

RYSZARD KOZŁOWSKI
Akademia Pomorska w Słupsku
ryszard.kozlowski@apsl.edu.pl

Human Rights as a challenge for philosophy

Filozoficzne wyzwania praw człowieka

ABSTRACT

The following text deals with the issues of human rights and the challenges for contemporary philosophy. The main concepts that philosophy deals with are dignity, man, person. The main question is: could philosophy help to understand human rights? Is this a humanism that interprets man as a rational and free being? Is this a phenomenology that focuses on the experience of dignity? Is it personalism that wants to understand man as a person? Main aim is to examine the general assumptions of personalism in relation to human rights and human dignity. Method: analytical and synthetic. The previous results in the field of human rights philosophy are not satisfactory, therefore the author proposes a new personalistic solution. The issue has already been discussed in the French and Polish personalist circles, but the Autor reflected that it is necessary to supplement those considerations with the category of personal dignity, to finding the true meaning of it. It could be also helpful in the context of contemporary distinction between universalism and particularism of human rights.

STRESZCZENIE

Poniższy tekst odnosi się do problematyki praw człowieka i ich wyzwań dla współczesnej filozofii. Główne pojęcia, którymi zajmuje się filozofia, to „godność”, „człowiek”, „osoba”. Podstawowe pytania brzmią: czy filozofia może pomóc w zrozumieniu praw człowieka? Czy jest to humanizm, który interpretuje człowieka jako istotę rozumną i wolną? Czy to fenomenologia skupiająca się na doświadczeniu godności? A może to personalizm chce zrozumieć człowieka jako osobę? Głównym celem jest zbadanie podstawowych założeń personalizmu w odniesieniu do praw człowieka i godności ludzkiej, czego dokonano przy użyciu metody analitycznej i syntetycznej. Wcześniejsze koncepcje

dotyczące filozofii praw człowieka nie są zadowalające, dlatego Autor proponuje nowe, personalistyczne rozwiązanie. Kwestia ta była już dyskutowana w kręgach personalistów francuskich i polskich, ale Autor uznał, że należy uzupełnić te rozważania o kategorię godności osobowej, aby znaleźć jej prawdziwy sens. Taki zabieg może okazać się pomocny także w kontekście współczesnego rozróżnienia między uniwersalizmem a partykularyzmem praw człowieka.

Keywords: *human rights, dignity, person, personalism*

Słowa kluczowe: *prawa człowieka, godność, osoba, personalizm*

Wprowadzenie

Dyskusja wokół ugruntowania praw człowieka angażuje wiele interesujących wątków tematycznych, spośród których na plan pierwszy wysuwają się kwestie z obszaru kulturowego, jak indywidualizm czy relatywizm, ponadto doniosłą rolę w tym względzie odgrywa refleksja antropologiczna, która za przedmiot obiera samego człowieka i jego kondycję w świecie, a także etyczna. W tym zakresie kluczowymi kategoriami są człowieczeństwo, osoba, godność i podmiotowość (Bieńkowska, 2016). Dyskusje nad ich treścią, statusem ontycznym i egzystencjalnym trwają od wieków, a występowanie ich w bardzo niekiedy odmiennych kierunkach filozoficznych sprawia poważne trudności interpretacyjne (Kobierzycki, 2001). W odniesieniu do praw człowieka określenie ich znaczeń i funkcji rodzi poważne konsekwencje dla nich samych, a tym bardziej dla rozumienia tego, kim jest człowiek, jakie zajmuje miejsce w społeczności ludzkiej, w kulturze, kim jest jako podmiot doświadczenia religijnego, wolności wyboru czy wolności działania.

W odniesieniu do powyższych problemów proponuję rozważenie ogólnych założeń personalizmu uniwersalistycznego, poszukując tych jego elementów, które mogłyby bliżej określić zasadę uniwersalności praw człowieka (Griffin, 2010, s. 25–26). W pierwszej kolejności wskazane zostaną typowe trudności, jakie napotykamy w dyskusjach odnoszących się do uniwersalności praw człowieka, by następnie skoncentrować się na koncepcji osoby jako fundamentalnej kategorii personalizmu, ze wskazaniem jej społecznych odniesień (Osiatyński, 2011).

Dylematy uniwersalności praw człowieka

Do dziś brakuje jednolitej i precyzyjnej definicji praw człowieka, niemniej jednak w dyskursie prawniczym i filozoficznym dokonywane są próby ich określenia (Sharma, 2012). W ujęciu normatywnym prawa człowieka można rozumieć jako „standardy oczekiwanego traktowania jednostek (ewentualnie grup jednostek, osób prawnych) przez państwo w różnych dziedzinach życia, w których władza publiczna, swoim działaniem lub zaniechaniem, wpływa potencjalnie lub rzeczywiście na określoną sferę życia osobistego i/lub społecznego tych jednostek” (Barczewski, 2010, s. 349). Wiktor Osiatyński zauważa ponadto, że prawa człowieka należą do bardziej ogólnej kategorii praw moralnych, które mogą być przynależne jednostce z tytułu pozycji społecznej czy indywidualnych osiągnięć (nabyta sprawność lub doskonałość osoby). Natomiast prawa człowieka można określić jako powszechne prawa moralne określające standardy w relacjach między jednostką a państwem. Ponieważ wywodzone są z godności, są prawami powszechnymi przynależnymi wszystkim ludziom, niezależnie od sytuacji, w jakiej się znajdują; od praw moralnych różnią się tym, że te można nabyć, natomiast prawa człowieka są przyrodzone i niezbywalne (Bieńkowska, 2017).

