Godność człowieka jako fundament ochrony praw człowieka

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi pogłębioną analizę godności ludzkiej jako centralnego punktu odniesienia dla współczesnych systemów prawnych i politycznych. Autor śledzi ewolucję tego pojęcia, wskazując na jego kluczową rolę w dokumentach takich jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka czy Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka. Tekst łączy perspektywę historyczną, obejmującą traumę wojen światowych, z fundamentami filozoficznymi, takimi jak imperatyw kategoryczny Immanuela Kanta oraz personalizm chrześcijański. Godność zostaje przedstawiona jako kategoria przedpozytywna i przyrodzona, która nie tylko ogranicza samowolę władzy państwowej, ale również stanowi normę kolizyjną w sytuacjach trudnych. Czytelnik dowie się, jak zasada godności wpływa na prawo humanitarne oraz regionalne systemy ochrony praw w Afryce i Ameryce, tworząc spójny ład aksjologiczny współczesnego świata.

This article provides an in-depth analysis of human dignity as a central point of reference for contemporary legal and political systems. The author traces the evolution of this concept, pointing to its key role in documents such as the Universal Declaration of Human Rights and the International Covenants on Human Rights. The text combines a historical perspective, encompassing the trauma of the world wars, with philosophical foundations such as Immanuel Kant's categorical imperative and Christian personalism. Dignity is presented as a pre-positive and inherent category that not only limits the arbitrariness of state authority but also constitutes a conflict norm in difficult situations. The reader will learn how the principle of dignity influences humanitarian law and regional systems of rights protection in Africa and the Americas, creating a coherent axiological order in the contemporary world.

Artykuł analizuje ewolucję pojęcia godności ludzkiej w międzynarodowym systemie ochrony praw człowieka, od jej filozoficznych korzeni po praktyczne zastosowanie w aktach prawnych. Teza pracy głosi, że godność, choć trudna do zdefiniowania, stanowi

fundament aksjologiczny i kompas interpretacyjny prawa międzynarodowego. Autor śledzi, jak idea godności, zakorzeniona w kantowskim imperatywie i personalizmie chrześcijańskim, wstrzyknęła w krwiobieg prawa język, który po II wojnie światowej miał zapobiec powtórce barbarzyństwa. Analizie poddane są kluczowe dokumenty, od Deklaracji Filadelfijskiej po Powszechną Deklarację Praw Człowieka, ukazując, jak godność stała się zasadą konstytutywną i warunkiem legitymizacji porządku prawnego. Praca eksploruje także współczesne wyzwania, takie jak biotechnologia i sztuczna inteligencja, które stawiają nowe pytania o granice godności i integralność człowieczeństwa. Artykuł dowodzi, że ochrona godności to nie tylko kwestia prawna, ale także etyczna i polityczna, wymagająca ciągłej refleksji i adaptacji do zmieniającej się rzeczywistości.

SŁOWA KLUCZOWE

godność człowieka | prawa człowieka | kategoria przedpozytywna | Powszechna Deklaracja Praw Człowieka | imperatyw kategoryczny | personalizm chrześcijański | legitymizacja władzy | zasada konstytutywna | prawo humanitarne | dokumenty międzynarodowe | wartość przyrodzona | norma kolizyjna | ład powojenny | wolność jednostki | system ochrony praw

Ewolucja godności: od Karty NZ do traktatów współczesnych

Pojęcie godności ludzkiej jest jednym z aksjologicznych fundamentów współczesnego systemu ochrony praw człowieka, lecz jego obecność w dokumentach międzynarodowych nie jest ani przypadkowa, ani abstrakcyjna. To owoc długiego procesu historycznego, w którym widmo totalitaryzmów, hekatomba wojen i cywilizacyjne wstrząsy ugruntowały przekonanie o konieczności afirmacji pewnych nieprzekraczalnych wartości. Godność, będąc kategorią przedpozytywną i zarazem otwartą semantycznie, wprowadza do języka prawa pierwiastek antropologiczny, łączący w sobie ideał moralny z normatywną siłą źródłową. Jej obecność w aktach międzynarodowych wykracza daleko poza poziom retoryki, stając się konstytutywną zasadą uniwersalnego porządku prawnego.

