

Andrzej SZOSTEK MIC

## PRAWO NATURALNE (PRAWA CZŁOWIEKA) A PRAWO STANOWIONE

### Uwagi etyka

*Prawo cieszy się naturalnym autorytetem w społeczeństwie, nawet jeśli jego przepisy często bywają przekraczane. Cieszy się zaś nim, ponieważ postrzegane jest jako pozostające w służbie człowieka, jego życia i rozwoju.*

Okolicznością, która wyznacza zarówno temat obecnej sesji, jak i termin jej odbycia, jest upływająca 10 grudnia 1998 roku 50. rocznica uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka\*. Swe wywody pragnę więc usytuować w jej kontekście – w kontekście rozumianym dość szeroko. Deklaracja ta nie jest przecież ani pierwszym, ani ostatnim dokumentem odwołującym się do praw człowieka jako fundamentu prawa stanowionego. Zrodziła się w wyniku bolesnych doświadczeń pierwszej, a zwłaszcza drugiej wojny światowej i nawiązuje do podobnych manifestów, które formułowane były jeszcze u końca XVIII wieku. Porównanie tekstów deklaracji współczesnych z ich starszymi o półtora wieku poprzedniczkami prowadzi przy tym do chyba interesujących, choć trochę niewesołych spostrzeżeń. Ponadto Deklaracja, której jubileusz obchodzimy, podobnie jak inne tego rodzaju dokumenty, od początku traktowana była jako akt prawny wysokiej rangi. Wprawdzie status Deklaracji jest przez teoretyków prawa do dziś dyskutowany, ale nie ulega wątpliwości, że jej sygnatariuszom, zebranych na specjalnym, uroczystym Zgromadzeniu Narodów Zjednoczonych, chodziło o to, by jej treści znalazły prawidłowy „przekład” na prawo stanowione poszczególnych państw, zwłaszcza zaś na ustawy zasadnicze, które zresztą nierzadko rozpoczynają się od preambuły przypominającej tonem i treścią wolnościowe deklaracje. Dlatego powoływać się będę także na niektóre zapisy konstytucyjne, dawne i współczesne.

Zamierzam bowiem wytłumaczyć, dlaczego lektura szeregu nowożytnych i współczesnych doniosłych aktów legislacyjnych – od pierwszych XVIII-wiecznych konstytucji aż po współczesne, dość liczne deklaracje, konwencje, karty i protokoły do nich – budzi we mnie tak zwane mieszane uczucia: raduje i nie-

\* Artykuł ten oraz następujący po nim artykuł autorstwa prof. W. Łączkowskiego zostały przedstawione jako referaty podczas sympozjum „Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?” (Warszawa-Lublin-Kraków 30 XI-5 XII 1988) zorganizowanego przez Papieską Akademię Życia, Instytut Studiów nad Rodziną ATK, Instytut Jana Pawła II KUL i Instytut Teologii Rodziny PAT. Całość materiałów z sympozjum zostanie opublikowana w osobnej książce.

pokoju zarazem. Ambiwalentne te reakcje odnoszą się do sposobu, w jaki pojmowane i traktowane są w tych dokumentach prawa człowieka, bardziej zaś szczególnie moje pytania i niepokoje wiążą się z miejscem Boga i Jego aurytety 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 etyk.

## 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 12 czerwca 1776 roku, wspomina w ostatnim, 16. artykule o „powinności, jaką jesteśmy dłużni naszemu Stwórcy”<sup>1</sup>. 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 dążenie do szczęścia”<sup>2</sup>. Nawet francuskie Zgromadzenie Narodowe, które ukonstytuowało się po rewolucyjnym obaleniu władzy królewskiej i które do Kościoła oraz do głoszonej przez wiary odnosiło się zdecydowanie wrogo, swą sławną Deklarację Praw Człowieka i Obywatela „uznaje i ogłasza w obecności i pod opieką Istoty Najwyższej”<sup>3</sup>. Rzecz jasna, ogłoszona w katolickiej Polsce i bez francuskiego kontekstu rewolucyjno-antykościelnego Konstytucja 3 maja rozpoczyna się inwokacją nie tylko religijną, ale jawnie chrześcijańską: „W imię Boga w Trójcy Jedynej”<sup>4</sup>. Wyjątek stanowi Konstytucja Stanów Zjednoczonych z 17

<sup>1</sup> Cyt. za: *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, red. K. Motyka, Lublin 1996, s. 42.