Akceptacja powszechności praw człowieka napotyka liczne trudności. Jedną z nich jest znaczący opór w przyjęciu jednego wzorca kulturowego czy etycznego, w którego kontekście prawa człowieka byłyby rozumiane, odczytywane i interpretowane. Najczęściej spotykane trudności generowane są przez zwolenników koncepcji relatywistycznych, a wynikają z odmienne rozumianego uniwersalizmu. Relatywiści twierdzą, że „prawa człowieka stanowią rezultat historycznego rozwoju. Są ściśle związane z określonymi warunkami społecznymi, politycznymi, ekonomicznymi, jak również z historią, kulturą i wartościami konkretnego państwa. (...) Państwa stojące na różnych stopniach rozwoju, mające różne tradycje historyczne i tło kulturowe siłą rzeczy w odmienny sposób postrzegają i odnoszą się do praw człowieka. Dlatego nie można przyjmować jednolitego, standardowego modelu praw człowieka wypracowanego przez grupę państw i wymagać od wszystkich innych, by się do niego dostosowali” (Subedi, 1999–2000, s. 47). Spośród innych trudności w przyjęciu uniwersalizmu praw człowieka wymienia się uzależnienie ich od założeń metodologicznych i ideologicznych w kontekście prowadzonych badań, przyjętych wprost lub nie wprost kon-

cepcji człowieka, w tym np. koncepcji wolności, sumienia (Kozłowski, 2018), natury ludzkiej (Łyżwa, 2006, s. 35–71), a także religii, państwa i relacji, jakie zachodzą między jednostką a państwem.

Jako jedną z najważniejszych wątpliwości co do uniwersalnej ważności praw człowieka wskazuje się fakt, że idea praw człowieka to jedynie wyraz typowo zachodnich wartości, co miałyby oznaczać uzależnienie ich od preferowanej etyki w danej wspólnocie czy kulturze. Opieranie argumentacji na takich założeniach nie liczy się, po pierwsze, z naturą wartości w ogóle rozwijaną przez różnego typu filozofie wartości (aksjologię), a po drugie, w sposób naiwny ukazuje bezpośrednie powiązanie tychże wartości z etyką i moralnością. Zwolennicy tych rozwiązań myślą podstawowe zagadnienia pochodzenia wartości, sposobu ich istnienia i poznania, wreszcie realizacji. Choć wszystkie te kwestie ostatecznie łączą się w podmiocie osobowym, to jednak wymagają osobnych studiów i prezentacji. W nawiązaniu do postawionego zarzutu trzeba stwierdzić, że jest wręcz przeciwnie, że „filozoficzne i światopoglądowe koncepcje człowieka i społeczeństwa są dzisiaj na gruncie zachodniej kultury prawnej czymś zewnętrznym względem prawa, a nawet stanowią konkurencyjne względem siebie i niedające się ze sobą bezkonkurencyjnie pogodzić rozwinięcia podstawowej idei osoby” (Wojciechowski, 2014, s. 243). Przy okazji nie wolno zapomnieć, o jakich koncepcjach mówimy, o jakiej idei osoby czy o jakich wartościach (Kozłowski, 2018a).

Prawa człowieka są wyrazem zachodnioeuropejskiego indywidualizmu. Tak brzmi kolejny argument przeciw uniwersalizmowi praw człowieka. Problem ma dwa oblicza. Z jednej bowiem strony trzeba zauważyć, że obecnie indywidualiści w dyskusjach z komunitarystami i liberałami sami podejmują się ochrony indywidualnych praw jednostki, jak również przypominają o podstawowych obowiązkach jednostki wobec wspólnoty. Nie oznacza to jednak, że w uniwersalistycznym rozumieniu praw człowieka indywidualizm pozostaje obojętny. Wręcz przeciwnie, proponowane indywidualistyczne i woluntarystyczne koncepcje człowieka redukują go do monady („bez okien”), zamkniętej na samego siebie, a tym samym na innych i na świat. Taki sposób myślenia o człowieku rzutuje dalej na pojmowanie sumienia, religii, kultury, w związku z czym człowiek sam siebie skazuje na pozostanie w hermetycznej klatce. „Człowiek monadyczny” zrywa z intersubiektywnością, interpersonalnością, zrywa w formami bycia-z-innym i ku-innym, na rzecz zapadającego się w nicość bycia-w-sobie.

