

ks. Andrzej Szostek

Prawa człowieka: podstawa czy wyzwanie dla współczesnego prawa stanowionego?

Uwagi ogólne

1. Określony w niniejszym tytule temat zawsze jest aktualny, niezależnie od warunków politycznych i ekonomicznych, w jakich jest podejmowany. Jak bowiem z jednej strony prawo zaistnieć i działać może tylko w dostatecznie dojrzałym społeczeństwie, stanowiącym podmiot określonej kultury, tak z drugiej obecność prawa, gwarantującego społeczny ład, wspomaga tworzenie kultury i wpływa na jej kształt. W każdym państwie, w każdym kręgu cywilizacyjnym, niepowtarzalnym w swej specyfice, inaczej układa się relacja pomiędzy kulturą a wtopionym w nią, w pewnym sensie, prawem. Ciekawe byłoby przebadanie tej relacji z perspektywy kulturologicznej, zastanowienie się nad tym, co prawo w budowanie kultury wnosi, jakich wartości strzeże, w czym zaś – i jakie prawo – może jej zagrażać. Być może, w jakiejś mierze refleksje tego typu podjęte zostaną w dyskusji przez innych autorów, choć przypuszczać można, że przeważać w niej będzie inna problematyka, bliższa prawnikom, którzy patrzą na nią z innego punktu widzenia – istoty samego prawa i jego związku z chrześcijańskim systemem wartości, roli prawa w tworzeniu się i funkcjonowaniu demokratycznego państwa, znaczenia praw człowieka w państwowym i międzynarodowym prawodawstwie.

Ta zawsze ważna i ciekawa problematyka nabiera dla nas szczególnego znaczenia dziś, w dobie głębokich przemian społeczno-ekonomicznych, jakie

nasz kraj przechodzi. W kilka lat po przełomie roku 1989 uprzytomniamy sobie nieco lepiej, jak głęboko zakorzenione zostało w naszym społeczeństwie lekceważenie prawa, kojarzonego nazbyt długo z grupą tych, którzy używali go jako narzędzia niesprawiedliwego ucisku, usiłując w dodatku taką interpretację istoty prawa w nas wmówić jako jedynie słuszną, a zarazem sugerując obłudnie, że sami się z tej funkcji prawa dialektycznie wyłamują. Rozumiemy też lepiej skalę moralnych, politycznych i ekonomicznych szkód, jakie pociągnął za sobą brak kultury tworzenia prawa i utrwalone w społeczeństwie lekceważenie praworządności. Powtarzające się raz po raz afery bankowo-gospodarcze, zastanawiająca inercja systemu sądownictwa w odniesieniu do szeregu procesów ważnych z politycznego punktu widzenia, niepokojące oznaki rozrastania się struktur przestępczości mafijnej – to tylko niektóre zjawiska pomagające zrozumieć, jak ogromnie utrudnia normalizację życia społecznego brak poszanowania prawa w naszej ojczyźnie, jak bardzo potrzebna jest nam wysoka kultura tych, którzy prawo ustanawiają oraz tych, którzy zobowiązani są do jego przestrzegania.

Nawiązuję do sytuacji w Polsce, którą jednak prawidłowo dostrzec i ocenić można dopiero w perspektywie szerszej, pozwalającej porównać nasze zwyczaje i nasze problemy z tą kulturą prawa, którą wypracowały inne, mniej dotknięte komunistyczną chorobą narody i państwa.

Trudno przypuścić, by wszystkie interesujące pytania dotyczące problematyki prawa i kultury znalazły satysfakcjonujące odpowiedzi. Ważniejsze jest dobre postawienie zagadnienia, wskazanie na możliwe kierunki rozwiązań, poruszenie umysłów i serc.

2. Dalsze rozważania wymagają uprzedniego przeanalizowania kilku ważnych aktów legislacyjnych z końca XVIII w. oraz XX-wiecznych pod kątem znaczenia praw człowieka. Analiza ta budzić może – jak będę się starał pokazać – tak zwane mieszane uczucia, które dają podstawy zarówno do radości, jak i niepokoju. Ambiwalentne te reakcje odnoszą się do sposobu, w jaki pojmowane i traktowane są w tych dokumentach prawa człowieka, bardziej zaś szczegółowo moje pytania i niepokoje wiążą się, po pierwsze, z miejscem Boga i Jego autorytetu w ugruntowaniu tych praw (§ 1), z różnicą w traktowaniu w nich prawa do wolności z jednej, a prawa do życia z drugiej strony (§ 2), wreszcie z relacją pomiędzy ściśle prawnym a moralno-pedagogicznym znaczeniem norm chroniących prawa człowieka (§ 3). Te trzy zagadnienia stanowią w gruncie rzeczy propozycję trojkiego

podejścia do pytania o sens odwoływania się w tych dokumentach do praw człowieka. Dogodnym punktem odniesienia dla zagadnień poruszonych w § 2 (które zajmą w referacie najwięcej miejsca), a do pewnego stopnia także w § 3, będzie trudny i bolesny problem penalizacji aborcji. Z tego, co powiedziałem, można się domyślać, że problematykę praw człowieka będę podejmował nie jako kulturo- czy prawoznawca, tym bardziej nie jako polityk, ale raczej jako etyk¹.

