸. Kolejnym krokiem w tym procesie była encyklika Piusa XI o bezbożnym komunizmie *Divini Redemptoris* (1937), w której została zwrócona uwaga na wzajemne prawa i obowiązki człowieka oraz społeczeństwa⁹. Jednak zasadnicza zmiana stanowiska Kościoła katolickiego wobec idei praw człowieka nastąpiła dopiero po II wojnie światowej. Kiedy 10 XII 1948 r. została uchwalona *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, papieżem był Pius XII, który w swoim nauczaniu przypominał wielokrotnie o prawach człowieka¹⁰, zwłaszcza zaś o fundamentalnym prawie do życia od chwili poczęcia¹¹, ale ani razu w swoich licznych przemówieniach nie wspominał o dokumencie uchwalonym przez Organizację Narodów Zjednoczonych. Przyczyną tego mógł być fakt, że deklaracja nie nawiązuje do teistycznego uzasadnienia praw człowieka, ani do religijnego uzasadnienia godności ludzkiej¹². Autorzy *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* kierowali się myślą praktyczną o potwierdzeniu tego samego zespołu przekonań dotyczących działania na rzecz praw człowieka i, jeśli nawet nie kierowali się chrześcijaństwem jako inspiracją filozoficzną praw człowieka, to niezaprzeczalne jest, że opierają się one na wartościach, które przez chrześcijaństwo zawsze były uznawane i głoszone, zwłaszcza zaś na idei równości w godności¹³.

Pierwszym dokumentem Kościoła katolickiego, w którym jest bezpośrednio mowa o prawach człowieka oraz *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, jest encyklika Jana XXIII *Pacem in terris* (1963), w której papież omawiając porządek, jaki powinien panować między ludźmi, zwrócił uwagę, że „Wszelkie współzycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i równocześnie obowiązki wypływające bezpośrednio z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec”¹⁴. W dalszej części encykliki papież ukazał teologiczne uzasadnienie godności ludzkiej oraz wyliczył poszczególne prawa

⁸ K. HILPERT, *Die Menschenrechte: Geschichte – Theologie – Aktualität*, s. 141-146.

⁹ Zob. DR 29-30.

¹⁰ O prawach człowieka i godności ludzkiej papież Pius XII mówił w orędziu radiowym wygłoszonym w wigilię Bożego Narodzenia 1942 r. (zob. PIUS XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 roku*, nr 27-28) oraz w orędziu radiowym wygłoszonym 1 IX 1944 r. (zob. PIUS XII, *Orędzie radiowe wygłoszone 1 IX 1944 roku*, nr 3).

¹¹ Zob. PIUS XII, *Über die christliche Ehe und Mutterschaft*, HerKor 6(1951/52), s. 113; TENZE, *Über Fragen der Familienmoral und der Nachkommenschaft*, HerKor 6(1951/52), s. 171; TENZE, *Über die Aufgaben des christlichen Arztes*, HerKor 2(1947/48), s. 26.

¹² F. COMPAGNONI, *Diritti dell'uomo*, s. 223.

¹³ R.-J. DUPUY, *Stolica Apostolska a prawa człowieka*, ChS 6(1974), nr 6, s. 102.

¹⁴ PT 9.

człowieka¹⁵. W dokumencie tym papież wspomniał również o Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz uchwalonej przez nią *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, będącej wyrazem dalekowzroczonej zapobiegliwości ONZ i zawierającej zapewnienie, „(...) że najgorętszym pragnieniem wszystkich ludów i narodów jest rzeczywiste uznanie i całkowite przestrzeganie wszystkich praw i form wolności w niej wymienionych. Nie uszło wprawdzie Naszej uwadze, że niektóre rozdziały tej deklaracji wzbudzają gdzieś pewne słuszne zastrzeżenia. Niemniej jednak sądzimy, że deklaracja jest pewnym stopniem i krokiem naprzód w kierunku ustalenia prawnego i politycznego ustroju wszystkich istniejących na ziemi narodów. Przyznaje ona bowiem uroczystość wszystkim bez wyjątku ludziom godność osoby ludzkiej i potwierdza prawo każdego człowieka do swobodnego poszukiwania prawdy, do postępowania według zasad uczciwości, do wypełniania obowiązków sprawiedliwości, do domagania się poziomu życia godnego człowieka oraz zatwierdza inne prawa, które się z nimi wiążą”¹⁶. Encyklika *Pacem in terris* zakończyła długi i mozolny spór myślicieli katolickich z nauką o prawach człowieka jako część sporu z ideami oświecenia i ujęciem społeczeństwa, jaki proponowała rewolucja francuska¹⁷.

Od czasu ukazania się encykliki *Pacem in terris* prawa człowieka stały się stałym przedmiotem nauczania Kościoła. Potwierdzeniem tego jest nauczanie Soboru Watykańskiego II, który w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* zwrócił uwagę na jedno z fundamentalnych praw człowieka, jakim jest prawo do wolności religijnej, a w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* ojcowie soborowi zwrócili uwagę na znaczenie godności ludzkiej i wynikających z niej praw człowieka¹⁸. Sobór Watykański II pozytywnie ocenił nowożytną koncepcję praw człowieka i godności ludzkiej, nawiązał do niej, ale jej nie przejął. Sobór, opierając się na nowożytnej koncepcji praw człowieka, dokonał jej interpretacji w świetle własnej tradycji, która sięga starożytności chrześcijańskiej i jest ostatecznie zakorzeniona w prawdzie o podobieństwie każdego człowieka do Boga (Rdz 1,26n). Jest to stwierdzenie rewolucyjne, gdyż, o ile na starożytnym Wschodzie jedynie król nosił w sobie obraz Boga, to nienaruszalność godności każdego człowieka została „upowszechniona” i przyznana każdemu człowiekowi, niezależnie od przynależności rasowej, narodowej, płci lub kultury¹⁹.

¹⁵ Zob. *tamże*, 10-27.

¹⁶ *Tamże* 143-144.

¹⁷ J.M. DIEZ-ALEGRIA, *art. cyt.*, s. 37.

¹⁸ Zob. KDK 26.

¹⁹ W. KASPER, *Die theologische Begründung der Menschenrechte*, w: PÄPSTLICHE RAT JUSTITIA ET PAX, *Die Kirche und die Menschenrechte. Historische und theologische Reflexionen*, Bonn 1991, s. 49-51.

Po Soborze Watykańskim II prawa człowieka stały się przedmiotem nauczania wszystkich papieży. Paweł VI zwrócił uwagę na zagadnienie przestrzegania praw człowieka m.in. w liście apostolskim *Octogesima adveniens* (1971)²⁰ i temu zagadnieniu poświęcił orędzie na Światowy Dzień Pokoju w 1969 r., które zostało zatytułowane *Rozwój praw człowieka – drogą do pokoju*²¹. W orędziu do Organizacji Narodów Zjednoczonych z okazji 25. rocznicy uchwalenia *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* Paweł VI wyraził, że jest ona powodem ONZ do chwały, zwłaszcza z racji jej wkładu do urzeczywistnienia pokoju na świecie. Papież zapewnił też, że Stolica Apostolska popiera ideał, którego wyrazem jest deklaracja oraz umacnianie się głoszonych przez nią praw człowieka. Jest ona wyrazem dojrzewającej i doskonalącej się świadomości praw osoby ludzkiej oraz stanowi trwałą podstawę przyznawania każdemu człowiekowi prawa do należnego mu miejsca we wspólnocie ludów²².

W 1967 r. Paweł VI utworzył Papieską Radę „Iustitia et Pax”, której celem jest popieranie sprawiedliwości i pokoju zgodnie z nakazami Ewangelii i nauką społeczną Kościoła. Komisja ta opublikowała 10 XII 1974 r. obszerny dokument na temat *Kościół i prawa człowieka*, w którym została przedstawiona historia stanowiska Kościoła wobec idei praw człowieka, aspekty doktrynalne rozumienia praw człowieka, wskazania duszpasterskie dotyczące urzeczywistniania praw człowieka oraz działania na rzecz praw człowieka na płaszczyźnie międzynarodowej i krajowej. W dokumencie tym stwierdzono m.in., że „Nie można powiedzieć, że na przestrzeni tego okresu dziejów myśl i działania Kościoła broniły i popierały prawa osoby ludzkiej w sposób dość jasny i zdecydowany. Dziś zapewne Kościół, dzięki swemu nauczaniu i działaniu, jest w dziedzinie praw człowieka ważnym czynnikiem. Jego wkład religijny i ludzki jest doceniany i pożądanym przez społeczność ludzką, bowiem przyczynia się do urzeczywistnienia i pełnego potwierdzenia podstawowych praw każdej istoty człowieczej. Uczciwość jednak wymaga przyznania, że sytuacja nie zawsze wyglądała w ten sposób. (...) Jeżeli przyjrzymy się postawie Kościoła wobec praw człowieka na przestrzeni dwu ostatnich stuleci, dostrzeżemy trudności, zastrzeżenia, a czasem wręcz opór katolików wobec potwierdzenia i rozpowszechnienia deklaracji praw człowieka proklamowanych przez świecki liberalizm”²³.

Prawa człowieka stały się szczególnym przedmiotem nauczania papieża Jana Pawła II, który wspominał o nich w licznych przemówieniach i dokumentach oraz podkreślał konieczność ich urzeczywistnienia. Zaangażowanie się papieża Wojtyły w rozpowszechnianie idei praw człowieka i ich urzeczywistnianie

²⁰ OA 23.

²¹ PAWEŁ VI, *Rozwój praw człowieka – drogą do pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1969*, w: K. CYWIŃSKA, T. KONOPKA, M. RADWAN (red.), *Paweł VI, Jan Paweł II. Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym-Lublin 1987, s. 35-40.

²² PAWEŁ VI, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych (10 XII 1973)*, ChS 6(1974), nr 2, s. 82-83.

²³ PAPIESKA KOMISJA „IUSTITIA ET PAX”, *Kościół i prawa człowieka*, ChS 9(1977), nr 2, s. 11-12.

sprawiło, że określa się go „papieżem praw człowieka”. Wiodącą kwestią w nauczaniu Jana Pawła II na temat praw człowieka jest zagadnienie godności osoby ludzkiej, która jest podstawą praw człowieka. Papież w swoim nauczaniu przypominał o wielu szczegółowych prawach człowieka, ale naczelnym miejscem w jego przekonaniu posiada prawo do życia i wolności religijnej²⁴.

Spośród licznych przemówień i dokumentów Jana Pawła II, w których jest mowa o prawach człowieka, należy zwrócić uwagę na teksty, w których papież podkreślił wagę praw człowieka oraz znaczenie *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* w ich proklamowaniu. W orędziu wygłoszonym 2 X 1979 r. do Organizacji Narodów Zjednoczonych papież stwierdził, że *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, która zrodziła się z bolesnych doświadczeń II wojny światowej i cierpienia milionów ludzi wskutek zwyrodnienia i ludobójstwa, jest „słupem milowym» na wielkiej i trudnej drodze rodzaju ludzkiego” i wraz z innymi deklaracjami i umowami dotyczącymi najważniejszych aspektów praw ludzkich powinna pozostać podstawową wartością, z którą członkowie ONZ powinni konfrontować swoje sumienia, i z której powinni czerpać swoje natchnienie²⁵. W przemówieniu wygłoszonym 2 VI 1980 r. w Paryżu, w siedzibie UNESCO, Jan Paweł II powiedział: „Istnieje (...) wymiar zasadniczy, który jest zdolny poruszyć aż do samych podstaw systemu decydujące o strukturze całej ludzkości i uwolnić bytowanie ludzkie, indywidualne i zbiorowe, od zagrożeń, jakie nad nim ciążyą. Tym wymiarem zasadniczym jest człowiek, który żyje jednocześnie w sferze wartości materialnych i duchowych. Poszanowanie niezbywalnych praw osoby ludzkiej leży u podstaw wszystkiego. Wszelkie zagrożenie praw człowieka, zarówno w dziedzinie dóbr duchowych, jak i materialnych, stanowi pogwałcenie tego podstawowego wymiaru”²⁶.

W orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 1998 r., zatytułowanym *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, Jan Paweł II nawiązując do 50. rocznicy uchwalenia *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, mówiąc o jej głównym założeniu stwierdził, że „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”²⁷. Z kolei w przesłaniu wystosowanym z okazji 50. rocznicy uchwalenia *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* Jan Paweł II stwierdził: „Ogłaszając kilkadziesiąt podstawowych praw, przysługujących wszystkim członkom ludzkiej rodziny, Deklaracja przyczyniła się decydująco do rozwoju prawa międzynarodowego,

²⁴ H. SKOROWSKI, *Prawa człowieka*, w: A. ZWOLIŃSKI (red.), *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 394-397; J.W. GAŁKOWSKI, *Jan Paweł II a prawa człowieka*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 4, s. 22-33.

²⁵ JAN PAWEŁ II, *Orędzie wygłoszone do Organizacji Narodów Zjednoczonych (Nowy Jork, 2 X 1979)*, nr 7, 9.

²⁶ JAN PAWEŁ II, *Orędzie wygłoszone w siedzibie UNESCO (Paryż, 2 VI 1990)*, nr 4.

²⁷ JAN PAWEŁ II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju. Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 I 1999 r.*, nr 3.

stała się punktem odniesienia dla prawodawstwa poszczególnych krajów i pozwoliła milionom ludzi wieść życie bardziej godziwe. Kto jednak przygląda się współczesnemu światu, musi stwierdzić, że te właśnie fundamentalne prawa, spisane i uroczystie ogłoszone, są nadal brutalnie i nieustannie łamane. Obecna rocznica jest zatem dla wszystkich państw, które chętnie powołują się na Deklarację z 1948 r., wezwaniem do rachunku sumienia. (...). Starajmy się zatem nie dopuścić, aby z biegiem lat ten fundamentalny tekst nie stał się jedynie czcigodnym zabytkiem albo – co gorsza – dokumentem archiwalnym!²⁸.

Zagadnienie praw człowieka, zwłaszcza ich charakter uniwersalny oraz znaczenie wolności religijnej jako jednego z praw człowieka, stało się przedmiotem przemówienia, które wygłosił papież Benedykt XVI w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych podczas wizyty w USA w kwietniu 2008 r. Nawiązując do 60. rocznicy uchwalenia *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* papież powiedział, że „Dokument ten był owocem spotkania różnych tradycji kulturowych i religijnych, które kierowały się wspólnym pragnieniem usytuowania osoby ludzkiej w centrum instytucji, praw i działalności społeczeństw i uznania jej za istotną dla świata kultury, religii i nauki. Prawa człowieka coraz częściej są przedstawiane jako wspólny język i etyczne podłoże relacji międzynarodowych”²⁹.

2. Istota praw człowieka

Z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej prawa człowieka to prawa fundamentalne, które przysługują każdemu człowiekowi jako człowiekowi, a nie dopiero w związku z jego przynależnością do jakiejś społeczności, posiadaniem określonych cech czy zdolności (kolor skóry, płeć, wiek, przekonania religijne lub polityczne). Domaganie się tych praw i ich obowiązywalność mają charakter uniwersalny, czyli występują również tam, gdzie partykularny system prawny odmawia ich uznania lub naruszają je praktyki polityczne. Prawa człowieka związane są z człowieczeństwem i wobec pozostałych rodzajów praw stanowionych mają charakter nadrzędny. Nie podważa to faktu, że poszczególne prawa człowieka i całe ich katalogi zostają prawnie skodyfikowane i uznane za część składową konkretnych systemów prawnych³⁰.

Z pojęciem praw człowieka wiążą się pojęcia praw podstawowych, praw osobistych i praw wolnościowych. Rozróżnienie pojęciowe pomiędzy tymi różnymi rodzajami praw nie jest zbyt wyraźne. Prawa człowieka wobec pozostałych wspominanych praw mają charakter nadrzędny, gdyż związane są z ich uniwersalnym obowiązywaniem. Prawa człowieka przyjmują formę praw

²⁸ JAN PAWEŁ II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, OsRomPol 20(1999), nr 3, s. 11-12.

²⁹ BENEDYKT XVI, *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości. Wizyta w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych (Waszyngton 18 IV 2008)*, OsRomPol 29(2008), nr 5, s. 56.

³⁰ K. HILPERT, *Menschenrechte*, k. 1163.

podstawowych lub praw obywatelskich, kiedy zostają uznane w społeczeństwie jako prawa gwarantowane konstytucyjnie i roszczenia jednostki wobec państwa. Prawa związane z ochroną rozwoju osobowości w sferze niepaństwowej nazywane są prawami osobistymi lub prawami wolnościowymi. Kiedy zaś mamy do czynienia z prawami podstawowymi, które należą się człowiekowi nie z racji przynależności państwowej, ale z racji bycia człowiekiem, mamy do czynienia z prawami człowieka³¹.

Katolicki Katechizm Dorosłych wydany przez Konferencję Episkopatu Niemiec charakteryzując prawa człowieka stwierdza, że nie każde prawo określa się prawem człowieka. Pod pojęciem praw człowieka rozumie się takie prawa, których zagwarantowanie posiada fundamentalne znaczenie dla egzystencji godnej człowieka. Prawa człowieka są ściśle związane z człowieczeństwem i dlatego są nienaruszalne i niezbywalne. Prawa człowieka nie zostają pozyskiwane, ale są człowiekowi dane wraz z jego człowieczeństwem. Oznacza to, że nie zostają człowiekowi przyznane przez społeczeństwo, lecz człowiek posiada je jako prawa przedspołeczne i przedpaństwowe. W konsekwencji każdy człowiek posiada prawo do życia nie dlatego, że zostało mu przyznane przez społeczeństwo, ale przez to, że jest człowiekiem. Z tego wynika moralne i prawne zobowiązanie do bezwzględnego poszanowania każdego człowieka przez każdego człowieka, grupy społeczne i sprawujących władzę³².

Kompendium Nauki Społecznej Kościoła bez podawania definicji praw człowieka stwierdza, że „*Ostateczne źródło praw człowieka nie znajduje się w szczerzej woli ludzkich istot, w państwie, władzach politycznych, ale w samym człowieku i w Bogu, jego Stwórcy*”. Prawa te są «powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec». *Powszechne*, ponieważ posiadają je wszystkie istoty ludzkie bez żadnego wyjątku, niezależnie od czasu, miejsca i wszelkich typów czy ras. *Nienaruszalne*, ponieważ «prawa te mają źródło w przyrodzonej godności i wartości ludzkiej osoby» i «daremne byłoby głoszenie praw, gdyby jednocześnie nie podejmowano wszelkich starań, by zapewnić należyte ich poszanowanie ze strony wszystkich, wszędzie i w stosunku do każdego». *Niezbywalne*, gdyż «nikomu nie wolno pozbawiać tych praw swojego bliźniego, byłoby to pogwałceniem jego natury»³³.

W odróżnieniu od zwykłych norm prawnych, prawa człowieka nie podlegają żadnemu czasowemu, przestrzennemu i społecznemu ograniczeniu, a ich charakter wiążący jest pierwotny wobec wszelkich form ich sformułowania, faktu wejścia w życie i sposobów ich zagwarantowania. Cecha bezwzględnej obowiązywalności praw człowieka jest związana z ich charakterem „przedprawnym”, „ponadpaństwowym”, „ponadpozytywnym”, co wyrażają także

³¹ E. WALDSCHÜTZ, *Menschenwürde – Menschenrechte*, „Diakonia“ 9(1978), s. 395; F. COMPAGNONI, *art. cyt.*, s. 220; K. HILPERT, *Menschenrechte*, k. 1163

³² DEUTSCHE BISCHOFSSKONFERENZ (red.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, t. 2, *Leben aus dem Glauben*, Bonn 1995, s. 105.

³³ PAPIESKA RADA „IUSTITIA ET PAX“, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 99.

słowa: „przyrodzone”, „niezbywalne”, „nienaruszalne”. Nie chodzi tutaj o ekskluzywność praw człowieka, ale o etyczny wymiar podstawy i sensu tych praw. Prawa człowieka są nie tylko ideałem i wezwaniem moralnym, ale powinny być gwarantowane przez prawo i urzeczywistniane na płaszczyźnie publicznej i politycznej. W konsekwencji prawa człowieka są także kryterium oceny pozytywnych norm prawnych. W praktyce skuteczność praw człowieka jest współcześnie szczególnie wyraźna tam, gdzie sprawujący władzę, pomimo ogólnie przyjętego zakazu naruszania praw człowieka, są pociągani do odpowiedzialności z racji popełnionych zbrodni przeciwko ludzkości. O ile prawa człowieka ukierunkowane są na urzeczywistnienie norm moralnych w życiu społecznym i politycznym oraz ukierunkowują prawo pozytywne na ideę sprawiedliwości, stanowią punkt styczności między prawem i moralnością³⁴.

W. Kasper wywodzi przedpaństwowy charakter praw człowieka ze stwierdzenia Soboru Watykańskiego II, że „(...) uznanie Boga zupełnie nie stoi w sprzeczności z godnością człowieka, ponieważ godność ta opiera się właśnie na Bogu i w Nim się wypełnia”³⁵. Sformułowanie to oznacza, że prawa człowieka nie są roszczeniami, które ludzie sobie wzajemnie przyznają, nie zostają one także przyznane poszczególnym jednostkom ze strony państwa czy społeczeństwa. Prawa człowieka wraz z bytem człowieka są danymi mu prawami przyrodzonymi, które mają charakter przedpaństwowy i przedspołeczny oraz muszą zostać przez państwo i społeczeństwo uznane, a także wyrażone w stanowionym prawie pozytywnym. Ponieważ prawa człowieka zakorzenione są w bycie człowieka pochodzącym od Boga, nie podlegają dowolności uznania, ale mają charakter bezwarunkowej obowiązowości³⁶.

Prawdę o niezbywalności praw człowieka i ich charakterze „przedpaństwowym” wyraził papież Benedykt XVI w przemówieniu wygłoszonym w siedzibie ONZ, gdzie stwierdził, że poszanowanie praw człowieka jest owocem niezmiennej sprawiedliwości, która nadaje moc wiążącą proklamacjom międzynarodowym. Prawa i związane z nimi obowiązki są naturalnym następstwem relacji między ludźmi i owocem powszechnego poczucia sprawiedliwości, opierającego się na solidarności członków społeczeństwa i dlatego obowiązującego we wszystkich czasach i wszystkie narody. W konsekwencji prawa człowieka muszą być respektowane jako wyraz sprawiedliwości, a nie dlatego, że ustawodawca może nakazać ich przestrzeganie³⁷.

Prawa człowieka mają charakter powszechny, albo uniwersalny, co oznacza, że powinny być szanowane we wszystkich państwach świata oraz przysługują każdemu człowiekowi bez względu na rasę, płeć, kolor skóry,

³⁴ K. HILPERT, *Menschenrechte*, k. 1164-1165; F. COMPAGNONI, *Diritti dell'uomo*, s. 220; S. JASIONEK, *Prawa człowieka*, Kraków 2004, s. 13; F.J. MAZUREK, *Godność człowieka a prawa człowieka*, RNS 8(1980), s. 42-43.

³⁵ KDK 21.

³⁶ W. KASPER, *art. cyt.*, s. 52.

³⁷ BENEDYKT XVI, *art. cyt.*, s. 57.

narodowość, przynależność religijną itp.³⁸ Uniwersalność, niepodzielności i wzajemna zależność praw człowieka są gwarancją ochrony godności ludzkiej. Prawa człowieka zaprezentowane w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* dotyczą każdego człowieka ze względu na wspólne pochodzenie ludzi i mają swój fundament w prawie naturalnym, zapisanym w sercu człowieka i obecnym w różnych kulturach i cywilizacjach. Ta właśnie prawda jest potwierdzeniem i uzasadnieniem uniwersalności praw człowieka. Prawa człowieka są uniwersalne, ponieważ uniwersalna jest osoba ludzka, będąca podmiotem tych praw³⁹.

Zdaniem T. Mazowieckiego uniwersalizm praw człowieka, czyli prawda o tym, że są własnością powszechną, należy rozumieć w podwójnym sensie. Przede wszystkim prawa człowieka przysługują każdemu człowiekowi, bez względu na jakiegokolwiek różnicę między ludźmi i niezależnie od tego, pod jaką szerokością geograficzną zamieszkują. Drugim wymiarem uniwersalizmu praw człowieka jest świadomość, że opierają się na ponadideologicznym konsensie, czyli ugruntowane są na wartościach najbardziej podstawowych i wspólnych, należących do powszechnego dorobku ludzkości. Prowadzi to do wniosku, że nikt nie może rościć sobie prawa wyłączności ideologicznej w dziedzinie praw człowieka lub ją zawłaszczyć, a wszyscy powinni dawać świadectwo rozumienia praw człowieka i angażować się na rzecz ich urzeczywistniania⁴⁰. Przekonanie o powszechności praw człowieka w sensie ich ugruntowania na najbardziej podstawowych i wspólnych wartościach potwierdził papież Benedykt XVI stwierdzeniem, że „Prawa człowieka coraz częściej są przedstawiane jako wspólny język i etyczne podłoże relacji międzynarodowych”⁴¹.

Często podkreśla się, że prawa człowieka mają charakter praw naturalnych, są przyrodzone, albo wrodzone. Tego przymiotu praw człowieka nie można wiązać, czy wyprowadzać z prawa fizycznego, biologicznego, czy z tzw. stanu natury, w jakim hipotetycznie miał żyć człowiek przed „uspołecznieniem”, czyli przed pojawieniem się władzy i państwa. Prawdą jest, że w tradycji chrześcijańskiej idea praw człowieka w dużej mierze odpowiada nauce o prawie naturalnym. Jednak rozumienie prawa naturalnego w chrześcijaństwie nie wiąże się z prawem przyrodniczym, czy stanem natury, ale wywodzi się z natury człowieka, której istotnymi elementami są: rozum, wola i sumienie, które wyróżniają go z całego świata stworzonego. Rozum, wolność i sumienie nadają naturze człowieka specyficzny charakter, określają jego godność i to one jako podstawowe elementy natury człowieka są podstawą praw człowieka, czyli ich ścisłego powiązania z jego naturą⁴².

Cechą charakterystyczną chrześcijańskiego rozumienia praw człowieka jest korelatywność pomiędzy uprawnieniami i obowiązkami. Prawa człowieka są zaliczane do tzw. praw podmiotowych, czyli takich, które przysługują

³⁸ F.J. MAZUREK, *art. cyt.*, s. 43.

³⁹ BENEDYKT XVI, *art. cyt.*, s. 56-57.

⁴⁰ T. MAZOWIECKI, *art. cyt.*, s. 5-6.

⁴¹ BENEDYKT XVI, *art. cyt.*, s. 56.

⁴² F.J. MAZUREK, *art. cyt.*, s. 41-42.

człowiekowi jako osobie fizycznej na płaszczyźnie publiczno-prawnej przez sam fakt bycia człowiekiem. Podmiotem uprawnienia korelatywnego do obowiązku jest państwo działające za pośrednictwem swoich organów, poszczególni ludzie w odniesieniu do drugiego człowieka oraz sama jednostka posiadająca odpowiednie uprawnienia. Korelatywność uprawnień i obowiązków, będąca cechą charakterystyczną rozumienia praw człowieka, oznacza w praktyce, że jeżeli człowiek ma prawo do życia w sensie uprawnienia, to jednocześnie ciąży na nim obowiązek ochrony własnego życia i korzystania z przysługujących mu w tym zakresie uprawnień, których nie można się zrzec, co związane jest z niezbywalnością praw człowieka. Wynika to z godności ludzkiej leżącej u podstaw praw człowieka, której nikogo nie można pozbawić, ani sam człowiek nie może się jej zrzec⁴³. Na związek i komplementarność uprawnień i zobowiązań w rozumieniu praw człowieka zwrócił uwagę papież Jan XXIII, który w encyklice *Pacem in terris* napisał, że „(...) każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i równocześnie obowiązki wypływające bezpośrednio z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec”⁴⁴.

Prawda, że w społeczności ludzkiej każdemu prawu poszczególnego człowieka odpowiada obowiązek uznania i poszanowania tego prawa przez innych ludzi, wskazuje na ważną cechę praw człowieka, jaką jest ich charakter społeczny. Nauczanie Kościoła na temat praw człowieka podkreśla, że istnieje sprzeczność pomiędzy uznawaniem praw człowieka bez przyjmowania związanej z nimi odpowiedzialności. Ludzi dopominających się o własne prawa, ale zapominających o swoich obowiązkach lub wykonujących je niedbale, można porównać do tych, którzy jedną ręką wznoszą gmach, a drugą go burzą⁴⁵.

W konsekwencji do istoty praw człowieka należy ściśle powiązanie z zasadami ładu społecznego, w ramach którego w imię dobra wspólnego i na rzecz rozwoju społecznego są przestrzegane. Z tej racji, że konstytutywnym elementem ładu społecznego jest istota ludzka, nie do pomyślenia jest zachowanie i urzeczywistnienie ładu społecznego bez ochrony jednostki. Jednocześnie w urzeczywistnianiu praw człowieka próba oparcia się wyłącznie na zagwarantowaniu uprawnień jednostkowych straciłaby ze swego pola widzenia istotną dla praw człowieka sprawiedliwość społeczną. Z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej porządek społeczny powinien respektować i wyzwalać osobowe możliwości człowieka, który jest istotą społeczną i żyje w konkretnej społeczności⁴⁶. Na społeczny charakter praw człowieka zwrócił uwagę papież Benedykt XVI, stwierdzając, że ich poszanowanie i wynikające z nich gwarancje są miarą dobra wspólnego, według której ocenia się stosunek między sprawiedliwością

⁴³ H. JUROS, *art. cyt.*, s. 137-138; J. KONDZIELA, *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej*, ChS 10(1978), nr 63-64, s. 56; F.J. MAZUREK, *art. cyt.*, s. 44.

⁴⁴ PT 9.

⁴⁵ PAPIESKA RADA „IUSTITIA ET PAX”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, s. 101-102.

⁴⁶ T. MAZOWIECKI, *art. cyt.*, s. 7.

i niesprawiedliwością, rozwojem i nędzą, bezpieczeństwem i konfliktami. W konsekwencji propagowanie praw człowieka jest najskuteczniejszą strategią usuwania nierówności między krajami i grupami społecznymi oraz umacniania bezpieczeństwa, czyli urzeczywistnieniem ładu społecznego⁴⁷.