W opozycji do uniwersalizmu praw człowieka znajdują się relatywizm i totalitaryzm. Uniwersaliści, odnosząc się do ujęć relatywistycznych, głoszą, że ich rozumienie praw człowieka „jest «państwo-centryczne» i nie bierze pod uwagę okoliczności, że prawa człowieka są prawami człowieka niezależnie od tego, że państwo albo grupy państw mogą zachować się odmiennie w zależności od determinujących je czynników politycznych, ekonomicznych czy kulturowych. Wierzyć należy w uniwersalny charakter ludzkiego ducha. Ludzie w każdym miejscu świata chcą tego samego: mieć coś do jedzenie, mieć dach nad głową, mieć swobodę wypowiedzi, móc wyznawać własną religię (...). Żadna z tych aspiracji nie zależy od kultury, religii czy stopnia rozwoju. Pragnienia te dzielą zarówno mieszkańcy afrykańskiego buszu, jak i rezydenci wielkich miast europejskich” (Higgins, 2003, s. 97). Totalitaryzm zabija w człowieku to, co najbardziej cenne, co ludzkie i wyjątkowe. Człowieka widzi w ogarniającej go i pochłaniającej całości *totum*. Jak zauważyła Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*: „tym, co sprawia, że osamotnienie jest tak nieznosne, jest utrata własnej jaźni, która może funkcjonować w samotności, lecz do potwierdzenia własnej tożsamości potrzebuje towarzystwa godnych zaufania i ufających, równych sobie ludzi. W tej sytuacji człowiek traci zaufanie do siebie jako partnera własnych myśli i to elementarne zaufanie do świata, które jest w ogóle niezbędne do zdobywania doświadczeń. Jaźń i świat, umiejętność myślenia i przeżywania zatracają się jednocześnie” (Arendt, 2008, s. 364).

Pewnym zagrożeniem dla percepcji uniwersalności praw człowieka mogą być, i stosunkowo często są, kultura oraz religia, oczywiście w określonych redukcjonistycznych ich interpretacjach. W dyskusjach wokół praw człowieka, prawdopodobnie w związku z kwestią wolności sumienia i religii, podnosi się kwestię religii, pomijając przy tym istotę wiary. Religia oderwana od swojej wewnętrznej istoty i źródła, którym jest wiara jako relacja, traci na znaczeniu i staje się z czasem karykaturalną formą zwyczajów, tradycji, niewiele znaczących przekonań, które w świadomości tzw. człowieka religijnego urastają do miary „objawienia”. Wystarczająco rozlegle filozofowie (Kobierzycki, Kozłowski, 2017) i teologowie, przynajmniej w zakresie chrześcijaństwa, wypowiedzieli się na temat patologii religijnych, neopogaństwa, które drąży katolicyzm od lat 50. XX w., czy ostatnio tzw. ruchów charyzmatycznych dalekich od ewangelicznych ideałów, a sprzyjających niedorozwojom emocjonalnym i uczuciowym osób w nie zaangażowanych. Brakuje przy tym

wielopoziomowego podejścia, które odróżniałoby psychozy religijne, transe, erotykę i ekscesy o podłożu religijnym od stanów psychoreligijnych, socjoreligijnych i metareligijnych (Dudek, 2017, s. 145–174).

W stronę personalizmu

W filozoficznej refleksji dotyczącej praw człowieka zwraca się uwagę na dwie, jak można sądzić, kluczowe kwestie, a mianowicie na fakt, że prawa człowieka, „będąc prawami fundamentalnymi, stanowią uprzywilejowaną kategorię powszechnych praw moralnych. (...) Należą one bowiem do każdego człowieka jako człowieka, stanowiąc niejako część naszego człowieczeństwa. (...) w swej filozoficznej istocie nie należą do sfery bytu, lecz do sfery powinności. Nie mówią o tym, co każdy człowiek posiadał w sensie realnym i prawnym, lecz o tym, co każdy powinien był posiadać. (...) Prawa człowieka to nie tylko szczytne ideały czy aspiracje, lecz także usprawnienia stanowiące podstawę roszczeń” (Osiatyński, 2004, s. 2). Śledząc różnorodne kierunki filozoficzne i etyczne, obserwujemy, jak formułowane są owe powinności, w jaki sposób zmieniane i kształtowane, by zachować pierwotne dążenia człowieka, nie gubiąc zarazem jego samego. Nasuwa się myśl, że kierunkami tymi będą te, które w centrum swojego namysłu postawią człowieka, uznając każdy wymiar jego egzystencji – podmiotowy i przedmiotowy, immanentny i transcendentny, które potrafią określić główne jego dążenia do osiągnięcia spełnienia. Przywołany W. Osiatyński proponuje, by całą tę konstrukcję antropologiczną oprzeć nie tyle na określonej ideologii czy systemie myślowym, kulturowym lub politycznym, ile – idąc za ideą praw człowieka – na godności. Konieczność odejścia od ideologicznych uzasadnień okazała się zrozumiała w związku z licznymi napięciami, jakie pojawiały się pomiędzy powojennymi ideologiami, dlatego „autorzy Deklaracji uznali, że mogą się zgodzić na te prawa, pod warunkiem że nie będą musieli uzgadniać ich jednolitego uzasadnienia. Jedynym pojęciem ogólnym, które akceptowali zwolennicy wszystkich koncepcji praw, było nieostre i wieloznaczne pojęcie godności ludzkiej” (Osiatyński, 2004, s. 6).

