

Teoria rozumu publicznego a godność człowieka*

23/2017

Political Dialogues

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/DP.2017.013>

Abstract

In this paper I intend to point at an ambiguous interconnection between the theory of public reason (exemplified by John Rawls and Gerald Gaus), and the idea of human dignity understood as a universally binding, distinguished moral status and inherent value of every human person. The public reason theorist do not examine human dignity at length, whereas, as I am trying to show in the paper, it constitutes a necessary component of the theory. The argument for the necessity of human dignity within public reason boils down to the two main theses: (1) courts, international law bodies, as well as constitutional state authorities constantly refer to human dignity as a crucial commitment present in the law; and (2) public reason theory which sets human dignity aside suffers from an explanatory gap. As a way of providing a solution to this, I propose to examine the neo-thomist ethics developed by Tadeusz Styczeń. As I will show in the paper, combining an at-

tempt the two theories is an interesting research program, and allows to reconcile both human dignity and public justifiability of legal rules.

Keywords: human dignity, public reason, neo-thomism, Tadeusz Styczeń, John Rawls

Słowa kluczowe: godność człowieka, rozum publiczny, neotomizm, Tadeusz Styczeń, John Rawls

Wprowadzenie

W artykule niniejszym chciałbym zwrócić uwagę na pewien problematyczny związek, który jak się wydaje, zachodzi pomiędzy teorią rozumu publicznego (prace Johna Rawlsa¹ i Geralda Gausa²

¹ Najważniejsza praca to J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2012. Istotne znaczenie dla moich rozważań ma również: J. Rawls, *O idei rozumu publicznego raz jeszcze*, w: idem, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2001, s.187–255. Ponieważ niniejszy artykuł ma charakter modelowy, po głębsze rozważania dotyczące rozwoju myśli Rawlsa i miejsca rozumu publicznego w całości jego myśli, odsyłam Czytelnika do bogatej literatury przedmiotu, zob. zwł. P. Weithman, *Why Political Liberalism?*, Oxford 2010.

² Najważniejsza praca tego nadzwyczaj płodnego autora to: G. Gaus, *The Order of Public Re-*

* Artykuł prezentuje część wyników projektu badawczego pt. „Godność człowieka jako podstawowa wartość prawa: eksplikacja personalistyczna” o numerze 2016/23/D/HS5/02400, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

uznają tu za paradygmatyczne przykłady) a godnością człowieka. Tę ostatnią rozumieć można oczywiście na wiele sposobów, ale *prima facie* przyjmijmy, że chodzi tu o szczególny status i wsobną wartość człowieka lub osoby ludzkiej (godność niezbywalna), która nakazuje traktować każdego człowieka z równym szacunkiem, jako cel sam w sobie³. Teoretycy rozumu publicznego nie zajmują się szczegółowo godnością człowieka: można powiedzieć, że wspominają o niej niejako na marginesie. Teorie te oparte są jednakowoż na idei równego szacunku, a także na jakiejś koncepcji podmiotu moralnego, który zdolny jest, abstrahując od własnego interesu, afirmować zasady społecznej kooperacji traktujące każdego uczestnika jako cel sam w sobie. Bez wątplenia zatem teorie te dotyczą tej samej materii, co refleksja nad godnością człowieka. W oparciu o same tylko teksty, można przyjąć, iż teoretycy rozumu publicznego wspominają o godności, nie nadając jej jakiejś szczególnej treści, różnej od wolności, równości, czy osobowości moralnej podmiotów⁴. Wypada

się jednak zastanowić nad KONCEPCYJNYM miejscem godności człowieka w tych teoriach, to znaczy zastanowić się, czy pojęcie godności jest tym teoriom do czegoś potrzebne, a jeśli tak, to w jakiej formie mogłoby być do teorii inkorporowane.

W niniejszym artykule wskażę, dlaczego założenia i normatywne postulaty koncepcji rozumu publicznego wydają się trudne do pogodzenia z godnością człowieka, a także dlaczego takie pogodzenie jest w zasadzie nieodzowne. Trudność polega tu przede wszystkim na aspiracji teorii rozumu publicznego do filozoficznej neutralności – liberałowie polityczni (na potrzeby wywodu, tak będę określał zwolenników koncepcji rozumu publicznego) starają się budować teorię, która nie zakłada jakiegось substancjalnego całościowego światopoglądu etycznego czy określonej metafizyki, lecz oparta jest na podstawach możliwych do pogodzenia z pluralizmem poglądów co do tychże sfer. Tymczasem godność człowieka musi być, jak się wydaje, ujmowana jako element jakiejś rozległej koncepcji etycznej i jakiejś metafizyki, a przynajmniej antropologii filozoficznej (będącej wszak częścią tej ostatniej). To, że pomimo tych trudności jakaś forma inkorporacji godności do teorii rozumu publicznego jest nieodzowna, wynika przede wszystkim z faktu, iż godność jest powszechnie przywoływana w sferze prawa, zwłaszcza międzynarodowego publicznego i konstytucyjnego. Rozum publiczny ma według twórców teorii regulować właśnie tę sferę, trudno zatem byłoby zupełnie pominąć moment godnościowy, bardzo wyraźnie widoczny w prawie. Ponadto, jak postaram się wskazać, teoria rozumu publicznego odcinająca się

ason, Cambridge 2011. Zob. też Idem, *Justificatory Liberalism*, New York and Oxford 1996. Idem, *Value and Justification*, Cambridge 1990.

³ Ze względu na odwołanie do godności obecna w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z 1948 roku, kategorię tę wiąże się często właśnie z rozwojem praw człowieka po II wojnie światowej, zaś filozoficznych źródeł godności upatruje się w filozofii oświeceniowej, w szczególności Immanuela Kanta. Jest to oczywiście nieuprawniony redukcjonizm – idea godności jako atrybutu osoby ludzkiej obecna była także w filozofii klasycznej, w szczególności w średniowieczu, o czym świadczy choćby anonimowe dzieło *De dignitate conditionis humanae* (zob. M. Lebeck, *On the Problem of Human Dignity*, Würzburg 2009, s. 63–66). Z punktu widzenia tego artykułu jest jednak istotnym faktem, iż idea godności człowieka przeniknęła do świata współczesnego przede wszystkim za pośrednictwem Kanta.

⁴ Rawls nie wspomina o godności w *Liberalizmie...*, natomiast w *Teorii sprawiedliwości*, wcześniejszym i głównym swym dziele, pisze: „[j]eśli chcemy, możemy powiedzieć, że ludzie są sobie

równi pod względem godności, rozumiejąc przez to tylko to, że wszyscy spełniają warunki osobowości moralnej” (J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009). Podobnie: G. Gaus, *the Order...*, s. 26

od godności byłaby dotknięta wadą luki eksplanacyjnej.