§ 1. Religijne czy naturalne ugruntowanie praw człowieka

Pobieżne nawet porównanie pierwszych konstytucji nowożytnych z XX-wiecznymi deklaracjami pozwala zauważyć różnicę w traktowaniu odniesienia do Boga jako fundamentu praw człowieka. Najstarszy bodaj dokument pretendujący do miana konstytucji: Karta Praw Wirginii (*Virginia Bill of Rights*) z dnia 12 czerwca 1776 r. wspomina w ostatnim, 16 artykule o „powinności, jaką jesteśmy dłużni naszemu Stwórcy”². Ogłoszona trzy tygodnie później Deklaracja Niepodległości zawiera już w preambule znaczące stwierdzenie: „Uważamy za zrozumiałe same przez się te prawdy, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równi, że zostali wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa, między którymi są: życie, wolność i szczęście”³. Nawet francuskie Zgromadzenie Narodowe, które ukonstytuowało się po rewolucyjnym obaleniu władzy królewskiej i które do Kościoła oraz do głoszonej przezeń wiary odnosiło się zdecydowanie wrogo, swą sławną Deklarację Praw Człowieka i Obywatela „uznaje i ogłasza, w obecności i pod opieką Istoty Najwyższej”⁴. Rzecz jasna, ogłoszona w katolickiej Polsce i bez francuskiego kontekstu rewolucyjno-antykościelnego Konstytucja Trzeciego Maja rozpoczyna się inwokacją nie tylko religijną, ale jawnie chrześcijańską: „W imię Boga w Trójcy Jedynej”⁵. Wyjątek stanowi Konstytucja Stanów Zjednoczonych z dnia 17 września 1787 r.,

¹ Problematyce tej poświęcono również wiele uwagi na sesji naukowej *Wokół problematyki praw człowieka*, która odbyła się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 4 X 1998 r.

² Cyt. za: K. Motyka (red.), *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, Lublin 1996, s. 42.

³ Tamże, s. 43.

⁴ Tamże, s. 46.

⁵ Cyt. za: W. Witkowski, *Pierwsze konstytucje nowożytne*, Lublin 1995, s. 56.

ale – rzecz znamienne – brak w niej również wzmianki o prawach człowieka.

Próżno szukać takich religijnych odniesień w najważniejszych dokumentach XX wieku, odwołujących się do praw człowieka i prawa te proklamujących. Nie tylko Karta Narodów Zjednoczonych z 1945 r., ale także Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z roku 1948, w której przygotowaniu tak znaczącą rolę odegrał wielki filozof katolicki Jacques Maritain, potwierdzają „wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej”⁶, „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej”⁷, ale o Bogu nie wspominają. Nawet Konstytucja Trzeciej Rzeczypospolitej z dnia 2 kwietnia 1997 r. nie tyle ugruntowuje prawa człowieka w Bogu, ile formułuje preambułę tak, by mogli się pod nią – i pod całą Konstytucją – podpisać „zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł”⁸.

Jakie znaczenie ma rezygnacja z odwołania się do ponadczasnej podstawy praw człowieka? Czy oznacza to rzeczywiście zastąpienie suwerennego Boga umową społeczną? Chyba niekoniecznie. Wprawdzie nowożytne i współczesne prawo europejskie (czy raczej: euroatlantyckie) nie jest wolne od ułomności i różnorodnych wad, może się przecież słusznie szczycić tym, że – inaczej, a w każdym razie wyraźniej, niż w innych systemach prawnych – rację swego istnienia i podstawę wiążącej mocy upatruje w dobru człowieka, każdego człowieka. Nie autorytet monarchy więc, ani nie chwiejna statystyczna większość opinii obywateli danej społeczności, ale godność ludzkiej osoby ma być fundamentem prawa stanowionego. Godności tej prawo to nie ustanawia, lecz je – jako przyrodzoną – zakłada. Zakłada też, że godność ta jest bardziej pierwotna niż jakiegokolwiek różnice pomiędzy ludźmi, wyznaczające ich miejsce w strukturze zorganizowanego społeczeństwa, stąd i prawa (uprawnienia) człowieka jako człowieka są w

⁶ Por. Karta Narodów Zjednoczonych. Wstęp. Cyt. za: B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Miek (red.), *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, Toruń 1993, s. 14.

⁷ Por. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Wstęp. Cyt. za: K. Motyka, (red.) *Prawa człowieka*, dz. cyt., s. 51.

⁸ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Wstęp.

nim traktowane jako ważniejsze niż uprawnienia wynikłe z pełnienia owych funkcji⁹. W tym sensie zarówno nowożytnie prawo konstytucyjne, jak i współczesne akty międzynarodowe określają same siebie jako podporządkowane prawom człowieka, których poważne naruszenie musi być traktowane jako uderzenie w samą jego (prawa) istotę.

Nietrudno w koncepcji tej odnaleźć dziedzictwo epok minionych. O poszanowanie godności (świętości) osoby ludzkiej stanowczo dopomina się, oczywiście, objawienie judeochrześcijańskie. Już *casus* Kaina i Abla, opisany w Księdze Rodzaju, dobitnie pokazuje, iż zabójstwo człowieka jest ciężkim i zasługującym na wysoką karę występkiem obrażającym samego Boga i Jego suwerenną władzę nad ludzkim życiem: „Cóżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!” (Rdz 4, 10). Surowe napomnienia, jakie prorocy kierują pod adresem pasterzy Izraela, którzy – zapominając o sprawiedliwości i miłosierdziu – pasą samych siebie, nie zaś powierzone im owce, są niczym innym, jak wyrażonym ówczesnym językiem podkreśleniem pierwszeństwa praw człowieka nad ustawodawstwem ludzkim oraz wskazaniem na boskie ugruntowanie tych praw. „Biada prawodawcom ustaw bezbożnych i tym, co ustanowili przepisy krzywdzące, aby słabych odepchnąć od sprawiedliwości i wyzuć z prawa biednych mego ludu” (Iz 10, 1) – ileż takich tekstów znaleźć można już w Starym Testamencie! A dla chrześcijan godność człowieka znajduje potwierdzenie i pogłębienie w tajemnicy Odkupienia: miarą i ceną człowieczeństwa staje się cena krwi Boskiego Syna. Cóż dziwnego, że Kościół stale dopomina się o poszanowanie praw każdego człowieka, a zwłaszcza najmniejszego, że włącza się chętnie we wszelkie akcje zmierzające do bardziej efektywnego ich respektowania?