Za tego typu rozwiązaniem poszły kierunki nie tyle humanistyczne i hermeneutyczne, co personalistyczne (Maritain, 1936). Ich powstanie datuje się na lata przedwojenne, jednak rozwój i rozkwit nastąpił w czasach powojennych. W odniesieniu do analizowanej tu problematyki na

szczególną uwagę zasługuje personalizm fenomenologiczny i historyzujący (Edmund Husserl, Max Scheler, Romano Guardini, Karol Wojtyła, Józef Tischner), personalizm na bazie filozofii ducha (Charles Renouvier, Maurice Blondel, Henri Bergson, Emmanuel Mounier, Tadeusz Mazowiecki), personalizm egzystencjalny (Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Lew Szestow, Paul Tillich), personalizm dialogiczny (Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Martin Buber, Emmanuel Levinas) oraz personalizm augustyńsko-tomistyczny (Jacques Maritain, Étienne Gilson, Franciszek Sawicki, Wincenty Granat, Józef Pastuszka, Mieczysław Albert Krąpiec). Zaletą ujęć personalistycznych jest to, że jako system obierają nie ideę, nie aspektowe założenia filozoficzne, lecz „świat osoby”. Osoba jest optymalnym punktem wyjścia zarówno dla antropologii, jak i dla uniwersalnej interpretacji bytu. Personalizm obiera doskonalszy punkt wyjścia niż proponował to platonizm (idea), arystotelizm (akt, możliwość), augustynizm (duchowe akty człowieka), czy kartezjanizm (myśl). W personalizmie istotne jest ponadto to, że wychodzi on od osoby „własnej”, lecz zawsze skorelowanej z innymi osobami (już samo pojęcie „osoba” oznacza relacyjność, bycie-wobec, twarzą w twarz).

W Polsce twórcą personalizmu uniwersalistycznego jest Czesław Stanisław Bartnik, który już w latach 50. XX w. pisał: „Muszę stworzyć własny system filozoficzny i teologiczny. Co to byłby za system? Już na początku studiów rysuje mi się sylwetka własnego «ja» w duchu personalizmu chrześcijańskiego. A więc jest to personalizm, ale na razie raczej subiektywny. Według niego świat obraca się jakby wokół podmiotowego wymiaru osoby. Jest to personalizm przeżywania świata przez pryzmat jaźni. Świat jawi mi się w aspekcie miłości: Bóg jako Miłość, drugi człowiek jako odbłask miłości i świat – jak sobie zapisałem – jako «miłość zmacona». (...) Z trudem i powoli personalizm subiektywny dopełniał się przez wymiar obiektywny, transcendentny w stosunku do mojej jaźni. W filozofii mojej dostrzegłem kolejno takie wartości, jak osoba ludzka, realizm widzenia, znikomość materii, dialogiczny charakter rzeczywistości, myślenie historyczne. Wszystko to sprowadzam (...) do dwóch rzeczywistości osobowych: Bóg i człowiek. Świat jest raczej językiem pomiędzy nimi. Osobę biorę za metodę, która zasadza się na dialektyczności i opozycyjności, transcendujących w jedność, jak «ciało» i «dusza» przechodzą w «osobę». W ten sposób chcę (...) «wedrzyć» się w sam szpik, w szął, w jądro bytu (...). Buntuję się przeciwko zwyczajnemu «odtworzeniu» rzeczywistości przez człowieka, chcę tworzenia jej, kształto-

wania, bycia więcej, choć zdają sobie sprawę, że będą to tylko nowe jakości tej samej rzeczywistości, gdyż nie ma niczego poza bytem. Chodzi więc raczej o rozwinięcie jego dynamizmu i plastyczności w relacji do osoby ludzkiej” (Bartnik, 1999, s. 432).

Biorąc pod uwagę zaprezentowany punkt widzenia, w analizie uniwersalizmu praw człowieka szczególnie przydatny wydaje się właśnie personalizm. Uznaje on jedność ontyczną osoby, wbrew poglądom preferującym rozwiązania dualistyczne. W osobie zintegrowany jest bowiem wymiar cielesny i duchowy człowieka, przedmiotowy i podmiotowy, esencjalny i egzystencjalny, czego np. w kierunkach humanistycznych wyraźnie brakowało. Personalizm ponadto uznaje wszystkie wymiary bycia osobą – doczesny, świecki, immanentny i transcendentny, stąd np. w klasyfikacji personalizmów nie ma podziału na religijny czy świecki, teistyczny czy ateistyczny. Co więcej, w personalistycznej koncepcji osoby (indywidualnej) występuje osoba społeczna, analogiczna to indywidualnej, dzięki czemu ujmowanie osoby ludzkiej bliższe jest realizmowi niż ideologii.

Historyczny wymiar osoby

Z historycznego punktu widzenia można wskazać przynajmniej cztery drogi naukowego określenia osoby. W nawiązaniu do filozoficznej tradycji greckiej jest to droga teatrologiczna, gdzie pojęcie osoby wywodzone jest ze zjawiska oblicza (*prosopon*), które stanowi „ekran” jego wnętrza. Druga droga, metafizyczna, nawiązuje do kategorii opracowanych przez Arystotelesa i jego następców (m.in. Boecjusza), którzy operowali kategorią substancji, subsystencji, wskazując przez to na samoistność osoby. Był to ważny krok w rozwoju myśli personologicznej, lecz nie ostatni. Droga trzecia, podmiotowo-jaźniowa, koncentruje się na podmiotowości człowieka, na jego *psyche* i na *anima*. Osoba to bogactwo jego myśli, uczuć doznań. Droga ta dopełnia rozważania myślenia ontologicznego Arystotelesa.