Na koniec wskażę, iż, paradoksalnie, w połączeniu ideału publicznego uzasadniania (centralnego dla koncepcji rozumu publicznego) z godnością człowieka może pomóc dialog teorii rozumu publicznego z neotomistyczną etyką Tadeusza Styczenia⁵, który z jednej strony dostrzegał podobne problemy co liberałowie polityczni, z drugiej zaś przyjmował godność osoby ludzkiej za oczywisty fakt, jak również za centralny i organizujący element teorii etycznej. Oczywiście, możliwych strategii pogodzenia godności człowieka z rozumem publicznym jest wiele. Jednakże ścieżka, którą proponuję w niniejszym artykule (to znaczy dialog liberalizmu politycznego z neotomizmem) nie była (według mojej wiedzy) dotąd podjęta. Rysuje się przeto interesujący program badawczy.

Problematyczne miejsce godności człowieka w teorii rozumu publicznego

Przypomnijmy, iż teoria rozumu publicznego powstała jako teoria uzasadnienia władzy i prawa w warunkach liberalnej demokracji. Nie chodzi zatem o uzasadnienie w ogóle, lecz w ramach określonej kultury politycznej, w której za naczelne pryncypia uznaje się równość i wolność obywateli. Stąd Rawlsowska definicja rozumu publicznego brzmi następująco:

W społeczeństwie demokratycznym rozum publiczny to rozum równych obywateli którzy, jako pewne ciało zbiorowe, sprawują najwyższą, opartą na przymusie władzę

polityczną jedni nad drugimi, uchwalając prawa i poprawiając swoją konstytucję⁶.

Jak widać z powyższego cytatu, problem rozumu publicznego to zarazem problem legitymacji władzy politycznej, która posiada dwie podstawowe cechy: (1) jest oparta na przymusie oraz; (2) jest najwyższa/ostateczna, to znaczy wyklucza odwołania do jakiejś wyższej instancji gdy chodzi o rozdział obowiązków czy uprawnień. Teoria rozumu publicznego ma być zatem rozwiązaniem następującej „zagadki”: jak posiadając wymienione atrybuty władzę polityczną pogodzić z równym statusem – przy czym w przypadku Rawlsa chodzi o równy status obywatela⁷, w przypadku Gausa zaś o równy status podmiotu moralnego⁸. Innymi słowy, teoria rozumu publicznego poszukuje rozwiązania problemu, w jaki sposób pogodzić przymus władzy z równym statusem i zarazem autonomią jednostki, w społeczeństwie demokratycznym⁹.

W centrum rozwiązania proponowanego przez liberalizm polityczny stoi pryncypium publicznego uzasadniania (*principle of public justification*)¹⁰, które można sformułować następująco:

⁶ J. Rawls, *Liberalizm...*, s. 295.

⁷ Op.cit. s. 33

⁸ G. Gaus, *The Order...*, s. 16.

⁹ S. J. Shapiro [Authority, w: J. Coleman, S. Shapiro (red.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford 2002, s. 385] zwraca uwagę, iż jest to jeden z podstawowych paradoksów władzy politycznej (*political authority*), którą odróżnić trzeba od „nagiej” władzy czy siły (*power*).

¹⁰ Angielskie wyrażenie *principle* tłumacząc polskim „pryncypium” ze względów stylistycznych, gdyż gdyby tłumaczyć owo wyrażenie słowem „zasada”, skazani byłibyśmy na „zasadę publicznego uzasadniania”, względnie „zasadę publicznego usprawiedliwiania”. Należy w tym miejscu odnotować brak spójności teoretycznej wśród liberałów politycznych. Niektórzy bowiem odróżniają ściśle uzasadnianie POLITYCZNE od PUBLICZNEGO (J. Rawls, *Reply to Habermas*, w: idem, *Political Liberalism*,

⁵ T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne. Rozprawa habilitacyjna*, w: idem, *Dziela zebrane, T.2, Etyka niezależna*, Lublin 2012, s.17–246. Idem, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, dostępna też w tym samym tomie *Dziela zebranych*.

Dana reguła (na przykład prawo stanowiące podstawy działania władzy) jest moralnie usprawiedliwiona wtedy i tylko wtedy, gdy poparta jest rozumnymi argumentami, takimi, że każdy podmiot w relewantnej zbiorowości posiada wystarczający powód, aby tę regułę zaakceptować i zinternalizować¹¹.

Jeżeli bowiem (w zidealizowanym modelu oczywiście) każdy przestrzega reguł odpowiednio publicznie uzasadnionych, to nikt nie podlega po prostu opresji czy dominacji, lecz raczej, przynajmniej pośrednio, słucha własnego rozumu¹². A zatem nawet dając posłuch

New York 1996, zvl. s.385–395, niektórzy zupełnie tego nie czynią (S. Chambers, *Theories of Political Justification*, „Philosophy Compass” 2011, t.5 nr 1.). Co więcej, Rawls czasem posługuje się sformulowaniem „liberalna zasada legitymacji” na określenie tego samego, czym jest pryncypium politycznego uzasadniania (zob. J. Rawls, *Liberalizm...*, s.198).

¹¹ Zaproponowane tu sformułowanie stanowi – jak sądzę adekwatną – syntezę różnych sformułowań, proponowanych przez poszczególnych teoretyków. Zob. także F. Wendt, *Rescuing Public Justification from Public Reason Liberalism*, „Oxford Studies In Political Philosophy”, 2017, t.5,

¹² Oczywiście jest, iż tak sformułowane pryncypium publicznego uzasadniania jest głęboko zakorzenione w myśli Rousseau i Kanta. Biorąc jednak pod uwagę, iż w tym tekście interesuje mnie możliwość dialogu liberalizmu politycznego z neotomizmem, warto jednak zauważyć, iż klasyczna (tomistyczna) teoria prawa naturalnego również zawiera podobny komponent. Jak trafnie zauważa Michael Baur, według św. Tomasza „prawo nie oznacza zewnętrznie narzuconego rozkazu czy zarządzenia, lecz raczej regułę czy akt porządkujący (*ordering*), którego zdolność oddziaływania i kierowania jednostek ku dobru wspólnemu leży niejako wewnątrz indywidualnych butów kierowanych w ten sposób” (M. Baur, *Law and Natural Law*, w.; B. Davies, E. Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford 2012, s. 244. Gdy tę cechę prawa w ogóle rozważać w zastosowaniu do prawa stanowionego, oczywiście jest, iż to ostatnie musi posiadać zdolność do bycia rozumnie zaakceptowanym przez adresatów tegoż prawa. I właśnie takie reguły – zinternalizowane lub możliwe do zinternalizowania – winna stanowić legitymowana władza ustawodawcza.

władzy, podmioty zachowują swój równy status i autonomię. Gaus ujmuje to w sposób następujący:

Kiedy żądam od ciebie dostosowania się do publicznie uzasadnionej reguły, twierdząc, iż mam tytuł do kierowania twoimi działaniami, ponieważ twój własny rozum przyznał mi ów status, nawet jeśli w tej chwili nie dostrzegasz lub negujesz obowiązku zastosowania się do tej reguły¹³.