Owszem, o prawach człowieka nie było wprost mowy aż do czasu formowania się nowożytnej demokracji w II połowie XVI wieku – a więc aż do czasu przyznania sobie przez społeczeństwo mocy stanowienia prawa, dotąd zarezerwowanej dla Boga i Jego pomazańców. Co więcej, ten proces demokratyzacji prawa przebiegał często – jak w przypadku rewolucji francuskiej – w wyraznie antykościelnej, a nawet antyreligijnej atmos-

⁹ Por. hasło „Prawa człowieka”, w: B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), *Prawa człowieka*, dz. cyt., s. 350-351.

ferze. Tym niemniej przyjęte wówczas jako samooczywiste przekonanie o przysługującej każdemu człowiekowi godności, którą musi respektować każde prawo stanowione, wyrasta z całej chrześcijańskiej kultury i edukacji. Prawdzie tej Kościół w praktyce swych grzesznych przedstawicieli bywał często i w sposób gorszący niewierny, ale głosił ją zarazem i głosić musiał w imię elementarnej wierności Ewangelii.

Nie znaczy to, że koncepcja praw człowieka ma ściśle teologiczny charakter i że jest nie do pomyślenia poza kręgiem cywilizacji chrześcijańskiej. Zawarta w Objawieniu idea podległości wszystkich ludzi wobec Bożego prawa znajduje swój odpowiednik w sformułowanej przez Cyceirona zasadzie: *Salus populi suprema lex*, która przecież wywodzi się nie z przesłanek religijnych (a tym bardziej chrześcijańskich), lecz z rzymskiej tradycji republikańskiej. Tradycję tę zachował Oktawian August i jego następcy, nawet jeśli pokazali oni zarazem, jak można skutecznie podporządkować własnej woli instytucje ustanowione dla zabezpieczenia równości wobec obowiązującego wszystkich obywateli prawa. *Antyгона* Sofoklesa, podobnie jak stoickie *adagium*: *Homo homini res sacra*, to kolejne przykłady pokazujące, że również poza kręgiem oddziaływania chrześcijaństwa znaleźć można przekonanie o szczególnej godności człowieka, z której wynikają określone normy moralne i prawne.

Kontekst kulturowy może pomóc lub utrudnić dostrzeżenie zobowiązującej innych cenneści każdego człowieka, jest ona jednak dostępna tak zwanemu poznaniu naturalnemu człowieka, nawet jeśli poznanie to umocnione być może i rozświetlone chrześcijańskim Objawieniem (wedle zasady: *Gratia supponit naturam et perficit eam*). Istotne jest to, że godność tę człowiek rozpoznaje jako wiążącą w sensie moralnym i prawnym. W tym znaczeniu jest ona każdemu „nadana”, nadrzędna względem ludzkiej mocy stanowienia prawa. Religijne ugruntowanie tegoż prawa (zawarte w konstytucjach nowożytnych) wyraża to wprawdzie trafniej i dobitniej niż formuły „ogólnohumanistyczne”, do jakich odwołują się dokumenty współczesne; ale i te ostatnie mogą być rozumiane tak, że tę nadrzędność praw człowieka względem prawa stanowionego respektują i potwierdzają.

Nie musi się więc interpretować jako „zdrady” chrześcijańskiej wizji człowieka tego, że usiłują one znaleźć oparcie w traktowanych jako oczywiste fundamentalnych i niezbywalnych prawach człowieka, choć przyznać trzeba, że oderwanie tych praw od ponadnaturalnego źródła grozi sprowa-

dzeniem ich do poziomu i autorytetu prawa czysto ludzkiego (stanowionego). Jak więc z jednej strony rozumiała jest intencja ustawodawcy, by w podstawowym akcie prawnym danego państwa uszanować narodową tradycję, z której akt ten wyrasta (a w przypadku państw europejskich tradycja ta kształtowała się z reguły w środowisku chrześcijańskim), tak z drugiej strony zbyt jednoznaczne ugruntowanie prawa stanowionego na chrześcijańskich przesłankach grozi konfesjonalizacją prawa i wyłączeniem niechrześcijan z zakresu jego obowiązywalności.

Ale uznanie, iż prawa człowieka leżą u podstaw prawa pozytywnego i domagają się odpowiedniego „legislacyjnego przekładu”, prowadzi nieuchronnie do komplikacji natury filozoficznej, których prawodawca nie jest w stanie ani uniknąć, ani sam zadowolająco rozstrzygnąć. Prowadzi mianowicie do pytania, kim człowiek jest, jakie są jego najważniejsze dobra, których ochrona jest warunkiem tego, by proklamacja praw człowieka nie stała się pustym słowem. I tu natrafiamy na poważny kłopot.