Drogę czwartą, syntetyczną, proponuje personalizm. Chodzi o ujęcie osoby w sposób umożliwiający dokonanie syntezy dwóch wymiarów bytu: „realności przedmiotowej i głębi podmiotowej, istnienia i jaźni; w tym rozumieniu osoba to ktoś samoistny lub byt istniejący na sposób jaźni. Jest ona cudem istnienia materialnego i duchowego, indywidualnego i zarazem społecznego, immanentnego i zarazem transcendentnego, skończonego

i zarazem nieskończonego” (Bartnik, 2005, s. 45). Takie rozumienie osoby, choć nadal aspektowe, „pozwała przerzucić pomost interpretacyjny ponad kierunkami obiektywistycznymi oraz subiektywistycznymi dla stworzenia systemu personalizmu uniwersalistycznego” (Bartnik, 2005, s. 45). Personalizm uniwersalistyczny rozwija się wraz z człowiekiem pojmowanym jako byt historyczny, zatem bierze pod uwagę jego wartość i godność na całej przestrzeni dziejów, uwarunkowania cywilizacyjne, kulturowe, kondycję społeczną i psychiczną, odniesienie do samego siebie i do innych osób (osoba społeczna).

Rozumienie osoby jako istnienia uhistorycznionego zwraca uwagę na fakt, że „człowiek jest najciekawszą i najbardziej paradoksalną rzeczywistością na Ziemi: zależy od przestrzeni i czasu, a jednak nad nimi panuje; pragnie uciec od siebie, bo jest zwrócony ku światu, a mimo to ciągle do siebie wraca i jest skierowany ku swemu wnętrzu” (Granat, 2006, s. 5). To wewnętrzne napięcie oznacza otwartość jego egzystencji na wszystko, co go otacza, a zwłaszcza na siebie. Idąc tą drogą, zauważamy kilka istotnych tematów, które wpisują się w pojęcie historyczności osoby. Po pierwsze, kategoria historyczności uwalnia koncepcje człowieka od abstrakcjonizmu. Ujmując go w parametrach czasu i przestrzeni, ukazuje osobę jako byt konkretny, jednostkowy, jednorazowy i niepowtarzalny, co wyraża się w pytaniach: „jak ona się dzieje?”, „jak się staje?”, „jaki jest jej początek bytowania?”, „jaki koniec?”, „jakie są jej prawa rozwoju i przemian?”.

Istotną cechą egzystencji historycznej jest nie tylko jej osobowy wymiar istnienia (*esse personale*), ale także partycypacja we wspólnym istnieniu (*esse commune*), a przez to – istnienie w całości bytu (Bartnik, 1995, s. 291). „Strumień istnieniowy – czytamy w *Personalizmie* – dopiero w osobie staje się historyczny albo antyhistoryczny i dopiero w osobie uzyskuje ciągłość albo nieciągłość, formę całości relatywnej albo rozbitcie, interpretację pozytywną albo negatywną” (Bartnik, 1995, s. 391). Dlatego w świetle personalizmu uniwersalistycznego można mówić nie tylko o historii, ale także o nie-historii. O ile historia oznacza, najogólniej rzecz ujmując, stawanie się osoby, to nie-historia – jej nie-stawanie się, bezruch bytu, niezrealizowanie niczego, co oznacza w konsekwencji degradację człowieka, degenerowanie się ludzkiej natury w antywartości, depersonalizację i unicestwienie osoby ludzkiej na zawsze.

Spółeczny wymiar osoby

Istotnym elementem personalizmu uniwersalistycznego jest społeczny wymiar osoby, który *notabene* jest bezpośrednią konsekwencją rozumienia jej jako relacji, na co kierunki substancjalistyczne nie zwróciły uwagi, uznając, że społeczność jest czymś przypadkowym, niekoniecznym, dodanym do indywiduum. Osoba jest rzeczywiście kimś indywidualnym, odniesieniem do samego siebie, ale jest też – jako *prosopon* – konstytutywnym odniesieniem do innych osób – czyli relacją. „Wydaje się, że takie pojęcie osoby wyklucza zarówno indywidualizm, jak i kolektywizm – ani osoba nie istnieje bez innych osób i bez rzeczy, ani też społeczność nie istnieje bez osób i bez rzeczy. Społeczność jest współbytem w stosunku do osoby. Osoba indywidualna i społeczność są to dwie ogniskowe tej samej elipsy” (Bartnik, 1995, s. 47). Ku-społeczne struktury osoby indywidualnej realizowane są w dążeniu do spełnienia siebie w innych osobach, w nieograniczonych wręcz możliwościach poznania i miłowania, w zdolności współżycia z innymi i współpracy, w zmyśle zachowawczym gatunku ludzkiego, w umiejętnościach komunikowania się i autoprzekazu, rozwijaniu religii, kultury i sztuki, w twórczości. Gdyby nie ku-społeczne struktury osoby, ta „byłaby sama dla siebie abstrakcją, samounicestwieniem, «czarną dziurą społeczności», jakimś nonsensem treściowym. Osoba kolektywna zatem jest jakby sklepieniem tematycznym nad jednostkami, niejako łukiem hermeneutycznym, który pozwala tym jednostkom zaistnieć tematycznie, treściowo” (Bartnik, 1995, s. 220).