3. Uzasadnienie praw człowieka

Uzasadnieniem praw człowieka w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* jest godność ludzka, która związana jest z tym, że człowiek jest istotą obdarzoną rozumem i sumieniem. Pierwszy artykuł deklaracji brzmi: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i swych prawach. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”⁴⁸. Również w Kościele katolickim powszechne jest przekonanie, że prawa człowieka wynikają z godności ludzkiej. Godność człowieka jest uzasadnieniem praw, które należą się każdemu człowiekowi z racji człowieczeństwa. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, zwraca uwagę, że „(...) wzrasta także świadomość szczególnej godności, jaka przypada osobie ludzkiej, ponieważ przewyższa ona wszystkie rzeczy, a jej prawa i obowiązki są powszechne i nienaruszalne. Trzeba więc, aby stało się dostępne człowiekowi wszystko to, czego potrzebuje on do prowadzenia prawdziwie ludzkiego życia, to znaczy: pożywienie, ubranie, mieszkanie, prawo do wolnego wyboru stanu życia i założenia rodziny, wykształcenia, pracy, dobrej opinii, poszanowania, odpowiedniej informacji, postępowania zgodnego ze słuszną normą swojego sumienia, do ochrony życia prywatnego i do sprawiedliwej wolności, także w sprawach religijnych”⁴⁹.

Z powyższego tekstu soborowego wynika, że Kościół katolicki wywodzi prawa człowieka z godności osoby ludzkiej, która przewyższa wszystkie rzeczy stworzone. Porównując sformułowanie deklaracji ONZ i dokumentu *Gaudium et spes* można mówić o podobieństwie w uzasadnieniu praw człowieka oraz rozumieniu godności osoby ludzkiej, która ma charakter przyrodzony i związana jest z rozumnością, czyli zdolnością racjonalnego poznania, sumieniem, czyli zdolnością poznania pierwszych zasad moralnych oraz wolnością, czyli samostanowieniem. Tak rozumiana godność jest wartością wrodzoną, niezbywalną, trwałą i powszechną. W pojęciu godności zawiera się to, co konstytuuje istotę człowieka, wyraża jego osobę i stanowi o jedności całego rodzaju ludzkiego. Godność, którą posiada każdy człowiek z racji człowieczeństwa sprawia, że wszyscy ludzie są sobie równi i przysługują im prawa człowieka⁵⁰.

⁴⁷ BENEDYKT XVI, *art. cyt.*, s. 57.

⁴⁸ PDPC, art. 1.

⁴⁹ KDK 26.

⁵⁰ F.J. MAZUREK, *art. cyt.*, s. 37-39.

Jan XXIII pisząc w encyklice *Pacem in terris* o prawach człowieka wynikających z godności ludzkiej, podał jej teologiczne uzasadnienie, które wiąże się z prawdą o odkupieniu człowieka przez Chrystusa i byciu mocą łaski Bożej dziećmi i przyjaciółmi Boga⁵¹. Na aspekt nadprzyrodzony godności ludzkiej zwrócił uwagę także Sobór Watykański II, który w konstytucji *Gaudium et spes* przypominał prawdę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, odkupieniu go przez Chrystusa oraz powołaniu i przeznaczeniu do wspólnoty z Bogiem. Dokument ten stwierdza: „Ponieważ wszyscy ludzie, obdarzeni rozumną duszą i stworzeni na obraz Boga, mają tę samą naturę i to samo pochodzenie, i odkupieni przez Chrystusa korzystają z tego samego powołania i przeznaczenia Bożego, powinna być uznawana podstawowa równość wszystkich”⁵².

Współczesne dokumenty Kościoła obok ujęcia praw człowieka jako wymagań natury ludzkiej, zwracają uwagę na uzasadnienie teologiczne praw człowieka⁵³. Nie chodzi przy tym o zagarnięcie idei praw człowieka przez chrześcijaństwo, czy teologiczną nadbudowę w celu przewyciężenia pluralizmu teorii uzasadniania tej idei, czy wykazanie braku solidnego ich uzasadnienia, ale o wskazanie na stwórcze, chrystologiczne i eschatologiczne aspekty praw człowieka. Nowożytny rozwój idei praw człowieka dokonał się w kontekście prądów myślowych pozachrześcijańskich i częściowo wrogim chrześcijaństwu, w którym były one uzasadniane w oparciu o godność człowieka jako ich immanentnej racji. W perspektywie teologicznej godność człowieka wynika z podobieństwa człowieka do Boga. W konsekwencji każdy człowiek, niezależnie od przynależności rasowej, narodowej i religijnej jest partnerem Boga i dlatego posiada bezwarunkową i niezbywalną godność. W Jezusie Chrystusie, jako prawdziwym obrazie Boga, zostaje objawiona nowa godność człowieka, a przez to najgłębsze uzasadnienie praw człowieka. Przez to, że Jezus zajął miejsce pośród najmniejszych, wszyscy ludzie są Jego braćmi i siostrami oraz pomiędzy sobą. Przez to wszyscy ludzie zostali włączeni w historię zbawienia, w której ochrona i troska o urzeczywistnianie praw człowieka staje się zobowiązaniem do służby miłości, sprawiedliwości i pojednania. W tym świecie nie dokonało się jeszcze ostatecznie całkowite urzeczywistnienie praw człowieka i nie może się to stać z powodu działań człowieka, ale należy

⁵¹ PT 9-10.

⁵² KDK 29.

⁵³ Przykładowo *Katolicki Katechizm Dorosłych* stwierdza, że jako obraz Boży każdy człowiek, niezależnie od swojej przynależności rasowej albo religijnej, został w „swojej godności wspaniale stworzony”. W Jezusie Chrystusie, który stał się człowiekiem, Bóg jeszcze wspanialej odnowił człowieka. Tajemnica wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie rzuca nowe światło na człowieka i jego godność. Zob. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (red.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, s. 109. Na zagadnienie godności, jako źródła praw człowieka i jej rozumienie na płaszczyźnie naturalnej i nadprzyrodzonej, zwraca uwagę również *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Zob. PAPIESKA RADA „IUSTITIA ET PAX”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, s. 98-99.

oczekiwać tego od Boga. Pełna ufności nadzieja, pochodząca od Boga, nie osłabia zaangażowania w urzeczywistnianie praw człowieka, szczególnie wobec biednych i uciskanych, ale ją motywuje i wzmacnia⁵⁴.

Z perspektywy biblijno-chrystologicznej człowiek może pojąć swoją prawdziwą godność, powołanie i ostateczne przeznaczenie. Pisał o tym Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*, w której stwierdził, że „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie ucni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus Odkupiciel (...) «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi». To jest ów – jeśli tak wolno się wyrazić – ludzki wymiar Tajemnicy Odkupienia. Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! (...) Jakaż wartość musi mieć w oczach Stwórcy człowiek, skoro zasłużył na takiego i tak potężnego Odkupiciela, skoro Bóg «Syna swego Jednorodzonego dał», żeby on, człowiek «nie zginął, ale miał życie wieczne». Właśnie owe głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie – również, a może nawet szczególnie – «w świecie współczesnym». Owo zdumienie, a zarazem przeświadczenie, pewność, która w swym głębokim korzeniu jest pewnością wiary – ale która w sposób ukryty ożywia każdą postać prawdziwego humanizmu – pozostaje najściślej związane z Chrystusem”⁵⁵.

Jan Paweł II ukazał specyficznie chrześcijańskie uzasadnienie praw człowieka z perspektywy biblijno-chrystologicznej. Dopiero z tego punktu widzenia, człowiek może ostatecznie pojąć, na czym polega jego prawdziwa godność oraz jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie⁵⁶. Autentyczna wartość człowieka wynika ze stworzenia go przez Boga na Jego obraz i podobieństwo oraz ontycznej zależności od Stwórcy. W konsekwencji godność osoby ludzkiej posiada wymiar sakralny. W osobie Jezusa Chrystusa człowiek odkrywa swoją prawdziwą głębię i rację swojej niepodważalnej godności. Z punktu widzenia antropologii chrystocentrycznej postrzega się człowieka jako istotę powołaną do pełni człowieczeństwa, która urzeczywistnia się w relacjach do Boga i bliźnich. Człowiek usytuowany w obliczu głębszej prawdy o swoim bycie i swoich relacjach, może właściwie ukonstytuować w sobie podmiot praw⁵⁷.

⁵⁴ W. ERNST, *art. cyt.*, s. 486-487; P.E. BRISTOW, *The Moral Dignity of Man*, Dublin 1997, s. 53.

⁵⁵ RH 10.

⁵⁶ G. LUF, *art. cyt.*, k. 1115.

⁵⁷ J.M. PUREZA, *art. cyt.*, s. 231.

W. Kasper zwrócił uwagę, że w nauczaniu Kościoła o prawach człowieka występuje podwójne uzasadnienie godności ludzkiej: naturalno-prawne i teologiczne. Uzasadnienie bazujące na prawie naturalnym ukazuje godność ludzką w oparciu o naturę człowieka i jego rozum oraz wolną wolę, przez co człowiek przekracza świat rzeczy stworzonych. Uzasadnienie teologiczne nawiązuje do prawdy o stworzeniu człowieka przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, co sprawia, że wszystko, co nosi oblicze człowieka, posiada „blask boskości”. Pomimo, iż godność ta została przez grzech głęboko zraniona, to nie została całkowicie zniszczona i dlatego nawet grzesznik oraz największy przestępca nie traci swojej godności i posiada prawo do poszanowania jego podstawowych praw jako człowieka. Właściwe teologiczne uzasadnienie godności człowieka ma charakter chrystologiczny. Poprzez wcielenie Swojego Syna, Bóg wszystko, co ludzkie, ostatecznie przyjął i w ten sposób obdarował człowieka niepowtarzalną godnością. W Chrystusie Bóg w jakiś sposób zjednoczył się z każdym człowiekiem. Poprzez dzieło zbawcze Jezusa wszystkim ludziom została przywrócona utracona przez grzech godność bycia dzieckiem Bożym. Sobór Watykański II, jak twierdzi Kasper, podkreśla wewnętrzny związek obu rodzajów uzasadnień godności ludzkiej. Godność człowieka została uznana za pomocą ludzkiego rozumu w oparciu o doświadczenia wieków, ale przez objawienie Boże została ukazana w całościowym wymiarze. W ten sposób w misterium Jezusa Chrystusa wyjaśnia się prawdziwie tajemnica człowieka. W Jezusie Chrystusie Bóg w całej pełni objawia człowieka człowiekowi⁵⁸.

Te właśnie przekonania sprawiają, że zrozumiałe są słowa z konstytucji *Gaudium et spes*, gdzie czytamy: „Ta wiara pozwala Kościołowi unikać wszelkiej chwiejności poglądów na temat godności natury ludzkiej, na przykład takich, które ciało ludzkie bądź zbyt ponizają, bądź też przywiązują do niego nadmierną wagę. Żadne prawo ludzkie nie może chronić osobowej godności i wolności człowieka tak doskonale, jak zaufanie Ewangelii powierzonej Kościołowi Chrystusowemu. Ewangelia ta zwiastuje bowiem i ogłasza wolność dzieci Bożych, zdecydowanie odrzuca wszelką niewolę ostatecznie płynącą z grzechu, święcie szanuje godność sumienia oraz jego wolną decyzję i nieustannie napomina, aby stale pomnażać wszelkie talenty ludzkie dla służby Bożej i dobra ludzi, a wreszcie każdego powierza miłości wszystkich. (...). Kościół zatem mocą powierzonej mu Ewangelii głosi prawa ludzi, a także uznaje i wysoko ceni dynamizm czasów współczesnych, który te prawa pod każdym względem wspiera. Tendencja ta powinna być jednak przepełniona duchem Ewangelii i chroniona przed wszelkiego rodzaju fałszywą autonomią. Ulegamy bowiem pokusie przekonania, że nasze prawa osobowe są przestrzegane w pełni jedynie wtedy, gdy uwalniamy się od wszelkich norm prawa Boskiego. W ten zaś sposób godność osoby ludzkiej nie tylko nie jest chroniona, lecz wręcz ginie”⁵⁹.

⁵⁸ W. KASPER, *art. cyt.*, s. 52-56.

⁵⁹ KDK 41.

W tym kontekście słuszne jest twierdzenie, że teologiczne uzasadnienie godności ludzkiej jest pomocne w interpretacji i właściwym rozumieniu praw człowieka, pozwala ono odkryć ich prawdziwe znaczenie i broni je przed ideologicznym instrumentalizowaniem. Teologiczne uzasadnienie godności ludzkiej broni autentyczny humanizm chrześcijański przed nowoczesnym humanitaryzmem. Humanizm uznaje szczęście człowieka w cnocie, czyli moralnym urzeczywistnieniu dobra, będącym dla człowieka i jego wolności bezwarunkowym roszczeniem. Nienaruszalne prawa człowieka są nowoczesnym wyrazem tego humanizmu. Humanitaryzm zaś postrzega szczęście w możliwie maksymalnym zaspokojeniu potrzeb największej liczby ludzi i dąży do minimalizacji nieszczęścia i cierpienia. W miejsce dobrego życia stawia wygodne i długie życie. Chrześcijaństwo przekazuje tradycję humanizmu i przez teologiczne ostateczne uzasadnienie godności osoby ludzkiej prowadzi do stwierdzenia, że wszechogarniająca i przewyższająca wszystko rzeczywistość Boża czyni wszystkich ludzi braćmi i siostrami. Poprzez to, że teologia uzasadnia prawa człowieka ostatecznie w oparciu o prawdę, która w Jezusie Chrystusie jest osobą, nadaje im specyficzną chrześcijańską interpretację. W konsekwencji dążenie do zwykłej sprawiedliwości zostaje przekroczone przez wezwanie do miłości i miłosierdzia. W Jezusie Chrystusie nie tylko sam Bóg się objawił, ale objawił człowieka człowiekowi i ukazał, że ludzka egzystencja jest proegzystencją, czyli byciem dla innych. W konsekwencji prowadzi to do interpretacji praw człowieka w świetle miłości chrześcijańskiej. Poszanowanie godności osobowej zostaje urzeczywistnione wtedy, kiedy afirmuje się ją. Aktem afirmacji człowieka, czyli czynem, który najpełniej odpowiada godności ludzkiej, jest miłość. W konsekwencji miłość bezwarunkowo należy do rozumienia istoty praw człowieka bazującej na idei godności ludzkiej⁶⁰.

4. Katalogi praw człowieka

Dokumenty Kościoła wspominają szczegółowe katalogi praw człowieka. Przykładowo encyklika Jana XXIII *Pacem in terris* wylicza prawa, zaczynając od prawa do życia i godnego poziomu życia, poprzez prawo do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych, prawo do oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawego sumienia, prawo do wolnego wyboru stanu i swobody życia rodzinnego, prawa w dziedzinie gospodarczej, prawo do zrzeszania się, emigracji i imigracji, udziału w życiu publicznym oraz prawo do ochrony swych praw⁶¹. Dokument Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” wymienia wolności i prawa podstawowe, a następnie przechodzi do wyliczenia praw obywatelskich, politycznych, ekonomicznych, społecznych i kulturalnych⁶².

⁶⁰ W. KASPER, *art. cyt.*, s. 57-59.

⁶¹ PT, 11-27.

⁶² Zob. PAPIESKA KOMISJA „IUSTITIA ET PAX”, *Kościół i prawa człowieka*, s. 19-23.

Najogólniej prawa człowieka dzieli się na trzy podstawowe kategorie. Należą do nich indywidualne prawa wolnościowe, wśród których na czoło wysuwa się prawo do życia i nienaruszalności cielesnej, prawo do rozwoju osobowości oraz prawo do wolności, obejmujące nie tylko wolność w sensie zewnętrznym, ale także wolność myśli, sumienia, wyznania, badań naukowych, wolność prasy, wolność wyboru zawodu, posiadania własności prywatnej, posiadania ojczyzny. Kolejną grupą są prawa społeczne, ekonomiczne i kulturalne, do których należy prawo do pracy i sprawiedliwej płacy, prawo do prowadzenia działalności gospodarczej, prawo do wypoczynku, wykształcenia, uczestnictwa w życiu kulturalnym, prawo do mieszkania i zabezpieczenia socjalnego. Trzecią grupą praw człowieka są prawa solidarnościowe, do których należy m.in. prawo do pokoju, komunikacji, prawo do odrębności kulturowej, czystego środowiska naturalnego, uczestnictwa we wspólnym dziedzictwie ludzkości, rozwoju i samookreślenia się narodów⁶³. Istnieje też klasyfikacja praw człowieka uwzględniająca prawa egzystencjalno-rozwojowe (prawo do życia i rozwoju biologicznego, prawo do życia w pokoju, rozwoju duchowego i życia małżeńsko-rodzinnego), prawa wolnościowe (prawo do wolności, prawo do wolności sumienia i religii, prawo do prawdy, wolności słowa, nauki i kultury, prawo do udziału w życiu społeczno-politycznym) oraz prawa społeczno-ekonomiczne (prawo do dóbr materialnych, prawo do pracy, sprawiedliwej płacy i zabezpieczeń socjalnych oraz prawo do zrzeczeń pracowniczych i strajku)⁶⁴.

Jan Paweł II w przemówieniu do ONZ nawiązując do *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* wyliczył niektóre niezbywalne prawa człowieka, poczynając od prawa do życia, wolności i bezpieczeństwa osobistego, przez prawo do wyżywienia, odzienia, mieszkania, opieki zdrowotnej, odpoczynku i rozrywki, wolności słowa, nauki i kultury, założenia rodziny, własności i pracy, aż do praw obywatelskich, takich jak prawo do narodowości, miejsca zamieszkania, uczestnictwa w życiu politycznym i wolności wyboru ustroju politycznego państwa. Jednocześnie papież podkreślił, że całość praw człowieka odpowiada istocie godności człowieka rozumianego całościowo, a nie sprowadzanego do jednego tylko wymiaru. Człowiek żyje w świecie wartości materialnych oraz duchowych i dlatego jego życie nie ogranicza się do jednego tylko wymiaru wartości, ale jego potrzeby, korzystanie z wolności i stosunki z bliźnimi dotyczą równocześnie obu zakresów wartości. W konsekwencji prawa człowieka muszą uwzględniać zarówno wartości materialne, jak i duchowe. Wszelkie zagrożenie praw człowieka, zarówno w zakresie dóbr materialnych, jak i duchowych, jest naruszeniem godności człowieka w jego integralnej całości. Prawdą jest, że z racji natury i ze względu na dobro człowieka pierwszeństwo przysługuje wartościom duchowym. W konsekwencji prymat wartości duchowych określa właściwe znaczenie

⁶³ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (red.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, s. 110; H. JURÓS, *art. cyt.*, s. 139-140.

⁶⁴ Zob. S. JASIONEK, *Prawa człowieka*, Kraków 2004, s. 17-89.

i sposób, w jaki należy używać wartości materialnych. Prymat wartości duchowych sprawia, że rozwój materialny, techniczny i cywilizacyjny powinien służyć temu, co kształtuje człowieka i wpływa na jego integralny rozwój⁶⁵.

Słusznie zauważa *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, że „Prawa człowieka powinny być respektowane nie tylko pojedynczo, ale wszystkie razem: częściowa obrona tych praw byłaby wyrazem swoistego braku ich uznania. Odpowiadają one na wymogi ludzkiej godności i niosą ze sobą w pierwszym rzędzie zaspokojenie istotnych potrzeb na płaszczyźnie materialnej i duchowej: «omawiane prawa pozostają w mocy we wszystkich okresach życia i we wszelkich okolicznościach politycznych, społecznych, gospodarczych czy kulturowych. Tworzą jednolitą całość, której oczywistym celem jest ochrona dobra człowieka i społeczeństwa we wszystkich aspektach. [...] Integralna ochrona wszystkich kategorii praw człowieka jest rzeczywistą gwarancją pełnego poszanowania każdego poszczególnego prawa». Powszechność i nierozdzielność to charakterystyczne cechy praw człowieka: «to dwie zasady wiodące, które wskazują na konieczność zakorzenienia praw człowieka w różnych kulturach oraz dokładniejszego określenia ich statusu prawnego, aby można było zagwarantować ich poszanowanie»⁶⁶.

Wśród wielu praw wymienianych w dokumentach Kościoła, szczególne znaczenie i ważność przypisuje się prawu do życia oraz wolności religijnej. Prawo do życia jest we wszystkich świeckich i kościelnych katalogach praw człowieka wymieniane na samym początku z tej racji, że jest ono podstawą wszystkich pozostałych praw i warunkuje urzeczywistnienie pozostałych. Prawo do życia nie jest wprawdzie najwyższym ze wszystkich praw, gdyż w przeciwnym razie niegodziwe byłoby narażanie życia dla ratowania wyższych wartości, w obronie ojczyzny, dla ratowania życia innych albo za wiarę. Jednak prawo do życia jest prawem fundamentalnym, bo warunkuje korzystanie z innych praw i może zostać naruszone jedynie w sytuacji konfliktu z prawami tej samej lub wyższej rangi⁶⁷.

Prawo do życia przysługuje każdemu człowiekowi od chwili poczęcia do momentu naturalnej śmierci. Prawo do życia jest pierwszym wśród praw człowieka, jest prawem fundamentalnym, związanym z prawdą o świętości i nienaruszalności ludzkiego życia od momentu poczęcia aż do jego naturalnego kresu. Prawo do życia nie oznacza jedynie zakazu odbierania życia, ale także wiąże się z pozytywną ochroną życia i kierowania się zasadą jego obrony w każdej sytuacji. Konsekwencją tego jest imperatyw zagwarantowania dzieciom nienarodzonym prawa do narodzin, ochrony dzieci, zapewnienia ludziom niepełnosprawnym możliwości rozwoju oraz odpowiedniej opieki ludziom chorym i starszym. Prawo do życia powoduje, że życia człowieka nie można nigdy degradować do poziomu przedmiotu, a wszelkie badania naukowe i przepisy prawne powinny opierać się na prawdzie o nienaruszalności

⁶⁵ JAN PAWEŁ II, *Orędzie wygłoszone do Organizacji Narodów Zjednoczonych*, s. 13-14.

⁶⁶ PAPIESKA RADA „IUSTITIA ET PAX“, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, s. 99-100.

⁶⁷ B. SUTOR, *dz. cyt.*, s. 214.

życia każdego człowieka. Prawo do życia oznacza także odrzucenie wszelkich form przemocy, zwalczanie nędzy i głodu, rozwiązywanie konfliktów w sposób pokojowy, zwalczanie handlu narkotykami i przemytu bronią oraz przeciwdziałanie bezmyślnemu niszczeniu środowiska naturalnego⁶⁸.

Drugim, szczególnie ważnym w nauczaniu Kościoła, prawem człowieka jest prawo do wolności religijnej. Na zagadnienie to zwrócił uwagę Sobór Watykański II, który w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* stwierdza, że „(...) osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej. Wolność ta polega na tym, że wszyscy powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy też grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej, i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu, ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia – prywatnie czy publicznie, sam albo stowarzyszony z innymi – w należnych granicach. Ponadto Sobór oświadcza, że prawo do wolności religijnej jest w istocie zakorzenione w godności osoby ludzkiej, którą poznajemy przez objawione słowo Boże i przez rozum ludzki. To prawo osoby ludzkiej do wolności religijnej należy tak uwzględnić w prawnym porządku społecznym, by stało się ono prawem państwowym”⁶⁹. Sobór zwrócił też uwagę, że władza państwowa powinna przez sprawiedliwe ustawy i inne środki skutecznie chronić wolności religijnej wszystkich obywateli i stworzyć korzystne warunki dla rozwoju życia religijnego, aby obywatele mogli korzystać z praw religijnych i wypełniać obowiązki religijne. Państwo przyznając jednej wspólnotie religijnej specjalne uznanie w porządku prawnym, jest zobowiązane do przyznania wszystkim obywatelom i wspólnotom religijnym prawa do wolności w sprawach religijnych. Przynależność religijna nigdy nie może stać się powodem dyskryminacji obywateli⁷⁰.

Jan Paweł II pisząc o prawie do wolności religijnej, jako jednym z fundamentalnych praw człowieka, zwrócił uwagę, że „Religia wyraża najgłębsze aspiracje człowieka, określa jego światopogląd, kształtuje jego relacje z innymi: w istocie rzeczy dostarcza odpowiedzi na pytanie o prawdziwy sens istnienia na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej. Wolność religijna stanowi zatem samo serce praw człowieka. Prawo to jest do tego stopnia nienaruszalne, że domaga się nawet uznania wolnej decyzji człowieka o zmianie religii, jeśli nakazuje mu to jego sumienie. Każdy człowiek jest bowiem zobowiązany iść w każdej okoliczności za głosem własnego sumienia i nie może być zmuszany do działania wbrew niemu. Właśnie dlatego nie wolno nikogo nakłaniać siłą do przyjęcia określonej religii, bez względu na okoliczności i motywacje”⁷¹.

⁶⁸ JAN PAWEŁ II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 4.

⁶⁹ DWR 2.

⁷⁰ *Tamże* 6.

⁷¹ JAN PAWEŁ II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju*, nr 5.

Prawo do wolności religijnej jest jednym z fundamentalnych praw człowieka, a uzasadnieniem tego jest istotny element godności ludzkiej, jakim jest jego sumienie. Prawo do wolności religijnej obejmuje prawo manifestowania swoich przekonań religijnych indywidualnie lub wspólnie z innymi, w formie publicznej lub prywatnej. Stosowanie przemocy w imię wyznawanej wiary jest wypaczeniem istoty zasad głoszonych przez religie⁷². Jeżeli nawet w historii Kościoła zdarzały się sytuacje pogwałcenia wolności religijnej i posługiwano się przemocą w ewangelizowaniu niewiernych i zwalczaniu heretyków, to Kościół uznał to za błąd, wyznając winy popełniane w służbie prawdzie przez „ludzi Kościoła, którzy w imię wiary i moralności posługiwali się czasami metodami nieewangelicznymi” i „żywili niechęć do wyznawców innych religii”⁷³.

Na ważny współcześnie aspekt wolności religijnej zwrócił uwagę Benedykt XVI w przemówieniu wygłoszonym w siedzibie ONZ. Prawo do wolności religijnej posiada wymiar indywidualny i wspólnotowy. Pomimo, iż wyróżnia się w osobie wymiar bycia obywatelem i osobą wierzącą, to należy pamiętać o ich ścisłej jedności. W konsekwencji nie do pomyślenia jest sytuacja, w której wierzący musieliby wyrzec się swojej wiary, aby móc aktywnie angażować się w działalność publiczną jako obywatele. Zagwarantowanie wolności religijnej nie może ograniczać się do swobodnego sprawowania kultu religijnego, ale musi uwzględniać również wymiar publiczny religii, a zatem możliwość uczestniczenia wierzących w budowaniu porządku społecznego. Odmowa uznania wkładu w życie społeczne, wypływającego z wymiaru religijnego i poszukiwania Absolutu, oznaczałoby uprzywilejowanie postaw indywidualistycznych i naruszenie jedności osoby, a w konsekwencji naruszenie praw człowieka⁷⁴.

Do aktualnego stanu urzeczywistnienia praw człowieka można odnieść sformułowanie wypowiedziane przez ks. prof. J. Tischnera: „chrześcijaństwo jest ciągle przed nami”. Na początku XXI w. w 60. rocznicę uchwalenia *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* i wielu innych dokumentów międzynarodowych proklamujących prawa człowieka oraz zaangażowanie Kościoła w propagowanie idei praw człowieka można stwierdzić, że fundamentalne prawa człowieka „są ciągle przed nami”. Świadczą o tym fakty łamania praw człowieka nie tylko w Afryce czy Azji, ale również w krajach europejskich, gdzie nie szanuje się praw wolnościowych, socjalnych i obywatelskich. Przykłady naruszeń praw człowieka stanowią wezwanie do nowego wysiłku „globalizacji” idei praw człowieka oraz ich urzeczywistniania. Szczególnie wiele do zrobienia w tym względzie jest

⁷² *Tamże*.

⁷³ Zob. *Modlitwa powszechna. Wyznanie win i prośba o przebaczenie (Watykan 12 III 2000)*, OsRomPol 21(2000), nr 6, s. 43-44.

⁷⁴ BENEDYKT XVI, *art. cyt.*, s. 58.

w odniesieniu do prawa do życia, które przysługuje każdemu człowiekowi od momentu poczęcia do naturalnej śmierci oraz prawa do wolności religijnej, sumienia i wyznania, które jest nadal naruszane nie tylko w krajach, w których prześladowuje się za przynależność religijną. Dzieje się tak w państwach formalnie szanujących to prawo, ale domagających się całkowitej neutralności religijnej obywateli w życiu publicznym. Taka sytuacja potwierdza, że akceptuje się „literę” praw człowieka, ale nie ich „ducha”. Niezależnie od uzasadnienia godności ludzkiej, respektowanie poszczególnych praw człowieka jest wyrazem jej poszanowania oraz braterstwa wszystkich ludzi, niezależnie od kręgu kulturowego i szerokości geograficznej, na której żyją.

Słowa kluczowe: prawa człowieka, Kościół i prawa człowieka, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, godność ludzka

**The human rights in the teaching of the Catholic Church
A prove of synthesis on the 60th anniversary of acclamation
of the Universal Declaration of Human Rights**

Abstract

The Author analyses the idea of the human rights in the teaching of the Catholic Church on the 60th anniversary of acclamation of the Universal Declaration of Human Rights. The matter of the first point is the story of statements of the Catholic Church to the human rights. At first had the Church objections to the modern idea of human rights, because it was connected with the to the Church's teaching hostile liberalism. After the Second World War this statement changed and today Church accepts the idea of the human rights. In the next point explains the Author the essence of the human rights and its qualities, explanation and catalogues of human rights. In the doctrine of the Catholic Church take the right to life and to the religious freedom the first place and particular significance. 60 years after the acclamation of the Universal Declaration of Human Rights is the realization of human rights “continually in front of us” and is an important task for the contemporary world.