§ 2. Prawo do życia a prawo do wolności

Raz jeszcze przywołajmy dwa wspomniane już klasyczne teksty XVIII-wiecznych konstytucji: amerykańską Deklarację Niepodległości i francuską Deklarację Praw Człowieka i Obywatela. Pierwszy z nich głosi: „Uważamy za zrozumiałe same przez się te prawdy, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równi, że zostali wyposażeni przez Stwórcę w pewne niezbywalne prawa, między którymi są: życie, wolność i dążenie do szczęścia”. Drugi natomiast – w artykule 2 – stanowi, iż naturalnymi i niezbywalnymi prawami człowieka są: „wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciwko uciskowi”¹⁰. Lista praw Deklaracji amerykańskiej, choć krótsza, wydaje się trafniejsza i w pewnym sensie pełniejsza. Życie i wolność, to dwa dobra dla człowieka najważniejsze, które może on spożytkować w realizacji szczęścia jako celu, zdaniem autorów Deklaracji, najważniejszego dlań. Życie jest dobrem **podstawowym** w tym sensie, że stanowi oczywisty warunek realizacji jakichkolwiek innych dóbr. Wolność natomiast to wartość dla człowieka **specyficzna**, wyróżniająca go wśród innych, także życiem obdarzonych istot. Deklaracja francuska o życiu nie wspomina, do

¹⁰ Cyt. za: K. Motyka (red.), *Prawa człowieka*, dz. cyt., s. 46.

wolności dodaje natomiast te dobra, które są w zorganizowanym społeczeństwie nader potrzebne, by ze swej wolności mógł człowiek dobrze korzystać.

Niewątpliwie w obu dokumentach odnaleźć można historyczny kontekst, tłumaczący zawarte w nich akcenty; z pewnością dla obu narodów wolność była tą wartością, o którą walczyły i którą ceniły szczególnie wysoko. Z dzisiejszej jednak perspektywy relacja pomiędzy obu tymi dobrami człowieka i sposobami ich chronienia wydaje się znamienita. O ile wolność robi swoistą „karierę”, obrastając coraz to nowymi uprawnieniami, pozwalającymi korzystać z niej coraz bogatszy sposób, o tyle prawo człowieka do życia zdaje się doznawać w świadomości współczesnych i w „legislacyjnej przekładni” tej świadomości poważnego uszczerbku. Oczywiście, prawo do wolności z natury swej prowadzi do bogatszej gamy szczegółowych konkluzji prawnych niż prawo do życia, niepokoi jednak różnica co do konsekwencji i determinacji w dziedzinie prawno-karnej ochrony obu tych dóbr. Zastanawia zwłaszcza to, iż argumentacja przywoływana na rzecz praw człowieka i wykorzystywana z powodzeniem w odniesieniu do wolności jest zupełnie ignorowana co najmniej w niektórych sferach ochrony ludzkiego życia.

Chodzi mi w szczególności o obrosły dyskusjami i napięciami w wielu krajach problem **ochrony prawnej nienarodzonych**¹¹. Na pozór sprawa wydaje się prosta: skoro konstytucje, a tym bardziej wszelkie akty prawne niższej rangi, mają być ufundowane na prawach człowieka (a nie tylko obywatela; z tego punktu widzenia tytuł francuskiej Deklaracji zasługuje na uwagę) i skoro człowiek poczyną się w łonie matki na dziewięć miesięcy przed narodzeniem, to prawo winno objąć swą ochroną (jeśli zajdzie potrzeba, to z użyciem wszelkich dostępnych środków karno-administracyjnych) także tych przedstawicieli rodzaju ludzkiego, którzy już się poczęli,

¹¹ Literatura na ten temat jest ogromna. Rozwiniętą wersję referowanej tu dyskusji znaleźć może czytelnik m.in. w: J.W. Gałkowski, J. Gula (red.), *W imieniu dziecka poczętego*, Rzym-Lublin 1992. Por. też T. Ślipek, *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*, Kraków-Warszawa 1992; tenże, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 99-124, 148-154; T. Styczeń, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 127-170; tenże, (red.) *Życie jest święte*, Lublin 1993; A. Szostek, *Nie będziesz zabijał (Wj 20,13)*, Ethos 1989, nr 5, s. 137-146 (i cały cyt. numer Ethosu).

ale jeszcze nie narodzili. Na ten jednak prosty wywód próbuje się odpowiedzieć, zgłaszając dwa typy argumentów. W ramach pierwszego podaje się w wątpliwość – wprost lub pośrednio – człowieczeństwo *nasciturusa* i na tej podstawie odmawia mu się prawnokarnej ochrony, z ochroną życia łącznie. Argument drugi dotyczy nie samego nienarodzonego, lecz natury prawa, które – jak się podkreśla – dla swej niezbędnej skuteczności wymaga dostatecznie wysokiej społecznej aprobaty. Nawet więc jeśli istnieją wystarczające racje, by wątpliwość co do człowieczeństwa rozstrzygnąć na rzecz nienarodzonego, to nie można wprowadzać prawnokarnych sposobów jego ochrony tak długo, jak długo dostatecznie znacząca większość społeczeństwa zasadności takiego prawa nie uzna. Ten ostatni argument, choć wyraża *implicite* ważną myśl filozoficzno-prawną, ma charakter praktyczny: dotyczy styku prawa i wychowania – i nim się zajmiemy później. Teraz pragnę zatrzymać uwagę na pierwszym typie uzasadnień legalizacji aborcji, on bowiem lepiej ilustruje wspomnianą dwuznaczność praw człowieka i sposobów powoływania się na nie.