<sup>2</sup> Tamże, s. 43.

<sup>3</sup> Tamże, s. 46.

<sup>4</sup> Cyt. za: W. Witkowski, *Pierwsze konstytucje nowożytne*, Lublin 1995, s. 56.

września 1787 roku, ale – rzecz znamieną – 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 roku, ale także Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, w której przygotowaniu tak znaczącą rolę odegrał wielki filozof katolicki Jacques Maritain, potwierdzają „wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej”<sup>5</sup>, „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej”<sup>6</sup>, ale o Bogu nie wspominają. Nawet Konstytucja Trzeciej Rzeczypospolitej z 2 kwietnia 1997 roku 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”<sup>7</sup>.

Jakie znaczenie ma rezygnacja z odwołania się do ponaddoczesnej podstawy praw człowieka? Czy oznacza to rzeczywiście zastąpienie suwerennego Boga umową społeczną? Niekoniecznie. Wprawdzie nowożytne i współczesne prawo europejskie (czy raczej: euroatlantyckie) nie jest wolne od ułomności i różnorodnych wad, ale może się 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, lecz godność ludzkiej osoby ma być fundamentem prawa stanowionego. Godności tej prawo nie ustanawia, lecz ją – 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 nim traktowane jako ważniejsze niż uprawnienia wynikłe z pełnienia owych funkcji<sup>8</sup>. W tym sensie zarówno nowożytne prawo konstytucyjne, jak i współczesne akty międzynarodowe określają same siebie jako podporządkowane prawom człowieka, których poważne naruszenie musi być traktowane jako uderzenie w samą istotę prawa.

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

<sup>5</sup> Karta Narodów Zjednoczonych, Wstęp. Cyt za: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, red. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1993, s. 14.

<sup>6</sup> Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Wstęp. Cyt. za: *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, s. 51.

<sup>7</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Wstęp.

<sup>8</sup> Por. hasło „Prawa człowieka”, w: *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, s. 350n.

Rodzaju, dobitnie pokazuje, iż zabójstwo człowieka jest ciężkim i zasługującym na wysoką karę występkiem obrażającym samego Boga i Jego suwerenną władzę nad ludzkim życiem: „Cóżżeś 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) – woła prorok Izajasz. 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, 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 drugiej połowie XVIII 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 wyraźnie antykościelnej, a nawet antyreligijnej atmosferze. 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 zarazem głosił ją i głosić musiał w imię elementarnej wierności Ewangelii.

Nie znaczy to jednak, 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 Cyncerona 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 tylko niektóre przykłady pokazujące, że również poza kręgiem oddziaływania chrześcijaństwa można znaleźć przekonanie o szczególnej godności człowieka, z której wynikają określone normy moralne i prawne.

Owszem, 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 r o z p o z n a j e jako wiążącą w sensie m o r a l n y m i p r a w n y m. W tym znaczeniu jest ona każdemu „zadana”, nadrzędna względem ludzkiej mocy stanowienia prawa. Religijne jej ugruntowanie (zawarte w konstytucjach nowożytnych) wyraża to 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.