Takie postawienie sprawy rodzi, naturalnie, rozmaite problemy. Pierwszym jaki się nasuwa, i zarazem najważniejszym, jest problem arbitralności. Powyższy cytat może w uszach niektórych brzmieć niemal jak filozoficzna bezczelność – oto podmiot A narzuca drugiemu (podmiotowi B) jakieś rozwiązanie, twierdząc, że w istocie to B narzuca owo rozwiązanie samemu sobie, lecz nie jest tego świadom lub, co gorsza, nie pozwala mu tego przyznać jego zła wola. Jak widać, sensowność teorii zależy tutaj od treści i jakości publicznych uzasadnień – muszą one przejść pewnego rodzaju test, potrzebna jest jakaś procedura, w efekcie której można byłoby określić, którym regułą przysługuje roszczenie do publicznego obowiązywania¹⁴. W obliczu tak postawionego problemu, z którego liberałowie polityczni zdają sobie naturalnie sprawę, bezwzględnie pierwszoplanowym wymaganiem dla reguł publicznej moralności jest to, by rozumne argumenty, mające stanowić uzasadnienie tychże reguł, mogły być przedmiotem szerokiego konsensu. Co ważne w kontekście tema-

¹³ G. Gaus, op. cit., s. 29. Wszystkie tłumaczenia tekstów obcojęzycznych w tym artykule są mojego autorstwa.

¹⁴ Wyraźnie widoczny jest tu wpływ Kantowskiej wersji kontraktualizmu. Omówienie tego ostatniego zob. E. Wyrębska-Dermanowicz, *Filozofia prawa Immanuela Kanta*, Łódź 2018, s.93–114.

tu niniejszego artykułu, ów konsens ma zachodzić w społeczeństwie pluralistycznym, to znaczy głęboko podzielonym co do szerszego – filozoficznego, etycznego, czy religijnego – światopoglądu. Dlatego w sferze publicznej, zgodnie z tak zwanym „obowiązkiem obywatelskości” (*duty of civility*)¹⁵, należy posługiwać się racjami politycznymi, to znaczy spełniającymi kryterium wzajemności. Ta ostatnia wymaga, aby racje popierające dane rozwiązanie prawne czy polityczne mogły być przyjęte przez każdego członka społeczeństwa jako wolnego i równego obywatela¹⁶.

Obowiązek obywatelskości i określająca jego treść zasada wzajemności nakazują nie tylko, by powstrzymać się od przemawiania do innych z pozycji siły czy nadrzędnej pozycji (tzn. autorytetu osobowego), lecz także tego, by co do zasady powstrzymać się od uzasadnień powołujących się bezpośrednio na takie wartości jak prawda objawiona (na przykład chrześcijańska), całościowy system filozoficzny (na przykład utylitaryzm), czy rozległa koncepcja dobra (na przykład liberalizm perfekcjonistyczny). Liberalowie polityczni przyjmują, iż tego rodzaju racje nie mogą być podzielane przez każdego jako równego i wolnego obywatela, lecz jedynie jako członka tej lub innej, partykularnej wspólnoty przekonania czy organizacji. Racje takie, jak wymienione powyżej wyznaczają bowiem rozległą, całościową koncepcję dobra, a ta nie jest (i nie może być) przedmiotem szerokiego konsensu w warunkach pluralizmu. Należy jednak z całą mocą podkreślić, iż fakt, że teoria publicznego rozumu nakazuje abstrahować od rozległej koncepcji dobra nie sprawia,

iż aspiruje ona tym samym do etycznej neutralności. Przeciwnie – twórcy teorii rozumu publicznego wprost nazywają ją „publiczną” (Rawls) bądź „społeczną” (Gaus) MORALNOŚCIĄ. Jest to zatem także doktryna etyczna, lecz nie rozległa, a o wąskim zakresie zastosowania zawężonym do ściśle rozumianej sfery publicznej, którą stanowią najważniejsze instytucje prawa publicznego, zwłaszcza dotyczące podstawowych wolności obywatelskich. Innymi słowy, o ile teoria rzeczywiście stara się *prima facie* abstrahować od koncepcji dobra, to nie abstrahuje tym samym od koncepcji słuszności, która również jest pojęciem z zakresu moralności.

Wobec powyższej rekonstrukcji najważniejszych elementów teorii rozumu publicznego, wydaje się oczywiste, dlaczego jej przedstawiciele tak „oszczędnie” wspominają o godności człowieka. Ta ostatnia wydaje się bowiem w sposób integralny połączona z jakąś głębszą, substancjalną wizją bytu ludzkiego i dobrego życia. Przedstawiciele różnych „światopoglądów”, czy, jak byśmy powiedzieli w języku Rawlsa, rozległych doktryn, różnie godność postrzegają i trudno o zgodę między nimi. Ponieważ zaś rozum publiczny ma za zadanie „rosządzić” roszczenia wypływające z takich właśnie niemożliwych do pogodzenia rozległych doktryn, nie sposób inkorporować godności do teorii rozumu publicznego. Wobec tego, narzucająca się w pierwszej kolejności strategią jest uznanie funkcjonujących w społeczeństwie koncepcji godności człowieka za część rozległych doktryn, a zatem za coś, co nie jest bezpośrednim przedmiotem zainteresowania teorii. Wedle powyższej interpretacji, powoływanie się na koncepcję godności człowieka w ramach publicznego uzasadniania byłoby niczym innym, jak złamaniem obowiązku obywatelskości i wpro-

¹⁵ J. Rawls, *O idei...*, s. 192.

¹⁶ *Op. cit.*, s. 194n.

wadzeniem do publicznego uzasadniania elementów rozległej doktryny¹⁷.