Keywords: human rights, Catholic Church and human rights, Universal Declaration of Human Rights, human dignity

Bibliografia:

1. BENEDYKT XVI, *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości. Wizyta w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych (Waszyngton 18 IV 2008)*, OsRomPol 29(2008), nr 5, s. 55-58.
2. J. BLANK, *Gottes Recht will des Menschen Leben. Zum Problem der Menschenrechte im Neuen Testament*, ConD 15(1979), z. 4, s. 213-218.
3. P.E. BRISTOW, *The Moral Dignity of Man*, Dublin 1997.
4. F. COMPAGNONI, *Diritti dell'uomo*, w: TENZE, G. PIANA, S. PRIVITERA (red.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Cinisello Balsamo 1990, s. 218-227.
5. DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (red.), *Katholischer Erwachsenen-Katechismus*, t. 2, *Leben aus dem Glauben*, Bonn 1995.
6. J.M. DIEZ-ALEGRIA, *Menschenrechte*, w: K. RAHNER (red.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, t. 5, Freiburg/Br. 1973, s. 37-41.
7. FR.-J. DUPUY, *Stolica Apostolska a prawa człowieka*, ChS 6(1974), nr 6, s. 101-107.
8. W. ERNST, *Menschenrechte*, w: H. ROTTER, G. VIRT (red.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck-Wien 1990, s. 481-488.
9. J.W. GAŁKOWSKI, *Jan Paweł II a prawa człowieka*, „Przegląd Powszechny” 1982, nr 4, s. 22-33.
10. S. GRABSKA, *Biblijne podstawy chrześcijańskiej koncepcji praw człowieka*, „Więź” 21(1978), nr 2, s. 17-29.
11. Y.-M. HILAIRE, *Prawa człowieka, prawa osoby*, w: *Naród. Wolność – liberalizm*, „Kolekcja Communio” nr 9, Poznań 1994, s. 208-219.
12. K. HILPERT, *Die Menschenrechte: Geschichte – Theologie – Aktualität*, Düsseldorf 1991.
13. K. HILPERT, *Menschenrechte*, w: G.W. HUNOLD, J. SAUTERMEISTER (red.), *Lexikon der christlichen Ethik*, t. 2, Freiburg/Br. 2003, k. 1159-1173.
14. A. HOLLERBACH, *Menschenrechte. I. Begriffliche Unterscheidungen*, w: *Staatslexikon*, t. 3, Freiburg/Br. 1987, k. 1104-1105.
15. JAN XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Watykan 1963.
16. JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979.
17. JAN PAWEŁ II, *Orędzie wygłoszone do Organizacji Narodów Zjednoczonych (Nowy Jork, 2 X 1979)*, w: M. RADWAN I IN. (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, Rzym-Lublin 1996, s. 119-133.
18. JAN PAWEŁ II, *Orędzie wygłoszone w siedzibie UNESCO (Paryż, 2 VI 1990)*, w: M. RADWAN I IN. (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, Rzym-Lublin 1996, s. 137-150.
19. JAN PAWEŁ II, *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju. Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r.*, OsRomPol 20(1999), nr 1, s. 4-8.
20. JAN PAWEŁ II, *Przesłanie z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, OsRomPol 20(1999), nr 3, s. 11-12.
21. S. JASIONEK, *Prawa człowieka*, Kraków 2004.

22. H. JUROS, *Prawa człowieka*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik teologiczny*, t. 2, Katowice 1989, s. 137-140.
23. W. KASPER, *Die theologische Begründung der Menschenrechte*, w: PÄPSTLICHE RAT JUSTITIA ET PAX, *Die Kirche und die Menschenrechte. Historische und theologische Reflexionen*, Bonn 1991, s. 45-65.
24. J. KONDZIELA, *Chrześcijańskie ujęcie praw człowieka na tle dyskusji międzynarodowej*, ChS 10(1978), nr 63-64, s. 49-59.
25. J. LIMBURG, *Die Menschenrechte im Alten Testament*, ConD 15(1979), z. 4, s. 209-212.
26. G. LUF, *Menschenrechte. VI. Menschenrechte im Verständnis der Kirchen. I. Katholische Kirche*, w: *Staatslexikon*, t. 3, Freiburg/Br. 1987, k. 1113-1115.
27. T. MAZOWIECKI, *Chrześcijaństwo a prawa człowieka*, „Więź” 21(1978), nr 2, s. 5-15.
28. F.J. MAZUREK, *Godność człowieka a prawa człowieka*, RNS 8(1980), s. 19-48.
29. *Modlitwa powszechna. Wyznanie win i prośba o przebaczenie (Watykan, 12 III 2000)*, OsRomPol 21(2000), nr 6, s. 43-45.
30. PAPIESKA RADA „JUSTITIA ET PAX”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
31. PAPIESKA KOMISJA „JUSTITIA ET PAX”, *Kościół i prawa człowieka*, ChS 9(1977), nr 2, s. 5-55.
32. PAWEŁ VI, *List apostolski „Octogesima adveniens”*, Watykan 1971.
33. PAWEŁ VI, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych (10 XII 1973)*, ChS 6(1974), nr 2, s. 82-85.
34. PAWEŁ VI, *Rozwój praw człowieka – drogą do pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1969*, w: K. CYWIŃSKA, T. KONOPKA, M. RADWAN (red.), *Paweł VI, Jan Paweł II. Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*, Rzym-Lublin 1987, s. 35-40.
35. PIUS XI, *Encyklika „Divini Redemptoris”*, Watykan 1937.
36. PIUS XII, *Orędzie radiowe ogłoszone 1 IX 1944 roku*, w: M. RADWAN I IN. (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1996, s. 281-289.
37. PIUS XII, *Orędzie radiowe ogłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 roku*, w: M. RADWAN I IN. (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, Rzym-Lublin 1996, s. 261-277.
38. PIUS XII, *Über die Aufgaben des christlichen Arztes*, HerKor 2(1947/48), s. 23-27.
39. PIUS XII, *Über die christliche Ehe und Mutterschaft*, HerKor 6(1951/52), s. 112-119.
40. PIUS XII, *Über Fragen der Familienmoral und der Nachkommenschaft*, HerKor 6(1951/52), s. 170-172.
41. B. PLONGERON, *Konfrontation mit den Menschenrechtserklärungen im 17. Jahrhundert: Anathema oder Dialog der Christen? Vereinigte Staaten und Europa*, ConD 15(1979), z. 4, s. 218-223.

42. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, w: K. MOTYKA (oprac.), *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, Lublin 1996, s. 51-58.
43. J.M. PUREZA, *Uwagi na temat chrześcijańskiej interpretacji praw człowieka*, w: *Naród. Wolność – liberalizm*, „Kolekcja Communio“ nr 9, Poznań 1994, s. 226-233.
44. A. RAUSCHER, *Jan Paweł II o prawach człowieka*, „Ethos” 6(1993), nr 2-3, s. 65-80.
45. H. SKOROWSKI, *Prawa człowieka*, w: A. ZWOLIŃSKI (red.), *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 394-397.
46. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes“*, Watykan 1965.
47. B. SUTOR, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994.
48. E. WALDSCHÜTZ, *Menschenwürde – Menschenrechte*, „Diakonia“ 9(1978), s. 394-403.

Janusz Kawalec
PWSZ w Nysie

In vitro jako kwestia praw człowieka – próby rozwiązania problemu w Polsce

1. Wstęp

W Polsce, mimo że od lat wykonywane są zabiegi zapłodnienia *in vitro*, mamy w tym względzie próżnię prawną. Kliniki oferujące takie usługi funkcjonują poza obszarem regulacji, a życie ludzkie w postaci embrionów jest tworzone i przechowywane w ich laboratoriach. Po dyskusji, która przetoczyła się przez media w ostatnim czasie, panuje powszechne przekonanie, że konieczna jest regulacja warunków dopuszczalności zabiegów powoływania dzieci do życia metodą *in vitro* oraz zasad funkcjonowania podmiotów prowadzących badania i zabiegi na genomie ludzkim i komórkach rozrodczych. Brak regulacji w tym względzie umożliwia zupełną dowolność traktowania tworzonożego życia. W obecnej kadencji Sejmu do łaski marszałkowskiej wpłynęło już pięć grup projektów ustaw regulujących problematykę biomedycyną, w tym badań i zabiegów z zastosowaniem ludzkich gamet i embrionów¹.

Jednym z impulsów do podjęcia działań ustawodawczych była dyskusja nad potrzebą ratyfikacji Konwencji o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w odniesieniu do zastosowań biologii i medycyny: Konwencji o prawach człowieka i biomedycynie (zwanej Konwencją z Oviedo)². Jak wynika z preambuły Konwencji, jej celem jest stworzenie gwarancji godności ludzkiej oraz podstawowych praw i wolności człowieka w dziedzinie zastosowań biologii i medycyny. Z uwagi na rozbieżność opinii co do zakresu wymaganej ochrony i dopuszczalności pewnych praktyk medycznych, dokument stanowi kompromis pomiędzy poszczególnymi państwami sygnatariuszami. Kompromis ten określa minimalne, powszechnie akceptowane standardy ochrony godności ludzkiej. Wyznaczając podstawowe ramy prawne w tym względzie, Konwencja wymusza dalszą regulację w formie protokołów dodatkowych lub w ustawodawstwach państw sygnatariuszy. Konwencja

¹ J. Lipski, *Prawno-etyczne dylematy in vitro*, w: *Infos* nr 1 (71), s. 1-2.

² *Konwencja Rady Europy o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w odniesieniu do zastosowań biologii i medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie*. Została ona otwarta do podpisu 4 kwietnia 1997 r. w Oviedo w Hiszpanii, a weszła w życie z dniem 1 grudnia 1999 r.

w swoich postanowieniach bezpośrednio odsyła do prawa krajowego, pozwalając na np. różne uregulowanie dopuszczalności badań na embrionach, ale także stwierdza, że żadnego z jej przepisów nie można interpretować jako ograniczającego albo w inny sposób naruszającego uprawnienia strony do przyznania dalej idącej ochrony w dziedzinie zastosowań biologii i medycyny, niż ochrona w niej określona³. Polska podpisała Konwencję jeszcze w 1997 roku, ale do tej pory jej nie ratyfikowała, mimo głosów różnych środowisk domagających się tego⁴.

W dyskusji na temat regulacji problematyki zapłodnienia pozaustrojowego prezentowane są skrajnie odmienne stanowiska. Niestety istota sporu – leżąca w odpowiedzi na pytanie o status prawny embrionu – dotyczy kwestii, w których trudno o dobry, satysfakcjonujący strony kompromis. Na pytanie bowiem: czy powstającej istocie ludzkiej przysługuje prawo do istnienia i ochrony życia tak jak każdemu człowiekowi, odpowiedź może brzmieć jedynie: tak lub nie. Odpowiedź na to pytanie determinuje kolejne decyzje co do szczegółowych rozwiązań ustawowych dotyczących postępowania z utworzonym zarodkiem. Jest to podobny problem do tego, który wynika z ochrony życia poczętego i dopuszczalności tak zwanej aborcji.

Zagadnienie to stanowi nie od dziś przedmiot fundamentalnych sporów. Należy zdawać sobie jednocześnie sprawę, że wszystkie zajmowane w tej dyskusji stanowiska są wyrazem określonych przekonań religijnych, bądź filozoficznych jej uczestników. Podobnie, żaden ze zgłoszonych obecnie projektów ustaw nie przewiduje rozwiązań obojętnych światopoglądowo. Te, które idąc za osiągnięciami współczesnej medycyny, postulują traktowanie embrionów jak istoty ludzkiej, bazują na przekonaniu, że życie ludzkie w każdej fazie rozwoju jest bezcenne i należy chronić je bez względu na okoliczności. Z kolei projekty kwestionujące konieczność ochrony życia embrionu, a więc zakładające bezterminową kriokonserwację lub dopuszczające ich niszczenie – wynikają z przeświadczenia, że embrion we wczesnej fazie rozwoju człowiekiem nie jest (a staje się nim dopiero w pewnym momencie, właściwie autorytatywnie wyznaczonym) i wartość jego życia nie jest równa wartości życia osoby ludzkiej. Obydwa prezentowane kierunki myślenia o ludzkim embrionie we wczesnej fazie jego rozwoju opierają się na pozaprawnych (tak ontologicznych, jak i praktycznych) założeniach. Pierwszy z nich stoi na stanowisku, że człowiek nie może manipulować życiem ludzkim i powtarza argument, że zabiegi na embrionach i badania genetyczne wiążą się ze zbyt dużym, nieweryfikowalnym ryzykiem dla populacji. Kierunek drugi uznaje, że konieczne jest – ze względów praktycznych i filozoficznych – wyłączenie ochrony prawnej embrionu przed osiągnięciem przez niego określonego wieku, bowiem nie można utożsamiać grupy komórek, z której powstanie dziecko, z istotą ludzką. W państwie neutralnym światopoglądowo, jakim jest Polska,

³ J. Lipski, op. cit., s. 2

⁴ Gowin: *będzie oddzielna ustawa na temat in vitro*, w: *Gazeta Wyborcza* z 16.04.2008 r.

bez względu na przywołane wyżej odniesienia filozoficzne projektodawców (które *de facto* są zjawiskiem naturalnym i uniknąć się ich nie da), rolą prawa jest rozstrzygnięcie omawianych kwestii w poszanowaniu pluralizmu poglądów, jednak na gruncie dostępnej człowiekowi wiedzy oraz w sposób zapewniający ochronę praw i wolności gwarantowanych każdemu Konstytucją⁵.

2. Co to jest *in vitro*?

Zanim przejdziemy do dalszych rozważań, warto najpierw poznać, co to jest *in vitro*. *In vitro* (łac. *w szkle*) jest to termin stosowany przy opisywaniu badań biologicznych, a oznacza on procesy biologiczne przeprowadzane w warunkach laboratoryjnych, poza organizmem. Przykładem procesu biologicznego odbywającego się *in vitro* jest odtwarzanie w laboratorium reakcji chemicznych związków organicznych, normalnie zachodzących w komórkach organizmów lub praca z żywymi komórkami, wyizolowanymi z organizmu macierzystego i umieszczonymi w warunkach laboratoryjnych umożliwiających podtrzymywanie ich życia⁶.

Zapłodnienie *in vitro* jest to metoda zapłodnienia polegająca na doprowadzeniu do połączenia komórki jajowej i plemnika w warunkach laboratoryjnych, poza żeńskim układem rozrodczym. Jest stosowana jako sposób leczenia niepłodności w wypadku, gdy inne metody wspomaganego rozrodu nie mają zastosowania lub nie przyniosły oczekiwanego rezultatu. Technika polega na przeprowadzeniu hormonalnie sterowanego procesu owulacji, następnie na pobraniu komórek jajowych, które są łączone z męskimi komórkami rozrodczymi (plemnikami) w warunkach laboratoryjnych. Zarodki uzyskane w wyniku zapłodnienia są następnie umieszczane w macicy i jeśli dojdzie do zagnieżdżenia, powstaje ciąża, która dalej przebiega w sposób naturalny. W zależności od wieku kobiety ma to miejsce w około 25-30% przypadków. Szansa na urodzenie dziecka wynosi średnio 20% w przypadku pojedynczej próby zapłodnienia pozaustrojowego. Pierwszą osobą, która przyszła na świat w wyniku zastosowania tego zabiegu, była Louise Brown urodzona 25 lipca 1978 roku. W Polsce pierwszego zapłodnienia *in vitro* u człowieka dokonał Marian Szamatowicz z Kliniki Ginekologii Akademii Medycznej w Białymstoku w 1987 roku⁷.

Metoda zapłodnienia pozaustrojowego składa się z 4 faz, które trwają łącznie około 4 tygodni:

- ✓ stymulacji hormonalnej w celu doprowadzenia komórek jajowych do dojrzewania,
- ✓ pobrania dojrzałych komórek jajowych za pomocą punkcji,
- ✓ przeprowadzenia zapłodnienia (połączenia) komórki jajowej z plemnikiem w warunkach laboratoryjnych (poza organizmem kobiety),

⁵ Ibidem

⁶ http://pl.wikipedia.org/wiki/In_vitro, 9.09.2010

⁷ http://pl.wikipedia.org/wiki/Zap%C5%82odnienie_pozaustrojowe, 12.09.2010

- ✓ umieszczenia zapłodnionych komórek jajowych (zarodków) w macicy, tzw. embriotransfer⁸.

Stymulacja jajników

Pierwszą fazą procedury zapłodnienia *in vitro* jest kuracja hormonalna, której poddawana jest kobieta w celu wywołania jednoczesnego rozwoju wielu pęcherzyków Graafa w jajnikach, a co za tym idzie uzyskania wielu komórek jajowych w czasie jednego cyklu miesięczkowego. Z reguły po zastosowaniu kuracji hormonalnej dojrzewa jednocześnie 5 do 10 komórek jajowych zamiast 1, jak ma to miejsce podczas normalnego cyklu miesięczkowego. Hormony wstrzykuje podskórną sama pacjentka lub pomaga jej w tym partner.

Pobranie komórek jajowych

Kiedy rozwój komórek jajowych zostanie zakończony, podaje się gonadotropinę kosmówkową, która wywołuje owulację w ciągu około 42 godzin od podania. Przed momentem owulacji lekarz wykonuje zabieg pobrania komórek. Jest to stosunkowo krótki zabieg, wykonywany obecnie w znieczuleniu miejscowym, w czasie zabiegu kobieta siedzi w fotelu ginekologicznym. Zabieg wykonywany jest za pomocą punkcji, igłą przez sklepienie pochwy pod kontrolą USG. Polega na nakłuciu jajnika i pobraniu płynu z wnętrza pęcherzyków Graafa razem z komórkami jajowymi. Punkcja trwa około 15 minut. Pobrane komórki jajowe przechowuje się w specjalnym płynie. W tym samym czasie mężczyzna oddaje świeże nasienie zawierające plemniki. Nasienie zostaje w odpowiedni sposób przygotowane do zapłodnienia w warunkach laboratoryjnych (chodzi o uzyskanie jak największej liczby ruchliwych plemników). Po dokonaniu punkcji komórek jajowych kobiecie ponownie podaje się hormony, aby przygotować śluzówkę macicy na przyjęcie zarodka.

Zapłodnienie komórek

Po uzyskaniu komórek rozrodczych żeńskich i męskich są one przygotowywane do zapłodnienia. Plemniki izoluje się z płynu nasienia i przeprowadza ich selekcję pod względem prawidłowości budowy. Klasyczne zapłodnienie *in vitro* polega na umieszczeniu komórek jajowych w płynie zawierającym plemniki, w proporcjach około 75000:1, na około 18 godzin. Po tym okresie (najczęściej w drugim dniu po punkcji) większość komórek jajowych ulegnie zapłodnieniu i przebiegną u nich pierwsze podziały komórkowe. Po zapłodnieniu zygoty umieszcza się w specjalnym inkubatorze, zapewniającym warunki do rozwoju zarodka. Po 2-5 dniach od pobrania, gdy doszło do połączenia komórki jajowej z plemnikiem i zarodek składa się z sześciu do ośmiu komórek, przeprowadza się transfer do macicy kobiety⁹.

⁸ www.macierzynstwo.com.pl/Zapłodnienie_pozaustrojowe, 9.11.2010

⁹ www.dziecko.sitech.pl/dlapacjentow/pacjent0.shtml, 9.11.2010

Przeniesienie zarodków do macicy

Po kilku dniach hodowli zarodki umieszcza się w macicy. Zabieg ten nazywany jest embriotransferem, jest krótki i nie wymaga znieczulenia. Umieszczenie zarodka w macicy odbywa się przez specjalną rurkę i jest praktycznie niebolesne. Standardowo przenoszony jest jeden lub dwa zarodki. Po dokonaniu embriotransferu kobieta przyjmuje czasami przez kilka dni progesteron w celu zwiększenia szansy na zagnieżdżenie się zarodka. Kobieta może wykonywać codzienne czynności bez obawy, że zarodek zostanie wypchnięty z macicy. Po dwóch tygodniach, w 15. dniu po przeniesieniu zarodka do macicy, można wykonać test ciążowy. W przypadku, gdy test dał pozytywny wynik, zostaje wykonane badanie ultrasonograficzne, aby sprawdzić, ile zarodków zagnieżdżyło się w macicy i czy istnieje "praca serca". Jeżeli wynik testu ciążowego jest negatywny lub pojawiło się krwawienie miesiączkowe, to pacjentka rozważa w rozmowie z ginekologiem ewentualne dalsze zabiegi. Jeżeli podczas metody IVF powstało więcej zarodków niż zostało przeniesionych do macicy, to pozostałe zarodki, o ile są dobrej jakości, można ewentualnie poddać zamrożeniu i przechowywać, najczęściej do 5 lat. Zarodkom nie zawsze udaje się przeżyć proces zamrażania i rozmrażania. Możliwość ciąży po umieszczeniu w macicy uprzednio zamrożonego i przechowywanego zarodka wynosi około 10%, jest więc mniejsza niż w przypadku zarodków nie poddanych zamrażaniu¹⁰.

Wyniki

Prawdopodobieństwo udanego zapłodnienia *in vitro* zależy jest w największym stopniu od wieku przyszłej matki. Odsetek udanych procedur, zakończonych urodzeniem dziecka, zależy od wieku kobiety. Średnie prawdopodobieństwo udanej pojedynczej procedury wynosi ponad 20%. W przypadku zastosowania 3 zabiegów szansa na zostanie rodzicem wynosi 40-50%. Około połowa par, które zdecydowały się na tę technikę wspomaganego rozrodu, nie doczekuje się potomka. Liczba przeprowadzanych procedur *in vitro* u pojedynczej kobiety jest indywidualna. Przyjmuje się, że 3 do 6 zabiegów to liczba najbardziej odpowiednia, albowiem w przeciwnym wypadku dochodzi do zbyt dużego obciążenia fizycznego i psychicznego kobiety, ale także jej partnera. W Polsce nie prowadzi się centralnych statystyk powodzenia zabiegów *in vitro*. Dane uzyskiwane przez poszczególne kliniki są zwykle udostępniane osobno, co uniemożliwia porównanie. Nie prowadzi się również refundacji zapłodnienia pozaustrojowego. Jeden cykl zapłodnienia pozaustrojowego kosztuje w Polsce średnio od 5 do 12 tysięcy zł¹¹.

¹⁰ http://pl.wikipedia.org/wiki/Zap%C5%82odnienie_pozaustrojowe, 12.09.2010

¹¹ www.bankier.pl/wiadomosc/Jeszcze-bez-ograniczen-in-vitro-1921368.html, 9.11.2010

Powikłania

Nie zbadano do tej pory wszystkich możliwych długoterminowych skutków ubocznych terapii hormonalnej, chociaż technika zapłodnienia pozaustrojowego jest stosowana rutynowo już od lat 80. XX wieku. Głównym powikłaniem ciąży wywołanej *in vitro* jest ryzyko ciąży bliźniaczej i mnogiej. Wynika to z praktyki umieszczania dwóch i większej ilości zarodków w czasie transferu do macicy. Ryzyko poronienia po zapłodnieniu pozaustrojowym jest zwiększone o około 25%, także ryzyko wewnątrzmacicznego obumarcia płodu. W niektórych krajach wprowadzono ograniczenia w ilości transferowanych zarodków do dwóch. W wyniku większego odsetka ciąż mnogich przy zastosowaniu zapłodnienia *in vitro*, częściej występują też objawy i zaburzenia u noworodków charakterystyczne dla ciąży mnogiej – dzieci urodzone w wyniku zapłodnienia pozaustrojowego mają statystycznie mniejszą wagę urodzeniową w porównaniu z innymi dziećmi, nieco większe jest też ryzyko wystąpienia mózgowego porażenia dziecięcego. Inne powikłania ciąży, występujące nieco częściej przy *in vitro*, to łożysko przodujące i ciąża pozamaciczna – szczególnie w przypadku uszkodzonych lub niedrożnych jajowodów. Badania naukowe potwierdzają zwiększoną możliwość wystąpienia wad wrodzonych u dzieci pochodzących z zapłodnienia *in vitro*¹².

Aspekty psychologiczne i społeczne

Wykazano związek pomiędzy stresem, zaburzeniami lękowymi i depresją a gorszymi wynikami zapłodnienia pozaustrojowego. Zabieg zapłodnienia pozaustrojowego jest często odczuwany przez kobietę i jej partnera jako trudny emocjonalnie i fizycznie. Intensywne badania lekarskie kosztują dużo czasu i energii. Chętni nierzadko zostają skonfrontowani z koniecznością oczekiwania na zabieg w kolejce, kosztami finansowymi oraz nieprzychylnymi reakcjami otoczenia. Zewnętrzny wpływ na życie seksualne pary i całkowite skupienie się kobiety na zakończeniu powodzeniem zabiegu i spełnieniu oczekiwań macierzyńskich może mieć niekorzystny wpływ na związek, co wynika z gorszego radzenia sobie z innymi problemami oraz z różnic u partnerów w podejściu do zabiegu. Prawie 20% par rezygnuje z dalszych prób, gdy pierwszy zabieg nie powiódł się. Oczekiwanie na ciążę po dokonaniu embriotransferu oraz obawę przed ewentualnym niepowodzeniem kobiety odbierają jako najtrudniejszy etap w procesie zapłodnienia pozaustrojowego. Badania naukowe potwierdziły konieczność udzielania przez personel medyczny wsparcia partnerom z problemem niepłodności w radzeniu sobie z tym problemem, a nie tylko na skupianiu się na leczeniu niepłodności. Niepłodność jest czynnikiem stresującym, albowiem partnerzy mają tylko niewielki wpływ na zaistniałą sytuację, sam zabieg może wywoływać lęk, a jego nieprzewidywalny rezultat wywoływać poczucie depresji. Personel medyczny powinien zawczasu przygotować partnerów emocjonalnie na ewentualne niepowodzenie prób zapłodnienia pozaustrojowego i zaakceptowanie stanu bezdzietności¹³.

¹² http://pl.wikipedia.org/wiki/Zap%C5%82odnienie_pozaustrojowe, 12.09.2010

¹³ Ibidem

3. Stanowiska kościołów i religii

Prawie wszystkie religie akceptują techniki rozrodu wspomaganego jako metody leczenia niepłodności. Techniki te nie są natomiast akceptowane przez Kościół katolicki.

Kościół katolicki

Kościół katolicki sprzeciwia się wszelkim formom zapłodnienia *in vitro*, gdyż, podobnie jak w przypadku antykoncepcji, narusza ono naturalny związek współżycia seksualnego pary małżeńskiej oraz prokreacji. Według Katechizmu Kościoła Katolickiego „techniki, które powodują oddzielenie rodzicielstwa wskutek interwencji osoby spoza małżeństwa (oddawanie spermy lub jaja, macierzyństwo zastępcze), są głęboko niegodziwe. Techniki te (sztuczna inseminacja i sztuczne zapłodnienie heterologiczne) naruszają prawo dziecka do urodzenia się z ojca i matki, których zna i którzy połączeni są węzłem małżeńskim. Techniki te pozostają w sprzeczności z wyłącznym prawem małżonków do "stania się ojcem i matką wyłącznie dzięki sobie"¹⁴. Podobnie pisał Jan Paweł II w encyklice „*Evangelium Vitae*”. Twierdził on też, że metoda *in vitro* niesie ryzyko uszkodzenia lub zniszczenia nieużytych w czasie embriotransferu zarodków, które Kościół katolicki uważa za pełnoprawne jednostki ludzkie, na równi z ludźmi dorosłymi: „Są one [techniki *in vitro*] nie do przyjęcia z punktu widzenia moralnego, ponieważ oddzielają prokreację od prawdziwie ludzkiego kontekstu aktu małżeńskiego. (...) w wielu przypadkach wytwarza się większą liczbę embrionów niż to jest konieczne dla przeniesienia któregoś z nich do łona matki, a następnie te tak zwane "embriony nadliczbowe" są zabijane lub wykorzystywane w badaniach naukowych, które mają rzekomo służyć postępowi nauki i medycyny, a w rzeczywistości redukują życie ludzkie jedynie do roli "materiału biologicznego", którym można swobodnie dysponować"¹⁵. Kongregacja Nauki Wiary w instrukcji *Dignitas personae* (łac. *Godność osoby*) głosi, że niszczenie niewykorzystanych zarodków jest równoznaczne z pozbawieniem życia jednostek ludzkich. Kościół katolicki uważa, że małżeństwa, u których zdiagnozowano niepłodność, powinny zaakceptować ten stan, włączając się jednocześnie w działania społeczne lub adoptując opuszczone dzieci¹⁶.

Kościół Ewangelicko-Augsburski

Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce opowiada się za akceptacją metody *in vitro* jako sposobu leczenia niepłodności. Kościół luterkański zaznacza przy tym, że sprzeciwia się tworzeniu i przechowywaniu zamrożonych zarodków nadliczbowych bez wyraźnego celu późniejszej implantacji

¹⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, art. 6, roz. 3, 2376-2377

¹⁵ Jan Paweł II, *Evangelium vitea*, roz. XIV

¹⁶ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae”*, p. 12-16

do organizmu matki. Popiera on metodę zapłodnienia *in vitro*, rozumiejąc ją jako formę wspierania rodziny i odwołując się przy tym do biblijnego nakazu płodności¹⁷.

Kościół prawosławny

Kościół prawosławny nie opracował dokumentu, który spójnie odnosiłby się do sprawy zapłodnienia *in vitro*, ocenia ją jednak w oparciu o dokumenty wydane przez Cerkiew rosyjską i grecką. Duchowni prawosławni nie zalecają tej metody, są ją jednak skłonni zaakceptować w sytuacji, w której niepłodność zagraża kryzysem i rozpadem małżeństwa. Cerkiew nie wyraża również zgody na mrożenie dodatkowych zarodków¹⁸.