To, że usiłują one znaleźć oparcie w traktowanych jako oczywiste fundamentalnych i niezbywalnych prawach człowieka, nie musi być interpretowane jako „zdrada” chrześcijańskiej wizji człowieka, choć przyznać trzeba, że oderwanie tych praw od ponadnaturalnego ich źródła grozi sprowadzeniem ich do poziomu i autorytetu prawa czysto ludzkiego (stanowionego). Co więcej, zbyt jednoznaczne wiązanie praw człowieka z uznaniem Boga i nadrzędnością Jego prawa grozi konfesjonalizacją prawa i błędnie sugeruje, że jedynie wyznawca religii uznającej Boga za ostateczne źródło stanowionych przez człowieka praw zdolny jest poznać i respektować prawa człowieka. Owszem, zrozumiała 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), jednakże tradycja ta nie może być pojmowana tak, by zaciemniać fundamentalną (i głoszoną także przez Kościół katolicki) prawdę o zdolności poznania tych praw mocą tak zwanego rozumu naturalnego.

Ale uznanie, iż prawa człowieka leżą u podstaw prawa pozytywnego i domagają się odpowiedniego „legislacyjnego przekładu” prowadzi 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 drugim – stanowi, iż naturalnymi i niezbywalnymi prawami człowieka są: „wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciwko uciskowi”<sup>9</sup>. 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 *p o d s t a w o w y m* w tym sensie, że stanowi oczywisty warunek realizacji jakichkolwiek innych dóbr. Wolność natomiast to wartość dla człowieka *s p e c y f i c z n a*, wyróżniająca go wśród innych, także życiem obdarzonych istot. Deklaracja francuska o życiu nie wspomina, natomiast do wolności dodaje 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 one szczególnie wysoko. Z perspektywy dzisiejszej jednak relacja pomiędzy obu tymi dobrami człowieka i sposobami ich chronienia wydaje się znamienna. O ile wolność robi swoistą „karierę”, obrastając coraz to nowymi uprawnieniami pozwalającymi korzystać z niej w 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 prawnokarnej ochrony obu tych dóbr. Zastanawia 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 *o c h r o n y p r a w n e j n i e n a r o d z o n y c h*<sup>10</sup>. 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

<sup>9</sup> Cyt. za: *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, s. 46.

<sup>10</sup> Literatura na ten temat jest ogromna. Rozwiniętą wersję dyskusji tu referowanej znaleźć może Czytelnik m. in. w: *W imieniu dziecka poczętego*, red. J. W. Gałkowski, J. Gula, Rzym-Lublin 1992. Por. też: T. Ś l i p k o, *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji*, Kraków-Warszawa 1992; t e n ż e, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994, s. 99-124, 148-154; T. S t y c z e Ń SDS, *Solidarność wyzwala*, Lublin 1993, s. 127-170; *Życie jest święte*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1993; A. S z o s t e k MIC, „*Nie będziesz zabijał!*” (*Wj 20, 13*), „*Ethos*” 2 (1989) nr 5, s. 137-146 (i cały cytowany numer „*Ethosu*”).

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, choć 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 włącznie. Argument drugi dotyczy nie samego nie narodzonego, 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 nie narodzonego, 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: dotyka 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. Przytoczę tylko trzy racje, które wydają się z naszego punktu widzenia szczególnie 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 się 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 nazywać 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, a 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 specyficznym ludzkich (osobowych) cech, takich jak świadomość, pamięć, zdolność do przeżyć emocjonalnych, wolność – a także od tego, czy i jak dalece dana istota obecna jest w świadomości społeczeństwa i przezeń akceptowana.