Nieodzowność godności w teorii rozumu publicznego

Głównym powodem, dla którego nie można w ten sposób „zamieść pod dywan” godności człowieka jest fakt powszechnej obecności godności w publicznej kulturze politycznej. Jeżeli przyjrzymy się, nawet bardzo pobieżnie, faktycznemu użyciu rozumu w sferze publicznej, na przykład orzecznictwu sądów konstytucyjnych czy międzynarodowych, prawu międzynarodowemu, wielu konstytucyjnym czy nawet pod-konstytucyjnym przepisom prawnym, szczególnie miejsce godności jest zupełnie oczywiste. Co szczególnie ważne, odwołanie do godności często wykracza poza samą tylko retorykę w rodzaju preambuły do Karty Narodów Zjednoczonych czy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka¹⁸. Godność

w wielu przypadkach stanowi podstawę decyzji „politycznych” w sensie Rawlsa, to znaczy ostatecznych i popartych przymusem państwowym, czy też wyznaczających granice tego przymusu¹⁹. Co także istotne, w pewnych przypadkach jest godność podstawą „osobną”, to znaczy niesprowadzalną do innych relewantnych cech człowieka, na przykład wolności czy równości²⁰. Ponadto, godność stanowi naczelną wartość i zasadę wielu systemów konstytucyjnych (w tym systemu polskiego, jak wskazuje art. 30 Konstytucji RP z 1997 r.) i jest w związku z tym przywoływana jako narzędzie interpretacyjne, rozstrzygające różne możliwe ścieżki wykładni konstytucji. Spojrzenie komparatystyczne pozwala także stwierdzić, że godność nie sprowadza się do autonomii czy rozumności człowieka; wielokrotnie również potrzeby biologiczne, ubóstwo, warunki czy nawet charakter pracy są przedmiotem, na który w ten czy inny sposób wpływają normy wypływające z godności²¹. W rzeczywistości

¹⁷ Gdy chodzi o Rawlsa, sprawę komplikuje nieco fakt, iż w zasadzie dopuszczał on dyskusowność rozległych doktryn w ramach rozumu publicznego (J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, red. E. Kelly, Cambridge 2001, s. 90). Warunkiem było jednak przedstawienie równoległe, czy w innym stosownym czasie, racji politycznych, to znaczy publicznie uzasadnionych. Sądzę jednakowoż, iż według Rawlsa argumenty z rozległych doktryn nie mają tej samej mocy uzasadniania, skoro wymaga on jednak przedłożenia racji politycznych w stosownym czasie. Powoływanie się na racje pochodzące z rozległych doktryn ma zatem inną funkcję, na przykład informowania innych o wyznawanej przez siebie religii czy przyjmowanej koncepcji dobra.

¹⁸ Przypomnijmy, iż PDPCz (1948) odwołuje się do godności człowieka w preambule, w której czytamy, że: „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata” (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, preambuła), oraz w artykule 1, wedle którego „[w]szyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw” (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, art. 1). Wcześniej, w 1945 roku, godność człowieka

umieszczono także w Karcie Narodów Zjednoczonych. Dokumenty te stanowiły impuls do uznania godności w prawie niemal powszechnie na świecie (zob. P. Tiedemann, *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, Berlin 2012, s. 9–70).

¹⁹ Jednym z bardziej charakterystycznych i wpływowych orzeczeń jest wyrok niemieckiego Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 15 lutego 2006 r. (BvR 357/05). Powołując się na ochronę życia i godności człowieka, FTK uznał za niekonstytucyjne przepisy ustawy o bezpieczeństwie w ruchu powietrznym, które pozwalały (po spełnieniu ostrych kryteriów) zestrzelić samolot cywilny użyty przez terrorystów. Rację orzeczenia o niekonstytucyjności stanowiły życie i godność niewinnych pasażerów. Podobnie, w przedmiocie konstytucyjności podobnej ustawy, orzekł polski Trybunał Konstytucyjny w wyroku z dnia 30 września 2008 (TK, K 44/07).

²⁰ Szerokie prawno-porównawcze omówienie znajduje Czytelnik w: E. Daly, *Dignity Rights*, Philadelphia 2013.

²¹ Zob. H. Botha, *Human Dignity in Comparative Perspective*, <http://weblaw.haifa.ac.il/en/JudgesAcademy/workshop1/Documents/Henk%20Botha.pdf>, (dostęp 28.08.2018).

godność nie jest zatem jedynie czysto etycznym elementem rozległych doktryn, lecz raczej ma pewne dobrze ugruntowane (choć zmienne w czasie i przestrzeni) znaczenie jurydyczne, czyli polityczne w sensie Rawlsa czy Gausa.

O ile zatem teoria rozumu publicznego aspiruje do kontaktu z rzeczywistością polityczno-prawną, którą ma regulować, musi w jakiejś formie dokonać inkorporacji godności człowieka, jako odrębnej od wolności i równości. Można co prawda twierdzić, że teoria rozumu publicznego jako teoria konstruktywistyczna i normatywna może abstrahować od pewnych elementów rzeczywistości, a swoje normatywne tezy wyprowadza z innych źródeł niż faktyczna praktyka prawa. Jednakże teoretycy rozumu publicznego, a zwłaszcza Rawls, wskazywali, iż ich koncepcja osadzona jest w pewnych fundamentalnych dla demokracji ideach, a przeto nie pochodzi z samego tylko rozumu w sensie Kantowskim. Gerald Gaus z kolei nie stroni od poparcia swoich tez argumentami z zakresu teorii gier czy biologii ewolucyjnej. Ignorowanie godności człowieka byłoby zatem sprzeczne z samymi założeniami teorii, która nie postrzega siebie jako programowo czysto normatywnej.

Z tym ostatnim, metodologicznym aspektem teorii publicznego rozumu wiąże się jeszcze jeden ważny powód, dla którego odwołanie do godności człowieka wydaje się nieodzowne. Jest nim mianowicie pewna luka eksplanacyjna, która moim zdaniem powstanie, gdyby chcieć zupełnie abstrahować od godności człowieka budując teorię rozumu publicznego. Warto w tym miejscu przypomnieć, iż nawet Kant, choć nie dopuszczał istnienia naukowej metafizyki jako filozofii teoretycznej, uznawał jednak możliwość (naukowego) poznania godności człowieka na płaszczyźnie

uniwersalnie ważnych pryncypiów działania, to jest na płaszczyźnie metafizyki moralności²². A zatem najważniejszy bodaj patron teorii publicznego rozumu nie uznawał za stosowne wyłączać godności z zakresu rozważań; wręcz przeciwnie, czynił ją naczelną ideą moralności (choć w wielu miejscach odnajdziemy poważne problemy interpretacyjne)²³. Tymczasem współczesnym autorom, którzy o godności wspominają z niechęcią, można zadać następujące fundamentalne pytania, bez których teoria pozbawiona jest odpowiedniej mocy eksplanacyjnej. Jakie są racje przemawiające za traktowaniem ludzi jako wolnych i równych? Jakie jest źródło zdolności człowieka do bycia podmiotem moralnym, stosującym zasady moralne dla nich samych, a zatem do bycia podmiotem autonomicznym, którego racjonalność nie jest czysto instrumentalna? Bez tych fundamentalnych założeń żadne szczegółowe rozstrzygnięcia normatywne nie byłyby przecież możliwe, a otwartym pozostaje pytanie, czy są to jedynie założenia, czy też da się wskazać dla nich jakąś rację dostateczną.