Koncepcja osoby społecznej stanowi główne przesłanie personalizmu uniwersalistycznego Bartnika, które wyłożył w swojej książce pt. *Personalizm*, a następnie rozwijał w tekstach społeczno-politycznych, filozoficznych i teologicznych (Kozłowski, 2014). W *O godności narodu*, nawiązując do idei praw człowieka, zauważył, że ginie poczucie godności narodowej, godności społecznej, w związku z czym, pokonując opór ze strony antropologicznego indywidualizmu i kolektywizmu, należy rozwijać godność narodu, rodziny, społeczności. Społeczności te „mają coś więcej niż samotna jednostka, a mianowicie spotęgowaną godność społeczności, godność współosobowości, godność wspólnotowości, niejako godność «osoby społecznej», która jest jednak jakoś misteryjnie skorelowana z godnością osoby indywidualnej” (Bartnik, 2006, s. 198).

Owa społeczność jednak nie może być rozumiana jako „luźny zbiór pojedynczych osób”, „masowa symbioza obronna”, lecz jako „długotrwała dialogiczna struktura społeczna”. Kiedy Bartnik mówi o osobie społecznej czy osobie kolektywnej, przypomina o ontologicznym fakcie, że jest to byt analogiczny do osoby indywidualnej, zatem zakłada jej realność, gdyż relacje międzysobowe nie mogą być opisywane jako relacje osób do rzeczy. Zapobiega w ten sposób akceptacji skrajnego indywidualizmu i ontologicznemu monizmowi, stając na straży myślenia realistycznego, które weryfikuje i odrzuca wszelkiego rodzaju biologizmy, psychologizmy, rozmaite ideologie, twierdzenia pseudonaukowe, eugenikę, faszyzm, rasizm przenikające do antropologicznej refleksji w Polsce. Odrutką na tego typu poglądy była koncepcja Ja (jaźni), która rozwijała się już w Europie, a która stała się podstawą rozumienia godności osobowej i osobowościowej.

Godność jako uniwersum

Godność jako struktura Ja indywidualnego i Ja społecznego (osoby społecznej), na wzór tomistycznego *esse commune* (istnienia wspólnego), stanowić może uniwersalne uzasadnienie praw człowieka. Analizując art. 30 Konstytucji RP, Leszek Garlicki stwierdza, że godność człowieka „jest (...) nie tylko punktem wyjścia (źródłem) szczegółowych praw i wolności jednostki, ale pełni także rolę szerszą, bo orientuje całą konstytucję na osobę człowieka jako samorealizującej się indywidualności. W tej perspektywie «godność człowieka» stanowi podstawę konstrukcyjną całego porządku konstytucyjnego, stanowi źródło, fundament i zasadę tego porządku” (Garlicki, 2003, s. 11–12). Dzięki godności, która oznacza szczególną wartość danego człowieka, a także odpowiedzialność moralną i stanowisko społeczne, wydobywana jest właśnie owa „szczegółność”. Jednak przy przyjęciu, że osoba indywidualna skorelowana jest z osobą społeczną, szczególną nie prowadzi do wyłączenia i wykluczenia jednostki poza wspólnotę, lecz wskazuje na jej wyjątkowość – ontyczną i personalną. Zagadnienia te były już przedmiotem średniowiecznych sporów filozoficzno-teologicznych, w centrum których była osoba jako byt szczególny, wyjątkowy. Już wówczas filozofowie tej miary co Ryszard od św. Wiktora czy później św. Tomasz z Akwinu pisali, że osoba spośród innych bytów wyróżnia się „szczególną właściwością” (*proprietas discretus*), jest „niekomunikowalna” (*incommunicabilis*), lecz nie w sensie oderwania od istnienia, lecz jako „ktoś,

kto istnieje” na swój własny i wyjątkowy sposób; istnienie to jest nierozbijalne. Osoba istnieje na swój własny sposób (*existentiae modum*) i sama przez siebie (*persona est existens per se solum*).

Proponowana przez personalizm uniwersalistyczny filozofia osoby i godności porusza się w tych właśnie obszarach i korzysta z tego typu dorobku ludzkiej myśli. Nie godzi się na rozwiązania płynące z ujęć nihilistycznych, które godność lokują „nie w prawdzie, lecz w użyteczności, nie w poszukiwaniu, lecz w arbitralnej «nieomyślności własnej», nie w służbie człowieczeństwu, lecz w egoizmie, nie w słuchaniu autorytetu, lecz w samowoli, nie w słuchaniu praw Bożych, lecz w autarkii” (Bartnik, 2006, s. 14). Personalizm uniwersalistyczny, przywołując godność osobową (istotową), orientuje uwagę na istotę człowieka, na to, kim jest, kim pragnie być, co odsłania się przed nim dzięki innym, ale jednocześnie kieruje uwagę na samo życie, które ma godność niewyraźną i niewyobraźną.