4. Projekty ustaw regulujących sprawę zapłodnienia *in vitro* Ustawa Komitetu Społecznego „Contra *in vitro*”

Najdalej idącym projektem w omawianej kwestii był projekt zgłoszony przez Komitet Społeczny „Contra *in vitro*”. W jego uzasadnieniu napisano, że od kilku lat przedstawiciele różnych ugrupowań politycznych głoszą konieczność szybkiego uchwalenia przepisów rozstrzygających szereg istotnych problemów bioetycznych. Mimo mijania miesięcy, kwartałów a obecnie wręcz lat, nie może to jednak dojść do skutku. Zgodnie z głosami tych samych polityków, największym problemem moralnym jest kwestia umieszczania w ciekłym azocie kolejnych organizmów ludzkich w fazie ich embrionalnego rozwoju. Proceder ten sprawia szczególnie kłopotliwe konsekwencje o charakterze moralnym i stąd poważne wątpliwości zgłaszane względem jego dopuszczalności. W związku z przedłużającymi się pracami legislacyjnymi, mającymi na celu całościowe uregulowanie problematyki bioetycznej, intencją projektodawców tego rozwiązania jest doprowadzenie do przynajmniej czasowego zaniechania tej praktyki, która obecnie dokonywana jest bez jakiegokolwiek uregulowania, czego konsekwencją jest np. to, że w praktyce realizują ją najczęściej nawet nie lekarze, ale weterynarze. Projekt dokonuje zmian w ustawie o wykonywaniu zawodu lekarza i stomatologa, wprowadzając zakaz kriokonserwacji ludzkich zarodków. Projekt Inicjatywy „Contra *in Vitro*” zakładał dodanie artykułu 160a KK, który otrzymałby brzmienie: „Kto doprowadza do zapłodnienia ludzkiej komórki jajowej poza organizmem matki (zapłodnienie *in vitro*), podlega karze pozbawienia wolności do lat 3”. W kolejnym paragrafie projektodawcy proponowali, by ten kto „dokonuje eksperymentów na embrionach powstałych w sposób opisany w §1, podlegał karze pozbawienia wolności na czas nie krótszy od lat 5 albo karze 25 lat pozbawienia wolności”. Zakazany miał być również handel embrionami. Celem inicjatorów projektu było pełne uwzględnienie nauczania Kościoła katolickiego¹⁹.

¹⁷ Oświadczenie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w sprawie dopuszczalności stosowania metody *in vitro* z 19.04.2010 r., www.luteranie.pl, 14.09.2010

¹⁸ K. Wiśniewska, *Chrześcijanie mogą zgodzić się na *in vitro*?*, w: *Gazeta Wyborcza* z 5.01.2009.

¹⁹ www.contrainvitro.pl, 14.09.2010

Ustawa przygotowana przez zespół Bolesława Piechy

Wprowadza zakaz stosowania procedury in vitro. Rozwiązuje jednak także problem zarodków już zamrożonych, wprowadzając możliwość ich adopcji przez pary, które nie mogą mieć dzieci. Jak się ocenia, jest około 50 tysięcy zamrożonych zarodków, z którymi nie wiadomo co zrobić. Adopcja jest próbą wyjścia z tej sytuacji, choć nie do końca moralną, bo dopuszczającą zło, czyli metodę in vitro. Gdyby ta regulacja weszła w życie, in vitro byłoby zakazane, ale w okresie przejściowym istniałaby możliwość adopcji zarodków, które obecnie są zamrożone. Projekt zabrania niszczenia embrionów, praktyk eugenicznych i badań na embrionach powstałych w wyniku in vitro. Nie dopuszcza handlu istniejącymi już embrionami oraz ich wywozu za granicę. Za złamanie tych zakazów przewiduje m.in. od 3 miesięcy do 5 lat pozbawienia wolności za zniszczenie embrionu, a za tworzenie zarodka poza organizmem kobiety grzywnę lub karę ograniczenia wolności albo jej pozbawienia do lat 2. Projekt ujmuje w ramy prawne nie tylko kwestie sztucznego zapłodnienia, ale i inne problemy. Przewiduje np. powołanie Polskiej Rady Bioetycznej, która ma określać standardy badań naukowych na człowieku. Definiuje pojęcie eksperymentu medycznego i zasady jego stosowania, zabraniając eksperymentów nie w celach terapeutycznych. Wprowadza definicję uporczywej terapii, określając, że jej odmowa nie jest formą eutanazji²⁰.

Ustawa przygotowana przez zespół Jarosława Gowina o ochronie genomu ludzkiego i embrionów ludzkich

Projekt zezwala na sztuczne zapłodnienie metodą in vitro, ale zakazuje niszczenia, mrożenia i eksperymentowania na ludzkich zarodkach. Poseł PO starał się wypracować kompromis między zwolennikami in vitro a zasadą ochrony życia. W tej regulacji embrion jest od poczęcia traktowany jak człowiek i chroniony prawnie. W trakcie procedury in vitro nie można tworzyć zarodków nadliczbowych, wszystkie powinny być wprowadzone do organizmu kobiety. Z metody tej mogłyby korzystać tylko małżeństwa. O implantacji embrionu innej matce mogłyby zdecydować tylko sąd. Wtedy ta nowa para uznawana byłaby za rodziców dziecka. Wprowadza regulację tej metody – mogłaby być przeprowadzana tylko przez wykwalifikowany personel w placówce, która otrzymałaby zezwolenie na prowadzenie zapłodnienia pozaustrojowego. Regulacja wprowadza także sankcje karne, np. za zniszczenie embrionu do 5 lat więzienia. Projekt jest próbą całościowego ujęcia zagadnień bioetycznych. Jego naczelną zasadą – ochrona godności człowieka i szacunek dla ludzkiego życia na każdym jego etapie – jest stosowana także w innych zagadnieniach. Regulacja znosi np. obowiązek wskazania przez lekarza placówki, która dokona aborcji, gdy on odmawia zabicia dziecka. Wyłącza też odpowiedzialność cywilną lekarzy za tzw. złe urodzenie. Ustawa ustanawia także Polską Radę

²⁰ B. Łoziński, *Nowe prawo*, w: *Gość Niedzielny* z 13.12.2009 r., dodatek specjalny

Bioetyczną – organ opiniodawczo-doradczy przy Prezesie Rady Ministrów w sprawach etycznych, prawnych, ekonomicznych i społecznych uwarunkowań rozwoju biomedycyny i biotechnologii i Urząd ds. Biomedycyny²¹.

Projekt Małgorzaty Kidawy-Błońskiej

Projekt Małgorzaty Kidawy-Błońskiej to dwie nowelizacje: ustawy o przeszczepianiu tkanek i narządów (tzw. transplantacyjnej) i kodeksu rodzinnego oraz projekt osobnej ustawy bioetycznej. Dokument zakazuje niszczenia zarodków zdolnych do rozwoju, mówi również, że korzystanie z technik rozrodu wspomaganego medycznie dopuszczalne jest dla małżeństw i par heteroseksualnych, a nawet kobiet samotnych. Regulacja zezwala na in vitro, tworzenie nieograniczonej liczby zarodków i mrożenie ich. Pozwala też na dawstwo gamet od osób trzecich. Z metody mogłyby korzystać pary heteroseksualne. Jednocześnie wprowadza zakaz zabijania ludzkich embrionów. Choć nie zawiera zezwolenia na eksperymentowanie i niszczenie ludzkich zarodków, jednak jest w niej zapis, że można stosować takie praktyki wobec zarodków, „które nie mają zachowanego potencjału rozwojowego”. Z jednej strony zakazuje handlu ludzkimi zarodkami i tkankami, ale jednocześnie zawiera liczne wyjątki umożliwiające takie praktyki. Projekt Kidawy-Błońskiej opracowała grupa posłów PO, którzy nie akceptują rozwiązań zaproponowanych przez posła Gowina²².

Ustawa przygotowana przez zespół Marka Balickiego

Regulacja ta zezwala na in vitro bez ograniczeń, przewiduje dostęp do sztucznego zapłodnienia nie tylko dla małżeństw, ale także dla par nieformalnych, kobiet samotnych czy par homoseksualnych. W trakcie procedury dozwolone byłoby tworzenie dowolnej liczby zarodków, niewykorzystane przy zapłodnieniu byłyby zamrażane, a uszkodzone niszczone. Dozwolona byłaby selekcja zarodków i wybór tych, które mają najlepszy potencjał do rozwoju. Choć regulacja traktuje zarodek inaczej niż komórki czy tkanki, jednak nie przyznaje mu żadnego statusu prawnego, nie reguluje też statusu prawno-rodzinnego dziecka narodzonego in vitro. Projekt jest firmowany m.in. przez Stowarzyszenie Nasz Bocian i Federację na Rzecz Kobiet i Planowania Rodziny, jednak środowiska te nie złożyły go w Sejmie jako projekt obywatelski, bo do tego trzeba 100 tys. podpisów, lecz jako projekt poselski, do czego wystarczy 15 podpisów posłów. Jest to nowelizacja ustawy transplantacyjnej. Projekt przewiduje także finansowanie procedury z budżetu państwa. Świadczenia zdrowotne z zastosowaniem procedur wspomaganey medycznie prokreacji powinny być udzielane wyłącznie przez lekarzy posiadających odpowiednie kwalifikacje oraz przez zakłady opieki zdrowotnej, które uzyskały pozwolenie ministra właściwego do spraw zdrowia, na zasadach

²¹ Ustawa z dnia... o ochronie genomu ludzkiego i embrionów ludzkich (projekt z dnia 6 grudnia 2008 roku), za: www.ekai.pl, 21.09.2010

²² B. Łoziński, op. cit.

analogicznych, jak w przypadku przeszczepiania wszystkich komórek, tkanek i narządów. Powinny zostać ponadto stworzone instytucjonalne warunki do kontroli przestrzegania obowiązujących standardów oraz norm jakości i bezpieczeństwa. Niniejszy projekt tworzy Centrum Organizacyjno-Koordinacyjne ds. Medycznie Wspomaganej Prokreacji „PolArt”, które wraz z Krajową Radą ds. Transplantologii i Medycznie Wspomaganej Prokreacji, Krajowym Centrum Bankowania Tkanek i Komórek oraz ministrem właściwym do spraw zdrowia będzie stać na straży jakości i bezpieczeństwa stosowania metod medycznie wspomaganą prokreacji w Polsce²³.

5. Podsumowanie

Wybór konkretnych propozycji ustawowych, dotyczących tworzenia embrionów w procedurze wspomaganego rozrodu, uzależniony będzie od odpowiedzi na wiele pytań, w tym to podstawowe: czy tworzonym *in vitro* zarodkom przysługuje prawo do życia tak jak każdemu człowiekowi? Czy zatem godność, będąca źródłem tego prawa, przysługuje osobie ludzkiej w zależności od stopnia jej dojrzałości? Czy istnieje kryterium pozwalające na różnicowanie poziomu ochrony życia ludzkiego? Czy należy dopuszczać klasyfikowanie ludzkiego życia w zależności od tego, jakie cechy charakteryzują utworzony zarodek? Czy i w jaki sposób należy zagwarantować embrionowi prawo do rozwoju? Jak uregulować los embrionów przechowywanych w stanie kriokonserwacji? Czy rodzice mają prawo do wolnego dysponowania nadprogramowymi embrionami – czy po ich utworzeniu mogą zmienić decyzję i żądać ich zniszczenia? Przypuszczać należy, że decyzje podjęte w tej sprawie wyznaczają standardy ochrony praw człowieka na najbliższe lata.

Słowa kluczowe: zapłodnienie pozaustrojowe, *in vitro*, prawa człowieka

Abstract

In vitro means biological processes conducted in laboratory, outside an organism. Extrasomatic fertilization is an example of this process, generally called *in vitro*. It is carried out by connection an egg cell with a spermatozoon outside a feminine match, in laboratory. In Poland, although procedures of extrasomatic fertilization are executed for many years, they are not regulated by the law. So, the government has decided to introduce the project of the law. The parties in the Parliament have also presented their solutions. One of them suggest the entire prohibition according to the positi and some of them are for

²³ Ustawa z dnia... o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów, drk nr 2707, www.sejm.gov.pl, 13.09.2010

introduction all of the options without any conditions. The projects have been given to the Parliament's commission in autumn in 2010, which is preparing a common project. There will not be simple, because there is the opposition between the suggested solutions. The decisions on the issue will be made the standard of protection of human rights for the next years.

Keywords: in vitro, extrasomatic fertilization, human rights

Bibliografia:

1. [b. a.] *Dla pacjentów*, za: www.dziecko.sitech.pl/dlapacjentow/pacjent0.shtml, 9.11.2010
2. [b. a.] *Gowin: Będzie oddzielna ustawa na temat in vitro*, w: *Gazeta Wyborcza* z 16.04.2008 r.
3. [b. a.] *In vitro*, za: http://pl.wikipedia.org/wiki/In_vitro, 9.09.2010
4. [b. a.] *Jeszcze bez ograniczeń in vitro*, za: www.bankier.pl/wiadomosc/Jeszcze-bez-ograniczen-in-vitro-1921368.html, 9.11.2010
5. [b. a.] *Zapłodnienie pozaustrojowe*, za: http://pl.wikipedia.org/wiki/Zap%C5%82odnienie_pozaustrojowe, 12.09.2010
6. [b. a.] *Zapłodnienie pozaustrojowe*, za: www.macierzynstwo.com.pl/Zaplodnienie_pozaustrojowe, 9.11.2010
7. Jan Paweł II, *Ewangelium vitea*, roz. XIV
8. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, art. 6, roz. 3, 2376-2377
9. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae”*, p. 12-16
10. *Konwencja Rady Europy o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w odniesieniu do zastosowań biologii i medycyny: Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie*.
11. Lipski J., *Prawno-etyczne dylematy in vitro*, w: *Infos* nr 1 (71), s. 1-2
12. Łoziński B., *Nowe prawo*, w: *Gość Niedzielny* z 13.12.2009 r., dodatek specjalny
13. *Oświadczenie Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP w sprawie dopuszczalności stosowania metody in vitro* z 19.04.2010 r., za: www.luteranie.pl, 14.09.2010
14. *Ustawa Komitetu Społecznego „Contra in vitro”*, za: www.contrainvitro.pl, 14.09.2010
15. *Ustawa z dnia... o ochronie genomu ludzkiego i embrionów ludzkich (projekt z dnia 6 grudnia 2008 roku)*, za: www.ekai.pl, 21.09.2010
16. *Ustawa z dnia... o zmianie ustawy o pobieraniu, przechowywaniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*, drk nr 2707, za: www.sejm.gov.pl, 13.09.2010
17. Wiśniewska K., *Chrześcijanie mogą zgodzić się na in vitro?*, w: *Gazeta Wyborcza* z 5.01.2009 r.

Tomasz Drewniak
PWSZ w Nysie

**Dekonstrukcja człowieka:
„Übermensch” Fryderyka Nietzschego
i „Dasein” Martina Heideggera**

Nie popadając w przesadę można rzec, że współczesna humanistyka żywi się śmiercią. Prowadzi swoisty i zataczający coraz szersze kręgi *dance macabre*, ogarniając nim kolejne obiekty i skorelowane z nimi pola przedmiotowe. Obwieszcza kolejno śmierć Boga (F. Nietzsche), śmierć człowieka (M. Foucault), śmierć historii (F. Fukuyama) oraz śmierć cywilizacji Zachodu (O. Spengler). Negatywny potencjał znaczeniowy kategorii śmierci przywodzi z jednej strony znaczenia ześrodkowane w wyobrazeniu końca istnienia, defragmentaryzacji, ostatecznego rozplywania się i pogrążania w nicości. Z drugiej strony oznacza przesunięcie znaczeniowe, przekroczenie ograniczeń, otwarcie horyzontu, w którym mogą zostać ucieleśnione ukryte dotąd potencjalności¹.

Objawiająca się tutaj dwoistość negatywności konstytuuje swoistość bytu ludzkiego i jego historyczność. Człowiek bowiem jest nie tylko istotą śmiertelną, jest też istotą uśmiercającą, wykraczającą w swoim działaniu poza to, co dane i zastane. Istotą, która neguje i przeciwstawia się, rozrywa jedność z Bogiem i przyrodą, wyrwa się ze sfery bezczasowości czy też czasu niehistorycznego, polegającego na odtwarzaniu tego samego. Ta negatywność przejawia się w niepokoju, działaniu i winie, walce i pracy, kreatywności, dzięki którym tworzy się świat ludzki. W owym świecie uobecnia się, poprzez splecione z nim uniwersum form symbolicznych (religia, filozofia, sztuka), pogłos początkowego przeciwstawienia, które reaktualizuje się w świecie człowieka, o ile ten usiłuje osiągnąć samowystarczalny, antropocentryczny status. Paradoksalnie zatem w swoim świecie człowiek nie czuje się całkowicie u siebie i o tyle też pozostaje człowiekiem, który musi umrzeć, człowiekiem, w którym obumrzeć musi negatywność. W obrębie kultury Zachodu idea śmierci starego człowieka i narodzin człowieka nowego znajduje ucieleśnienie w kulcie misteryjnym oraz w systematycznej organizacji całości życia, jaką usiłują zaprojektować poszczególne szkoły filozoficzne, chrześcijaństwo, a wreszcie Oświecenie. Ujmując problem schematycznie: idzie zatem o to, aby odkryć teoretycznie i urzeczywistnić praktycznie model życia, w którym dynamika negatywności, zachowując swój kreacyjny potencjał, osiąga punkt, w którym dokonuje się ponowne pojednanie z Bogiem, przyrodą i innymi ludźmi.

¹ Archetypem tak rozumianej śmierci może być np. Dionizos, który umiera po to, aby odrodzić się w nowej postaci.

Poprzez śmierć (śmierć negatywności w samym sobie) człowiek przekracza skończony wymiar człowieczeństwa, jego niedokończony i niedokonany status. Mówiąc inaczej: człowieka wyróżnia aktywne zwrócenie się poza samo człowieczeństwo, ujmowanie człowieczeństwa jako stanu tranzytywnego. J. Derrida określa to w sposób następujący: „Zluzowanie bądź luzowanie człowieka stanowi jego *telos* czy też *eschaton*. Jedność tych dwóch kresów człowieka, jedność jego śmierci, jego końca, jego spełnienia skrywa grecka myśl o *telos*, dyskurs o *telos*, będący również dyskursem dotyczącym *eidos*, *ousia* i *aletheia*. Myśl o kresie człowieka jest więc zawsze wpisana w metafizykę, w myśl o prawdzie człowieka”². Tam, gdzie następuje *paruzja*, odsłonięcie (się) pełni bytu, tam też człowieczeństwo traci swój negatywny status. Ta przemiana człowieczeństwa nie dokonuje się w wyniku addytywnego narastania; jest ona radykalną odmianą, *metanoia*.

W tej perspektywie pozostawione w tytule w oryginalnym brzmieniu słowa „Übermensch” i „Dasein” są wprawdzie nazwami dla człowieka, nie tyle jednak dla człowieka takiego, jakim on jest, ale dla człowieka, który ma się stać. „Übermensch” to nadczłowiek, ten który przekracza to, co ludzkie, ale też stanowi właściwe spełnienie człowieka jako jego zanikanie; „Dasein” („Da-Sein”) to „jawno-bycie”, miejsce uobecniania się bycia, stosowne odniesienie się człowieka do bycia. Zarówno „Über-Mensch” Fryderyka Nietzschego, jak i „Dasein” Martina Heideggera wymagają przeobrażenia stosunku człowieka do bytu w całości, dokonującego się poprzez spotęgowanie negatywności aż do punktu, w którym następuje jej konwersja: wymagają wyrugowania zawartych w niej sił reaktywnych przepojonych duchem zemsty względem istnienia. Człowiek bowiem nie jest w stanie przyjąć pełni istnienia i zarazem żyć pełnią życia. Tworzy wzmagający jego moc świat przeinaczenia, odwrócenia, jego istnienie historyczne wyraża się – jak zobaczymy później – poprzez narastającą negatywność (nihilizm).

Nie jest przypadkiem, iż obaj myśliciele najbliższe pokrewieństwo odnajdują nie w filozofii w jej dojrzałej, usystematyzowanej postaci, lecz w myśli presokratyków (szczególnie Heraklita z Efezu) i w tragedii greckiej. Wyraża to z jednej strony świadomy dystans wobec późniejszej tradycji myślowej i związanej z nią formacji kulturowej, ukształtowanych poprzez sokratejsko-platońską wizję bytu i człowieczeństwa, z drugiej strony otwiera nieeksplorowane dotąd pole semantyczne z jego potencjałem krytyczno-kreatywnym. Zaznaczmy, że pierwsze stasimon w „Antygonie” Sofoklesa przynosi określenie człowieka, które napelnia zadumą i przerażeniem: „*polla ta deina kai ouden antropu deinoteron pelei*”, co w literackim przekładzie Kazimierza Morawskiego brzmi następująco: „Siła jest dziwów, lecz nad wszystkie sięga/ Dziwy człowieka potęga”³. Człowiek jako najdziwniejszy,

² J. Derrida, *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002, s. 163.

³ Sofokles, *Antyгона*, w: Sofokles, *Tragedie*, przeł. K. Morawski, Warszawa 1969, s. 114

ale i najbardziej przerażający – „deinotaton”, jawi się jako pozbawiony swojego miejsca. Jako pozbawiony miejsca – odwraca się bowiem od matki ziemi i rzuca wyzwanie bogom - staje się sobą. Tworzy własne miejsce – *polis*. Pieśń chóru zakreśla całą drogę, jaką przebywa człowiek. Jej najważniejszymi etapami są: odwrócenie się od natury, utwierdzenie i rozwój świata ludzkiego, wykroczenie poza człowieczeństwo. Udziałem człowieka staje się zastosowanie najprzemysłniejszej przemocy względem bytu i doświadczenie przemocy bytu samego. Stąd bohater tragiczny – jak Antygona, Edyp – budzi podziw i przeraża. Jego człowieczeństwo dochodzi do głosu w bliskości boskości i gotowości jej przyjęcia jako unicestwiającej mocy. On też bezpowrotnie wypada poza ludzką miarę, dlatego zostaje mu wyznaczone miejsce poza wspólnym światem: wychodząc ze świata ludzkiego oddala się od niego i odtąd – nawet w sferze wartości symbolicznych – zachowuje wobec niego dystans. Jako *apolis*, tak różny od człowieka, że aż nie-ludzki, staje się medium boskiej mocy.

Nietzsche i Heidegger nie tyle opowiadają się za powrotem do greckiej tragedii, co na jej podłożu usiłują wypracować alternatywny model kultury i człowieczeństwa. W tym miejscu zwróćmy uwagę na najważniejszą różnicę: tragedia grecka doprowadza do afirmacji bytu w całości za cenę pozbawienia bohatera możliwości działania, powiązana z cierpieniem afirmacja jest w niej stanem pasywnym i ostatecznym, gdy tymczasem w ramach przywoływanego tutaj modelu afirmacja ma stać się afirmacją aktywną, która przenika całość działania człowieka, wyzwala w nim twórczą moc. W tragedii afirmuje się pozytywność negatywności, reaktywne działanie boskich mocy i negatywność pozytywności, aktywność bohatera, która prowadzi do naruszenia boskiego prawa. Bohater tragiczny wraz ze swą negatywnością wyzbywa się aktywności. Nietzsche i Heidegger chcą tak ukształtować aktywność człowieka, aby jej głównego motywu nie stanowiła negatywność reaktywna, dążenie do unicestwienia tego, co inne, poprzez rozciągnięcie nad nim władzy, wywłaszczenie go z istoty.

Jako „Übermensch” i „Dasein” człowiek odniesiony zostaje do tego, co go przekracza i tylko w tym odniesieniu może spełnić swoją istotę. Dotychczasowe określenie człowieczeństwa jako *animal rationale* okazuje się niewystarczające, a mówiąc ściślej jawi się ono zamykające człowiekowi drogę do jego właściwej istoty. Milcząco przyjmuje rozumność za wyraz istoty człowieczeństwa, zakładając, że tam, gdzie owa rozumność osiąga wyższą postać, tam też mamy do czynienia z pełniejszym ucieleśnieniem samego człowieczeństwa. Tymczasem samo określenie człowieka jako istoty myślącej spoczywa na stabilizującej i dynamizującej aktywność rozumu podstawie, która pozostaje dla niego niejawną. Wymaga ono zatem dekonstrukcji – odsłonięcia istoty określonego rozumienia człowieczeństwa, to jest ukazania jego przepelnionej negatywnością podstawy. Tym, co problematyczne staje się sam człowiek w konstytuujących go fenomenach życia duchowego – działaniu etycznym, praktyce religijnej, poznawczej i technicznej eksploracji świata. Negatywność nie jest duchem samym, ale określoną jego postacią, pozostającą

w człowieku na służbie najniższych aspektów jego natury. Wyrazem aktywności takiego ducha okazuje się nowożytna postać człowieczeństwa, znajdująca zabezpieczenie w zrationalizowanym porządku aksjologicznym, organizacyjnym, politycznym i ekonomicznym.

Człowiek w perspektywie dyskursu religijno-moralnego

Nietzscheański Zaratustra – który objawia naukę o nadczłowieku i który prowadzi człowieka poza samego siebie – odwołując się do obrazu linoskoczka, następująco charakteryzuje relację pomiędzy człowiekiem i nadczłowiekiem: „Człowiek jest liną rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem, - liną nad przepaścią.

Niebezpieczne to przejście, niebezpieczne podróże: niebezpieczne wstecz poglądnienie, trwożne chwanie i zatrzymywanie się.

Oto co wielkim jest w człowieku, iż jest on mostem, a nie celem; oto co w człowieku umiłowania godne, że jest on przejściem i zanikiem”⁴.

Nietzsche, niczym wytrawny znawca fizjonomii, wyróżnia wiele typów człowieczeństwa, stadia przejściowe, stany potęgowania i zastygnięcia. Mówi, między innymi, o ostatnim człowieku, człowieku szalonym, człowieku wytwornym, człowieku wyższym i nadczłowieku. Co stanowi podstawę zróżnicowania, wykształcania się owych typów, a wreszcie ich morfologii i teleologii? W najbardziej podstawowym sensie wpływają one z charakterystyki i wzajemnego odniesienia dwóch pól semantycznych: pola mocy i pola wartości, dyskursu mocy i dyskursu moralnego. Różnicę aksjologiczną poprzedza i uzasadnia różnica mocy, którą moglibyśmy nazwać różnicą antropologiczną. Stosownie do tego rozróżnienie pomiędzy dobrem i złem, a także określenie tego, co dobre i tego, co złe stanowią pochodne intensywności mocy. Jej początkowy rozkład odzwierciedla się w dwóch typach człowieka.

Występująca u człowieka silnego moc zintensyfikowana narzuca się dyskursowi moralnemu, który stanowi jej bezpośrednie przedłużenie. Inaczej mówiąc: dobre jest to, co wyraża ową moc, złe jest to, co nie jest zdolne do ucieleśnienia mocy, do stoczenia śmiertelnego boju o wzajemne uznanie (panowanie nad słabością i strachem). Moc urzeczywistnia się w sferze wartości narzucających się swą intensywnością, niejako niedomagających się uzasadnienia oraz posiadających charakter ekspansywny. Uobecnia się ona w pięknie, witalności, sile fizycznej, odwadze, męstwie, rozsądku, miłości, hojności, honorze. Moc nie jest zatem ślepą siłą, ale siłą osadzoną w określonym porządku wartości materializującym się w formie politycznej, religijnej i artystycznej. Nie może być sprowadzana do popędu czy zwierzęcego instynktu – to twórcza aktywność, której celem staje się każdorazowe przemaganie słabości, a ujmując rzecz trafniej – wzmaganie doskonałości istnienia. U człowieka silnego

⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Gdynia b.r. wyd., s. 10.

negatywność staje się instrumentem selekcyjno-wzmacniającym, potwierdzającym istnienie i jego doskonałość. Jest związana z działaniem (*vita activa*) wypływającym z samopotwierdzającego się istnienia (potwierdzającego się w człowieku), a zatem z afirmacją bytu jako takiego. Etos człowieka silnego, wytwornego, szlachetnego posiada z konieczności ograniczony zakres: po pierwsze, nie może być rozszerzony na tych, którzy nie prezentują odpowiedniej jakości istnienia; po drugie, zakłada różnicę w działaniu w stosunku do równych i nierównych.

Siła nie oznacza konstytucji fizycznej człowieka ani jego duchowego parcia na przód. Siła wyraża i określa sposób odniesienia do własnego bytu, polegający na wzmaganiu jego doskonałości. Konkludując: człowiekiem silnym może być zatem człowiek słaby fizycznie lub wręcz ułomny, tak jak człowiekiem słabym może być człowiek o silnych i sprawnych mięśniach, rozlicznych talentach i umiejętnościach.

Inaczej rzecz się ma w przypadku niewystarczającego kwantum mocy, które charakteryzuje człowieka słabego. Odniesienie się do samego siebie zostaje zapośredniczone poprzez negację inności, obniżenie jej wartości i tym samym podkreślenie wartości własnej. Tutaj język służy jej wzmocnieniu poprzez kontrapozycję określeń moralnych wobec pola mocy. Neguje pierwotną ekspansywność istnienia i odczytuje ją w perspektywie moralnej (moralizatorskiej). Człowiek słaby swą słabość w polu mocy, swą pasywność wobec przewyższającego go istnienia, swą niezdolność do osiągnięcia doskonałości zastępuje aktywnością na poziomie dyskursu moralnego. Odwraca zatem zależność pomiędzy mocą i dobrem: nie afirmuje mocy w jej pierwotnej postaci, co więcej – neguje jej wartość. Nie afirmuje też własnej słabości jako słabości, dlatego też dokonuje przeinaczenia, uznając moc za konsekwencję wartości moralnej. Czerpie siłę z zanegowania mocy, gdyż mówi: „Ty jesteś zły, dlatego ja jestem dobry”. I dodaje: „Dysponujesz mocą, ale jest ona w gruncie rzeczy występkiem, lub co najwyżej wartością wtórną, tak jak piękno cielesne wobec piękna duchowego. Twoje tzw. męstwo, honor, miłość są brakiem rozsądku, głupotą, mrzonką, rozrzutnością emocji, środków i sił”. Jeżeli człowiek silny dysponuje nadmiarem mocy, który wprowadza w świat jako jednostka, jeżeli ubogaca istnienie, przekraczając każdorazowo przeciętną miarę, to człowiek słaby znajduje schronienie w zbiorowości i strukturze. Wspiera się liczbą mnogą (my, większość), generalizacją, schematyzacją, powtarzalnością, konstytuuje relacje bezosobowe. Organizuje, planuje, przygotowuje, zabezpiecza, kalkuluje, zmienia warunki – te wszystkie procedury należą do akcesoriów, do których odwołać się musi duch zemsty, aby była ona skuteczna.