Oczywiście, autorzy pośrednio udzielają na te pytania odpowiedzi. Dla Rawlsa zarówno koncepcja osoby, jak i koncepcja społeczeństwa jako systemu sprawiedliwej kooperacji są zakorzenione w kulturze politycznej społeczeństwa obywatelskiego²⁴. Wszelkie zatem próby wypracowania konkretnych rozstrzygnięć normatywnych muszą uwzględniać podstawowe, głębokie idee przyjmowane w społeczeństwie demokratycznym (ujmowanym *in abstracto*). Gaus z kolei

²² Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 50n.

²³ Na problematyczny charakter godności w systemie Kanta, a zwłaszcza w filozofii prawa zwraca uwagę O. Sensen, *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston 2011.

²⁴ J. Rawls, *Justice as Fairness...*, s. 5.

wykazuje konieczność przyjęcia koncepcji osoby jako podmiotu moralnego zdolnego do przyjęcia zasad moralnych dla nich samych (czyli jako mających autonomiczne roszczenie do normatywności) poprzez odrzucenie instrumentalizmu. Posługując się teorią gier usiłuje wykazać, iż w odniesieniu do ludzi należy przyjąć koncepcję racjonalności (czy raczej – rozumności) która wykracza poza racjonalność stricte instrumentalną²⁵. Innymi słowy – nakazuje przyjąć koncepcję podmiotu moralnego w duchu kantowskim.

Nie miejsce tutaj na wykazywanie w szczegółach, iż wskazane wyżej odpowiedzi są niewystarczające – to raczej zadanie na odrębną monografię. Można w tym miejscu jednak powiedzieć przynajmniej tyle, iż odpowiedź Rawlsa jest w sposób bardziej oczywisty wadliwa – z przekonań społecznych, choćby nie wiadomo jak głęboko zakorzenionych, nie może przecież wynikać nic autorytatywnego w sferze moralności. W przypadku Gausa sprawa jest nieco bardziej skomplikowana. W tym miejscu musi wystarczyć stwierdzenie, iż jest wysoce wątpliwe, jak teoria gier (będąca tu instrumentarium ewolucjonistycznego wyjaśniania moralności w duchu D. Hume'a czy K. Binmore'a) może stanowić wystarczającą podstawę dla eksplanacji publicznego uzasadniania. Problem zostaje nawet wtedy, gdy uda nam się wykazać, iż instrumentalizm sam się obala, a bardziej kooperacyjne nastawienie jednostek jest dla nich naturalne²⁶. Ostatecznie bowiem wykazuje się w zasadzie

to samo, co zakładał Rawls – głębokie zakorzenienie pewnych idei. A z samego zakorzenienia jakichś idei nie mogą przecież wynikać konkluzje normatywne.

Pozostawiając bardziej szczegółowe rozważania na inną okazję, należy w tym miejscu wskazać inną jeszcze drogę eksplanacji – jest nią właśnie ufundowanie szczególnego statusu normatywnego człowieka w jego godności. Wydaje się, iż dopiero przyjęcie, iż istnienie człowieka ma charakter osobowy (co jest warunkowane właśnie przez godność), stanowi rację dostateczną dla uznania ludzi za wolnych i równych, zdolnych do stosowania reguł moralnych dla nich samych, a w związku z tym posiadających pewne podstawowe uprawnienia. To rozwiązanie jednak jest obce liberałom politycznym, przyjmowane jest zaś przez neotomizm, co szczególnie wyraźnie ukazują prace Marka Piechowiaka²⁷. Bardzo istotne znaczenie ma w tym kontekście filozofia Tadeusza Stycznia. Rozważania nad nieodzownością godności zaprowadziły nas zatem do dialogu politycznych liberałów z neotomizmem.

Neotomistyczne ujęcie godności osobowej a teoria rozumu publicznego – program badań

Może się wydawać, że neotomizm i teoria rozumu publicznego znajdują się na przeciwległych pozycjach. Wyrastają przecież z przeciwstawnych tradycji: odpowiednio pierwsza jest klasyczna, druga modernistyczna; pierwsza katolicka, druga laicka o proweniencji protestanckiej; pierwsza teleologiczna, druga deontologiczna. Wydaje się jednak, iż filozofie te nie stanowią po prostu swo-

²⁵ G. Gaus, op. cit., s. 53–100.

²⁶ Gaus usiłuje wykazać, za pomocą modeli matematycznych zaczerpniętych z teorii gier, iż ludzie (jako gatunek naturalny) są jednej strony zdolni do przestrzegania reguł, z drugiej zaś wprowadzają (także naturalnie) mechanizmy karaniania za ich łamanie (*Rule-Following Punishers*), zob. op. cit., s. 107–112.

²⁷ M. Piechowiak, *Filozofia Praw Człowieka*, Lublin 1999. Idem, *Thomas Aquinas – Human Dignity and Conscience as a Basis for Restricting Legal Obligations*, „Diametros” t.47, 2016.

ich przeciwieństw, a ścieżka twórczego dialogu pomiędzy dwiema tradycjami nie jest zamknięta. Przypomnijmy, iż choćby Jacques Maritain pisał, iż godność człowieka może być podstawą praktycznego porozumienia co praw człowieka ponad głębokimi podziałami filozoficznymi i religijnymi, przez co Martha Nussbaum traktuje Maritaina jako protoplastę idei częściowego konsensu, z której zasłynął John Rawls²⁸. Ten ostatni zresztą również wprost wskazywał, iż katolickie koncepcje dobra wspólnego wydają się naturalnym kandydatem do partycypacji w tymże częściowym konsensie²⁹.