Nie sposób tu, oczywiście, przywołać całej bogatej dyskusji, jaka toczy się wokół człowieczeństwa *nasciturusa*. Przywołam tylko trzy racje, które wydają się szczególnie z naszego punktu widzenia ważne.

a. Moralny a neutralny sens człowieczeństwa

Genetycznej ciągłości pomiędzy płodem ludzkim a urodzonym człowiekiem nikt rozsądny nie kwestionuje. Czy jednak nazwanie kogoś człowiekiem sprowadza się do stwierdzenia tej ciągłości? Skoro dyskutuje się na ten temat w kontekście praw człowieka, to znaczy że w pojęciu „człowiek” kryją się nie tylko elementy opisowe (pozwalające odróżnić ludzi od nie-ludzi), ale także, różne od tamtych, elementy wartościujące. Należy zaś – powiada się – wyraźnie odróżnić dziedzinę faktów od dziedziny wartości. Fakty się **stwierdza** – i te stwierdzenia ujmuje w formie zdań opisowych, podlegających kryterium prawdy i fałszu, natomiast wartość się komuś lub czemuś **nadaje** aktem nie poznania, lecz decyzji. Decyzja ta, znajdująca swój wyraz w odpowiednich ocenach i normach, podjęta jest przez społeczeństwo i ma charakter racjonalny jedynie w tym sensie, że stoi za nią jakaś racja, jakiś akceptowany przez dane społeczeństwo interes. Należy więc zbadać, kogo jesteśmy skłonni nazwać człowiekiem – w tym wartościującym, zależnym od społecznego nadania sensie – i do tego zakresu

osobników ludzkich prawo do życia ograniczyć. Łatwo zauważyć, że w odniesieniu do poczętych, ale nie narodzonych egzemplarzy gatunku *homo sapiens* nie ma społecznej zgody co do tego, czy istotom tym – niewątpliwie „genetycznie ludzkim” – należy przypisać status i rangę człowieczeństwa. Raczej nie, powiada się, skoro określamy te istoty mianem „płodu ludzkiego”, *nasciturusa* lub innymi tego typu terminami, ale nie ludźmi po prostu. Trudno zdefiniować, co należy do istoty człowieczeństwa (lub też: do istoty bycia osobą, niekiedy bowiem od przypisania komuś statusu osoby uzależnia się godność i wynikające z niej prawa), zazwyczaj jednak status ten uzależnia się od osiągnięcia jakiegoś stopnia aktualizacji specyficznie ludzkich (osobowych) cech, takich jak rozumność i wolność, a także od tego, czy i jak dalece dana istota obecna jest w świadomości społeczeństwa i akceptowana przezeń.

Zauważmy nawiasem, że ten tok rozumowania sprowadza całą etykę do płaszczyzny umowy społecznej. Język etyki jest językiem normatywnym, jakiegokolwiek więc roszczenia etyki do formułowania zdań pretendujących do prawdziwości uznać trzeba wedle tej koncepcji za niezasadne. Co dla nas jest tu jednak ważne, pogląd ten określa również całą relację pomiędzy prawem stanowionym a prawami człowieka dokładnie odwrotnie, niż czynią to cytowane wyżej XVIII-wieczne i współczesne akty konstytucyjne oraz międzynarodowe konwencje. Jak bowiem wspomniałem w § 1, w konstytucjach tych podkreśla się, iż mają one charakter **uprzedni** względem zakresu prawa stanowionego przez społeczeństwo. Konstytucja musi być oczywiście uchwalona przez odpowiednie zgromadzenia ustawodawcze; zwykle jeszcze wymaga aprobaty całego społeczeństwa w drodze referendum, innej możliwości w państwie demokratycznym nie ma. Ale właśnie dlatego określa się w niej prawa człowieka jako „naturalne”, „nienaruszalne”, a nawet „święte”; dlatego mówi się o „przyrodzonej godności człowieka”; dlatego przywołuje się Boga Stwórcę czy też Istotę Najwyższą, aby podkreślić przedustawny charakter godności człowieka i bezprawność poddania wynikających z niej praw jakiegokolwiek umowie społecznej. Powiedzmy wyraźnie: uzależnienie nadania komukolwiek godności człowieka (wraz z wynikającymi stąd prawami) od decyzji społeczeństwa oznacza radykalne (czyli sięgające samych korzeni) pozbawienie oparcia prawa stanowionego w prawach człowieka, pozbawienie go też całego moralnego autorytetu, jaki stąd właśnie prawo dla siebie czerpie. W

świecie takiej pozytywistycznej filozofii prawa równie „legalne” jest odmówienie człowieczeństwa (wraz z wynikającymi stąd uprawnieniami) nienarodzonemu, jak i niektórym narodzonym (na przykład Żydom lub Romom), byleby decyzja taka była proceduralnie prawidłowo podjęta przez większość społeczeństwa, co –jak pokazuje historia – nie jest niemożliwe.

b. *In dubio pro reo*

Ci, którzy zgłaszają wątpliwości co do człowieczeństwa *nasciturusa*, powołują się jednak na argumenty poważniejsze niż potoczny i nie zawsze konsekwentny *usus* językowy. Dyskusje na temat tego, od kiedy płód ludzki zasługuje na miano człowieka (osoby ludzkiej), toczą się także wśród tych, którzy nie wątpią w nienaruszalny (nie zaś dopiero mocą konwencji nadany) charakter przysługującej człowiekowi godności. Rzecz w tym, że pierwszy etap życia zarodka ludzkiego wciąż spowity jest mgłą tajemnicy. Nie wiadomo w szczególności, kiedy dokładnie organizm ludzki osiąga taki etap rozwoju, który wyklucza powstanie tzw. bliźniąt monozygotycznych, lub też – co także się zdarza – zlania się dwóch zarodków w jeden organizm ludzki. W tej sytuacji nawet niektórzy uczeni katolicyści skłonni są przesuwając moment animacji (czyli obdarzenia nieśmiertelną duszą) na czas późniejszy niż zapłodnienie, z czego by wynikało, że zarodek ludzki w pierwszym okresie swego istnienia mógłby nie być człowiekiem (osobą)¹².