Resentyment jako trwała dyspozycja, jako choroba serca jednostki i duszy zbiorowości (narodu) potrzebuje dla swych narodzin i zakorzenienia sprzyjających okoliczności historycznych: słabości politycznej, utraty suwerenności lub wykluczenia społecznego. Odczucia słabości, które dokonuje przemieszczenia mocy na inny poziom semantyczny. Wyrastająca z niemożliwości odwzajemnienia przemocy bezradność znajduje ujście w aktywności symbolicznej,

tj. ukształtowaniu religijnego substytutu instytucji politycznej – monoteistycznej religii Boga moralnego, usprawiedliwiającej dzisiejsze cierpienie mającą nadzieję pełnią czasu, upajającej się tyleż wizją własnej szczęśliwości, co odwróceniem aktualnych ról i cierpieniem tych, którzy dziś doświadczają radości, posiadają bogactwo i władzę. W takim eterze duchowym kształtuje się typ kapłana, który duchową siłę opiera na oskarżaniu, wzbudzaniu poczucia winy, podporządkowywaniu, organizowaniu wspólnoty. Kapłan porządkuje i wysubtelnia proces zemsty: odwleka ją w czasie, by ostatecznie przenieść ją w zaświat, instytucjonalizuje grzech i jego stopnie, zamyka człowieka w błędnym kole świadomości nieszczęśliwej, dla której cierpienie w teraźniejszości stanowi następstwo grzechu w przeszłości i warunek zbawienia w przyszłości. Zapośrednicza relację człowieka z Bogiem, odkrywa uniwersalistyczną religię i uniwersalną etykę.

Św. Paweł jako najwyższy stopień typu kapłana, „kapłan kapłanów”, musi sprzeniewierzyć się Chrystusowi: jeśli Jezus wyrzeka się władzy i ostatecznie własnego istnienia, to Paweł warunki samozachowania czyni zarazem warunkami konstytucji władzy. Jeżeli Chrystus pragnie uwieść człowieka silnego słodyczą pokoju i miłosierdzia, to Paweł rozciąga nad nim władzę poprzez wzbudzenie poczucia winy.

Nietzsche widzi w Pawle splot dwóch tendencji: żądę władzy (zawiść) i brak panowania nad sobą, niezdolność do uczynienia zadość roszczeniom judaistycznej moralności – Prawu (pogardę dla samego siebie). Autor „Listu do Efezjan” tworzy typ dyskursu religijnego, który z jednej strony usprawiedliwia jego istnienie, z drugiej staje się narzędziem sprawowania władzy. Wiąże Chrystusa z Jahwe jako Syna Ojca: śmierć Chrystusa w oczach Pawła urasta do dobrowolnej ofiary za grzeszną ludzkość. Niewinny Chrystus cierpi za obciążonych winą i grzechami ludzi: „Począwszy od Adama aż do dziś ludzkość znajdowała się w stanie nienormalnym: Bóg sam ofiarował swego syna za winę Adama, by położyć kres temu stanowi nienormalnemu: naturalny charakter życia jest przekleństwem; Chrystus przywraca stan normalny temu, kto w niego wierzy: czyni go szczęśliwym, bezczynnym i niewinnym”⁵. Św. Paweł odwołuje się do mistycznego zjednoczenia z Bogiem jako do uobecniania się w człowieku „innego świata”: „Złączenie z Chrystusem znaczy tyleż, co udział w unicestwieniu prawa; kto razem z Chrystusem umarł, ten umarł też dla prawa!”⁶. Człowiek złączony z Chrystusem „jest” w świecie, zwracając się zarazem przeciw światowości, upatruje w niej formę tymczasową i napiętnowaną występkiem; afirmuje świat jako przedmiot własnej negatywności. W interpretacji św. Pawła Chrystus przekształca się w „Ukrzyżowanego”, wola nicości zostaje zwrócona przeciw życiu: „Bóg na krzyżu jest przekleństwem rzuconym na życie, wskazówką, że należy się

⁵ F. Nietzsche, *Wola Mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2004, s. 96.

⁶ F. Nietzsche, *Jutrzenka*, przeł. L. M. Kalinowski, Kraków 2006, s. 50.

od niego uwolnić”⁷. Teologiczny dyskurs św. Pawła rozrasta się wokół kategorii mających nie tylko zachować człowieka słabego, ale zapewnić mu władzę nad człowiekiem silnym, odzierając go z siły. Bóg Ojciec, Syn Boży, nieśmiertelność, inny świat, zbawienie, ofiara Chrystusa, wina należąca do istoty człowieczeństwa, powszechne braterstwo pozwalają uformować dyskurs charakteryzujący się agresywnością; dyskurs nastawiony *a priori* na zawładnięcie innością poprzez odniesienie jej do Tego Samego. Centrum tego dyskursu, ośrodkiem generującym kolejne kategorie, źródłem przemieszczania się znaczeń nie jest Bóg, a zakamuflowany człowiek słaby. Wprowadza różnicę oddzielającą jako konstytuującą absolutną odmienność innego świata oraz zbawienia wobec tego, co wewnątrzświatowe po to, aby unicestwić różnicę wystarczającą; wchodzi w jej posiadanie i poddaje władzy podobieństwa. Oznacza to, że duch konstytuuje samego siebie w przeciwstawieniu się światu, że w stanowiącym podstawę takiego przeciwstawienia poczuciu przynależności do przewyższającego go porządku może on osiągnąć spełnienie, że przeciwstawienie takie dostarcza podstawy dla jego mocy.

Judaizm (po upadku państwa Salomona), wczesne chrześcijaństwo oraz protestantyzm nie pełnią w koncepcji Nietzschego roli ilustratywnej. Są one odpowiedzialne za ukształtowanie (nie)porządku nowożytnej kultury europejskiej. Charakteryzujące je potencjał racjonalizacji świata i uniwersalistyczna etyka czerpią swą dynamikę z negatywności, odwołującej się do nakazu Boga lub też – w wersji zsekularyzowanej – do szczęścia ludzkości. Jej moc jest tak wielka, że po pierwsze pochłania ona inne typy dyskursów, zarówno w warstwie kognitywnej, jak i praktycznej (tzw. odczarowanie świata), po wtóre zaś unicestwia własny naddatek kognitywny i moralny – ideę Boga i uniwersalistyczną etykę.

Właśnie to zjawisko określa Nietzsche mianem nihilizmu osiagającego swoje apogeum w wydarzeniu „śmierci Boga”, rozpoznanej i obwieszczonej przez „człowieka szalonego”. Człowiek ten widzi skrytą przed innymi istotę, odurzony swym odkryciem nie może powrócić do stanu poprzedzającego szaleństwo, nie może też wyzbyć się szaleństwa. Historia ludzkości organizowana jest poprzez kluczowe momenty: inscenizację idei Boga, unicestwienie bogów oraz śmierć Boga. „Śmierć Boga” odsłania także rzeczywisty charakter negatywności: pragnie ona panowania, aby napawać się samym spożywaniem bytu. Narzędziem tego opanowywania świata czyni religię, moralność, racjonalnie zorganizowaną pracę, wreszcie naukę i technikę. W tej perspektywie niezmiennie pozostaje pierwotne nastawienie, zmieniają się jego instrumenty oraz sposób uprawomocnienia. Negatywność wyzwolona już z okowów religii i etyki, utwierdza najniższą sferę człowieczeństwa, uwalniając ją od strachu przed śmiercią ze strony przyrody i innego człowieka (technika i państwo liberalno-demokratyczne), przed innością wymykającą się własnym schematom kategorialnym (nauka poddaje przyrodę panowaniu niezmiennych praw, etyka uniwersalistyczna unicestwia etos tradycjonalistyczny z jego

⁷ F. Nietzsche, *Wola Mocy*, s. 483.

niedyskursywnym i niepragmatycznym wartościowaniem), przed Bogiem (oswojenie, nadanie mu statusu „jak gdyby”, a ostatecznie jego „śmierć”), wreszcie przed własną innością jako zadaniem (osiąga doskonałą afirmację swego stanu). „Ostatni człowiek” – bo to o nim jest mowa – nie odczuwa napięcia i niepokoju, wyrastających z negatywności nastawionej na zmianę świata, na utwierdzenie samej siebie. Nie znajduje szczęścia w przewycięzaniu siebie lub świata – szczęściem staje się doznawanie i kumulowanie przyjemności. Afirmacja upodabnia go do nadczłowieka, jednakże ten pierwszy afirmuje świat w przenikliwym skupieniu i dzielności, gdy ten drugi afirmuje świat na kształt osła, w bezwolnym ośpieniu. Nie potrzebuje już dyskursu uprawomocniającego własne istnienie – jest ono prawomocne na mocy własnej bezpośredniości i związanej z nią selekcji bytu. Oddziela on od siebie wszystko to, co mogłoby zaburzyć jego spokój, tj. krytyczne myślenie, marzenia, cierpienie. Nie afirmuje bytu w całości, bo stworzył świat, w którym wszystko, co wykracza poza jego ramy, kwitowane jest co najwyżej pobłażliwym uśmiechem. „Ostatni człowiek” to prawdziwa twarz człowieka słabego i człowieka resentymentu. W niej negatywność – jako że to, co niższe zostało utwierdzone i zyskało zdolność do samopowielania się – nie jest już grymasem zemsty, zaciętości, powściągliwości i pokory, rozplywa się w uśmiech samozadowolenia. Przekształca się w negatywność spełnioną, a zatem pozbawioną też animującej jej wcześniej dynamiki.

Jeżeli moc posiada początkowo przewagę realną, która tworzy uwidaczniający i stabilizujący ją typ dyskursu, to negatywność posiada przewagę dyskursywną: generuje typ dyskursu, który zmienia rzeczywistość, unicestwiając też, jak już sygnalizowaliśmy, pozostałe formacje dyskursywne, jako że w swej istocie nastawiony jest on na negację. Nie może więc uznać i przyswoić inności – może ją zdevaluować i poddać własnemu panowaniu. Dyskurs etyczny, pozostający na usługach mocy skondensowanej w transcendencji, opiera się na procedurze kryptologicznej w tym sensie, że język zostaje zorganizowany w taki sposób, by ukryć swą zależność od pola mocy poprzez uprawomocnienie słabości. Rozbudowuje zarazem scentralizowane, maskujące i represyjne wobec wszelkiej inności uniwersum symboliczne, które wyrasta z negatywności. Raz ukonstytuowane posiada ono zadziwiająca zdolność do ustawicznej reprodukcji i rozplenia się, także poza swym pierwotnym ośrodkiem (Bogiem). Wdziera się ono w sferę bytu samego i odwraca jego porządek hierarchiczny, gorsze nazywa lepszym, słabe dobrym. Człowiek słaby wyzwała potencjał negatywności wraz z maskującym ją rezerwuarem iluzorycznych gestów i słów.

Zdaniem Nietzschego człowiek znajduje się na rozdrożu: pomiędzy nadczłowiekiem a „ostatnim człowiekiem”. Ostatnim, nader wszystko dlatego, iż w nim spełnienie znajdują dotychczasowe dzieje, iż człowieczeństwo, które stało się jego udziałem, jawi się z ich perspektywy jako coś najdoskonalszego. W „ostatnim człowieku” człowieczeństwo osiąga wymiar planetarny: „Ziemia się skurczyła, a po niej skacze ostatni człowiek, który wszystko zdrabnia. Rodzaj

jego jest nie do wytepienia, jako pchła ziemna; ostatni człowiek żyje najdłużej”⁸. Jego najdłuższe życie na podwójny wymiar: ostatni ludzie żyją najdłużej w sensie dosłownym – Nietzsche doświadcza naocznie zmiany jakości i długości życia, jakie przyniósł wraz z sobą wiek XIX. „Ostatni człowiek” żyje najdłużej, bo wraz z nim unicestwieniu ulegają wszystkie ideały, które dotychczas dynamizowały ludzką egzystencję, unicestwieniu ulega też różnica antropologiczna pomiędzy typami ludzkimi, a także pomiędzy człowiekiem i jego spełnieniem. W gruncie rzeczy to samo życie i jego potrzeby stają się jego celem. Jest zapatrzony w siebie, ale im dłużej trwa owo zapatrzenie, tym marniejszy się on staje. Podobnie jak mityczny Narcyz nie potrafi dostrzec własnej szpetoty. „Ostatni człowiek” jest niezdolny do heroizmu, do cierpienia i wyrzeczenia. Ubóstwił własną zwierzęcość (samego siebie), dlatego też wyrugował wszelką boskość. Unika tego, co problematyczne i uciążliwe. Pragnie rozrywki, która nie prowadzi do refleksji. Jest zapatrzony w siebie i swoje szczęście, dlatego też inny sposób myślenia uważa za szaleństwo. Przenikliwość Nietzschego wyraża się nie tylko w charakterystyce „ostatniego człowieka”, ale też w uchwyceniu stosunku człowieka do „ostatniego człowieka”. Oto ludzie, słysząc słowa Zaratustry o nadczłowieku i „ostatnim człowieku”, właśnie w obrazie „ostatniego człowieka” upatrują ideał własnego istnienia⁹. Powracając do metafory rozdroża należy stwierdzić, co następuje: ku „ostatniemu człowiekowi” prowadzi bity trakt, gdy tymczasem ku nadczłowiekowi podąża się bezdrożami prowadzącymi poprzez skałe urwiska.

Dla Nietzschego wydarzeniem określającym kondycję współczesnego człowieka, jak również uwidaczniającym kwintesencję procesu historycznego, jest „śmierć Boga”. Jak wiemy, bogowie – Ozyrys, Dionizos, Jezus Chrystus – umierają, aby następnie odrodzić się lub zmartwychwstać. „Śmierć Boga” przeobraża zarazem Boga, jak i człowieka, inicjuje pojednanie Boga z naturą ludzką i człowieka z naturą boską. Narodziny jednych bogów oznaczają także śmierć innych: bogowie olimpijscy ujarzmiają moce chtoniczne, chrześcijaństwo unicestwia bóstwa pogańskie. Ta śmierć nie jest jednak przejściem do życia, nie oznacza też – początkowo – narodzin nowych bogów: człowiek współczesny nie potrzebuje już Boga ani do tego, aby zrozumieć świat, ani też do tego, aby zabezpieczyć swoje szczęście. Nie uznaje już sacrum lub sakralizuje to, co należy do sfery *profanum*: naukę, technikę, seksualność, ludyczność, ideologię, politykę. Jego bezbożność nie posiada już charakteru aktywnego – religijność lub walka z Bogiem podtrzymują obieg mocy między ideał Boga a człowiekiem – jego bezbożność staje się obojętnością.

Jednakże „śmierć Boga”, „śmierć Boga” chrześcijańskiego jest tylko nieobecnością Boga, jest *apodemia*, jest przedłużającą się „Nocą Wielkiego Piątku”, Nocą, w trakcie której radość z odzyskania pełni człowieczeństwa dzięki „śmierci Boga”, przekształca się w doznanie braku i rozpacz.

⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 13.

⁹ *Ibidem*, s. 14.

Wraz z Bogiem umiera bowiem człowiek: człowiek wyzwala się od Boga po to, aby przekroczyć samego siebie. Inaczej zastyga w ośpieniu „ostatniego człowieka”. Równocześnie umiera też negatywność chrześcijaństwa wyrażająca się w symbolice „Ukrzyżowanego”, tj. Pawłowej wykładni śmierci Chrystusa – oskarżenia radości istnienia i życia. Doświadczenie „śmierci Boga”, „opuszczenia świata przez bogów”, o ile zostaje skorelowane z mocami aktywnymi – smutkiem i radością, może zawierać w sobie oczyszczającą moc – przygotowuje człowieka na bardziej źródłowe doświadczenie boskości. Dzieje się tak poprzez uwolnienie się człowieka od brzemienia religijnej czy postreligijnej reprodukcji negatywności, wyzwolenia się od nadmiaru ducha, ducha przesiąkniętego wrogością względem tego, co wielkie i piękne. Takim bogiem przejścia poprzez negatywność, bogiem afirmacji całości istnienia, bogiem najwyższej przemiany staje się dla Nietzschego Dionizos.

Dionizos i Ariadna: polifoniczna i erotyczna figura nadczłowieka

Dionizos nie jest bóstwem męskiego kapłana, który narzuca sobie ascezę, a innym powściągliwość płciową. Nie upatruje w kobiecie narzędzia grzechu, istoty gorszej od mężczyzny lub też przedmiotu zaspokojenia żądz. Nie narzuca kobiecie nakazu: bądź taka jak ja, czcij mnie i służ mi, czuj się winna z powodu swej kobiecości. Nie pogardza cielesnością, skrywając w sobie i przed innymi lęk z powodu własnego nieopanowania. Nie zwraca się przeciw kobiecie na podłożu resentymentu: niespełnione pragnienie nie zostaje obrócone w pogardę kobiecości i uwznioślenie tego, co w niej nie jest kobiece (dziewictwo). Dionizos ze szczególnym upodobaniem, podstępem lub przemocą wprowadza w arkany miłości płciowej kobiety pragnące zachować dziewictwo. Dionizos wyraża zatem dualistyczny porządek bytu, w którym mężczyzna i kobieta przechodzą serię wzajemnych przemian. Dionizos kocha kobietę i w tej miłości staje się sobą. I odwrotnie: tylko w dynamicznym odniesieniu do Dionizosa Ariadna może spełnić swą kobiecą naturę. Nadczłowiek, dzieło Dionizosa i Ariadny, rodzi się we wzajemnym odniesieniu tego, co inne, przeciwstawne, we wzajemnym wzmaganiu inności.

Nietzsche w „Żalach Ariadny” – tekście kluczowym dla interpretacji znaczenia doktryny nadczłowieka i wiecznego powrotu¹⁰ – wspomina o miłości rodzącej się z nienawiści i małych, dionizyjskich uszach Ariadny¹¹. Na czym polegają nienawiść i miłość pomiędzy Dionizosem i Ariadną? W jaki sposób wiążące z sobą kochanków uszy Ariadny przybierają dionizyjski kształt? Mit przedstawia Ariadnę jako córkę władcy Krety Minosa i Pazyfae, siostrę Minotaura – hybrydy zrodzonej z namiętności Pazyfae do byka. Zna ona

¹⁰ P. Klossowski, *Nietzsche and Vicious Circle*, trans. D. W. Smith, Chicago 1997, s. 246-249. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 198-201.

¹¹ F. Nietzsche, *Klage der Ariadne (Dionysos-Dithyramben)*, w: F. Nietzsche, *Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York 1967 nn., Bd. 6, s. 401.

tajemnicę labiryntu (ta sama droga jest drogą wejścia i wyjścia), którą przekazuje jednemu z ofiarników Tezeuszowi, który morduje Minotaura. Następnie Ariadna wyrusza wraz ze swym oblubieńcem do Aten, jednak zostaje porzucona przez niego na wyspie Naksos. Tutaj opowieść w sposób charakterystyczny dla mitu rozgałęzia się: zrozpaczoną Ariadnę spotyka Dionizos, który czyni ją swą oblubienicą i małżonką. Wtedy też smutek przemienia się w radość, samotność we wspólnotę. Inne wersje mitu wspominają o samobójstwie Ariadny lub też o jej tragicznej śmierci.

W opinii mitografów byk, Minotaur stanowią wczesne postaci kultu samego Dionizosa, wobec czego Ariadna od samego początku jest związana z Dionizosem¹². Dokonując reinterpretacji tego mitemu zauważmy: Dionizos niczym Minotaur pozostaje po pierwsze skryty i zabłąkany w labiryncie ludzkiego ciała i ducha, po drugie jego postać posiada rysy embrionu. Musi zatem ulegać ciągłym transformacjom, które wiążą się z bólem, śmiercią i narodzinami.

Nadczłowiek-Dionizos rodzi się poprzez miłość mężczyzny i kobiety, miłość, która zaczyna poruszać się po cielesno-duchowym labiryncie. Jej kolejne przemiany pociągają za sobą przemianę struktury labiryntu i stosunku do labiryntu. Kobieta-Ariadna wykracza poza proste przeciwstawienie mężczyźnie. Mówiąc inaczej, mężczyzna, który nie dostrzeże w niej kobiety, nie jest w stanie poznać samego siebie. Tezeusz, przeglądając się w jej oczach, potwierdza własną wielkość. I być może porzucenie Ariadny było nie tylko wyrazem poszukiwania nowych oczu, które wyrażają uznanie, ponownego upojenia się poczuciem własnej mocy, co utwierdzenia własnej samoistności. Wyzwolenie się Tezeusza z towarzystwa Ariadny może zatem wyrastać z przepełniającego go pragnienia zatarcia niesamodzielnemu zwycięstwa nad Minoturem. Wprawdzie w jej oczach widzi bezgraniczne uwielbienie, lecz w nim samym skrywa się pamięć własnej słabości. Ariadna dysponuje mocą, której początkowo Tezeusz nie posiada, a następnie nie potrzebuje, a nade wszystko mocą, która budzi w nim przerażenie: jest panią labiryntu, wprowadza weń i wyprowadza z niego młodzieńca-wojownika, którego zwycięskie starcie przemienia w mężczyznę.

Nie jest zresztą to ostatnia i najwyższa przemiana – ta wiedza okazuje się niedostępna dla Tezeusza¹³. Widzi on w kobiecie – zgodnie z paradygmatycznym wyobrażeniem Greków – obcą moc, która, jeżeli nie zostanie ujarzmiona, z koniecznością odsłoni swe złowieszcze i destrukcyjne oblicze. Obywatel greckiej *polis*, czy szerzej mężczyzna heroiczny, zna i rozumie kobiecość pod postacią *swojej* matki, *swojej* żony i *swojej* córki. Inny, komplementarny obraz kobiety – jako strażniczki boskich praw i mścicielki – kreśli tragedia grecka: „Straszliwe matki, straszliwe siostry i żony, kobiecość reprezentuje tutaj ducha

¹² K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, Warszawa 2008, przeł. I. Kania, s. 21-118.

¹³ F. Nietzsche, *Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 12, s. 402.

zemsty i resentyment, które ożywiają samego mężczyznę¹⁴. Męczyzna heroiczny i jego kobiety poruszają się wte i wewte po labiryncie, u którego krańców sytuuje się z jednej strony negacja samoistności kobiecości, z drugiej reaktywne zanegowanie, odrzucenie i zniszczenie męskiego świata (Agamemnon – Klytajmestra, Jazon – Medea). Opuszczenie Ariadny, mające na celu odwołanie nieuchronnego następstwa kobiecej zemsty, rodzi podwójny skutek. Tezeusz już na zawsze pozostanie w drodze ku kolejnym wielkim czynom i ku kolejnym odzwierciedlającym je oczom kobiecym. Odmieniona Ariadna (samobójstwo czy zabójstwo Ariadny wyraża taką przemianę) może stać się oblubienicą Dionizosa.

Właściwa afirmacja oblubieńców nie następuje wedle prawidła miłości męskiej – „kocham cię, bo Mnie podziwiasz”, ani wedle prawidła miłości kobiecej – „kocham Cię, bo to właśnie we mnie dokonuje się samopotwierdzenie Twojej wielkości, bo Twoja wielkość szuka właśnie moich oczu”. Miłość mężczyzny czerpie tutaj siłę z reaktywności kobiety; jest aktywna dzięki pierwotnej negacji samoistności i aktywności kobiecej. Aktywność rodzi reaktywność, a ta z kolei wzmacnia aktywność i powiązaną z nią siłę negacji. Męska moc samopotwierdzenia coraz bardziej redukuje kobiecość do „miejsca jawności” własnego obrazu, do lustrzanego odbicia własnej doskonałości, bądź jej odwróconego obrazu. Wtedy też niedoskonałość kobiety wskazuje na doskonałość mężczyzny: jej słabość na jego siłę, jej afekty na jego rozsądek, jej ciało na jego ducha. W konsekwencji oczy kobiety mogą okazać się niewystarczające – już to jako oczy tej oto kobiety (męczyzna heroiczny, zdobywca potrzebuje nowej kobiety, którą „ujarzni”, co stanowi dla niego jeszcze jedno wyzwanie), już to jako oczy kobiety w ogóle (większą wartość posiada przeglądanie się w oczach innych mężczyzn-obywateli lub w oczach młodzieńca). Taka miłość potrzebuje odwzajemnionego spojrzenia: tutaj widzi ona oczy tego, co ujarzmiane; tego, co swą wartość posiada w momencie ujarzmiania lub oczy tego, co podobne.

Jest to zła miłość, mająca u swego początku wywyższenie i poniżenie, a u końca wzajemną negację: „O ile Ariadna obcowała z Tezeuszem, labirynt był ujmowany na opak, wiódł ku wartościom wyższym, niż była nicią tego, co negatywne, i resentymentu, nicią moralną¹⁵. Porzucona Ariadna może także pozostać na stałe w takim labiryncie: jako kobieta „z przeszłością” może obwiniać samą siebie o to, iż nie w pełni zaparła się własnego ja. Może zatem powiedzieć: „Nie byłam na tyle dobra, aby zatrzymać go u swego boku”. Oscyluje ona wtedy pomiędzy coraz szybszym oddaniem i porzuceniem, pomiędzy narastaniem uwielbienia, winy i zemsty. Oscyluje też pomiędzy nowym miłosnym uniesieniem („teraz będzie inaczej”, „to jest ten jedyny”) i powtarzającym się zawodem („wszyscy mężczyźni są tacy sami”). Istnieje jeszcze kobiecy duch zemsty potęgowany podwójnością pogwałcenia –

¹⁴ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 199.

¹⁵ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 200.

pierwotnie kobiecości jako takiej, następnie wartości konkretnej kobiety. Kobiety, która w imię miłości musi zrezygnować z samej siebie, ustąpić miejsca innym kobietom, a następnie mężczyznom. Tutaj kobieta równie żarliwie niszczy, jak poprzednio zatracala się w miłości. Kobieca nienawiść jest rewersem kobiecej miłości: tu oddaje ona wszystko, tam wszystko niszczy.

Ariadna może również – i to jest jej właściwa przemiana – przejść poprzez cierpienie nie tyle odwracając się od mężczyzn, zmieniając zawiedzioną miłość w nienawiść, co zmieniając samą formę miłości. Nowa postać miłości nie ześrodkowuje się wokół oddania, którego ceną jest samonegacja, samowyrzeczenie. Zanikanie „ja” i narastanie „Ty”. Odmieniona miłość jest zdolna do jednoczesnego potwierdzania „Ja” i „Ty” w tym, co je przekracza. Zaratustra uczy: „Małżeństwo: tak oto zwę wolę dwojga, aby stworzyć jedno, które stanie się czemś więcej, niżli ci, co je stworzyli”¹⁶. Tylko w takim związku może narodzić się nadczłowiek, o którym śni Ariadna i którego lęka się Tezeusz¹⁷.

Gdy przyjmiemy, iż pierwszym oblubieńcem Ariadny jest Minotaur (Dionizos jako Minotaur), to wylaniające się z tego mitu wzajemne odniesienie mężczyzny i kobiety przybiera trzy formy, którym towarzyszą dwie przemiany. Pierwsza forma (Ariadna i Dionizos jako Minotaur) pozostaje zanurzona w naturalności bezpośredniego pożądanego, wspólnej człowiekowi i zwierzęciu. Labirynt służy tutaj powrotowi człowieka do pierwotnej bosko-zwierzęcej jedności życia. Ariadna jest panią labiryntu, może do niego wchodzić i zeń wychodzić, gdy tymczasem Minotaur, który zamieszkuje labirynt, zatracą się w pożądanym. Labirynt łączy i oddziela tą domniemaną parę kochanków: stanowi tajemnicę Ariadny i przeszkodę dla Minotaura. Labirynt nie jest ich wzajemną tajemnicą. Druga forma pojawia się jako uwielbienie Ariadny dla czynów Tezeusza, wyzwalające w nim dążenie do nieustannej rywalizacji. W tym przypadku labirynt stanowi konfrontację z bosko-zwierzęcą jednością, próbę inicjacyjną, której zwycięskie przejście (powrót) oznacza zwycięstwo ducha nad cielesnością. „Ariadna – pisze Colli – wyrzeka się zwierzęcej boskości, jaką nosi w sobie, i przez to zapewnia bohaterowi stałość, a sama także skłania się ku stałości, bo chce, żeby zatriumfowała ciągłość jednostki, żeby człowiek został ocalony od ślepych instynktów boga-zwierzęcia”¹⁸. Ariadna wprowadziła Tezeusza do wykroczenia poza naturalność, ale też sama wykracza poza nią, o ile odbija w sobie chwałę bohatera. Zatrzymuje się ona u progu duchowości, pośredniczy tylko w jej inicjowaniu i odbijaniu¹⁹. Konsekwencją

¹⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 79.

¹⁷ F. Nietzsche, *Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 12, s. 402.

¹⁸ G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa-Kraków 1991, s. 38.

¹⁹ J. W. F. Schelling wskazuje, że w mitologii greckiej bóstwa kobiece stanowią obraz świadomości bóstw męskich. Szczególne miejsce przypada tutaj Demeter, bogini o „świadomości nieszczęśliwej” i jej wielorakim związkom z Dionizosem. Jako matka i żona zwraca się ona zawsze poza bezpośrednią postać istnienia (boskości). Poszukiwania Persefony wyrażają dążenie duszy do pojednania z bogiem. Zmysłowym przedstawieniem tej

rozwoju ducha, męskiego ducha, jest zarazem – jak wiemy – jego przeciwstawienie się kobiecie i oddzielenie się od niej. Labirynt ma tutaj funkcję instrumentalną i tymczasową.