Jednakowoż powody, dla których warto spojrzeć na neotomizm niejako w dialogu z teorią publicznego rozumu, są głębsze i ściśle filozoficzne. Widać to wyraźnie na przykładzie myśli Tadeusza Styczenia. Tym, co najbardziej zajmowało tego wybitnego filozofa, było zagadnienie możliwości etyki naukowej, a zatem dyscypliny metodologicznie niezależnej od innych, takich jak teologia, filozofia czy psychologia. Jego myśl etyczna powstała w dużej mierze jako reakcja na postulaty budowy etyki niezależnej wysuwane choćby przez Tadeusza Kotarbińskiego, których to postulatów Styczeń nie odrzucał. Bez wątplenia dostrzegał on zatem potrzebę pogodzenia rozległych doktryn, by użyć terminu Rawlsa, czy inaczej – wypracowania etyki przynajmniej *prima facie* niezależnej od rozległych doktryn³⁰.

²⁸ M. Nussbaum, *Introduction*, w: T. Brooks, M. Nussbaum (red.), *Rawls's Political Liberalism*, New York 2015, s. 50.

²⁹ J. Rawls, *O idei...*, s. 202n.

³⁰ Styczeń pisał na przykład: „[j]est rzeczą przecież znaną i wysoce wymowną, że reprezentanci niekiedy tak przeciwstawnych światopoglądów jak marksiści i chrześcijanie wykazują zasadniczą zgodność w swych zapatrywaniach etycznych i że mogą w oparciu o nią owocnie współpracować w wielu dziedzinach społecznego działania dla dobra ludzkości” (T. Styczeń, *Etyka...*, s. 63). Nie należy przy tym oczywiście zapominać, iż Styczeń oce-

Podobnie jak później liberałowie polityczni, Styczeń poszukiwał zatem takiej podstawy etyki, która pozwoli uprawiać tę naukę nie jako implikację tego czy innego ogólnego światopoglądu, lecz w sposób autonomiczny³¹. Uznawał, iż podstawą etyki jako uprawomocnionej teorii moralności jest poznawalna empirycznie (przez tzw. *datum morale*) powinność moralna, będąca taką relacją pomiędzy osobami, której treścią jest afirmacja każdej osoby dla niej samej³². *Datum morale* wskazuje zatem przede wszystkim na godność osoby. Wszelkie działanie odnoszące w jakiś sposób do osoby (ludzkiej bądź Boskiej) winno traktować ją jako cel sam w sobie, realizować lub co najmniej uwzględnić dobro tejże osoby³³. Owa powinność jest zdaniem Styczenia poznawana w drodze doświadczenia moralnego, przy czym doświadczenie rozumiane jest tu szeroko i nie-empirycystycznie. Wskazując na empirycznie podstawy etyki, w powyższym szerokim sensie, Styczeń dowodzi

niał władzę PRL jednoznacznie negatywnie, czemu dał wyraz na przykład w liście do generała Wojciecha Jaruzelskiego z dnia 10 stycznia 1982 r., a zatem w środku stanu wojennego, co było bez wątpienia aktem odwagi. (Idem, *List do gen. Wojciecha Jaruzelskiego, Premiera PRL*, w: *Dzieła zebrane*, t.5. *Człowiek darem*, Lublin s. 443–445).

³¹ Dodajmy, iż w pracach samego Styczenia nie odnajdziemy śladów znajomości pism liberałów politycznych. Cytuje on jedynie wczesne prace Rawlsa, który na etapie ich pisania nie zajmował się jeszcze publicznym rozumem. Styczeń angażował się przede wszystkim w polemikę ze współczesnymi mu etykami i meta-etykami, zaś filozofia polityczna, jak się wydaje, pozostawała poza bezpośrednią sferą jego zainteresowań.

³² T. Styczeń, *Problem możliwości etyki...*, s. 156–184. Należy tu podkreślić, iż *datum morale* nie jest określeniem jakiejś osobnej kategorii bytowej czy substancji, to znaczy, fakt moralny nie jest bytem na sposób platoński, na przykład istniejąca realnie wartością. Jest to raczej szczególny aspekt bytu, jakim jest osoba.

³³ Dodajmy, iż chodzi tu każdorazowo o dobro KONKRETNEJ osoby, by tak rzec, z krwi i kości; nie zaś abstrakcyjnego człowieczeństwa czy jakiejś „osoby w ogóle”.

tym samym, że etyka stanowi dyscyplinę niezależną od innych, posiadającą właściwy sobie przedmiot i metodę poznania³⁴. Nie jest zatem etyka wyprowadzana bezpośrednio z jakiejś rozległej doktryny, już to z teoretycznej metafizyki, już to z teologii dogmatycznej. A zatem wydaje się, iż reguły etyki wyprowadzone z godności spełniają podstawowy wymóg stawiany publicznej moralności przez liberałów politycznych – mogą być przyjęte przez każdego.

Czy jednak na pewno? Przyjrzyjmy się nieco bliżej, co Styczeń ma na myśli pisząc o niezależności etyki, aby ustalić, czy rzeczywiście zachodzi jakiegoś rodzaju „częściowy konsens” pomiędzy nim a liberałami politycznymi. Styczeń występuje z pozycji, którą nazywam „pełnym obiektywizmem” w kwestii sądów etycznych. Stanowisko to jest połączeniem kognitywizmu i realizmu moralnego. Kognitywizm i realizm w przyjętym przeze mnie znaczeniu są odpowiedziami na następujące dwie kwestie (1) czy sądy oceniające w etyce posiadają wartość poznawczą, oraz, (2): czy owe sądy odnoszą się do jakiejś rzeczywistości obiektywnej, różnej od umysłu człowieka. Styczeń na obydwa pytania odpowiada twierdząco: (1) sądy oceniające w etyce posiadają intersubiektywną wartość poznawczą, oraz (2) odnoszą się do pewnego wycinka czy aspektu świata realnego, czyli do powinności moralnej. Jest zatem pełnym obiektywistą³⁵. I tu pojawia się pewien

istotny z punktu widzenia tego tekstu problem – teza (2') wydaje się stać w wyrażonej sprzeczności z założeniami teorii publicznego rozumu, ponieważ jest ona niczym innym jak sądem metafizycznym, te zaś, jak pamiętamy, nie mogą być zdaniem liberałów politycznych podstawą publicznej moralności. W związku z tym ograniczeniem, liberałowie polityczni są co prawda kognitywistami, czyli przyjmują (1'), lecz co do realizmu są co najmniej sceptyczni, to znaczy zawieszają sąd co do prawdziwości lub fałszywości (2').