Dyskusji tej w całej rozciągłości nie można tu przedstawiać, jednakże wątpliwości takie winny być rozstrzygane – zgodnie z zasadą *in dubio pro reo* – na korzyść tego, kogo one dotyczą. W duchu tej zasady nawet „oskarżonego o popełnienie czynu zagrożonego karą uważa się za niewinnego do czasu udowodnienia mu winy zgodnie z ustawą”¹³. Tym bardziej zabrania ona dokonywania aktów zabójczych tam, gdzie istnieje przypuszczenie, iż ma się do czynienia z niewinnym człowiekiem. Podobnie więc, jak nie wolno dokonywać transplantacji serca lub innego niezbędnego do życia organu ludzkiego przed upewnieniem się co do tego, że dawca tego organu zmarł, tak też nie można uznać za dopuszczalne jakichkolwiek aktów

¹² Por. N. F o r d, *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i w nauce*, Warszawa 1995; T. Ś l i p k o, *Granice życia*, dz. cyt., s. 107-124.

¹³ Europejska Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 4 listopada 1950 r., art. 6 p. 2 (cyt. za: K. Motyka (red.), *Prawa człowieka*, dz. cyt., s. 106).

zabójczych wobec nienarodzonych, dopóki nie zostaną usunięte wszelkie wątpliwości co do ich statusu (człowieczeństwa). Nie znam powodów, które by w zniewalający sposób przekonywały o tym, że płód ludzki w najwcześniejszym stadium swego rozwoju na pewno nie jest człowiekiem. Jak to się więc dzieje, że – wbrew elementarnej logice powyższego wywodu – samą dyskusję na temat człowieczeństwa *nasciturusa* uważa się za wystarczającą podstawę do wyjęcia go spod ochrony prawnej?

c. Kolidzja praw

Trzeci wreszcie argument, który przywołuje się w kontekście dyskusji nad penalizacją aborcji, streścić można następująco: owszem, zapewne są podstawy, by nienarodzonym przyznać prawo do życia, a nawet do ochrony prawnej. Cóż jednak czynić, gdy prawo to wchodzi w kolidzję z uprawnieniami innego człowieka? W szczególności – powiada się – nie wolno krzywdzić matki tego, który się jeszcze nie narodził. Jeśli doszło do poczęcia wskutek gwałtu albo jeśli wiadomo, że urodzenie dziecka spowoduje znaczącą dolegliwość (zdrowotną lub ekonomiczno-społeczną) samej matki lub jej rodziny, to mamy do czynienia z kolidzją uprawnień i w tej sytuacji pierwszeństwo przyznać trzeba raczej tym, którzy już się urodzili i do godnego życia mają prawo. Co więcej, jeśli wiadomo, że poczęty płód jest ciężko upośledzony, to dopuszczenie do jego urodzenia krzywdzi nie tylko jego najbliższych, skazanych na opiekę nad nim, ale i jego samego, któremu „każe się” żyć w warunkach niegodnych człowieka.

Zauważmy jednak, że argumentacja ta czyni wyraźnie różnicę pomiędzy uprawnieniami rzekomo również za człowieka uznanego *nasciturusa* a uprawnieniami już narodzonych. Zwolennicy takiego sposobu usprawiedliwienia aborcji nie są zwykle równie skłonni usprawiedliwiać uśmiercenie już narodzonych dzieci niepełnosprawnych bądź też tych, których życie pociąga za sobą wielką uciążliwość dla najbliższych. Czy nie mamy tu do czynienia ze szczególną formą rasizmu? Klasyczny rasizm uzależniał człowieczeństwo i jego prawa od rasy. „Nieklasyczny”, ale częstszy rasizm, przeciwko któremu protestowali autorzy pierwszych konstytucji nowożytnych, uzależnia prawa człowieka od pozycji społecznej, czyli – jak się to dawniej w szkole marksistowskiej mówiło – od klasy. Przeciwnicy penalizacji aborcji zdają się z kolei prawa te uzależniać od wieku: od stopnia rozwoju lub aktualizacji człowieczeństwa. Idąc za tą myślą, należałoby także wśród narodzonych większe uprawnienia przyznawać zdrowym niż

chorym, dorosłym niż dzieciom lub starcom, jednostkom zdolniejszym i bardziej wykształconym niż tym, których możliwości intelektualne oraz przydatność społeczna są mniejsze. Nie muszą dodawać, że dzisiejsze inicjatywy legislacyjne motywowane ideą praw człowieka idą dokładnie w przeciwnym kierunku: w oparciu o zasadę równości wszystkich wobec praw zmierzają one do ochrony tych, których pozycja w społeczeństwie jest słabsza i którzy sami bronić się nie mogą. W tym duchu znany współczesny teoretyk prawa J. Rawls formułował tak zwaną zasadę dyferencji, stanowiącą istotny składnik zasady sprawiedliwości¹⁴.