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. Przykładowo stwierdzenie: „Popełniłeś zbrodnię zabijając starego, niedołęznego człowieka w celu zagrabienia jego majątku” znaczyć może jedynie: „Dokonałeś czynu, który społeczeństwo nasze zdecydowało się potępić”. Poza tą decyzją – która z natury swej uzależniona jest od wielu zmiennych czynników społecznych – ocena zabójstwa na tle rabunkowym nie ma zgodnie z tym stanowiskiem żadnej „obiektywnej” kwalifikacji moralnej. Co jednak jest tu szczególnie ważne: pogląd ten – nazwijmy go skrajnym pozytywizmem moralno-prawnym – określa 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 to, iż prawa (uprawnienia) człowieka mają charakter *u p r z e d n i* względem prawa stanowionego. Konstytucja musi być oczywiście uchwalona przez odpowiednie zgromadzenia ustawodawcze, zwykle jeszcze wymagające 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 *p r z e d u s t a w n y* 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 prawa stanowionego oparcia w prawach człowieka, pozbawienie go też całego moralnego autorytetu, jaki stąd właśnie prawo to dla siebie czerpie. W świetle pozytywistycznej filozofii prawa równie „legalne” jest odmówienie człowieczeństwa (wraz z wynikającymi stąd uprawnieniami) nie narodzonemu, jak i niektórym narodzonym (na przykład Żydom lub Romom), byleby decyzja



taka była proceduralnie prawidłowo podjęta przez większość danej społeczności, co – jak pokazała niedawna historia – nie jest bynajmniej 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 zwyczaj 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 tak zwanych bliźniąt monozygotycznych, lub też – co także się zdarza – zlania się dwóch zarodków w jeden organizm ludzki. W tej sytuacji nawet niektórzy uczeni katolicy 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)<sup>11</sup>.

I tej dyskusji 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”<sup>12</sup>. Tym bardziej niedopuszczalne jest dokonywanie aktów zabójczych w stosunku do tych, co do których istnieje uzasadnione 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 zabójczych wobec nie narodzonych, 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?

<sup>11</sup> Por. N. F o r d, *Kiedy powstałem? Problem początku jednostki ludzkiej w historii, filozofii i w nauce*, Warszawa 1995; Ś l i p k o, *Granice życia*, s. 107-124.

<sup>12</sup> Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r., art. 6, pkt 2 (cyt. za: *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, s. 108).

## C. KOLIZJA PRAW

Trzeci wreszcie argument, który przywołuje się w kontekście dyskusji nad penalizacją aborcji, streścić można następująco: owszem, zapewne są podstawy, by nie narodzonym przyznać prawo do życia, a nawet do ochrony prawnej. Cóż jednak czynić, gdy prawo to wchodzi w kolizję z innymi słusznymi 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 znaczną dolegliwość (zdrowotną lub ekonomiczno-społeczną) samej matki lub jej rodziny, to mamy do czynienia z kolizją uprawnień i w tej sytuacji pierwszeństwo przyznać trzeba raczej tym, którzy już się urodzili. 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 wyraźną 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 częściej występujący rasizm, przeciwko któremu protestowali autorzy pierwszych konstytucji nowożytnych, uzależniał prawa człowieka od pozycji społecznej, czyli – jako 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 muszę dodawać, że dzisiejsze inicjatywy legislacyjne motywowane ideą praw człowieka idą dokładnie w przeciwnym kierunku: w oparciu o zasadę równości wszystkich wobec prawa zmiernają 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 sprawiedliwości<sup>13</sup>.

Powodów, które miałyby usprawiedliwiać legalizację aborcji, przytacza się oczywiście więcej. Ale wymienione trzy w szczególny sposób wiążą się z prawami człowieka i ich relacją do prawa stanowionego. W szczególności ilustrują

<sup>13</sup> Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 78-167.

one zastanawiającą i niepokojącą tendencję do „zawieszania” wypracowanych wspólnie – i w innych przypadkach dość skutecznie egzekwowanych – praw człowieka tam, gdzie chodzi o życie nie narodzonych.