Wśród dokumentów, które jako pierwsze wyraziły tę konieczność, szczególne miejsce zajmuje Deklaracja Filadelfijska Międzynarodowej Organizacji Pracy z 10 maja 1944 roku. Uchwalona jeszcze w ogniu II wojny światowej, w dramatycznym momencie dziejowym, gdy zbrodnie osiągały apogeum, głosiła, że każda istota ludzka ma prawo do postępu w warunkach wolności i godności. To ujęcie nie tylko antycypowało przyszłe regulacje, ale wskazywało na godność jako warunek legitymizacji całego powojennego ładu. Przyjęcie dokumentu w Filadelfii, symbolicznym mieście amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, nadało mu dodatkowy, programowy wymiar.

Logicznym krokiem naprzód było uchwalenie Karty Narodów Zjednoczonych w 1945 roku, która już w preambule afirmowała wiarę w „godność i wartość osoby ludzkiej". Sformułowanie to miało charakter reaktywny, stanowiąc bezpośrednią odpowiedź na zbrodnie nazizmu i masowe pogwałcenie praw człowieka. Godność została tu przedstawiona jako wartość pierwotna względem prawa, czyli coś, co prawo ma obowiązek jedynie uznać i chronić, a nie tworzyć. Stała się tym samym aksjomatem nowego porządku międzynarodowego, który nie wymagał dalszego uzasadnienia.

Bezpośrednią kontynuacją tego myślenia była Konstytucja UNESCO z 1945 roku, która wprost wskazywała, że wojna stała się możliwa z powodu odrzucenia demokratycznych zasad godności, równości i wzajemnego poszanowania. W tym ujęciu godność została wpisana w strukturę kultury i wychowania, traktowana nie tylko jako zasada prawna, lecz także jako fundament edukacyjny i cywilizacyjny. Dokument ten położył podwaliny pod przyszłe zintegrowanie wartości praw człowieka z międzynarodową polityką oświatową, uznając, że pokój musi być budowany w umysłach ludzi.

Momentem przełomowym było jednak przyjęcie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w 1948 roku, która nie tylko wielokrotnie odwoływała się do godności, ale uczyniła z niej swoje aksjologiczne centrum. Uchwalona w cieniu Holokaustu, ustanowiła godność jako „przyrodzoną" cechę każdej osoby ludzkiej, niezależną od jurysdykcji państwowej. Artykuł 1 w sposób jednoznaczny opiera się na koncepcji antropologicznej, w której godność i równość są nierozłączne. Od tego momentu godność stała się nie tylko celem i uzasadnieniem praw człowieka, ale również ich źródłem – nie formalnym, lecz materialnym, którego istnienie warunkuje legitymację całego systemu.

Rozwinięciem tego dorobku były uchwalone w 1966 roku Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka: Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych. W preambułach obu dokumentów przypomniano, że prawa człowieka wynikają z przyrodzonej godności osoby ludzkiej. To ujęcie oznaczało, że godność zyskuje status samodzielnej zasady prawa międzynarodowego, a nie jest już tylko postulatem moralnym. Pojęcie to przeniknęło

również do przepisów materialnych, chociażby w odniesieniu do traktowania osób pozbawionych wolności, osadzając godność w konkretnych obowiązkach państw i uprawnieniach jednostek.

W kolejnych latach godność pojawiała się w licznych konwencjach tematycznych, odnoszących się do konkretnych form naruszeń. Konwencja z 1949 roku w sprawie zwalczania handlu ludźmi i eksploatacji prostytucji uznawała te praktyki za niezgodne z godnością człowieka. Podobnie Konwencja w sprawie eliminacji wszelkich form dyskryminacji kobiet z 1979 roku czy Konwencja o zwalczaniu apartheidu z 1973 roku czyniły z godności moralno-prawny standard, który pozwalał uznać pewne działania za niegodne, nawet jeśli nie były one jeszcze szczegółowo zakazane w krajowych porządkach prawnych.