Powodów, które miałyby usprawiedliwiać legalizację aborcji, przytacza się oczywiście więcej. Ale wymienione trzy w szczególności wiążą się z prawami człowieka i ich relacją do prawa stanowionego. W szczególności ilustrują one zastanawiającą i niepokojącą tendencję do „zawieszania” wypracowanych współcześnie – i w innych przypadkach dość skutecznie egzekwowanych – praw człowieka tam, gdzie chodzi o życie nienarodzonych.

§ 3. Prawo a wychowanie moralne społeczeństwa

Jesteśmy dziś bowiem, jak wspomniałem, świadkami stałego mnożenia, udoskonalania i rozszerzania ważności na coraz to nowe kraje i kontynenty tych praw, które u fundamentu swego mają prawo do wolności, rozumianej jako możliwie swobodne dysponowanie sobą. Rozwój tych uprawnień można śledzić, analizując treść kolejnych dokumentów (a także licznych protokołów precyzujących ich zapisy), poczynwszy od Karty Narodów Zjednoczonych z 1945 roku aż po Traktat o Unii Europejskiej z roku 1992¹⁵. Z natury swej roszczeniowy charakter praw człowieka prowadzi nieuchronnie do konfliktów, które zaznaczają swoją obecność między innymi niejasnościami zapisów konstytucyjnych. Dla przykładu: art. 48 p.1 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej stanowi, iż „rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem”, ale zaraz dodaje, że „wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania”. Nietrudno przewidzieć, jak łatwo obie strony rodzinnego konfliktu powołać się mogą na ten sam

¹⁴ Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 78-167.

¹⁵ Por. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), *Prawa człowieka*, dz. cyt.

zapis dla usprawiedliwienia wzajem przeciwstawnych sobie postaw i poczynań. Pamięamy niedawne spory na temat ocen z religii w szkołach publicznych, jak również dyskusje wokół akcji „Małolat”, prowadzonej w Radomiu i planowanej w Warszawie. Zniesienie ostatnio kary śmierci w Polsce (zresztą zgodne z art. 22 uchwalonej przez Parlament Europejski Deklaracji Podstawowych Praw i Wolności) krytykowane jest za to, że stanowi jakoby nazbyt daleko posunięty gest poszanowania przestępcy i jego praw, kosztem uprawnień praworządnych obywateli do bezpiecznego życia. Te i tym podobne konflikty pokazują, że nie wszystkie prawa człowieka są „zrozumiałe same przez się”, jak chcieli tego autorzy amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, że zwłaszcza nie jest sam przez się zrozumiałą przekład teoretycznie akceptowanych praw na praktykę społeczną, regulowaną odpowiednim zapisem prawnym. Przekład ten odwołuje się bowiem do pewnej koncepcji człowieka, na którą składa się bogatsza wiedza, niż tylko uznanie, że jest on istotą żywą, wolną, zdolną do rozwoju przez nabywanie własności i dysponowanie nią, potrzebującą bezpieczeństwa i pragnącą szczęścia.

Przyznajmy jednak, że wspomniane tu dokumenty międzynarodowe świadczą o tym, iż świadomość tego, kim jest człowiek i jakie przysługują mu uprawnienia, jest dziś głębsza i pełniejsza niż przed laty. Co więcej, sama dyskusja nad rozumieniem tych praw oraz prawidłowym sposobem ich respektowania przyczynia się do pogłębienia i upowszechnienia wiedzy o człowieku, do rozwoju swoistej społecznej samoświadomości, bez której udoskonalenie prawa i podniesienie jego kultury byłoby niemożliwe. Z drugiej strony omówiony nieco dokładniej *casus* penalizacji aborcji i atmosfery panującej wokół tej sprawy w dzisiejszym świecie pokazuje, że procesowi dojrzenia moralnego (w sensie dojrzenia jakiejś dotąd nie dostrzeganej prawdy o człowieku) towarzyszy zanik moralnej wrażliwości na inne wartości ludzkie, a nawet swoisty proces oślepienia na to, co kiedyś postrzegane było jako oczywiście ważne i godne troskliwej ochrony. W efekcie prawo, które cały swój autorytet czerpie stąd, że stoi na straży człowieka i jego praw, samo sobie zadaje kłam, godząc się na bezkarność zabójstwa niewinnych ludzkich istot.

W tym właśnie miejscu pojawia się argument odwołujący się do społecznej akceptacji prawa jako do niezbędnego warunku wprowadzenia stosownej ustawy. Powiada się w związku z tym, że trzeba najpierw podjąć

stosowne kroki pozaprawne, które zmienią świadomość społeczną, aby ewentualna przyszła ustawa antyaborcyjna miała za sobą poparcie społeczne podobne do tego, jakie mają dziś przepisy prawno-karne zakazujące zabójstwa narodzonych, kradzieży, niszczenia mienia społecznego itp.