### 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 swego fundamentu mają prawo do wolności rozumianej jako możliwie swobodne dysponowanie sobą. Rozwój tych uprawnień śledzić można analizując treść kolejnych dokumentów (a także licznych protokołów precyzujących ich zapisy), poczynając od Karty Narodów Zjednoczonych z 1945 roku aż po Traktat o Unii Europejskiej z roku 1992<sup>14</sup>. Z natury swej roszczeniowy charakter praw człowieka prowadzi nieuchronnie do konfliktów, które zaznaczają swoją obecność między innymi niejasnościami zapisów konstytucyjnych. Na przykład: artykuł 48., punkt 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 zapis dla usprawiedliwienia wzajemnie przeciwstawnych postaw i poczynań. Pamiętamy niedawne spory na temat ocen z religii w szkołach publicznych, jak również dyskusje wokół akcji „Małolat” prowadzonej w kilku polskich miastach. Zniesienie ostatnio kary śmierci w Polsce (zresztą zgodne z artykułem 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 „rozumiałe same przez się”, jak chcieli tego autorzy amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, że zwłaszcza nie jest sam przez się zrozumiałym 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: przypomniane 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

<sup>14</sup> Por. *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*.

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, 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 niezbędnego warunku wprowadzenia stosownej ustawy. Powiada się mianowicie, 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 prawnokarne 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 autorytetu i skuteczności. W demokratycznym społeczeństwie nie ma, jak wspomniałem, innej drogi do uchwalenia ustaw jak przeprowadzenie ich poprzez odpowiednie ciała ustawodawcze, te zaś wybierane są przez ogół obywateli. Związek pomiędzy poziomem moralnym państwa a poziomem (kulturą) prawa jest oczywisty, ważny jest więc postulat edukacyjno-pedagogicznej aktywności całego społeczeństwa, zwłaszcza zaś tych instytucji społecznych, od których ów poziom szczególnie zależy, czyli Kościołów i związków wyznaniowych, szkół, środków masowego przekazu, polityków itp. Znow warto przypomnieć tu mądrą myśl autorów Karty Praw Wirginii, którzy rolę moralnej edukacji tak docenili, iż w krótkim swym dokumencie poświęcili jej aż dwa artykuły<sup>15</sup>. Rolę moralnego wysiłku całego społeczeństwa rozumie też papież Jan Paweł II, który tragedię masowych zabójstw nie narodzonych 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 budowania cywilizacji życia, do wysiłków na rzecz uwrażliwienia na jego cenność poprzez podejmowanie wielorakich inicjatyw kościelnych i publicznych. W tym przeciw celu powołał Akademię Życia, która jest organizatorem niniejszego

<sup>15</sup> Por. Karta Praw Wirginii, art. 15 i 16, w: *Prawa człowieka. Wybór źródeł*, s. 42.

symposium. „Ewangelia życia jest przeznaczona dla całej ludzkiej społeczności” – podkreśla Papież pod koniec utrzymanej w wyjątkowo dramatycznym tonie encykliki. „Działać na rzecz życia znaczy przyczyniać się do odnowy społeczeństwa przez budowanie wspólnego dobra. Nie można bowiem budować wspólnego dobra, jeśli się nie uznaje i nie chroni prawa do życia, na którym się opierają i z którego wynikają wszystkie inne niezbywalne prawa człowieka. Nie może też mieć solidnych podstaw społeczeństwo, które – choć opowiada się za wartościami, takimi 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 praw”<sup>16</sup>.

Jednakże samowychowawczy wysiłek społeczeństwa wymaga dla swej skuteczności wyraźnego wsparcia ze strony prawa. To prawda, że samymi ustawami nie uzdrowi się moralnie chorego społeczeństwa, prawdą jest jednak i to, że faktycznie obowiązujące prawo przyczynia się do podniesienia bądź obniżenia moralnej świadomości i zachowań jego członków. Prawo cieszy się naturalnym autorytetem w społeczeństwie, nawet jeśli jego przepisy często bywają przekraczane. Cieszy się zaś nim, 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 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 nie narodzonej, 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.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 101, cyt. za: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, 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. Pięćdziesięciolecie uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka jest dobrą okazją, by tego rodzaju bolesne niekonsekwencje raz jeszcze próbować usunąć.