Pojęcie to przeniknęło również do dokumentów o charakterze niewiążącym, czyli tak zwanego prawa miękkiego (soft law), takich jak Proklamacja Teherańska z 1968 roku, która podkreślała, że maksymalna wolność i godność jednostki są ostatecznym celem Narodów Zjednoczonych. Również deklaracje UNESCO w sprawie rasy i uprzedzeń rasowych łączyły godność z wymogami równości i sprawiedliwości społecznej. Akty te, mimo braku mocy wiążącej, miały ogromne znaczenie kulturotwórcze i interpretacyjne, poszerzając pole znaczeniowe samej godności i czyniąc ją kategorią dynamiczną.

Warto odnotować także rozwój regionalnych systemów ochrony praw człowieka. Paradoksalnie, w systemie Rady Europy, mimo jego kluczowego znaczenia dla realnej ochrony wolności, pojęcie godności nie pojawia się w głównych aktach założycielskich, jak Europejska Konwencja Praw Człowieka z 1950 roku. Odmiennie wygląda to w systemie interamerykańskim, gdzie godność zakorzeniono już w Amerykańskiej Deklaracji Praw i Obowiązków Człowieka z 1948 roku, a następnie szeroko rozwinięto w Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka. System afrykański również od początku uznaje godność za zasadę konstytutywną.

Szczególne znaczenie należy przypisać prawu humanitarnemu, zwłaszcza Konwencjom Genewskim z 1949 roku oraz Protokołom Dodatkowym z 1977 roku. Zakazują one zamachów na godność osobistą, w tym traktowania poniżającego czy naruszenia obyczajności. W tych aktach godność nabiera wymiaru ostatecznego, odnosząc się do sytuacji ekstremalnych: wojny, niewoli, okupacji. Podkreśla to jej nienaruszalność nawet wtedy, gdy normalne mechanizmy ochronne zostają zawieszone, a człowieczeństwo wystawione jest na najcięższą próbę.

Godność formalna i materialna: dwa filary porządku prawnego

Godność człowieka to jedno z tych pojęć, które zarazem porządkują język prawa i demaskują jego granice. W wymiarze jurydycznym jest zasadą konstytutywną, z której wyrastają wolności i uprawnienia, a także normą kolizyjną, która zakreśla granice władzy. W sensie filozoficznym stanowi twierdzenie o naturze osoby: o tym, że człowiek ma wartość, której nie nadaje mu ani państwo, ani rynek, ani wola większości. W wymiarze politycznym jest warunkiem legitymizacji – bez niej państwo prawa traci moralny mandat do stanowienia norm. Ta wielowarstwowość wyjaśnia, dlaczego w dokumentach międzynarodowych godność funkcjonuje jednocześnie jako fundament aksjologiczny i kompas interpretacyjny. Gdy mówimy, że jest „przedpozytywna", mamy na myśli, że porządek prawny ma ją uznać, a nie tworzyć od zera. Gdy dodajemy, że jest „otwarta semantycznie", przyznajemy, że dokładny zakres jej ochrony zależy od kultur prawnych, praktyki sądowej i nowych technologii, które stawiają pytania nieznane prawodawcom minionych epok.

W tym ujęciu godność ma charakter zarazem źródłowy i kierunkowy. Jest źródłem, ponieważ uzasadnia istnienie praw – nie w trybie formalnym, lecz materialnym, jako racja, dla której pewne normy stają się po prostu konieczne. Jest też kierunkiem, gdyż wyznacza horyzont interpretacyjny, wskazując, w którą stronę prawo ma zmierzać, gdy rozstrzyga konflikty między wolnością, bezpieczeństwem a równością. Jej paradoks polega na tym, że choć wymyka się prostej definicji, narzuca bardzo konkretny imperatyw: żadna racja polityczna, ekonomiczna czy technologiczna nie może sprowadzić człowieka do roli środka do celu.