Porzucenie Ariadny może też oznaczać powtórny przemianę Tezeusza w Dionizosa, „śmierć” Tezeusza i narodziny Dionizosa. Dionizos zjawia się jako boski oblubieniec, który boskością obdarza też Ariadnę. Dosięga ona boskiego bytu (wyzwała się spod władzy konieczności śmierci) poprzez małżeństwo i towarzyszące mu bóle porodowe²⁰. Powrót Dionizosa to zarazem powrót labiryntu, który przestaje być drogą do rozplynięcia się w inności lub wyzwaniem rzuconym naturalności. Jego kolisty charakter nie oznacza stagnacji (forma pierwsza), przeszkody czy regresu (w takiej sytuacji znalazłby się Tezeusz, gdyby zabił Minotaura, a zarazem zerwaniu uległaby nić Ariadny). W przeciwieństwie do linearności ruchu Tezeusza, który im bardziej staje się sobą, tym bardziej oddala się od Ariadny, kolisty i powikłana forma labiryntu wiąże z sobą przeciwieństwa. Wspomniany przez Nietzschego labirynt różni się od labiryntu klasycznego, jednokierunkowego labiryntu z Knossos, w którym ta sama droga prowadzi do jego centrum i do wyjścia. Różni się też od labiryntu manierystycznego, w którym wszystkie drogi, prócz jednej, prowadzą do ślepego zaułka. Jako że stawia on zawsze przed alternatywą, należy w nim – aby dotrzeć do wyjścia – dokonywać trafnych wyborów. Oba typy posiadają zewnętrżność, wejście i wyjście – jawią się zatem jako próba i zagrożenie zagmatwaniem. Labirynt, którym są Dionizos i ucho, byt i dyskurs, miłość mężczyzny i kobiety jest „rozszerzalny w nieskończoność, nie ma ani wnętrza, ani nic, co byłoby wobec niego zewnętrżne”²¹. Nie można sprowadzić go do linii ani też do drzewa: tutaj poruszanie się może przebiegać według coraz to innych linii i prowadzić do tego samego punktu²².

idei jest połączenie Demeter, Kore (Persefona) i Dionizosa jako Iakchosa. Płacząca Ariadna to nietzscheańska interpretacja świadomości nieszczęśliwej, a zarazem świadomości w oczyszczającej przemianie, gotowej na przyjęcie samego boga. (zob. J. W. F. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Hamburg 1992, t. 1, s. 227-250).

²⁰ W. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main 1960, s. 167.

²¹ U. Eco, *Od drzewa do labiryntu*, w: U. Eco, *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji*, przeł. J. Szymanowska, Warszawa 2009, s. 49.

²² U. Eco, wyjaśniając sieciową strukturę tego labiryntu, sięga do kategorii kłacza, które charakteryzuje brak hierarchiczności, nieobecność podziału na wnętrze i zewnętrżność, zdolność do wchłaniania w siebie wszelkiej zewnętrżności, nieustanna transformacja, jedność przeciwieństw (U. Eco, *Od drzewa do labiryntu*, s. 50). Kłacze stanowi rozrastającą się strukturę bez początku i końca. Jej opis możliwy jest tylko w perspektywie fragmentarycznej; możliwa jest także redukcja fragmentu kłacza, eliminująca jego wieloznaczność do drzewa lub linii. Opisane tutaj przemiany poruszają się w kierunku przeciwnym – nie upraszczają, ale komplikują, w źródłowym tego słowa znaczeniu – zarazem tylko w takim labiryncie możliwe jest ciągle stawianie się bytu i znaczeń.

„Ja jestem Twoim labiryntem”²³ – mówi Dionizos do Ariadny. Labirynt posiada swój własny *logos*, zgodnie z którym oddalenie zbliża, a zbliżenie oddala. Taką kolistą, lecz każdorazowo zataczającą inne kręgi, strukturę posiada również pierścień małżeński: czas, stawanie się, przestrzeń są wiecznym powracaniem małżonków do siebie. Miłość, wzajemne przyrzeczenie są zarówno afirmacją doskonałości, jak i jej wspólnego, a zarazem różnicującego wzmaganie. W tej miłości mężczyzna staje się sobą, o ile sobą staje się kobieta. Ariadna ma własne uszy, dlatego też może kochać własną miłością, może wypowiadać kobiecie „tak” i kobiecie „nie”, jako że nie przytakuje mężczyźnie, nie jest jego lustrem ani cieniem. Miłość jest podwójną afirmacją inności: oblubieniec/oblubienica afirmują samych siebie i inność w sobie, o ile afirmują inność oblubienca/oblubienicy. Miłość mężczyzny i kobiety posiada postać rozprzestrzeniającą się na całość istnienia, jest *ars amandi*, dzięki której człowiek nabywa umiejętności wrażliwości na inność. Nie jest to miłość tkliwa, rozrzewniająca i roztapiająca jednostkowe istnienie. Jest to miłość twarda i wymagająca, miłość systematycznie praktykująca doskonałość. Uczy się dawać i przyjmować, zarówno to, co dobre, jak i to, co złe.

Miłość jest w istocie wraz ze swą erotyczną naturą ruchem stawania się nadczłowieka. W przeciwieństwie do platońskiego ujęcia miłości zarysowana tu erotyka nie stanowi momentu początkowego i przejściowego, kierującego człowieka ku wiecznotrwałej idei. Nie znosi różnicy pomiędzy jednostkowymi bytami należącymi do jednego gatunku, ale ją potwierdza, dynamizuje i wytwarza. W miłości czas nie zostaje zatrzymany, ale odsłania swą wyzwalającą doskonałość naturę. Małżeńskie przyrzeczenie obejmuje przyszłość w spełnianiu, a nie trwaniu „z” czy trwaniu „przy”. Małżeństwo jest afirmacją bycia-razem-w-czasie, które wraz z czasem odsłania swą istotę. Przysięga małżeńska wyraża wieczny powrót w każdej chwili; powtórzenie, w którym zawiera się różnica; różnicę, która jest powtórzeniem.

Para Dionizos i Ariadna symbolizuje też wieczny ruch przechodzenia od natury do ducha (przemiany Dionizosa) i od ducha do natury, ponieważ małżeńska miłość zakłada płodność, współpłodzenie. Dionizos wraz ze swą oblubienicą Ariadną byłby ich pojednaniem, a zarazem wytworzeniem różnicy – nowopoczęciem bytu (spełnieniem miłości w ciele)²⁴. Zniknięcie Dionizosa jako Tezeusza, jego śmierć jako Minotaura można zatem odczytywać jako odtworzenie się gry, jej zdolność do zachowania ciągłości poprzez wewnętrzne zróżnicowanie. Małżeństwo Dionizosa z Ariadną (Persefona) oznacza jedność (pojednanie) generującą wielość: stwórczą moc ducha znajdującą swoje spełnienie w naturze. Ale i odwrotnie: stwórczą moc natury znajdującą swoje spełnienie w duchu. Afirmacja byłaby uznaniem dla obiegu owej mocy, afirmacja znosi ich rozłączność i dlatego też wyzwala ich wieczny powrót.

²³ F. Nietzsche, *Klage der Ariadne*, s. 401.

²⁴ Kulminacją misteriiów w Eleusis oraz Dionizjów były rekwizyty małżeńskie i sceny boskich zaślubin. W. Otto zauważa, że Ariadna łączy w sobie wszystkie momenty żeńskiego życia: jest dziewczyną, strażniczką, tancerką, oblubienicą i matką. Jest zatem kobietą spełnioną.

Hieros gamos afirmuje różnicę prowadzącą do jedności i jedność generującą różnicę, różnicę pomiędzy samymi małżonkami oraz różnicę pomiędzy małżonkami i potomstwem. Symbol ów można odczytywać jako jedność przeciwieństw, które właśnie w tej jedności osiągają spełnienie, wychodzą z siebie ku temu, co inne w ramach tej jedności (kobieta lub mężczyzna) i poza nią (dziecko)²⁵. Dziecko to wyjawiająca się różnica; młodzieniec, dziewczyna – oddzielająca; mężczyzna i kobieta – jednocząca, a następnie płodząco-wyjawiająca. W dziecku następuje podwójna afirmacja: własnej przemiany i stawania się bytu w całości. W obszarze symboliki dionizyjskiej dziecko jest tym, co pierwsze (Zagreus) i tym, co ostatnie (Iakchos), jest nowo poczętą i odtwarzającą się różnicą. Zagreus-dziecko przemienia się Bakchusa-mężczyznę, a ten z kolei w Iakchosa-dziecko. Dziecko jest też figurą przemienionego człowieka, nie tyle zdziecinniałego, podstarzałego młodzieńca, czy też dojrzałej kobiety pozującej na nastolatkę, ale istoty zdolnej do ustawicznego reaktualizowania twórczej mocy, do głębokiej radości istnienia, do obdarowywania innych, do jednoczesnego roztrwania i wzmagania siebie.

Trudno zgodzić się z apodyktycznością konkluzji Collego, jakoby zaślubiny Dionizosa i Ariadny wskazywały, że zwycięzcą miał być „Bóg-zwierzę”²⁶. Dionizos jako byk ginie również w orfickiej opowieści o dziecku igrającym z lustrem. Zauważmy: powraca dziecko, lecz nie powraca byk. Boskość (dionizyjskość), podobnie jak człowieczeństwo, ulega przemianie: przechodzi ona poprzez pierwotną postać *zoé* (stopienie się w nieokreśloności symbolizowanej poprzez nieokiełznaną witalność byka), poprzez zwracającą się ku doskonałości męskość (wzmaganie określoności w przeciwstawieniu się kobiecości, człowieczeństwo definiowane poprzez cnoty obywatelskie), by sięgnąć boskiej pary (jedność tego, co odmienne). Jeżeli pierwsza postać boskości konstituuje się poprzez zniesienie różnicy (różnicę znoszącą samą

²⁵ Świat Dionizosa związany jest z różnicą i pojednaniem przeciwieństw, gdy tymczasem świat Apolla i Artemidy związany jest z dominacją Tego Samego, a co za tym idzie, z oddzieleniem się od tego, co inne (zob. T. Zieliński, *Król Edyp*, w: T. Zieliński, *Szkice antyczne*, Kraków 1971, s. 425-426). Boskie rodzeństwo charakteryzuje niezdolność do nawiązania erotycznej relacji (Artemida), czy nadania jej trwałego charakteru (Apollo), a więc i nie dosięgają misterium małżeńskiej płodności.

²⁶ G. Colli, *Narodziny filozofii*, s. 39. Interpretację Collego, wybitnego znawcy antyku, wydawcy i komentatora dzieł Nietzschego oraz myśliciela, charakteryzuje – jak trafnie rozpoznaje H. Benisz – osobliwa doza przekory wobec Nietzschego, dążenie do zaznaczenia różnicy (H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Warszawa 2001, s. 524). Przykładowo: dionizyjskość (Dionizos) i apolińskość (Apollo) zostają przez Nietzschego odróżnione i przeciwstawione, ale nie oddzielone, jak uparcie podkreśla G. Colli, wskazując dionizyjskie przymioty syna Zeusa i Ledy (szał, wieszczenie, jedność przeciwieństw). Dionizos i Apollo, wyrażając przeciwstawne strony tego samego porządku, pozostają na siebie otwarci: są synami tego samego ojca, pochodzą z jego związków ze śmiertelnymi kobietami, wreszcie obaj są bóstwami czczonymi w Delfach. To dionizyjskie residuum umożliwia przekształcenie apolińskości w medium dionizyjskości, zachowanie jej jednającegogo przeciwieństwa paradygmatu, a zarazem nasycenie go konkretnymi znaczeniami.

siebie), to druga zna różnicę jako nawarstwianie się oddalenia między mężczyzną i kobietą, między herosem a bóstwem (różnicę potęgującą siebie jako rozdzielenie). Na pierwszym poziomie różnica stanowi to, co negatywne w stosunku do boskości, gdy tymczasem na drugim różnica w perspektywie własnego bytu jest tym, co pozytywne, bo w niej znajduje on potwierdzenie. Jednocześnie tym, co powoduje, że zachowują one swoistość, jest przeciwstawny kierunek ruchu. Jego abstrakcyjny charakter pozostaje taki sam: to ruch ku czemuś – boskości, byciu sobą – poprzez ruch przeciw czemuś – własnej odrębności, kobiecości i boskości. Trzecia postać wyzbywa się negacji, czy – lepiej ujmując rzecz – negatywności negacji. Jest – by odwołać się do terminologii G. Deleuze'a – podwójną afirmacją²⁷. Afirmacją siebie i tego, co inne, afirmacją inności w samym sobie. Boskość, człowieczeństwo, mężczyzna, kobieta nanizane są tutaj niczym korale na naszyjniku. Ich jedność to ruch wychodzenia poza samego siebie i powrotu do samego siebie. To, co inne – inność nie dotyczy tylko Ariadny, ale też i Dionizosa - nie zostaje odepchnięte lub też przekształcone w to samo. Każde „od” okazuje się „do”, i odwrotnie; oko Ariadny nie odbija w sobie obrazu Dionizosa, lecz wyraża ją samą. Różnica nie oddziela a zespala, wraz z jej narastaniem narasta też jedność. Oto logika miłości: narastanie różnicy i zanikanie oddzielenia.

Nietzsche pisze o mężczyźnie-wojowniku noszącym w sobie dziecko i kobiecie budzącej w nim dziecko. Tego dziecka w sobie (jako różnicy, która wymyka się kontroli, jako regresu własnej duchowości) boi się „człowiek wyższy” – Tezeusz, który definiuje własną duchowość właśnie poprzez oddzielenie się od dziecka i od kobiety. Nie pragnie dziecka, przynajmniej z kobietą, dziecko oznacza powierzenie się temu, co inne, ujawnienie tego, co nieprzewidywalne. Dążenie do ideału usztywnia Tezeusza, który własną istotę opiera na negacji, nie potrafi rozluźnić (wyluzować) mięśni i woli. Nie jest zdolny do darzenia innych swoją wielkością: „Wzgarda kryje się w jego oku, a cień okala usta jego”²⁸. Popadając we wyniosłość mówi: „Nie jesteś taki(a) jak ja. Twoja bliskość może umniejszyć moją doskonałość. Nie dajesz niczego w zamian”. Mierzy innych miarą swego ideału, jego mięśnie są zeszywniałe w utrzymywaniu i potęgowaniu dystansu wobec kobiety i ziemi. Wzniosłość i wyniosłość pozbawia go lekkości wdzięku, płynności ruchów.

Nadczłowiek także zachowuje siebie. I tutaj różnica pomiędzy mężczyzną i kobietą nie znika, jednakże zmienia się jej znaczenie. Nadczłowiek wychodzi z samego siebie nie po to, aby znaleźć u(po)twierdzenie, lecz aby wywołać spełnienie. W słowach Zaratustry, nawołującego do piękna wyzbytego ducha ciężkości²⁹, pobrzmiwa arystotelesowska koncepcja wolnego czasu obywatela, *diagogé*. Arystoteles uznaje *diagogé* za najdoskonalszą z aktywności obywatela, jako że nie polega ona na kształtowaniu doskonałości, ale na jej

²⁷ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*.

²⁸ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 136.

²⁹ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 137.

ukazywaniu³⁰. Spoczynek nie jest bez-czynnością, nabraniem sił do dalszej walki, lecz ukazaniem doskonałości kształtowanej podczas aktywności życiowych. Najwyższa doskonałość ukazuje się podczas aktywności o charakterze autotelicznym, aktywności nie mających instrumentalnego charakteru, aktywności, które uobecniają harmonię i rytm samego bytu. Dlatego nadczłowiek-dziecko, człowiek wyzwolony od resentymentu, poczucia winy, pogardy dla cielesności, negacji inności, zdolny jest do zabawy, śmiechu i tańca. Są one najwyższymi mocami afirmatywnymi. „Taniec – dowodzi G. Deleuze – afirmuje stawanie się i byt stawania się; śmiech, wybuchy śmiechu afirmują wielość i jedno w wielości; zabawa afirmuje przypadek i konieczność przypadku”³¹. Taniec, zabawa i śmiech budzą grozę i agresję u kapłana. Stawanie się, wielość i przypadek deprecjonowane są z kolei przez metafizykę.

Człowiek a dyskurs metafizyczny

Nietzsche dostrzega, iż człowieczeństwo związane jest z określonym ujęciem bytu. Istotne znaczenie dla jego uprawomocnienia ma koncepcja „innego świata”, bytu idealnego lub boskiego przeciwstawionego światu doczesnemu, zmysłowemu i cielesnemu. Temu wyróżniającemu cywilizację europejską sposobowi myślenia i działania nadaje miano metafizyki, której twórcą jest Platon, a rozwinięciem chrześcijaństwo (tzw. platonizm dla ludu). Całościowa koncepcja metafizyki, która znajduje spełnienie w nowożytnej nauce i technice, zostaje przedstawiona przez M. Heideggera: „Wszelki humanizm – pisze on w „Liście o humanizmie” – albo opiera się na metafizyce, albo sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Wszelkie określenie istoty człowieka, które już z góry zakłada wykładanie bytu bez pytania o prawdę bycia, jest metafizyczne – świadomie lub nieświadomie. Dlatego okazuje się, że ze względu na sposób określania istoty człowieka – cechą charakterystyczną wszelkiej metafizyki jest to, że jest ona „humanistyczna”, a wobec tego każdy humanizm jest metafizyczny. Humanizm, określając człowieczeństwo człowieka, nie tylko nie pyta o związek bycia z istotą człowieka, lecz nawet przeszkadza takiemu pytaniu, ponieważ – pochodząc z metafizyki – ani go nie zna, ani go nie rozumie”³².

Zadajmy pytanie kluczowe w kontekście namysłu nad człowiekiem: Czym jest metafizyka? Oryginalność Heideggera polega na tym, iż racjonalność, która charakteryzuje europejski sposób myślenia, nie jest przez niego rozważana z perspektywy ludzkiego umysłu – jego wyższych władz poznawczych takich jak intelekt czy rozum, nie jest także rezultatem analizy języka nauki. Przypomnijmy, że taki model racjonalności wyznacza dla myślicieli wieku XVII geometria, a później matematyczne przyrodoznawstwo. Racjonalność i metafizyka

³⁰ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2002, s. 361-377.

³¹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, s. 206.

³² M. Heidegger, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 135.

ujmowane są z perspektywy techniki. Jednakże technika nie jest rozumiana jako prometejska wynalazczość i wytwórczość, nie jest również sporządzaniem i używaniem narzędzi niezbędnych człowiekowi do osiągania coraz to nowych celów. Te wszystkie określenia, podobnie jak filozofia, wyrastająca z niej nauka, a także znajdująca oparcie w nauce nowożytna technika, czerpią swoją istotę stąd, że znajdują się w horyzoncie wyznaczonym przez istotę techniki. Cywilizacja zachodnia nie jest techniczna dlatego, że w niej pojawia się i dominuje nowożytna technika, ale nowożytna technika pojawia się dlatego, że rozumność człowieka Zachodu ma techniczny charakter. Wtedy też technika nie pojawia się jako ciągle udoskonalane spełnianie rozumności – konsekwencja praktycznego zastosowania rezultatów nauki, ale jako to, co ową rozumność konstituuje.

W ujęciu Platona – fundatora metafizyki i europejskiego sposobu myślenia – technika staje się modelem ludzkiej aktywności. Tylko ze względu na właściwy wygląd, obejmujący sobą wzorcowe przedstawienie i reguły jego urzeczywistnienia – tak, jak wskazuje na to przykład różnych rzemiosł – byt może zostać opanowany. Pisma Platona obfitują w porównania ujmujące ludzką aktywność poznawczą i działania etyczne na podobieństwo pracy stolarza, budowniczego, tkacza, kapitana okrętu. To właśnie towarzyszący rzemiosłu model poznania i sposób opanowywania materiału zapewniają doskonałość wytworu i jego stosowność względem z góry nakreślonego celu. *Téchne* (τέχνη) dostarcza zatem perspektywy, w świetle której możliwym staje się wyeliminowanie ludzkiej omyłności i przypadku w sferze wytwarzania rzeczy oraz posługiwania się nimi; perspektywy, która może być teraz rozszerzona na całość istnienia – przyrodę i świat ludzki. Jeżeli przywołamy w tym miejscu platoński projekt państwa idealnego, to widzimy wyraźnie, iż dyskurs dotyczący sprawiedliwości odpowiada planowaniu, wychowanie wytwarzaniu, a zarządzanie posługiwaniu się rzeczą. Z kolei trwałość i potęga państwa wskazuje, niczym trwałość i przydatność rzeczy, na właściwy sposób organizacji *polis*.

„Technika – pisze Martin Heidegger – jest sposobem odkrywania. Technika istoczy [władza istotą] w obszarze, w którym dzieją się odkrywanie i nieskrytość”³³. Istota techniki przemawia ze źródła bijącego w określającym ją słowie „téchne” (τέχνη). To greckie słówko wskazywało na wszelką celową i planowaną ludzką aktywność: sztukę budowania, rzeźbiarstwo, sztukę rządzenia, sztukę poetycką. W swym źródłowym znaczeniu *techne* stanowi sposób ukazywania istoty rzeczy w tej mierze, w jakiej rzecz nie jest sama w sobie zdolna do ukazania się w określonej postaci: *techne* (τέχνη) wykracza poza granice tego, co możliwe z perspektywy *physis* (φύσις) – greckiego pojęcia przyrody jako samowrastającego bytu. Blok skalny nie tworzy domostwa, świątyni czy posągu. Aby tak się stało, potrzebne jest wydobycie z niego określonego kształtu, ujawnienie tego, co dla skały i kamienia, pozostających

³³ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 17.

w obrębie przyrody, stanowi niemożliwość. Podobnie obywatel greckiej *polis* poddany zostaje *paidei*, która odwracając go od naturalności, wydobywa z niego doskonałość i człowieczeństwo.

Jednocześnie *téchne* nie była rozumiana jako wytwarzanie – obróbka materiału nadająca mu określoną formę. *Téchne* – jak określa ją Arystoteles – jest rodzajem wiedzy i wyprowadzania na jaw, wyprowadzania ze względu na kształt wcześniej rozpoznanego wyglądu. Belki mogą służyć budowniczemu statków i budowniczemu domów, jednak to sztuka budowania otwiera istotę drzewa na bycie składnikiem domu czy statku. Wobec gimnastyki i sztuki poetyckiej drewno pozostaje zamknięte.

Heidegger zwraca uwagę na – dominującą pierwotnie w istocie techniki – odpowiedniość zamiaru z istotą rzeczy. Wygląd zatem nie jest ustanawiany przez człowieka, lecz każdorazowo stanowi rozpoznanie tego, co skryte. Ten sam kawałek drewna może skrywać w sobie różne wyglądy: figurę świętego, nogę stołu, część instrumentu czy narzędzia. *Téchne* jest odkrywaniem ustawiającym zarazem byt pod pewnym względem.

Metafizyka jest zatem techniczna dlatego, że ustawia całość bytu pod względem tego, co wspólne i rozporządzające istotą jednostkowych bytów. Platon rozdziela jawiący się człowiekowi byt na dwie sfery: to, co zmysłowe i to, co niezmysłowe. Wobec faktu, iż podstawą istnienia i rozumienia świata staje się wieczna i niezmienna idea, obszar bezpośredniego doświadczenia przekształca się w jej zniekształcony obraz: „Wszystko, co jednostkowe i szczegółowe, zawdzięcza każdorazowo uobecnienie i trwałość swojej *idéa* [*idéa* – T.D.] i dlatego *idéa*, jako szafarz „bycia”, jest we właściwym sensie bytem, *ὄντως ὄν* [*óntos ón* – T.D.]. Jednostkowemu domowi zaś i odpowiednio każdemu poszczególnemu bytowi *idéa* pozwala się pojawić tylko tak a tak, czyli w sposób ograniczony i niesamodzielny. Z tego względu jednostkowe bytujące rzeczy Platon nazywa *μη ὄν* [*mè ón* – T.D.]. Nie oznacza to po prostu nicości, tylko *ὄν*, byt, ale taki, którego właściwie być nie powinno, któremu odmówić trzeba pełnego miana *ὄν*, a więc *μη ὄν*. To zawsze i tylko *idéa* wyróżnia byt jako taki. Dlatego we wszystkim, co się uobecnia, najpierw i z góry ujawnia się *idéa*”³⁴. I tak byt dany jest nam w perspektywie jego istoty, rozpatrywany jest w kontekście określającego go wyglądu – *eidos*: im dokładniej ów wygląd zostaje rozpoznany, tym też wyraźniej pojawia się poszczególny byt. Poszczególne byty zostają teraz ustawione w perspektywie tego, co gatunkowe, a zdarzenia w perspektywie prawidłowości. To ustawienie umożliwia człowiekowi panowanie nad bytem i samym sobą. Platon wyjaśnia koncepcję idei poprzez korelację ciemności i światła. Ciemność, ogień bądź też niewłaściwe usytuowanie względem światła ograniczają percepcję człowieka i czynią niemożliwą adekwatną wiedzę o świecie. Światło idei rozświetla byt i oświetla drogę życiową człowieka.

³⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. P. Graczyk, Warszawa 1999, t. 2, s. 121.

W rozumieniu Heideggera metafizyka nie sprowadza się do eksplorowania szczególnego, leżącego poza przyrodą pola przedmiotowego, jednakże początkowo – jak dzieje się to w filozofii Platona – z perspektywy owego pola ustawia byt. W swej istocie jest ona wezwaniem bytu do określonego sposobu jawności, którego ostateczną determinację stanowi aprioryczny wygląd. To, że istotą metafizyki jest ustawianie bytu, dochodzi do głosu szczególnie wtedy, gdy metafizyka jako filozofia, a ściślej mówiąc jako ontoteologia, ulega wewnętrznemu rozkładowi. Gdy przekonanie o istnieniu bytu ponadmysłowego zostaje unieważnione, przekształcanie całości bytu w zestaw nabiera oszłamiającego tempa. Istotą metafizyki jest zatem to, w jaki sposób rozważa ona byt, a nie to, jaką sferę istnienia eksploruje – jest metodą odkrywania prawdy poprzez ustawianie bytu, wstawianie w tak ustalony horyzont coraz to innych jego postaci. Dlatego też nazwa ta może być wspólna dla różnych ontologii, także dla tych, które – jak pozytywizm czy egzystencjalizm – stanowią negację tradycyjnie pojętej metafizyki. Metafizyka może kontaminować się z religią – jako teologia i doktryna chrześcijańska (odkryty przez Nietzschego „platonizm dla ludu”), polityką – jako ideologia (liberalizm, marksizm, faszyzm) i ustrój (liberalna demokracja, totalitaryzm), kulturą – jako światopogląd i kulturą masową – jako dominacja wizerunku, wyglądu, oryginalności czy wreszcie krzykliwości³⁵. Także nauka i technika, mimo tego, że obracają się w polu przedmiotowym odmiennym od tradycyjnego rozumienia metafizyki jako teorii bytu ponadmysłowego, mogą być nazwane metafizyką, czy zgodnie z przenikającą je istotą – spełnieniem metafizyki.

Zauważmy, że współczesna technika jest dla Heideggera wyzywającym odkrywaniem, stawianiem wobec bytu roszczenia jawienia się w postaci tego, co stoi do dyspozycji człowieka. Jeżeli grecka *téchne* jest każdorazowo wykróceniem poza to, co możliwe z perspektywy *physis*, to współczesna technika nie jest świadoma rozróżnienia obu obszarów ontycznych, osadzając ich istnienie w jedności jawienia się prawdy. Staje się samo-ugruntowującą się niemożliwością niemożliwości, czy, mówiąc inaczej, niemożliwością skrytości, staje się jedynym prawomocnym horyzontem odsłaniania (się) bytu.

Jak *téchne* przekształca się z wydobywania tego, co skryte w zaprojektowane przez człowieka ustawienie całości bytu? Platońska wykładnia bytu w perspektywie *téchne* nie odzwierciedla całości istoty współczesnej techniki. Wprawdzie przed epoką nowożytną byt jest kształtowany przez Demiurga, człowieka czy Boga w horyzoncie idei, niemniej jednak idee wyznaczają zarazem granice aktywności boskiej i ludzkiej. Dlatego obwieszona przez Nietzschego „śmierć Boga” staje się przełomowym momentem w dziejach Zachodu, momentem, w którym ludzka prawodawczość

³⁵ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 41-47, 127-136.

(wola mocy) zaczyna stanowić jedyną instancję³⁶. Bóg chrześcijański musi umrzeć, albowiem człowiek go już nie potrzebuje, aby uzasadnić własne roszczenie do panowania nad ziemią. Nowożytna technika wyraża istotę metafizycznego myślenia – woli mocy nakazującej bytowi przyjęcie określonej postaci jawności. Byt otwiera się tutaj ze względu na człowieka oraz jest otwierany przez człowieka rozumianego jako *animal rationale*. Właściwy sens tego określenia człowieka ukazuje się dopiero w dobie wyzwolenia energii atomowej. Człowiek okazuje się „liczącą istotą żywą”³⁷, bo tylko taki typ rozumności jest w stanie wyzwolić, zabezpieczyć i kontrolować energię atomową.

Podstawa dla rozwoju nauki nowożytnej, a wraz z nią i nowoczesnej techniki, zostaje utworzona przez Kartezjusza, który zmierza do oparcia wiedzy na pewności *ego cogito*. „Ja myślące” określone jest w jego filozofii jako zdolność przedstawiania rzeczy, ujmowania ich w ścisły sposób. Naprzeciw podmiotu sytuuje się przedmiot poznania, stąd też każde zjawisko, stając się przedmiotem poznania, zostaje zarazem uprzedmiotowione – określone poprzez wstępne warunki przedmiotowości. Z jednej strony jako podporządkowana prawom matematyki i fizyki materia (*res extensa*), z drugiej jako określone przez prawa logiki myślenie (*res cogitans*). Zgodnie z kartezjańską charakterystyką prawdy, jako jasnego i wyraźnego przedstawiania, sprowadzenie myślenia do rachunku logicznego, a przyrody do materii obliczalnej matematycznie i fizycznie, zabezpiecza ich właściwe pojawianie się, każdorazowo wpisując zjawiający się byt w jeden z momentów dysjunkcji: albo jest on materią, albo myśleniem. Jako, że człowiek stawia przed sobą byt, to zdolność bytu do stałej obecności zostaje utożsamiona z jego realnością, towarzyszy jej bowiem pewność podmiotu, że uchwycił niezmienny stan rzeczy³⁸.