Godność widzi człowieka w horyzoncie nieskończoności, jako „względny absolut” (Bartnik, 2006, s. 15). Analizując godność osobową z tej właśnie perspektywy, lepiej rozumiemy sformułowanie L. Garlickiego, że składnikiem godności jest roszczenie. Godność rości sobie prawo do uznania, szacunku, akceptacji i względnej tolerancji. Roszczenie godności jest skierowane ku samemu podmiotowi, ale także ku innym osobom. Mamy tu do czynienia z tzw. godnością moralną. Oznacza ona wszelkie dążenie człowieka do pełni swego istnienia, do rozwijania go w klimacie miłości, dobra i piękna. Ponieważ człowiek nie rozwija się w pojedynkę, o czym była mowa przy okazji osoby społecznej, zatem i godność ma swój społeczny wymiar. Wyraża się w różnego typu relacjach i na różnym poziomie. Wewnętrzna godność jest źródłem twórczości człowieka (godność twórcza). Stąd o godności człowieka świadczą jego praca i wszelkie pozytywne osiągnięcia.

Godność ma również wymiar religijny, urzeczywistnia się w doświadczeniu religijnym człowieka. O ile stosunkowo często mówi się o godności religii, konsekwentnie o wolności religijnej, o tyle mniej o godności wiary. Współczesne kryzysy, które obserwujemy nie tylko w Europie, dotyczą – jak można sądzić – tych obszarów ludzkiej aktywności. Odejście poza obszar godności zwraca religijną aktywność człowieka w stronę fanatyzmu, gdyż zaprzepaszcza się jej wewnętrzny sens, którym jest wiara. Godność wiary – idąc za intuicjami Garlickiego – orientuje człowieka na to, co stanowi jej istotę, jej główne przesłanie. Z punktu widzenia psychologii religii i psychologii kul-

tury, u początków różnych patologii religijnych stoi właśnie ślepa fascynacja ideą Boga czy ideą Szatana (Dudek, 2017, s. 125–143), brak rozróżnienia tego, co dla religii i wiary istotne od tego, co nieistotne i wtórne. Religijna godność podnosi naturalną godność człowieka do wyższej potęgi.

Podsumowanie

W toku prowadzonych badań okazało się, że próby ugruntowania praw człowieka na poziomie kultury, jak również etyki zwracają się ku refleksji antropologicznej (Escorihuela, 2017). Ogólnie rzecz ujmując, chodziło o nadszkicowanie korelującej z prawami człowieka koncepcji człowieka, a szerzej – personalizmu, który mógłby stać się punktem wyjścia dla dalszych analiz i interpretacji kluczowych problemów, jakimi są osoba czy godność (Bieńkowska, 2016, s. 111–129).

Główne pytanie badawcze w zaprezentowanym tekście było następujące: czy personalizm uniwersalistyczny jest wystarczającym systemem filozoficznym, który objaśniałby uniwersalistyczny wymiar praw człowieka? Jak wiadomo, z zagadnieniami tego typu zmagало się wielu filozofów i prawników, w tym W. Osiatyński (2011) w swojej książce pt. *Prawa człowieka i ich granice*. Autor ten zauważył, że uniwersalność, czyli powszechność „zawarta jest w słowach «prawa człowieka», oznaczających, że z definicji przysługują one każdemu, w każdym czasie i w każdych okolicznościach” (Osiatyński, 2011, s. 229). Osiatyński zwrócił uwagę, że stwierdzenie tego typu jest sprzeczne z faktami, gdyż na przestrzeni historii większość ludzi pozbawiana była praw. Dlatego też problem praw człowieka bardziej dotyczy uznanych i uznawanych standardów niż niezmiennych praw. Uzasadnienie powszechności przesuwają się zatem w stronę godności, bo to z niej właśnie prawa te są wywodzone. W ten sposób dotykamy centrum sporu, na który składa się kilka omówionych w powyższym tekście kwestii, m.in. koncepcja myślenia o człowieku, sposób ujmowania interpretowania godności i innych wpływających na wartości i praw (Coysh, 2014). W toku rozważań padła propozycja, że systemem tym może być personalizm uniwersalistyczny. Wskazano kilka jego istotnych elementów. Czy zaprezentowany personalizm zostanie przyjęty przez środowiska prawnicze i filozoficzne? Czy ma tę zdolność, by objaśniać dogłębny sens praw człowieka? Oto nasuwające się pytania (Ratzinger, 2006, s. 53–72). W kolejnych analizach będzie trzeba się zmierzyć i z nimi.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, H. (2008). *Korzenie totalitaryzmu*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Barczewski, M. (2010). *Prawa człowieka*. W: M. Balcerzak (red.), *Leksykon ochrony praw człowieka*, Warszawa: C.H. Beck, s. 345–352.
- Bartnik, C. (1995). *Personalizm*, Lublin: Oficyna wydawnicza „Czas”.
- Bartnik, C. (1999). *Kultura i świat osoby*, Lublin: Standruk.
- Bartnik, C. (1999a). *Mistyka wsi. Z autobiografii młodości 1929–1956*, Żrebce: Standruk.
- Bartnik, C. (2001). *Historia filozofii*, Lublin: Standruk.
- Bartnik, C. (2004). *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin: Standruk.
- Bartnik, C. (2005). *Osoba ludzka – jej wymiar społeczny i transcendentny*, „Ethos” nr 18(1–2), s. 41–49.
- Bartnik, C. (2006). *Nostalgia*, Lublin: Standruk.
- Bieńkowska, D. (2017). *Godność jako kryterium w realizacji i ochronie praw człowieka. Zarys problematyki*. W: J. Jaskiernia i K. Spryszak (red.), *Nowe wyzwania i rozwiązania w powszechnym systemie ochrony praw człowieka*, Warszawa: Adam Marszałek, s. 131–142.
- Bieńkowska, D. (2016). *Rozwój biotechnologii w obliczu praw człowieka i ludzkiej godności*. W: A. Bobko, K. Cynk (red.), *Gen(etyczna) przyszłość człowieka*, Rzeszów: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 111–129.
- Bieńkowska, D. (2016). *Człowiek wobec prawa, czy prawo wobec człowieka? O istocie prawa w pryzmacie refleksji aksjologicznej*. W: J. Sobczak, M. Reshef (red.), *Nowe procedury medyczne a prawo*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 31–45.
- Coysh, J. (2014, 1 III). *The Dominant Discourse of Human Rights Education: A Critique*, „Journal of Human Rights Practice”, s. 89–114. <https://doi.org/10.1093/jhuman/hut033> (dostęp: 10.07.2017).
- Dudek, Z. (2017). *Psychoza czy opętanie. Psychologia jungowska wobec wyzwań cywilizacji*, Warszawa: Eneteia.
- Escorihuela, A. (2017, 2 XII). *Foundations of Human Rights. International law*. <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199796953/obo-9780199796953-0102.xml> international law (dostęp: 10.07.2017).
- Garlicki, L. (2003). *Wolność, prawa i obowiązki człowieka i obywatela. Zasady ogólne*. W: *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.