Istotnie, wychowanie społeczne jest konieczne zarówno w procesie formułowania prawa, jak też w nadaniu mu odpowiedniego stopnia aury i skuteczności. W demokratycznym społeczeństwie nie ma, jak wspomniałem, innej drogi do uchwalenia ustaw, jak przeprowadzając je poprzez odpowiednie ciała ustawodawcze, te zaś wybierane są przez ogół obywateli. Związek pomiędzy poziomem moralnym państwa a poziomem (kulturą) prawa jest więc oczywisty, ważny jest więc postulat edukacyjno-pedagogicznej aktywności całego społeczeństwa, zwłaszcza zaś tych instytucji społecznych, od których ów poziom szczególnie zależy, a więc Kościołów i związków wyznaniowych, szkół, środków masowego przekazu, polityków itp. Przypomnieć tu warto mądrą myśl autorów Karty Praw Wirginii, którzy rolę moralnej edukacji tak docenili, że w krótkim swym dokumencie poświęcili jej aż dwa artykuły¹⁶. Rozumie rolę moralnego wysiłku całego społeczeństwa Papież Jan Paweł II, który tragedię masowych zabójstw nienarodzonych dzieci, a także pojawiające się zakusy dopuszczalności eutanazji oraz przejawy lekceważenia prawa do życia ludzi w różny sposób spychanych na margines społeczny, przeżywa szczególnie głęboko i boleśnie. W encyklice *Evangelium vitae* wzywa nie tylko Kościół, ale wszystkich ludzi dobrej woli do przeciwstawienia się cywilizacji śmierci i do budowania cywilizacji życia, do wysiłków na rzecz uwrażliwienia na jego cenność poprzez podejmowanie wielorakich inicjatyw kościelnych i publicznych. „Ewangelia życia jest przeznaczona dla całej ludzkiej społeczności” – podkreśla Papież pod koniec swej, utrzymanej w wyjątkowo dramatycznym tonie encykliki. „Działać na rzecz dobra wspólnego znaczy przyczynić się do odnowy społeczeństwa poprzez budowanie wspólnego dobra. Nie można bowiem budować wspólnego dobra, jeśli się nie uznaje i nie chroni prawa do życia, na którym opierają się i z którego wynikają wszystkie inne niezbywalne prawa człowieka. Nie może też mieć solidnych podstaw społeczeństwo, które – choć opowiada się za wartościami, takimi

¹⁶ Por. Karta Praw Wirginii, art. 15 i 16, w: K. Motyka (red.), *Prawa człowieka*, dz. cyt., s. 42.

jak godność osoby, sprawiedliwość i pokój – zaprzecza radykalnie samemu sobie, przyjmując i tolerując najrozmaitsze formy poniżania i naruszania życia ludzkiego, zwłaszcza życia ludzi słabych i zepchniętych na margines. [...] Nie może bowiem istnieć prawdziwa demokracja, jeżeli nie uznaje się godności każdego człowieka i nie szanuje jego praw¹⁷.

Jednakże samowychowawczy wysiłek społeczeństwa, wymaga dla swej skuteczności wsparcia ze strony prawa. To prawda, że samymi ustawami nie uzdrowi się moralnie chorego społeczeństwa, prawdą jest jednak i to, że faktycznie obowiązujące prawo już przyczynia się do podniesienia bądź do obniżenia moralnej świadomości i zachowań jego członków. Prawo cieszy się naturalnym autorytetem w społeczeństwie, nawet jeśli jego przepisy często bywają przekraczane. Cieszy się zaś tym autorytetem, ponieważ postrzegane jest jako pozostające w służbie człowieka, jego życia i rozwoju. Nie może więc prawo, które prezentuje samo siebie (najczęściej już w konstytucyjnej preambule) jako ugruntowane na respekcie dla nienaruszalnej godności człowieka i stąd czerpiące swój moralny autorytet, a także uzasadnienie do użycia środków przymusu, urągać zarazem elementarnej więzi pomiędzy tą godnością a prawem do życia niewinnej ludzkiej osoby i wyjmować z zakresu własnej ochrony którąkolwiek z nich, urodzoną czy nie urodzoną. Pozostawienie takiej sprzeczności w systemie prawnym rozbija – w obrębie własnej wewnętrznej logiki – sam ten system, a zarazem – co jest bodaj jeszcze ważniejsze – przyczynia się do wypaczenia moralnej świadomości społeczeństwa, nie zaś do jego prawidłowego kształtowania. Zapewne, niski stopień świadomości zła, jakim jest zabicie nienarodzonej, ale już żyjącej ludzkiej istoty, może i powinien wpłynąć na wysokość przewidzianej za ten występki kary. Sędzia może nawet w szczególnych przypadkach całkowicie odstąpić od jej wymierzenia. Czym innym jednak jest rezygnacja z wymierzenia kary za czyn zasadniczo karalny, czym innym zaś wyłączenie go spośród przestępstw obwarowanych sankcją karną. W tym ostatnim przypadku prawo, usiłując usprawiedliwić własną amoralność niedojrzałością moralną społeczeństwa, samo tę degradację potwierdza i utwierdza.

¹⁷ Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, nr 101, cyt. za: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 980.

Konkludując: można się cieszyć z tego, że podejmowane są dziś zakrojone na szeroką skalę wysiłki, by prawo stanowione było możliwie dobrze ugruntowane na prawach człowieka i jak najlepiej je chroniło. Tą i tylko tą drogą prawo sprzyja kulturze, sprzyja bowiem człowiekowi i jego specyficznej, inspirowanej rozumną wolnością, aktywności. Doświadczenie uczy jednak – i to nie tylko doświadczenie dawno minionych lat – że samo uznanie godności człowieka i jego praw to dopiero początek, że prawodawca nakłada w ten sposób na siebie obowiązek tym pilniejszego dociekania, kim człowiek jest i co stanowi jego prawdziwe dobro. Inaczej dojść może do takich niekonsekwencji, które zdają się charakteryzować współczesne pojmowanie i stosowanie praw człowieka. Upływające w tym roku 50-lecie uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka jest dobrą okazją, by tego rodzaju bolesne niekonsekwencje raz jeszcze próbować usunąć.