Jeśli szukać genealogii współczesnego rozumienia godności, trzeba cofnąć się do ostatnich miesięcy wojny. Deklaracja Filadelfijska Międzynarodowej Organizacji Pracy z 10 maja 1944 roku głosiła, że „wszyscy ludzie, bez względu na rasę, wyznanie czy płeć, mają prawo dążyć zarówno do materialnego dobrobytu, jak i do rozwoju duchowego w warunkach wolności i godności". To zwięzłe zdanie było zwiastunem powojennego przewartościowania: praca nie jest towarem, a człowiek nie jest narzędziem. Filadelfijska formuła przestała być jedynie programem polityki społecznej, a stała się aksjomatem, który wkrótce zorganizuje cały język praw człowieka, wpisując godność w sam fundament ładu międzynarodowego.

Rok 1945 przyniósł podwójne umocowanie tej idei. W preambule Karty Narodów Zjednoczonych państwa postanowiły „przywrócić wiarę w podstawowe prawa człowieka, godność i wartość jednostki", czyniąc z godności rację pierwszą, a nie pojęcie dekoracyjne. Owa „wiara" nie jest tu kategorią religijną, lecz normatywną: to uznanie, że bez godności system prawa międzynarodowego staje się czystą techniką pozbawioną kompasu. W tej samej atmosferze Konstytucja UNESCO

stwierdza wprost, że totalna wojna była możliwa wskutek odrzucenia „demokratycznych zasad godności, równości i wzajemnego szacunku", a zatem pokój trzeba budować w umysłach ludzi, zanim zapisze się go w traktatach. Godność została włączona do projektu kultury i edukacji, a nie tylko do katalogu praw.

Kulminacją tego procesu była Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku, która już na wstępie zakłada, że uznanie „przyrodzonej godności" jest warunkiem „wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie". Jej artykuł 1 formułuje zasadę bez precedensu: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych

Godność jako źródło legitymizacji władzy politycznej

Istnieją w polityce pojęcia, które żyją dłużej niż ustroje. Wśród nich wyróżnia się godność ludzka – kategoria trudna do zdefiniowania, a jednak fundamentalnie nienegocjowalna. Choć wymyka się precyzyjnym konturom w języku prawa pisanego, stanowi kamień węgielny porządku konstytucyjnego, moralnego i międzynarodowego. Godność nie jest bowiem dekoracją demokracji, lecz jej warunkiem istnienia. W sensie politologicznym to nie tylko wartość antropologiczna, ale także zasada konstytutywna dla nowoczesnego państwa prawa, określająca jego legitymację, zakres władzy i granice interwencji.

Z politycznego punktu widzenia godność stanowi oś normatywnego samookreślenia wspólnoty. To ona pozwala nam stwierdzić, że jednostka jest celem samym w sobie, a nie tylko środkiem do celu – by sparafrazować Kanta, gdyby ten zajął się tworzeniem ustaw zasadniczych. W liberalno-demokratycznej doktrynie politycznej godność przekształca się w swoisty absolut. Nie dlatego, że jest niepodważalna z natury, ale dlatego, że polityka, która by ją negowała, staje się niczym innym niż zinstytucjonalizowaną opresją.

Współczesna polityka, mimo swej technokratycznej fasady, wciąż odwołuje się do idei godności, gdy tylko potrzebuje moralnego punktu odniesienia. Prezydent Niemiec Frank-Walter Steinmeier mówił w Warszawie, że „to godność ludzka musi pozostać busolą naszych działań, zwłaszcza wtedy, gdy świat wokół nas drży". Kanclerz Olaf Scholz podkreślał, że „godność człowieka jest nie tylko pierwszym zdaniem naszej konstytucji. To istota naszego państwa". Takie wypowiedzi nie są retorycznym ornamentem, lecz przypomnieniem, że władza, która nie zna granic wyznaczanych przez godność, nie zna również granic własnej destrukcji.