Nowożytne przedstawienie świata opiera się zatem na projekcie, który polega na ustanowieniu prawomocnego sposobu pojawiania się bytu – wydobyciu z bytu stałości i trwałości jako jego istoty³⁹. Byt w całości staje się przedmiotem, obiektem, a jedynym właściwym sposobem ujmowania – obiektywność: „Przedstawianie powoduje dostawienie przeciwstawiania [się] przedmiotu”⁴⁰. Przedstawienie nie jest zatem ludzką projekcją, ale przyznaniem pierwszeństwa prezencji bytu (*re-presentatio*). Z kolei takim ustaleniem warunków prezencji bytu, w odniesieniu do świata przyrody, jest jego matematyzacja, jakiej dokonali Galileusz i Newton. Na jej podstawie byt przyrody staje się czymś stałym i wymiernym liczbowo, podlegającym ściśle

³⁶ M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 171-216.

³⁷ M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001, s. 173.

³⁸ M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, s. 90-94.

³⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 434.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 434

określonym prawom – poprzez opisywalność prawami tego, co zmienne, przedstawia się jako coś stałego. Taki świat może być badany i eksploatowany. Najpierw w horyzoncie teoretycznym – nauka otwiera się jako specjalistyczne i znajdujące się w ciągłym rozwoju pole badań, a następnie w horyzoncie technicznym i technologicznym – przejmowania przez człowieka kontroli nad bytem⁴¹.

Do przedstawiania należy ujmowanie w relacji warunkowania tj. wytworzenia przez coś innego: o ile coś nie jest wytworzone, o ile nie znajduje się w relacji przyczynowo-skutkowej, o tyle też nie może zostać przedstawione poprzez odkrycie jego racji (*ratio*). Skoro byt jest czymś uwarunkowanym, a człowiek jest istotą przedstawiającą prawa określające byt, to może on na podstawie modyfikacji przedstawienia określać sam byt. Zauważmy bowiem: to, co wykazuje zgodność z wewnętrznymi prawami ludzkiego rozumu, w którym ucieleśnia się rozumność jako taka, może istnieć. Jeżeli umysłowe przedstawienie charakteryzuje się rozumnością przewyższającą rozumność tego, co istnieje faktycznie, to powinno owo istnienie zastąpić. Zmieniając warunkowanie – początkowo tylko w obrębie myślowego przedstawienia przedmiotu – można przekształcić i sam byt, zaprojektować dokładnie jego postać, a zarazem sposób realizacji owego projektu: przedstawienie daje więc możliwość panowania, kształtowania określoności bytu. Na gruncie przedstawienia możliwa staje się racjonalizacja bytu, ale też tym samym ostateczną miarą poznania naukowego i jego ostatecznym rezultatem staje się poznawcze i techniczne panowanie nad bytem. Wiedza, która nie spełnia tych warunków, przestaje być, o ile nie przekształci samej siebie w naukę (naukę ścisłą), prawomocnym poznaniem. Konsekwencją potęgowania władzy człowieka nad bytem jest niekończące się rozszerzanie możliwości wytwarzania, postrzeganie całego horyzontu istnienia jako wytworu, bądź tego, co służy do wytwarzania⁴².

Nowożytna technika – nie tyle w sensie dominacji określonych wynalazków technicznych, co „ustawiania” w nich i przez nie całości bytu – może być rozpatrywana jako spełnienie metafizyki. Spełnienie to przyjmuje, zdaniem Heideggera, postać zestawu, tj. uniwersalnego imperatywu włączania odkrywanego bytu w zaspokajanie potrzeb człowieka. To człowiek bowiem żąda od bytu określonego sposobu jawności i w tak określone pole istnienia wtłacza całość bytu jako zasób. Przyroda tylko początkowo traktowana jest jako przedmiot badania, który – gdy już zostaje określony – może zostać dostawiony do całości zasobów, którymi człowiek dysponuje. Nawet tam, gdzie człowiek bierze w ochronę przyrodę, zostaje ona dostosowana jako krajobraz czy rezerwat do masowego wypoczynku, badań naukowców lub potrzeb przyszłych pokoleń.

⁴¹ M. Heidegger, *Czas światobrazu*, s. 72-75, 81-82.

⁴² *Ibidem*, s. 70-71, 81, 92-94.

Technicyzacji ulegają zatem życie i język człowieka, jego codzienność. Bo spójrzmy: pole uprawne może zostać wezwane do intensyfikacji płodności. Realizacji tego wezwania zaczyna służyć: myślenie człowieka jako planowanie, system uprawy, nawożenie, genetyczna obróbka ziaren, wreszcie sam człowiek jako robotnik rolny i konsument żywności czy – mówiąc językiem współczesnym – „produktów żywnościowych”. Jabłko bądź ser przekształcone zostają w produkt, który swoją wielkością, kolorem, składem i trwałością dostosowany jest do potrzeb człowieka (a raczej masowego konsumenta) i który dawno już utracił swój pierwotny zapach i smak. I dalej: zwierzęta hodowlane przeznacza się do masowego dostarczania mięsa. Organizuje to sposób hodowli, materiał genetyczny zwierząt, wybór i pochłanianie mięsa przez człowieka. Przeznaczeniem uczelni staje się kształcenie przyszłych pracowników, czemu podporządkowana jest organizacja toku nauczania, eliminacja wiedzy, która może okazać się nieprzydatna, dobór książek, przemiany wyglądu książki, sposób uprawiania nauki. Nauka i naukowiec okazują się podporządkowane systemowi zorganizowanego wytwarzania i upowszechniania wiedzy⁴³. W ramach zestawu człowiek staje się jednym z elementów zasobu, co – zdaniem Heideggera – potwierdzają określenia: „kapitał ludzki”, „materiał ludzki”, „materiał genetyczny”, „sztuczne zapłodnienie”, „potencjał twórczy”.

Zuniforimizowany człowiek istnieje w obszarze zestawu jako projektujący i jako zaprojektowany, określony przez „pęd naprzód ku możliwie największemu pożytkowi przy możliwie najmniejszym nakładzie”⁴⁴, wpisany w taki stosunek do bytu, w którym ani człowiek, ani byt nie mogą jawić się w swojej istocie. I tylko czasami, gdy człowiek rozbija się o inny sposób ustawiania, stając się elementem zasobu państwa, globalnej gospodarki, fundamentalizmu religijnego lub też potyka się o to, co nieustawialne – los, przypadek, śmierć, miłość, boskość – traci grunt pod nogami. Utrata gruntu pociąga za sobą przerwienie się do innego sposobu ustawiania. W sferze ekonomiczno-politycznej owo przerwianie się można przedstawić jako drogę od liberalizmu do interwencjonizmu państwowego, ale też jako drogę w odwrotnym kierunku⁴⁵. Wolny rynek, jego regulacja lub całkowite

⁴³ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 48.

⁴⁴ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 18.

⁴⁵ Heideggerowskie utożsamienie nowożytnej rozumności z zestawem pozwala – jak wskazuje J. Habermas – zinterpretować wszelkie przemieszczenia i transformacje w łonie nowożytnej duchowości jako wyraz jednej i tej samej tendencji: „Z tej perspektywy Heidegger może dokonać destrukcji nowożytnego rozumu tak gruntownie, że nie rozróżnia już między uniwersalizmem humanizmu, oświecenia, a nawet pozytywizmu z jednej strony, a partykularystyczną autoafirmacją w duchu rasizmu i nacjonalizmu albo zwróconych wstecz doktryn typologicznych w stylu Spenglera czy Jüngera – z drugiej. Wszystko jedno, czy nowoczesne idee występują w imię rozumu, czy niszczenia rozumu – pryzmat nowożytnego rozumienia bycia rozkłada wszelkie orientacje normatywne na roszczenia do władzy, wysuwane przez podmiotowość opętaną spotęgowaniem samej siebie”

wyeliminowanie mają zabezpieczyć efektywność gospodarki, której miarą jest poziom powszechnego dobrobytu. Totalitaryzm prezentuje się tutaj jako skrajna postać dążenia do ustawienia całości bytu, zawładnięcia każdą jego dziedziną i podporządkowania z góry wyznaczonemu celowi⁴⁶. W nauce – jak pokazują K. R. Popper – porzucane są teorie, które nie są w stanie wyjaśnić faktów, na rzecz teorii je wyjaśniającej⁴⁷. Zdaniem T. Khuna, gdy wygasa zdolność teorii do generowania nowych wyników, następuje zmiana paradygmatu, w ramach którego tworzone są teorie naukowe⁴⁸. Także religia, szczególnie poprzez teologię⁴⁹, staje się sferą ustawiania boskości i Boga. Transformacje chrześcijaństwa, jak również wkraczające na jego miejsce nowe ruchy religijne, mają dostarczyć człowiekowi poczucia sensowności życia i zabezpieczać jego dobro-byt (po) śmierci⁵⁰. Nawet filozofia usuwanie się gruntu interpretuje nie tyle jako odsłanianie się istoty (także własnej istoty), ale jako wezwanie do jego dostawienia. I tak: odrodzenie dawnych kierunków „wstawiających” w siebie najnowsze metody i aktualne problemy ma dostarczać odnowionej podstawy do ustawiania bytu. Z kolei tzw. szkoła traktuje dzieło danego myśliciela jako perspektywę, w której byt ma być nadal rozpracowywany.

Heidegger podkreśla: „Panowanie zestawu grozi tym, że człowiekowi mogłoby zostać odmówione wkroczenie w bardziej źródłowe odkrywanie, a w ten sposób także doświadczenie przekazu bardziej początkowej prawdy”⁵¹. Nowożytna technika, przenikając i zasysając wszelkie obszary aktywności człowieka, nie stanowi zatem neutralnego narzędzia – podporządkowuje sobie człowieka i zastawia mu drogę do istoty.

W jaki sposób przejawia się technicyzacja języka? Nauka, wyrastając z metafizyki, przewyższa ją efektywnością. Jej jednostronność ma na celu poznawcze i praktyczne ujęcie bytu poprzez umieszczenie go w jednolitym horyzoncie istnienia. Z kolei na bazie jednostronności rozwija się jednotorowość (technika i technicyzacja) – zmierzające w nieskończoność ujednoznacznianie, symplifikacja. Mówienie podporządkowane wymogom szybkiej komunikacji staje się znakowaniem czyniącym język tyleż przejrzystym, co ubogim. Heidegger w wykładzie *Co zwie się myśleniem?* wskazuje na upowszechnienie się następujących abrewiacji: Uniwersytet to, w potocznym języku niemieckich

(J. Habermas, *Zachodni racjonalizm podważony przez krytykę metafizyki: M. Heidegger*, w: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowożytności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 157).

⁴⁶ K. Held, *Authentic Existence and the Political World*, „Research in Phenomenology” 26 (1996), s. 51.

⁴⁷ K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977.

⁴⁸ T.S. Khun, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2001.

⁴⁹ A. Siemianowski, *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji*, Wrocław 1996.

⁵⁰ J. Krasicki, „Śmierć Boga” i Nowa Europa, w: *Chôra i agora. U filozoficznych korzeni kultury europejskiej*, red. St. Kijaczko, J. Krasicki, Opole 2008, s. 215-217.

⁵¹ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 30.

studentów, „uni”, biblioteka uniwersytecka to „bibu” (ubi)⁵². Do tak określonych budynków łatwo trafić, w ich nazwach nie słyhać już ani łacińskiego „universitas” – „całość, świat”, ani greckiego „biblion” – „księga”, czy księgi ksiąg – *Biblii*. Dodajmy: matematyka, w której brzmi greckie słowo „mathemata” (nauka), stała się „matmą”, familiarną nazwą dla jednego ze szkolnych przedmiotów. Znak „&” zastępuje słowo „i”, tracąc jednocześnie swe skupienie i rozdzielenie ukazujące się w wyrażeniach: „Bóg i człowiek”, „życie i śmierć”, „radość i nieszczęście”. Akronim PR, wywodzący się od „public relation”, przenosi to, co publiczne w obszar sterowania ludzkim wizerunkiem, wywoływania wrażenia i wywierania wpływu na innych ludzi. Na boku pozostawia sferę publiczną (*polis, res publica*) rozumianą jako sferę ujawniania pełni człowieczeństwa i realizacji dobra, nie mówiąc już o głębokiej dwuznaczności relacji pomiędzy prawdą i pozorem. W słowie „sitcom”, pochodzącym od „situation comedy”, nieobecny jest dionizyjski sens śmieszności (gr. *kômôdia*), polegający na rozpoznaniu istoty rzeczy za przykrywającym ją pozorem. Śmiech, sprowadzający się częstokroć do wyśmiewania, staje się fabrykowanym, sterowalnym, bezrefleksyjnym rechetem, w którym zatracą się człowieczeństwo.

Wskazany tu sposób obróbki języka, kierując ku temu, co namacalne i przedmiotowe, umożliwiając orientację w rzeczywistości, zamyka jednak dostęp do istoty rzeczy. Logo jako skrótowy zapis, charakterystyczny i łatwy do przyswojenia wizerunek ustalający jednolitą formę dla wszystkiego, co należy do danego „gatunku”, zastępuje wyjawiający istotę *logos*, który jest wpleciony w rytm mowy – *melos*⁵³. Operowanie rzeczami wypiera namysł nad ich istotą, namysł, który potrzebuje pełnego brzmienia słów oraz ciszy i spokoju dla ich wybrzmiewania. Przenikająca metafizykę istota techniki ustawia język jako narzędzie służące do przekazu informacji i w takiej postaci podstawi go człowiekowi, w konsekwencji uobecnianie się jego operatywnego sensu staje się wciąż przyspieszającym i niekończącym się procesem: „Pospolite słowa wsuwają się na miejsce właściwie zamieszkałego języka i jego zwykłych słów. Owo pospolite mówienie staje się obiegowe. Spotyka się je wszędzie, uznając za powszechnie obowiązujące i miarodajne”⁵⁴. „Pospolite” znaczy tutaj najczęściej używane, pojawiające się w utartych znaczeniach i uruchamiające matrycę interpretacyjną. Odbiegający od pospolitości sposób mówienia musi z konieczności uchodzić za niezrozumiały, archaiczny lub oryginalny. Odsłania to następującą zależność: Jakość mowy pociąga za sobą jakość myślenia, ale też i bezmyślności⁵⁵. Wytycza to także – na razie w negatywny sposób – kierunek poszukiwania istoty myślenia i języka. Nie można jej odnaleźć w bezpośrednio przejętej tradycji filozoficznej (metafizyce), nauce, a także w zdrowym rozsądku (języku potocznym).

⁵² M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000, s. 68.

⁵³ M. Heidegger, *Droga do języka*, w: M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków 2000, s. 202.

⁵⁴ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 92.

⁵⁵ Ch. Jamme, „*Dem Dichten Vor-denken*”. *Aspekte von Heideggers „Zwiesprache“ mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 38 (1984), s. 210.

Tragedia jako topos wykroczenia poza metafizykę

W jaki sposób negatywność, która ugruntowuje metafizykę, a jednocześnie jest przez nią wzmacniana, może zostać odwrócona? Tragiczność stanowi dla Heideggera regułę gry, w którą wpisany jest człowiek. Gry, której spełnieniem jest wypadnięcie człowieka z gry, ale i ujawnienie się jej istoty. Gra toczy się jako rozróżnienie tego, co się ukazuje i tego, co pozostaje skryte, jako prowokowanie człowieka do podążania za tym, co jawne, odwracanie usytuowania człowieka i wywodzenie na jaw tego, co przeciwstawne i niejawne. Jest też praktyką językową, poprzez którą człowiek nabywa zdolność niemetafizycznego myślenia i mówienia.

Heidegger dwukrotnie dokonuje wykładni pierwszej pieśni chóru z *Antyfony* Sofoklesa⁵⁶. Pierwszym razem we *Wprowadzeniu do metafizyki*, tekście pochodzącym z połowy lat trzydziestych, gdzie objaśnia twierdzenie Parmenidesa o jedności bytu i myślenia. Myślenie staje się wyrazem istoty człowieka rozumianej jako *deinótaton* (δεινότατον) – przemagania bytu, wychodzenia poza siebie poprzez zawładnięcie tym, co inne⁵⁷. Po raz drugi pieśń chóru pojawia się w kontekście interpretacji hymnu F. Hölderlina *Ister*, wykładu prowadzonego przez Heideggera na początku lat czterdziestych. Tym razem przewodni motyw interpretacji stanowi kierowanie się człowieka poza samego siebie, ku temu, co obce i powrót do siebie samego poprzez przyswojenie tego, co inne⁵⁸. Ścisłe powiązanie obu wykładni pieśni chóru widoczne jest z perspektywy „politycznej”: Heidegger usiłuje rozpoznać i określić moment dziejowy Zachodu na podstawie tego, co tragiczne. Ponawia tragiczną *theôrię*, rozszerzając jej zakres: nie stanowi już ona momentu w dziejach ducha greckiego, lecz zbiega się w niej całość dziejów Zachodu, ich początek i koniec. Dzieje Zachodu dokonują się – w rozumieniu Heideggera – poprzez rozwinięcie metafizycznej podstawy, która, jako spełnienie metafizyki, ujawnia się poprzez tragiczność. Zarówno metafizyka, jak i jej ostateczna konsekwencja – nihilizm, w którym bycie przekształca się w to, co najbardziej ukryte, jawią się jako rozwinięcie wewnętrznej zasady Zachodu: z perspektywy tego, co tragiczne stają się one tym, co własne, co tylko poprzez przyswojenie (przebolewanie) może zostać przewyciężone i przekroczone⁵⁹. Droga do ukazania się istoty bytu i zjednoczenia się z nią wiedzie człowieka poprzez spór – przemaganie tego, co inne, które prowadzi do odwrócenia stosunku przemocy (panowania).

Tragiczną *theôrię* (θεωρία), jako nagłe i chwilowe (nagło-chwilowe) oglądanie, charakteryzuje moment przeświecania sensu całości, zestrzelenia wielości w jedność, tak iż patrzący i to, co widziane przynależą wzajemnie do siebie, nie zlewając się jednocześnie z sobą. Akt oglądania konstytuuja dwie

⁵⁶ Zob. Sofokles, *Antygonia*, s. 114-115.

⁵⁷ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main 1986, s. 117-197.

⁵⁸ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, Frankfurt am Main 1993, s. 63-152.

⁵⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 362-375; M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, s. 80.

warstwy znaczeniowe: to, co pojawia się bezpośrednio i to, co pozostaje skryte. Owe tworzące całość momenty różnią się i rozróżniają – dlatego rzeczy i zdarzenia są czymś jawnym, czego sens jeszcze się nie ukazał, co jednak ze swej istoty ma stać się takim „miejscem” uobecniania się całości. Heidegger, nawiązując do słowa *theós* (θεός), brzmiącego w słowach *theôria* i *alétheia* (ἀλήθεια), pisze: „Jeśli pomyślimy teraz θεωρία od strony tych znaczeń, wówczas θεωρία będzie pełnym czci zważaniem na nieskrytość czegoś obecnego. Teoria w dawnym, tzn. wczesnym, wcale nie przestarzałym sensie jest *strzegącym oglądaniem prawdy*”⁶⁰.

Dike (δίκη) – jako siła, która rozporządza tragicznością⁶¹ – puszcza rzeczy ku samym sobie, pozwala im być sobą w tym, iż same „kierują” swą istotą, skupiając się na jej urzeczywistnieniu i zachowaniu – i w tym też wydaje się być niewidoczna, usytuowana na zewnątrz tego, co się wydarza. Kluczowym momentem dla jawności *Dike* jest chwila spełnienia się istoty rzeczy, osiągnięcie przez nią pełni mocy, mocy, która przytłacza to, co inne⁶². Wtedy też ześrodkowuje się ona w rzeczy, jednoczy się z nią, biorąc ją w całkowite posiadanie i czyniąc miejscem swej jawności. *Dike* (*physis*) znajduje swój konkretny obraz w Dionizosie: „Jest on – jak pisze M. Heidegger – uznaniem dla najdzikszego, niewyczerpalnego w twórczym parciu życia, jest on negacją najstraszliwszej śmierci i zniszczenia. Jest on szczęśliwością cudownego oszołomienia i zgrozą dzikiego przerażenia. Jest jednym, o ile jest drugim, to znaczy – jest, gdy jednocześnie nie jest; [zarazem] o ile nie jest, jest”⁶³. Tragedia stanowi zatem ukazanie kształtującej mocy tego, co skryte, ukazanie konieczności wydobywania się skrytości, tego, co władające – *Dike* na jaw i jej niemożliwości pozostania w obrębie tego, co jawne. Właśnie skrytość, jako drugą stronę tego, co ukazujące się i stale wymykające się obecności, zakłada, przekształcając się w metafizykę, filozofia jako właściwy obszar swego namysłu, a jawność tej „drugiej strony” dostępna jest przedstawieniu jako temu, co pomyślane i wymykające się skrytości (zapomnieniu).

W granicach tragiczności refleksyjność oznacza przyjęcie tego, co się dokonało, i określającego te wydarzenia sensu. Świadomość ze świadomości części (bezpośredniej określoności) przekształca się w świadome uznanie całości, a zatem też i afirmację „części”, która ożywiała działanie człowieka, i jej miejsca w całości. Bohater tragiczny wie, co czyni, lecz jako taki nie rozumie jeszcze sensu całości. Jego wiedza jest tylko wiedzą częściową, która zarazem okazuje się zapomnieniem „drugiej strony”, wraz z ujawnieniem

⁶⁰ M. Heidegger, *Nauka i namysł*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, s. 46.

⁶¹ Tragedia grecka, podobnie jak Anaksymander i Heraklit, wiąże *Dike* z tym, co władające jawnością. Wokół *Dike* jako takiego właśnie aspektu *physis* skupia się interpretacja M. Heideggera (zob. Ajschylos, *Agamemnon*, w. 250-251, w. 773-774, 781 oraz M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 150-155).

⁶² M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, s. 286-294.

⁶³ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, Frankfurt am Main 1989, s. 189.

się jej ważności przekształca się ona w wiedzę dopełnioną i spełnioną. W niej bohater tragiczny afirmuje to, co negatywne jako to, co pozytywne; nie w tym sensie, iż sama moc aktu afirmacji przekształca wartość tego, co zostaje nim objęte. Negatywne staje się pozytywnym, albowiem ukazuje się w swej przynależności do samej istoty, nie zanika jednak jego przeciwstawność względem podejmowanego przez bohatera tragicznego działania. Swym zniszczeniem, które jest konsekwencją tej przeciwstawności, potwierdza on istnienie boskich mocy: „Straszliwy upadek Edypa – pisze W. Burkert – dowodzi prawdziwości boskiej wiedzy, przed-wiedzy, dowodzi istnienia wszechogarniającej inteligencji, która okrywa nasz świat, dowodzi działania uniwersalnego dawcy znaków (*signifer*) i ostatecznie nadaje sens wszystkiemu. Dowodzenie to warte jest ofiary – upadku człowieka, z którym, choć niechętnie, utożsamiamy się – Edypa. Ostatecznie Edyp, pośród wszystkich swoich cierpień, obnosi się z dumą, która właściwa jest tym, co ‘wiedzą’”⁶⁴. Nadzwyczajne cierpienie, wynikające ze świadomości przekroczenia prawa, daje człowiekowi możliwość uzyskania wiedzy o istocie, spojenia w sobie dwóch przeciwstawnych stron bytu, wejścia pomiędzy nie w momencie, kiedy się jednoczą, przedstawiają się we wzajemnym uwarunkowaniu. Edyp nie tylko „ma” wiedzę, ale „jest” tą wiedzą, w nim bowiem byt manifestuje się w swojej istocie. „Dionizyjskie upojenie” wynika tu z doświadczenia świadomej jedności z porządkiem świata, nie jest ono zatem zapomnieniem wszystkiego, raczej przekroczeniem skończoności kondycji ludzkiej, spojrzeniem z perspektywy jedności z tym, co podstawowe i miarodajne dla wszelkiego, w tym i własnego istnienia.

Tragedia jest wywołaniem tego, co boskie za pośrednictwem przemocy, która jest naśladowaniem przemocy ludzkiego działania. Jako że tragedia jest tylko *naśladowaniem* boskości, która objawia się jako przemoc, nie dosięga swą straszliwą mocą działającego i uczestniczącego w działaniu bohatera tragicznego widza, dlatego też może on ponowić swe działanie – zostać oczyszczonym z winy, nie wypadając jednocześnie poza istnienie. Realna wina (istniejąc jako istota ludzka jest się już winnym) wiąże się z intencjonalnie przeżyta karą – uobecnieniem sprawiedliwości w świecie bez dokonania jego zniszczenia. Tragedia nie znosi winy, chroni tylko przed *jej rzeczywistym i ostatecznym następstwem*. Wpisanie metafizyki – konstytuującej podstawę ludzkiej przemocy – w tragiczny horyzont jawności pozwala ujrzeć jej istotę i spełnienie, a zarazem uniknąć pochłonięcia przez jej – w przeciwnym razie – nieuchronne konsekwencje. Tragiczność bowiem nie tylko ujawnia negatywność, ale też i z niej oczyszcza. Heidegger wzbogaca funkcję tragiczności: *katharsis* ma być powiązana z *metanoią*, *katharsis* nie pełni już funkcji „wyzerowania” negatywności, ale jej przetransformowania.

⁶⁴ W. Burkert, *Oedipus, Oracles and Meaning. From Sophocles to Umberto Eco*, Toronto 1991, s. 16. Cyt. za K. Bielawski, *Prawdziwe życie filologii. Walter Burkert i jego „Starożytne kulty misteryjne”*, w: W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001, s. 17.

Heideggerowska interpretacja pieśni chóru wskazuje na jedność tego, co przeciwstawne, kryjącą się w określeniu człowieka jako *deinótaton* (δεινότατον), a ujawniającą się w sprzęgnięciu *pantoporos-aporos* (παντοπόρος-ἄπορος, radzący sobie ze wszystkim-bezradny), *hypsipolis-apolis* (ὕψιπολις-ἄπολις, górujący nad siedzibą-siedziby pozbawiony, znaczący-nieznaczący/bez znaczenia)⁶⁵. Kształt pierwszej pary przeciwieństw możemy objaśnić następująco: W grze, którą człowiek toczy, wzmagając własną moc⁶⁶, należy do tego, co w nim skryte, a co może ujawniać się w każdej chwili – śmierci. Jej jednej nie może sprostać ludzka przemoc, gdyż wymyka się ona możliwości ustawienia. Musi ona kiedyś nadejść, ale też może ona nadejść w każdej chwili. W potęgującej się mocy człowiek jako istota śmiertelna ujawnia swą bezradność. Im większa jego moc, tym bardziej zaskakujące i przytłaczające jest dojście owej bezradności do głosu. Heidegger wskazuje na fakt, iż opanowywanie bytu oznacza torowanie przejścia (*pantoporos*). To, co umożliwi mu dotarcie do niedostępnych innym ludziom „miejsc”, uitorowanie im przejścia, wprowadza go – niczym purpurowy dywan, po którym Agamemnon zmierza w przygotowaną dla niego sieć⁶⁷ – w splątanie bez wyjścia, gdzie dominuje nieszczęście i zguba – *áte*⁶⁸. Człowiek – przypomnijmy – konstituowany jest poprzez śmierć także w innym sensie: jego działanie charakteryzuje się negatywnością, przekształcaniem, a zatem zadawaniem śmierci bezpośredniej obecności bytu.

To, w jaki sposób dochodzi do bezpowrotnego wyjścia poza ludzkie szlaki, staje się widoczne dopiero po rozważeniu powiązania *hypsipolis-apolis*. Polityka, sztuka, myślenie i religia, zjednoczone w tragedii, stanowią dla Heideggera obszary, w których do głosu dochodzi istota bytu. Opierają się one na najwyższej przemocy względem bytu – wydobywaniu na jaw i utrzymywaniu w jawności tego, co skryte. Dlatego też do *polis* jako „miejsca wydarzeń dziejowych” należą bogowie, świątynie, kapłani, święta, igrzyska, poeci, myśliciele, władcy, rada starców, zgromadzenie ludowe, siły zbrojne i okręty. Wszystko to nie dlatego należy do *polis*, nie dlatego jest polityczne, że pozostaje w jakimś stosunku do polityków i dowódców, czy że dotyczy spraw państwowych. To, o czym tu mowa, jest polityczne, tzn. zajmuje miejsce wydarzeń dziejowych raczej w tej mierze, w jakiej np. poeci są *tylko* poetami, ale wtedy naprawdę poetami, myśliciele są *tylko* myślicielami, ale wtedy

⁶⁵ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 141-143.

⁶⁶ Chór, wyjaśniając odmienną bytu ludzkiego, rozpoczyna od opisu skierowania się człowieka ku morzu. Morze oznacza – w rozumieniu Greków – odwrócenie zwyczajowego porządku, otwarcie na ciągły rozwój, pomnażanie stanu posiadania; morze aktywizuje zawartą w naturze człowieka monstrualność – dążność do przekraczania miary, która prowadzi go do katastrofy (zob. T. Drewniak, *Filozofia i tragedia grecka. Zarys problematyki*, w: *Studia nad kulturą antyczną III*, red. J. Rostropowicz, Opole 2007, s. 44-46).

⁶⁷ R. R. Chodkowski, „Agamemnon” *Ajschylosa. Studium nad strukturą tragedii lirycznej*, Lublin 1985, s. 188-219.

⁶⁸ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 142.

naprawdę myślicielami, kapłani są *tylko* kapłanami, ale wtedy naprawdę kapłanami, władcy są *tylko* władcami, ale wtedy naprawdę władcami. *Są*, to jednak mówi: używają przemocy jako gwałtowni i w dziejowym byciu górują jako twórcy, jako sprawcy [*hypsipolis* – T.D.]. Górując w miejscu wydarzeń dziejowych stają się jednocześnie *apolis*, bez miasta i siedziby, o-samotnieni, nie-samowici, straceńcy pozbawieni wyjścia z całości bytu, zarazem bez praw i granic, bez spójnych konstrukcji, ponieważ jako twórcy muszą wprawdzie położyć podwaliny pod każdą z tych rzeczy⁶⁹. W twórcach *hypsipolis-apolis* zostaje spojone w potrójnym sensie. Po pierwsze dają oni grunt *polis* i jako tacy są *hypsipolis*, lecz to, w czym znajdują oni grunt, jest też pozbawione ugruntowania (bycie). Po drugie w tym, co czynią i co myślą, przymuszając byt do jawienia się w określony sposób, zostają sami przez niego obezwładnieni, gdyż to on ostatecznie przymusza ich do takiego, a nie innego jawienia się. Po trzecie w dochodzeniu do tego, co boskie wypadają poza zwyczajowe odniesienia, dając grunt, usuwają go. To w nich samych – bohaterach tragicznych, Temistoklesie, Sokratesie, wreszcie świecie greckich *poleis* – następuje usunięcie gruntu, ujawnienie splecenia największej przemocy i najdotkliwszej bezradności, odsuwające ich od możliwości bycia kimś innym, ponowienia przemocy. Rozporządzając negatywnością stanowią ośrodkami skoncentrowania negatywności aktywnej i negatywności pasywnej.