W poszukiwaniu płaszczyzny dialogu pomiędzy neotomizmem Stycznia a liberałami politycznymi pomoże analiza sporów moralnych, którą przeprowadza ten pierwszy. Pamiętajmy, iż teoria rozumu publicznego stanowi odpowiedź na rozumny pluralizm cechujący współczesne społeczeństwo. Innymi słowy, jest odpowiedzią na głębokie, i wydawałoby się nierozstrzygalne, spory. Analizując sporność twierdzeń etycznych, Styczeń dokonuje bardzo ważnej obserwacji, która umknęła liberałom politycznym, a zmienia sposób patrzenia na moralną niezgodę. Styczeń twierdzi mianowicie, że w swojej głębokiej strukturze tzw. „spory światopoglądowe” nie dotyczą najbardziej podstawowego wymiaru powinności moralnej (należy afirmować godność osoby), lecz dotyczą raczej kwestii aplikacji owego wymiaru podstawowego, który jako taki pozostaje poza sporem. Styczeń podaje następujący przykład: oto dwaj przyjaciele (A i B) spierają się, czy należy wyjawic śmiertelnie choremu C prawdę, że jego choroba nie pozostawia szans na przeżycie³⁶. Jak zauważa Styczeń, spór jest sensowny tylko wtedy, gdy A i B

³⁴ Jest nim właśnie *datum morale*, które jest następnie w drodze filozoficznej refleksji uniwersalizowane, czyli transformowane w normę ogólną, tzw. *datum ethicum*. Zob. op. cit., s. 184–198.

³⁵ Dodajmy dla porządku, iż na przeciwstawnym biegunie znajduje się stanowisko subiektywistyczne, które w swej „pełnej” wersji uznaje, że (1') sądy etyczne są subiektywne i nie zawierają komponentu epistemicznego, oraz (2) odnoszą się one wyłącznie do przeżyć psychicznych wydającego sąd, nie zaś do obiektywnej rzeczywistości znajdującej się poza podmiotem. Zob. J. Habermas,

Uwzględniając innego. Studia do teorii politycznej, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 17.

³⁶ T. Styczeń, *Etyka...*, s. 66n.

zgadzają się co do powinności moralnej afirmowania C czyli działania dla jego dobra. Niezgoda zaś zachodzi „jedynie” co do słuszności powiedzenia mu w tym przypadku prawdy. Spór zatem można sprowadzić do formuły: czy dobra C należy skłamać, czy też dla dobra C należy powiedzieć mu prawdę? Jest to więc spór autentyczny, może być nawet bez szans na osiągnięcie konsensu co do najlepszego postępowania, a jednak zarazem zakłada niejako konsens w wymiarze najbardziej podstawowym, który Styczeń określa mianem wymiaru powinnościowego. C ma szczególny status i wsobną wartość, czego żaden z uczestników sporu nie neguje.

Według Styczenia każdy sąd etyczny posiada trzy wymiary – powinnościowy, słusznościowy, i egzystencjalny. Wymiar powinnościowy w naszym przykładzie wyraża zdanie „należy afirmować C”. Jest więc tożsamy z uznaniem godności C. Sama powinność afirmowania osoby nie odpowiada jednak na pytanie, jakie czyny będą spełniać tę powinność. Na to pytanie odpowiada wymiar słusznościowy sądu. W przywołanym przykładzie są to rywalizujące ze sobą „C należy powiedzieć prawdę” i „należy zataić prawdę przed C”. W poszukiwaniu dialogu z teorią publicznego rozumu, należy skoncentrować się na tych dwu wymiarach sądu etycznego³⁷. Zdaniem Styczenia to

³⁷ Trzeci, najgłębszy wymiar sądów moralnych, tzw. „wymiar egzystencjalny”, wyznacza ostateczne, metafizyczne uzasadnienie sądów moralnych. Jest zatem zależny od przyjmowanej teologii, czy szerzej – nauki o Absolutie. W ujęciu Styczenia jest nim osobowy Absolut Boga chrześcijańskiego, przez co „wartości moralne, nie tracąc niczego ze swej kategoryjnej swoistości i autonomii, okazują się w swym egzystencjalnie transcendentnym wymiarze wartościami religijnymi. Dziedzina religii z tej perspektywy jawi się nie jako jakiś wyodrębniony od moralności osobny sektor ludzkiej aktywności, lecz jako tejże moralności najgłębszy, choć zarazem jej rdzennie własny, wymiar” (op.cit.,

właśnie sąd powinnościowy jest niezależny od przyjmowanej poza tym metafizyki, poglądów psychologicznych, i tym podobnych. Jego podstawą jest bowiem prymarnie doświadczenie moralne osoby jako osoby. W przypadku wymiaru słusznościowego natomiast, dodatkowe, pozaetyczne informacje są niezbędne, by określić, co należy uczynić. Jak pisze Styczeń:

Jeśli zatem etyka w formułowaniu sądów o moralnej słuszności jest metodologicznie zależna od antropologii i jeśli informacje tej ostatniej mogą przybrać zróżnicowaną co do treści postać, przeciwstawnych par nie wyłączając, wówczas jest rzeczą jasną, że etyka w formułowaniu i uzasadnianiu sądów o słuszności moralnej postępowania jest nie tylko dyscyplina otwarta na *prioprium*, określające bliżej jego charakter, ale tego *prioprium* się wręcz domaga³⁸ (EN, 78).

Aby sformułować sąd z zakresu etyki normatywnej, trzeba zatem opowiedzieć się za którymś stanowiskiem z dziedziny najszerzej pojętej antropologii filozoficznej, jak również nauk szczegółowych o człowieku, które uznaje się za prawdziwe. Gdyby etyk nie przyjmował żadnych konkretnych poglądów z tych dziedzin, mógłby co najwyżej formułować sądy hipotetyczne typu: jeżeli trafny jest obraz świata i człowieka A, należy uczynić p, jeżeli zaś trafny jest obraz świata

s. 81). Zgodnie z przyjętą przez Styczenia metodologią, można sobie wyobrazić sytuację, w której spór etyczny nie dotyczy w ogóle wymiaru egzystencjalnego, gdyż ten jest dla adwersarzy taki sam, jak również sytuację, w której zachodzi pełna zgoda co do wymiaru powinnościowego, przy radykalnie różnych poglądach co do wymiaru egzystencjalnego (na przykład gdy ateista i katolik proponują powiedzieć choremu przyjacielowi prawdę).

³⁸ Op.cit., s. 78.

i człowieka B, należy uczynić q ³⁹. Byłoby to jednak oczywiście równoznaczne ze zubożeniem etyki i pozbawieniem jej zdolności rozstrzygania tych kwestii, ze względu na które w ogóle się ją uprawia. Stawiałoby to pod dużym znakiem zapytania także samą racjonalność etyki. Dlatego nie sposób zbudować metodologicznie niezależnego, rozumnie uzasadnionego zbioru sądów słusznościowych.