Również w Polsce idea ta pozostaje żywą częścią języka politycznego, choć nierzadko staje się zakładnikiem partyjnych narracji. Premier Donald Tusk w kontekście polityki migracyjnej

stwierdził, że „każda polityka, która zapomina o godności człowieka, staje się zagrożeniem nie tylko dla jednostki, ale dla fundamentów państwa". Z kolei prezydent Andrzej Duda, podpisując Kartę Rodziny, oświadczył, że „godność osoby ludzkiej jest podstawą naszej cywilizacji". Choć różnią się w akcentach, obaj przyznają, że godność nie jest instrumentem polityki, lecz jej nieprzekraczalną granicą.

Politologiczna analiza godności musi uwzględniać jej dwoistą, paradoksalną rolę: legitymizującą i ograniczającą. Państwo, które odwołuje się do godności, zyskuje moralne prawo do sprawowania władzy, ale jednocześnie traci możliwość instrumentalizacji obywatela. Godność działa jak klauzula zaporowa przeciw autorytaryzmowi, uprzedmiotowieniu i manipulacji. Nieprzypadkowo demokratyczne konstytucje, od Republiki Federalnej Niemiec po RPA i Polskę, umieszczają ją w preambule lub w artykule pierwszym. To nie jest pusta deklaracja, lecz sygnał dla całego systemu prawnego, że wszystkie pozostałe przepisy mają być jej służebne.

Godność chroni jednak nie tylko jednostkę. Chroni także samą politykę przed degeneracją. W świecie, w którym technokracja wypiera ideowość, a public relations zastępuje odpowiedzialność, przypomnienie o godności jako zasadzie politycznej jest aktem sprzeciwu wobec cynizmu władzy. To dlatego Václav Havel pisał, że polityka nie może być jedynie techniką zarządzania, lecz musi być zakorzeniona w sumieniu. Godność jest właśnie tym zakorzenieniem.

Wreszcie, godność jako zasada polityczna nie ma wyłącznie charakteru obronnego, gdyż nie służy jedynie ochronie przed nadużyciem. Jest także twórcza. Z niej wyrasta wizja państwa jako wspólnoty, w której każdy ma znaczenie nie dlatego,

Imperatyw Kanta: człowiek jako cel, a nie środek

Aby pojąć, dlaczego godność stała się niezbywalnym rdzeniem prawa międzynarodowego, trzeba sięgnąć do źródeł. Zanim stała się pojęciem prawnym, była kategorią filozoficzną i etyczną, a teorie, które ją opisywały, ukształtowały język, którym prawo przemówiło po katastrofie XX wieku. To one do dziś wyznaczają linie najważniejszych sporów o to, co znaczy być człowiekiem.

Fundamentem świeckiego rozumienia godności pozostaje kantowski imperatyw kategoryczny. Immanuel Kant w Uzasadnieniu metafizyki moralności sformułował go z absolutną precyzją: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w swej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka". W tym jednym zdaniu godność zyskuje charakter normatywny, a nie opisowy. Nie mówi ono, czym człowiek jest, lecz jak powinien być traktowany. Kantowski imperatyw przesuwa więc akcent z bytu na powinność, z ontologii – czyli

nauki o tym, czym coś jest – na deontologię, a więc etykę obowiązku. Prawo międzynarodowe, odwołując się do tej tradycji, nie rozstrzyga metafizycznych sporów, lecz nakłada konkretny, normatywny obowiązek: traktuj osobę jako cel sam w sobie.

Inny potężny nurt, który ukształtował kulturę prawną XX wieku, to personalizm chrześcijański. Jan XXIII w encyklice Pacem in terris pisał, że „każdy człowiek jest osobą obdarzoną godnością wynikającą z tego, że jest rozumny i wolny". Myśl personalistyczna, rozwijana przez filozofów takich jak Emmanuel Mounier, Jacques Maritain czy Karol Wojtyła, kładła nacisk nie tyle na abstrakcyjny rozum, ile na niepowtarzalność każdej osoby i jej zakorzenienie w relacjach z innymi. Jan Paweł II przypominał w Evangelium vitae, że godność nie jest darem od państwa czy społeczeństwa, lecz przysługuje każdemu z racji samego istnienia. To właśnie personalizm stał się aksjologicznym kręgosłupem wielu powojennych konstytucji i wpłynął na orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, który wielokrotnie podkreślał, że nieludzkie i poniżające traktowanie godzi w sam rdzeń człowieczeństwa.