W to pole znaczeniowe wpisuje Heidegger także metafizykę, której potęga umożliwia człowiekowi władanie nad bytem i osuwa go w pozór i bezistocie; metafizyka jest *pantoporos-aporos* oraz *hypsipolis-apolis*. W toku historycznego rozwoju wyłania się jako system umożliwiający człowiekowi teoretyczno-praktyczną ekspansję, następnie poddana zostaje krytyce i pomimo prób restytucji podlega dalszej degeneracji – przemieszcza się od wiedzy o charakterze naukowym do ujęcia światopoglądowego. Jej naddatek kognitywny zostaje z jednej strony wchłonięty przez nauki, z drugiej sprowadzony do ich „światoobrazowego” uzasadnienia. Taki rozkład dyskursu metafizycznego interpretowany jest przez Heideggera jako spełnienie człowieczeństwa w „stechnicyzowanym zwierzęciu”.

Tragedia pozostaje świadoma reguł gry; przyswaja grę, bo nie może się od niej uwolnić. Wypływa to stąd, że nie może ona powstrzymać przemocy człowieka, a tym samym jej konsekwencji: „Zadawanie gwałtu skierowane przeciw potędze przemocy bycia musi rozbić się o nią, skoro bycie włada jako to, co ziszcza się, jako *physis*, wschodzące władanie. (...) Człowiek jest jednak zmuszony do takiego bycia-tu-oto, gdyż to, co przemożne jako takie [Dike – T.D.], żeby ujawnić swoją władzę, potrzebuje dla niego [dla takiego bycia – R.M.] siedziby otwartości⁷⁰. Spór i przemoc są tutaj podstawowym odniesieniem człowieka względem bytu, a zatem też i bytu względem człowieka. Ludzkie działanie, myślenie i tworzenie podlegają prawidłu

⁶⁹ Ibidem, s. 142-143.

⁷⁰ Ibidem, s. 151.

odwrócenia przemocy, wyrzucenia poza wszelką obliczalność. Tragedia temu ruchowi usiłuje nadać cykliczną postać – bohater tragiczny wznosi się do punktu, w którym dochodzi do jego upadku. Wspólnota polityczna – uczestnicząc w jego winie – doświadcza poprzez naśladowanie jego upadku. Wina poprzez „karę” – sprawiedliwe cierpienie, zostaje czasowo zniesiona, lecz nie *unieważniona jako taka*. Dlatego powrót do skończoności, do działania, staje się równoznaczny jej narastaniu. Powrót ten dokonuje się zarazem w oderwaniu się od tego, co boskie i przeciwstawieniu się mu. Niesie zatem z sobą konieczność – jeżeli nie zostanie ona powstrzymana przez tragiczną *theôrię*⁷¹ – uobecnienia się tego, co boskie jako tego, co straszne i niszczące. Tragedia ujawnia negatywność istoty ludzkiej i oczyszcza z tej negatywności wspólnotę przenosząc, obciążając winą i karą bohatera tragicznego.

Możliwość przekształcenia gry zostaje ufundowana przez metafizykę, która opiera przemoc człowieka na wiedzy. Źródłem tragicznego ujawnienia się istoty bytu jako tego, co sobą zawłaszcza i porywa człowieka, a także wstrząsa jego światem, jest nie tyle sama przemoc, ile jej niewłaściwe ugruntowanie. Rozpatrywany w perspektywie metafizyki bohater tragiczny (określony przez tragiczność świat greckich *poies*) popełnia błąd, gdyż „nie wie”. Jego wiedzę charakteryzuje jednostronność. Nerozpoznana tragiczność jawi się jako konieczność – to, co nieuchronnie określa los człowieka; rozpoznana przekształca się w to, co możliwe, czego człowiek może, a nawet powinien uniknąć. Człowiekowi, który działa w oparciu o wiedzę ujmującą byt w całości, byt nie wymyka się z ręki, ani nie zwraca się przeciw niemu. W istocie jednak – jak pokazuje Heidegger – jest to ta sama gra, tyle że jej struktura pozostaje niejawną; gra, której rozstrzygnięcie zostało odwleczone, ale też i gra, która coraz bardziej wchłania w siebie człowieka i która zamyka mu możliwość innego ujęcia bytu. Finałem tej gry okazuje się uwikłanie w nihilizm⁷² i niemożliwość wykroczenia poza zestaw.

Heideggerowska koncepcja nowego początku to koncepcja „restartowania” samej gry – jej ponowienia, a zarazem poprowadzenia jej w inny sposób – odnowienia. Rolę zapośredniczenia, pomiędzy pierwszym początkiem a jego spełnieniem i przejściem do innego początku, pełni tragiczność. Z jednej strony tragiczność kieruje pierwszy początek ku metafizyce, z drugiej spełnienie metafizyki i droga ku innemu początkowi możliwe są tylko na gruncie tragiczności. Tragiczna *theôria* pozwala wrócić do gry, ujawnić jej istotę i odpowiedzieć jej w sposób bardziej źródłowy. Umożliwia wykroczenie poza konieczność uruchomionego przez metafizykę procesu uprzedmiotawiania całości istnienia. Jednocześnie Heidegger zamierza dotrzeć głębiej, aniżeli dotarli Grecy w pierwszym początku filozofii. Wprawdzie to Grecy podjęli grę, doświadczając prawdy jako *aletheia*,

⁷¹ W polu semantycznym określonym przez tragiczność takie powstrzymanie przemocy człowieka względem tego, co boskie okazuje się niemożliwością. Chór zna wprawdzie miarę i do jej zachowania też nawołuje, ale w rzeczywistym działaniu miara ta musi zostać przekroczona (zob. T. Drewniak, *Filozofia i tragedia grecka. Zarys problematyki*, s. 50-55).

⁷² M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 329-393.

lecz skupiając się na jawności nadali jej taki kształt, iż filozofia musiała przerodzić się w metafizykę⁷³. Ta z kolei w spełnieniu i przeboleńiu doprowadza do końca grę negatywności.

Metafizyka projektuje jednotorowy charakter gry, odwleka spełnienie, ale też je potęguje. Z jednej strony gra ta może toczyć się w nieskończoność, a człowiek coraz bardziej osuwa się wtedy w to, co nieistotne. Wzrostowi potęgi człowieka i jej rozpościeraniu się poza samą Ziemię odpowiada coraz wyraźniejsze popadanie człowieka w stechnicyzowane zwierzę. Kres człowieka nie oznacza u Heideggera biologicznej samozagłady gatunku ludzkiego, choć taka możliwość rysuje się jako leżąca w mocy współczesnej techniki, bądź też jako stanowiąca jej niezamierzone następstwo. Samozagłada jest w tym przypadku równoznaczna z odarciem człowieka z wrażliwości na jawienie się prawdy. Taki człowiek, „ostatni człowiek” – jak uczy Zaratustra – żyje najdłużej⁷⁴, ale też nie może żyć inaczej. Charakteryzujące go mruganie oczami oznacza „zgodne, a ostatecznie wcale nie potrzebujące zgody, do-stawianie sobie przedmiotowych i stanowych powierzchowności i pierwszoplanowości wszystkiego, co jako jedynie prawomocne i obowiązujące pozwala człowiekowi oceniać i działać”⁷⁵. Taki człowiek nie potrzebuje już naddatku duchowego w postaci filozofii, teologii czy etyki; z jednej strony okazały się one przydatnym, lecz w obecnej chwili przestarzałym już narzędziem w utwierdzaniu własnej dominacji nad światem, z drugiej zawierają one w sobie krytyczny i eksplozywny potencjał znaczeniowy – ideę „śmierci człowieka”.

Gra – jak wskazuje Heidegger – musi zostać doprowadzona do końca i musi stać się w metafizycznym horyzoncie niemożliwością. Jak wiemy, metafizyka w swej największej mocy jako nauka i współczesna technika jest też niemocą jako filozofia. To tragiczne sprzężenie ze sobą przeciwieństw i ich wzajemne wzmaganie się odsłaniają poszczególne – powracające w tekstach Heideggera – korelacje: 1) Im większa moc człowieka w panowaniu nad bytem, tym większa niemoc wobec bycia. 2) Im bardziej, odwołując się do zasady racji, wymusza on jawność, tym bardziej osuwa się w pozór. 3) Im bardziej ugruntowuje istnienie, tym intensywniejszy jest proces wykorzenia, tym powszechniejsze doświadczenie „bezdomności”. Zauważmy, że wzmoczenie mocy w jednym z momentów danego obszaru każdorazowo prowadzi do jej utraty w momencie istotowo z nim powiązanych. Kształt każdej ze wskazanych korelacji określony zostaje poprzez przynależność do metafizycznego horyzontu pojawiania się bytu. Metafizyka usiłuje odwrócić charakter drugiego członu opozycji poprzez potęgowanie pierwszego, czego skutkiem jest jedynie narastanie rozbieżności między nimi. Metafizyka widzi „drugą stronę” jako negatywność, którą poprzez wzmoczenie przemocy może przekształcić w to, co pozytywne – włączyć w horyzont obecności. Faktycznie sama jest negatywnością systematycznie wyniszczającą bogactwo istnienia.

⁷³ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 166-176, *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym*, s. 99.

⁷⁴ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 13.

⁷⁵ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 40.

Jednocześnie metafizyka – o ile nie zostanie odczytana w tragicznej perspektywie – nie jest w stanie pomyśleć samej siebie jako źródła narastania rozbieżności, nie jest też w stanie wykroczyć poza samą siebie. W spełnieniu metafizyki widoczne stają się jej dwa przeciwstawne, ale i przynależące do siebie krańce: postępy nauki i techniki oraz obumieranie ich filozoficznej podstawy, uprzystępnianie bytu w całości i zanik bycia. Jeżeli ujawniona i odsunięta zostaje metafizyczna podstawa nastawiająca naukę i technikę na przemoc wobec bytu, to nastawienie owo traci swą wyłączność. Z tej gry wypada wtedy – podobnie jak bohater tragiczny – metafizyka, ale też dzięki temu gra może ujawnić swoją istotę. Utrata mocy może przestroić zasadniczą pozycję człowieka względem bytu, a zarazem nastroić go na źródłowy odbiór, podobnie jak widzowie tragedii, utożsamiając się z bohaterem tragicznym, tylko dzięki jego klęsce mogą doświadczyć oczyszczenia. Na gruncie tragedii – jako że spaja ona to, co przeciwstawne, wyjaśnia, iż wzmaganie mocy powoduje jej zanik i ukazanie się sensu całości, a także ściąga całość bytu do jego pierwotnej postaci – gra może jednocześnie zostać doprowadzona do końca i ponowiona.

Wyczerpanie metafizycznej mocy myślenia otwiera możliwość zmiany usytuowania człowieka wobec języka i myślenia, a także ich przeobrażenia. Język i myślenie są powiązane z dionizyjskim polem gry⁷⁶, gdzie wzajemne relacje określone są poprzez wzmaganie mocy i jej wyczerpywanie, doświadczenie niemocy i przeistoczenie. To dionizyjskość pozwala Heideggerowi dokonać swoistej *katharsis* i *metanoi* języka i myślenia – doświadczenie negatywności zostaje wpisane w strukturę samego bycia i poprzez swoje spotęgowanie prowadzi do wywołania tego, co pozytywne. W dionizyjskim polu gry panuje ciągłość oscylowania pomiędzy istotą i pozorem, mową i milczeniem, odkrywaniem i zakrywaniem⁷⁷. Tak jak w greckim początku filozofii jawność istoty (*physis*) prowadzi ku pozorowi jawności (metafizyka), tak też jawność pozorów (koniec metafizyki) ma prowadzić do jawności istoty (bycie).

Potęgowanie mocy – jak prezentuje to Heideggerowska wykładnia dziejów metafizyki – ujawnia jej bezradność, doprowadza do jej samowyczerpania; w nihilizmie bycie ujawnia się jako negatywność, nieobecność, która pozostaje niezauważona lub też która przeistacza człowieka. Zgodnie z Heideggerowską interpretacją greckiej tragedii, tam gdzie ludzka moc zostaje odwrócona we własne przeciwieństwo, tj. niemoc, tam też może ukazać się boskość (istota)⁷⁸. Podkreślmy, tylko w skrajnym doświadczeniu niemocy – wyczerpaniu mocy ludzkiej jako takiej – ujawnia się boskość; wtedy też gra może zostać skierowana do swojego początku.

⁷⁶ T. Drewniak, *Pomiędzy końcem a początkiem: tragiczna theôria i filozofia*, w: *Chôra i agora. U filozoficznych korzeni kultury europejskiej*, red. St. Kijaczko, J. Krasicki, Opole 2008, s. 141-181, 180-181.

⁷⁷ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, s. 189-190.

⁷⁸ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, s. 74-129.

Heidegger, dokonując dekonstrukcji metafizyki poprzez odsłonięcie jej podstawy, usiłuje unieważnić też podstawę ludzkiej mocy, a zatem podstawę człowieczeństwa („humanizmu”). Jeżeli metafizyka wzmaga wiedzę i przemoc, to proces jej wyrugowania wiąże się z narastaniem niewiedzy i niemocy. Ta bezradność nie ma na celu wyzwolenia bardziej przemyślnego sposobu opanowania bycia, doboru stosowniejszego narzędzia, bądź też pogrążenia się w rozpacz z racji fiaska wszelkich prób opanowania bytu. Jej właściwym celem jest odsunięcie woli nastawiania, myślenia i mówienia, które ustawiają byt i w takiej postaci podstawiają go człowiekowi. Przebolenie to takie przemyślenie, a raczej przemyśliwanie metafizyki, które umożliwia pozostawienie poza sobą jej wiążącej mocy, wyzbycie się języka metafizyki, jej kategorii i organizującej je logiki⁷⁹. Przebolenie jest najwyższym rodzajem gwałtowności, jest gwałtownością zwróconą przeciw samej sobie – tylko odwrócenie kierunku przemocy, zwrócenie negatywności przeciw niej samej, może unicestwić przemoc samą, usunąć jej metafizyczne zakorzenienie⁸⁰. W przeboleniu obumiera ustanawiająca metafizykę, a następnie obejmująca i dekonstruuje ją negatywność. To, co początkowo prezentowało się jako strata – pozbawienie człowieka teoretycznego instrumentu panowania nad bytem – stanowi konieczny warunek wyzwolenia. Tak jak przez ból uwalnia się człowiek od cierpienia, tak też droga poza metafizykę prowadzi przez nią samą, aż po jej spełnienie i dekonstrukcję. Narastająca początkowo negatywność zostaje wykorzeniona i odsunięta (czy raczej odsuwa samą siebie); charakteryzują ją przeciw-zwrotność i samo-zwrotność, które pociągają za sobą jej odwrót – przewyciężenie metafizyki ma prowadzić do pozostawienia jej samej sobie⁸¹.

Tym samym w opuszczeniu metafizyki przez bycie znajduje się znak jego bliskości – przeistoczenia⁸². Owo przeistoczenie dokonuje się poprzez odpowiednie przejście przez negatywność, która nie jest tylko samym doświadczeniem człowieka, ale sposobem jawności bycia⁸³. W nim też następuje – związane przez Heideggera z ostatnim bogiem (*der letzte Gott*) – dionizyjskie odwrócenie nieobecności w obecność, wyczerpania języka w jego twórczą moc, tego, co negatywne w to, co pozytywne, gęstniejącej „nocy świata” w świtanie: „Owo odwrótnie nie jest – jak podkreśla Heidegger – jednak po prostu „formalnym” chwytem zmiany znaczenia w puste słowo, lecz *przemianą samego człowieka*”⁸⁴. Tragiczność jako *topos*, w który wpisuje się metafizyka, umożliwia owo przeistoczenie (przejście) i okazuje się tym, co samo ulega przeistoczeniu (jest przejściowe), wyprowadza poza samą siebie. To człowiek post-

⁷⁹ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, s. 80.

⁸⁰ H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. M. Herer i R. Marszałek, Warszawa 1999, s. 72-79.

⁸¹ L. Alweiss, *Leaving Metaphysics to Itself*, „International Journal of Philosophical Studies” 15 (2007), s. 349-365.

⁸² M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 373-384.

⁸³ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, s. 64-65.

⁸⁴ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, s. 85.

metafizyczny (czy też dionizyjski w znaczeniu niemetafizycznym), w którym ograniczona została przemoc, przyjmuje grę skrytości i jawności, pozwala na istoczenie się, powstrzymując się przed zatrzymywaniem bytu w jawności. Wzajemna relacja człowieka i świata, myślenia i bytu traci swoje oparcie na przemocy, a przekształca się we współgrę, w zwierciadlaną grę czwórni (Ziemi-Nieba-Śmiertelnych-Nieśmiertelnych)⁸⁵.

Konkluzja

Przewodnim wątkiem nietzscheańskiej i heideggerowskiej koncepcji człowieka jest osadzenie europejskiej rozumności w kontekście dziejów nihilizmu – ekstremalnego punktu dziejów ludzkiej negatywności. Przewyciężenie nihilizmu dokonuje się poprzez radykalizację i zaktywizowanie negatywności dyskursu religijno-moralnego i dyskursu metafizycznego; negatywności, która unicestwia samą siebie, czego rezultatem ma być wykroczenie poza dotychczasową postać kultury i człowieczeństwa. Nietzsche i Heidegger odwołują się także do paradoksalności nowożytności: antropomorfizacja bytu, antropocentryzm i humanitaryzm, dominacja światopoglądu, scjentyzmu i utylitaryzmu – wbrew swoim deklaracjom – stanowią uprawomocnienie tego, co niższe w samym człowieku. Człowieczeństwo zostaje zawłaszczane przez zsubstancjalizowaną negatywność, z jednej strony animuje ona jego transformację, z drugiej pozostaje ono oplecione i zaduszone negatywnością niczym płód pępowiny. Narodziny nowego człowieka wiążą się zatem z jej rozplątaniem i odcięciem. Tą pępowiną kształtującą człowieka, odżywiający go, ale i – jak usiłowaliśmy wykazać – zamykającym w sobie łonem są formacje dyskursywne: formacja etyczno-religijna i formacja metafizyczna. Ich strukturę możemy opisać za pomocą dwóch triad, w których kluczową i utwierdzającą człowieczeństwo rolę odgrywa człon pośredni (*medium*). Pierwsza z nich to człowiek-Bóg-dobro, druga to człowiek-idea-byt. Oddzielić człon pośredni od negatywności, Boga od resentmentu, idealność od metafizyki (dominacji obecności) – to usytuować człowieka poza negacją tego świata i poza negacją stawania się, poza negacją cielesności i poza negacją erotyki. Oznacza to także przemieszczenie człowieka w pole autentycznej egzystencji. Wyżej wymienione formacje dyskursywne przenika żądza zemsty, która – odwracając pierwotne relacje z obszaru pola mocy – prowadzi do panowania nad ludźmi i nad światem, do utylitaryzmu i konsumpcjonizmu; przedstawiania istnienia z perspektywy użyteczności i przyjemności. Panowanie nie oznacza tutaj wyzwolenia do wyższej postaci egzystencji, ale opanowanie i stłamszenie twórczych sił człowieka i bytu. Formacje te – podlegając ciągłym transformacjom – usiłują powstrzymać bóle porodowe, zafalszowując ich symptomy i odwlekając je w nieskończoność.

⁸⁵ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, s. 127-143.

Człowieczeństwo jest brzemiennością. Z kolei ujawnienie przenikającej i organizującej je negatywności, negatywności, która doprowadziła do stagnacji owych dyskursów ma na celu przywrócenie naturalnego rytmu – rozpoznanie symptomów porodowych (nihilizm, spełnienie metafizyki), tj. powrót odczuwania bólu i sam poród (wykroczenie poza nihilizm i metafizykę). Narodziny nadczłowieka nie mogą odbyć się w znieczuleniu cesarskiego cięcia, ich nieuchronną ceną jest „śmierć człowieka” i „śmierć Boga”. Pulsują więc rytmem skurczy, bólu, krzyku płaczu i radości. Chrystus mówi: „Będziecie się smucić, lecz smutek wasz przemieni się w radość. Kobieta, gdy ma rodzić, również jest pełna niepokoju, bo nadchodzi jej godzina. Kiedy już jednak urodzi dziecko, zapomina o bólu i jest przepelniona radością, że oto przyszedł na świat człowiek (J16,20-21). Człowiek i nadczłowiek (nowy człowiek), Bóg i nadchodzący Bóg („nowy” Dionizos) powiązani zostają dialektyką ciągłości i jej zerwania, brzemienności i porodu, życia i śmierci, rodzica i dziecka, domu rodzinnego i drogi w nieznanie.

Wynikiem dekonstrukcji opierającego się na resentymencie dyskursu moralnego oraz ufundowanego metafizycznie sposobu przedstawiania i organizowania bytu ma być – jeżeli możemy jeszcze posłużyć się tym określeniem – istota ludzka o zintensyfikowanym etosie i wnikliwym myśleniu. Nie bezwzględna i bezmyślna bestia („blond bestia”), nie nihilistycznie i konsumpcyjnie nastawiony ostatni człowiek, ale „człowiek” inaczej myślący i inaczej wartościujący, miłujący świat (*amor fati*), przyjmujący jego bogactwo i otaczający je opieką („pasterz bycia”). Doskonałość ta przejawia się w sferach i dyskursach wymykających się modelowi ekonomicznej racjonalizacji, który schematyzuje międzyludzkie relacje jako wzajemną wymianę, odwzajemnienie, wpływające z równości uczestniczących w niej podmiotów wzajemne zaspakajanie potrzeb: „Wzajemność – zauważa Nietzsche – jest wielką gminnością; właśnie, ponieważ coś, co czynię ja, nie powinno i nie może być uczynione przez innego, dlatego nie może być wyrównania (- oprócz sfery najwybrańszej „równych mnie”, *inter pares* -), dlatego w głębszym znaczeniu nigdy nie ma wywzajemniania, ponieważ jest się czymś, co zdarza się raz tylko, i czyni się coś raz tylko – to przekonanie zasadnicze zawiera przyczynę arystokratycznego odgraniczania się od tłumu, ponieważ tłum wierzy w równość, a skutkiem tego w wyrównywalność i wzajemność”⁸⁶. Nietransakcyjność, pomnażanie wartości poprzez wychodzenie poza siebie w dawczości, narastanie i zanikanie aktywności, dynamiczne odniesienie do inności charakteryzują erotykę, politykę, sztukę i filozofię. Afirmują one moc inności i w przepelnieniu własną mocą kierują się ku niej już to jako współgra erotyki i jej cielesne działanie, już to jako współdziałanie i walka w obrębie polityczności, już to jako myślenie dopuszczające inność do głosu. W dziedzinach tych manifestuje się wiecznie odtwarzająca się gra budowania i burzenia wprowadzona w proces selekcji bytu, zmierzający do kształtowania

⁸⁶ F. Nietzsche, *Wola Mocy*, s. 309.

jego coraz to doskonalszych postaci. Nade wszystko ich warunkiem jest doskonałość: nie konstytuują się one na podłożu braku człowieka, potrzeby, ale jego doskonałości, pełni: „Dobroć prawdziwa, wytworność, wielkość duszy, z bogactwa wypływające: które nie daje, aby brać, które nie chce się przez to wynosić, iż jest dobrotliwe; rozrzutność jako typ prawdziwej dobroci, bogactwo osobowości jako przesłanka”⁸⁷.

Zarówno ów etos, jak i niemetafizyczny sposób myślenia rozwinać mogą się poprzez praktykę myślenia i działania, praktykę obejmującą *pars destruens* i *pars construens*. Po pierwsze, rozpoznanie i doprowadzenie do kresu negatywności, po drugie rozumną praktykę erotyczną, która wyzwala miłość i afirmację istnienia, jego zmienności i różnorodności oraz praktykę językową, która otwiera niemetafizyczny potencjał mowy, pozwalający na ujawnianie się tego, co umykało z metafizycznego horyzontu widzenia. W niej też konstytuująca człowieka negatywność staje się narzędziem wzmaganania doskonałości i różnorodności istnienia. Kategorie: „Über-Mensch” i „Da-Sein” nie są opisywane poprzez z góry dany zestaw cech, który można reprodukować wewnątrz gatunku ludzkiego. Ze swej natury są niedopełnionym projektem, którego konkretność kształtuje się w przestrzeni indywidualnej istoty i praktyki, splecionych z oczyszczającym bólem, miłością i myśleniem. Dynamizują też aktualną postać człowieczeństwa, przypominając, iż jest ono wiecznie spełniającym się zadaniem.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, dyskurs metafizyczny, nadczłowiek, jawnobycie

**The deconstruction of the man:
Friedrich Nietzsche's superman and Martin Heidegger's human being**

Abstract

Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger do not perceive modern rationalism and modern concepts of man as an aberration from pre-modern form of reasoning, but as its expansion. The fulfillment of Christianity and metaphysics in science and technology offering a global dimension of contemporary mankind (Nietzsche's "the last man", Heidegger's „a technicized animal”), and making the whole of being as accessible, blocks the truth away. The deconstruction of man means for these philosophers the deconstruction of discourse, which is organizing the structure of the modern humanity. Nietzsche's and Heidegger's aim is to constitutionalize the humanity, beyond modern rationalism, beyond Christianity and beyond metaphysics. Such a project manifests itself in idea of superman (*Übermensch*) and in idea of human being (*Dasein*).

⁸⁷ Ibidem, s. 307.

Keywords: Christianity, metaphysical discourse, superman, human being

Bibliografia:

1. L. Alweiss, *Leaving Metaphysics to Itself*, „International Journal of Philosophical Studies” 15 (2007), s. 349-365.
2. Ajschylos, *Agamemnon*, w: Ajschylos, *Tragedie*, przeł. S. Srebrny, Kraków 2005, s. 360-432.
3. Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2002.
4. H. Benisz, *Nietzsche i filozofia dionizyjska*, Warszawa 2001.
5. K. Bielawski, *Prawdziwe życie filologii. Walter Burkert i jego „Starożytne kulty misteryjne”*, w: W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, przeł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2001.
6. W. Burkert, *Oedipus, Oracles and Meaning. From Sophocles to Umberto Eco*, Toronto 1991.
7. R. R. Chodkowski, „*Agamemnon*” Ajschylosa. *Studium nad strukturą tragedii lirycznej*, Lublin 1985.
8. G. Colli, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa-Kraków 1991.
9. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997.
10. J. Derrida, *Kres człowieka*, przeł. P. Pieniążek, w: J. Derrida, *Marginsy filozofii*, Warszawa 2002, s.151-182.
11. T. Drewniak, *Filozofia i tragedia grecka. Zarys problematyki*, w: *Studia nad kulturą antyczną III*, red. J. Rostropowicz, Opole 2007, s. 35-63.
12. T. Drewniak, *Pomiędzy końcem a początkiem: tragiczna theôria i filozofia*, w: *Chôra i agora. U filozoficznych korzeni kultury europejskiej*, red. St. Kijaczko, J. Krasicki, Opole 2008, s. 141-181.
13. U. Eco, *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji*, przeł. J. Szymanowska, Warszawa 2009.
14. Ch. Jamme, „*Dem Dicheitn Vor-denken*”. *Aspekte von Heideggers „Zwiesprache“ mit Hölderlin im Kontext seiner Kunstphilosophie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung“ 38 (1984), s. 191-218.
15. J. Habermas, *Zachodni racjonalizm podważony przez krytykę metafizyki: M. Heidegger*, w: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowożytności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 154-185.
16. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main 1983.
17. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, Frankfurt am Main 1989.
18. M. Heidegger, *Hölderlins Hymne 'Der Ister'*, Frankfurt am Main 1993.
19. M. Heidegger, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 129-168.

20. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.
21. M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 67-95.
22. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, przeł. J. Gierasimiuk, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, s. 171-216.
23. M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, przeł. J. Sidorek, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, s. 261-301.
24. M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. P. Graczyk i inni, Warszawa 1999, t. 2.
25. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
26. M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000.
27. M. Heidegger, *Z rozmowy o języku między Japończykiem a pytającym*, w: M. Heidegger, *W drodze do języka* przeł. J. Mizera, s. 68-112.
28. M. Heidegger, *Droga do języka*, w: M. Heidegger, *W drodze do języka*, Kraków 2000, s. 180-203.
29. M. Heidegger, *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.
30. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002, s. 9-37.
31. M. Heidegger, *Nauka i namysł*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, s. 39-61.
32. M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, s. 63-88.
33. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, w: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, s. 127-143.
34. K. Held, *Authentic Existence and the Political World*, “Research in Phenomenology” 26 (1996), s. 38-53.
35. K. Kerényi, *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*, Warszawa 2008, przeł. I. Kania.
36. T.S. Khun, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 2001.
37. P. Klossowski, *Nietzsche and Vicious Circle*, trans. D. W. Smith, Chicago 1997.
38. J. Krasicki, „Śmierć Boga” i Nowa Europa, w: *Chôra i agora. U filozoficznych korzeni kultury europejskiej*, red. St. Kijaczko, J. Krasicki, Opole 2008, s. 205-217.
39. H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. M. Herer i R. Marszałek, Warszawa 1999.
40. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Gdynia b.r. wyd.
41. F. Nietzsche, *Werke. Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York 1967 nn., Bd. 6, Bd. 12.
42. F. Nietzsche, *Wola Mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2004.
43. F. Nietzsche, *Jutrzenka*, przeł. L. M. Kalinowski, Kraków 2006.

44. W. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main 1960.
45. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977.
46. A. Siemianowski, *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji*, Wrocław 1996.
47. Sofokles, *Antygona*, w: Sofokles, *Tragedie*, przeł. K. Morawski, Warszawa 1969, s. 101-154.
48. T. Zieliński, *Król Edyp*, w: T. Zieliński, *Szkice antyczne*, Kraków 1971.