Najważniejsza konkluzja, która płynie z powyższego schematu sądów moralnych według Stycznia, jest następująca: widać wyraźnie, że godność osoby funkcjonuje tutaj nie jako element sądu słusznościowego, lecz powinnościowego. Znajduje się w pewnym sensie na meta-poziomie, jako pryncypium umożliwiające i warunkujące dialog, a domagające się bliższego określenia informacjami zaczerpniętymi z innych nauk celem uzasadnienia konkluzji słusznościowych. Oznacza to, iż przyjęcie godności osoby spełnia kryteria, które stawiane są przez pryncypium publicznego uzasadniania, to znaczy może być przyjęte przez każdy wolny i równy podmiot moralny. Jeżeli Styczeń ma rację, to ani wyraźne opowiedzenie się za realizmem, ani uznanie godności osobowej nie jest jeszcze tożsame z wprowadzeniem do dyskursu jakiegś rozległej doktryny.

Chcąc jednak zbudować model publicznego uzasadniania inspirowany myślą Stycznia, czy też po prostu inkorporować godność do teorii publicznego rozumu, należałoby zadać pytanie, ile, i czy jakakolwiek „treść” mieści się w sądzie powinnościowym. Jeżeli oznacza on każdorazowo nic więcej jak tylko konieczność afirmowania osoby, a wszelkie konkretne rozstrzygnięcia wymagają uzupełnienia elementami dodatkowymi (wymiar słusznościowy lub egzystencjal-

ny), wówczas nie istnieje płaszczyzna porozumienia z liberałami politycznymi. A nawet więcej – *de facto* nie istnieje płaszczyzna porozumienia pomiędzy przedstawicielami przeciwstawnych rozległych doktryn. Wydaje się jednak, że godność osoby nie może być sama w sobie kategorią treściowo pustą. Choć Styczeń nie stwierdza tego wprost, wydaje się, iż z samej tylko konieczności afirmowania osoby jako osoby wynikają pewne podstawowe wymagania moralne.

Przykładowo, jeżeli debata dotyczy form i treści edukacji seksualnej młodzieży w publicznych szkołach, zapewne koniecznym uzupełnieniem wymogu afirmowania godności osoby jest wiedza dotycząca procesów dydaktycznych, podstawowej psychologii, czy wreszcie ludzkiej seksualności i jej rozwoju. Sam wymiar powinnościowy nie będzie wystarczający, by prowadzić rozumny spór na ten temat. Natomiast wydaje się, iż istnieje cały szereg publicznych reguł moralnych, mogących przybierać na przykład charakter podstawowych konstytucyjnych gwarancji (takich jak wolność sumienia czy domniemanie niewinności), czy nawet niższych przepisów prawnych (np. ustawy o obowiązkach szanowania godności pracownika przez pracodawcę), które wywiedzione są z samej tylko godności, przynajmniej co do swoich zasadniczych ram. A jeśli tak, to godność człowieka rozumiana jako godność przynależna bytowi osobowemu nie tylko może, ale i powinna stać się treścią rozumu publicznego.

Rekapitulacja

Jak pamiętamy z początku tekstu, teoria rozumu publicznego aspiruje do rozwiązania „zagadki” władzy – nie tylko władzy politycznej, lecz także fenomenu bezosobowego autorytetu moralności. Libera-

³⁹ Por. op. cit, s. 94

łowie polityczni chcą tę władzę pogodzić z równym statusem każdego podmiotu. Jak starałem się wykazać w tym tekście, aby ugruntować ów równy status oraz wskazać warunki, w których nie jest on pogwałcony, należy się odwołać do godności człowieka jako podstawowego statusu przynależnego każdej osobie. A to oznacza, że liberalowie polityczni winni się bliżej przyjrzeć teoriom neotomistycznym, które, pomimo wielu istotnych różnic, rzeczywiście mogą stanowić podstawę częściowego konsensu – czegoś, co jest wielką troską liberałów politycznych.

Bibliografia

- Baur Michael, *Law and Natural Law*, w: B. Davies, E. Stump (red.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford 2012.
- Botha Henk, *Human Dignity in Comparative Perspective*, <http://weblaw.haifa.ac.il/en/JudgesAcademy/workshop1/Documents/Henk%20Botha.pdf>, (dostęp 28.08.2018).
- Chambers Simone, *Theories of Political Justification*, „Philosophy Compass” 5/1, 2011.
- Daly Erin, *Dignity Rights*, Philadelphia 2013.
- Gaus Gerald, *Justificatory Liberalism*, New York and Oxford 1996.
- Gaus Gerald, *The Order of Public Reason*, Cambridge 2011.
- Gaus Gerald, *Value and Justification*, Cambridge 1990.
- Habermas Jürgen, *Uwzględniając innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2009.
- Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2001.
- Lebech Mette, *On the Problem of Human Dignity*, Würzburg 2009.
- Nussbaum Martha, *Introduction*, w: T. Brooks, M. Nussbaum (red.), *Rawls's Political Liberalism*, New York 2015.
- Piechowiak Marek, *Filozofia Praw Człowieka*, Lublin 1999.
- Piechowiak Marek, *Thomas Aquinas – Human Dignity and Conscience as a Basis for Restricting Legal Obligations*, „Diametros” 47, 2016.
- Rawls John, *Justice as Fairness: A Restatement*, red. E. Kelly, Cambridge 2001.
- Rawls John, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 2012.
- Rawls John, *O idei rozumu publicznego raz jeszcze*, w: idem, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Warszawa 2001.
- Rawls John, *Reply to Habermas*, [w:] Idem, *Political Liberalism*, New York 1996.
- Rawls John, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009.
- Sensen Olivier, *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston 2011.
- Shapiro Scott J., *Authority*, w: J. Coleman, S. Shapiro (red.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford 2002.
- Styczeń Tadeusz, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980.
- Styczeń Tadeusz, *List do gen. Wojciecha Jaruzelskiego, Premiera PRL*, w: *Dziela zebrane, t. 5. Człowiek darem*, Lublin 2014.



Styczeń Tadeusz, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne. Rozprawa habilitacyjna*, w: idem, *Dzieła zebrane, t.2, Etyka niezależna*, Lublin 2012.

Tiedemann Paul, *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, Berlin 2012.

Weithman Paul, *Why Political Liberalism?*, Oxford 2010.

Wendt Fabian, *Rescuing Public Justification from Public Reason Liberalism*, „Oxford Studies In Political Philosophy” 5, 2017.

Wyłębska-Dermanowicz Ewa, *Filozofia prawa Immanuela Kanta*, Łódź 2018.