- Granat, W. (2006). *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Griffin, J. (2010). *On Human Rights. Published to Oxford Scholarship Online: May 2010*. <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199238781.001.0001/acprof-9780199238781-chapter-2> (dostęp: 10.07.2017).
- Higgins, R. (2003). *International Law And How We Use It*, Oxford: Clarednon Press.
- Maritain, J. (1936). *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris: Fernand Aubier.
- Kobierzycki, T. (2001). *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa: Eneteia.
- Kobierzycki, T. i Kozłowski, R. (2017). *Psychologia i patologia myślenia religijnego*. W: E. Starzyńska-Kościuszko (red.), *Wartości i wartościowanie we współczesnej humanistyce. Perspektywa filozoficzna*, Olsztyn: Wydawnictwo UWM, s. 109–120.
- Kozłowski, R. (2018). *Wolność sumienia wobec wyzwań wielokulturowości. Studium filozoficzno-etyczne*. W: J. Jaskiernia i K. Spryszak (red.), *Nowe wyzwania i rozwiązania w powszechnym systemie ochrony praw człowieka*, Toruń: Adam Marszałek, s. 220–234.
- Kozłowski, R. (2018a). *Godność jako problem filozoficzny*. W: D. Bieńkowska i R. Kozłowski, *Partykularyzm a uniwersalizm godności w kontekście praw człowieka. Studia prawno-filozoficzne*. Poznań: Silva Rerum, s. 65–80.
- Kozłowski, R., Kobierzycki, T. i Maj, F. (2014). *Żyć. Myśleć. Wierzyć. O związkach filozofii i teologii w refleksji personalistycznej Czesława Stanisława Bartnika*, Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- Łyżwa, P. (2006). *Obywatel e teoriach prawa natury*. W: A. Florczak i B. Bolechowa (red.), *Historia i filozofia praw człowieka*, Toruń: Adam Marszałek, s. 35–71.
- Osiatyński, W. (2004). *Wprowadzenie do praw człowieka*. <http://www.hfhr.pl/wp-content/uploads/2016/02/WiktorOsiatynskiWprowadzenieDoPojeciaPr awCzlowieka.pdf> (dostęp: 10.07.2017).
- Osiatyński, W. (2011). *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków: Znak.
- Ratzinger, J. (2006). *What is Truth? The Significance of Religious and Ethical Values in a Pluralistic Dignity*. W: J. Ratzinger, *Values in a Time of Upheaval*, San Francisco: Ignatius Press, s. 53–72.
- Sharma, A. (2012). *Are Human Rights Western?: A Contribution to the Dialogue of Civilizations. Published to Oxford Scholarship Online: October 2012*. <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780195679489.001.0001/acprof-9780195679489> (dostęp: 10.07.2017).

Subedi, S. (1999). *Are The Principles of Human Rights „Western” Ideas? An Analysis of The Concept of Human Rights From The Perspective of Hinduism*, „California Western International Law Journal” nr 45, s. 45–69.

Wojciechowski, B. (2014). *Prawa człowieka. Zagadnienia podstawowe*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” nr III(2), s. 238–252.