Współczesna filozofia wzbogaciła tę dyskusję o kluczowy wymiar społeczny. Axel Honneth w Walce o uznanie dowodził, że godność nie jest czymś, co posiadamy w izolacji. Doświadczamy jej dopiero wtedy, gdy nasza autonomia zostaje potwierdzona przez innych w trzech sferach: miłości (relacje prywatne), prawa (relacje instytucjonalne) i solidarności (relacje społeczne). Brak uznania w którejkolwiek z nich prowadzi do upokorzenia. Z kolei Nancy Fraser, rozróżniając sprawiedliwość dystrybutywną od reprezentacyjnej, argumentowała, że godność wymaga zarówno równości materialnej, jak i symbolicznej. Jej naruszeniem mogą być więc nie tylko tortury, lecz także systemowe wykluczenie z debaty publicznej. Judith Butler dodaje, że godność nie jest statusem danym raz na zawsze, lecz dynamicznym procesem, który aktualizuje się w społecznych praktykach uznania. To podejście rozszerza pole walki o godność poza sferę indywidualną, czyniąc z niej efekt nieustannych zmagań emancypacyjnych.

Z nieco innej strony podchodzą do problemu Martha Nussbaum i Amartya Sen, twórcy teorii zdolności. W ich ujęciu godność utożsamiana jest z realną możliwością rozwijania fundamentalnych ludzkich potencjałów: zdolności do życia w zdrowiu, tworzenia więzi, uczestnictwa w życiu politycznym czy rozwoju intelektualnego. Państwo, które jedynie formalnie deklaruje równość, ale nie stwarza warunków do realizacji tych zdolności, w istocie narusza godność swoich obywateli. Godność staje się tu kategorią praktyczną i konkretną – to nie tylko status, ale przede wszystkim warunki do życia zgodnego z pełnią człowieczeństwa.

Hans Jonas, filozof odpowiedzialności, skierował natomiast wektor godności w przyszłość. W Zasadzie odpowiedzialności sformułował nowy imperatyw: „Działaj tak, aby skutki twojego działania były zgodne z trwałością autentycznego życia ludzkiego na Ziemi". Wprowadził tym

samym wymiar międzypokoleniowy, argumentując, że nie można chronić godności obecnych, niszcząc warunki egzystencji przyszłych pokoleń. To rozumienie rezonuje dziś w debatach o kryzysie klimatycznym, biotechnologii czy sztucznej inteligencji, gdzie godność staje się kategorią graniczną, wyznaczającą próg działań, które zagrażają integralności gatunku jako całości.

Na współczesnym gruncie godność pozostaje więc polem sporu między podejściem substancjalnym, które widzi ją jako niezbywalną esencję, a podejściem proceduralnym, które rozumie ją jako efekt społecznych negocjacji. Oba nurty spotykają się jednak w jednym punkcie: godność zostaje zniszczona, gdy człowiek jest upokarzany, dehumanizowany lub traktowany jak narzędzie. Różnią się natomiast co do odpowiedzi na pytanie, jak szeroki ma być krąg jej nosicieli. Czy obejmuje on embriony, osoby w stanie wegetatywnym, migrantów, więźniów, a może nawet zwierzęta i przyszłe formy sztucznej inteligencji? Odpowiedzi na te pytania wyznaczają dziś najważniejsze linie podziałów filozoficznych, religijnych i politycznych, sprawiając, że godność pozostaje kategorią dynamiczną, wiecznie otwartą na nowe interpretacje.

Spór o godność: ujęcie konserwatywne a progresywne

Jeśli istnieje pojęcie, które jednocześnie łączy i dzieli ludzkość, jest nim godność. Niezbywalna, ale niedookreślona. Uniwersalna, lecz historycznie zmienna. Choć deklarujemy ją jako fundament porządku prawnego i kulturowego, to nieustannie ją kwestionujemy, reinterpretujemy i przeciągamy między biegunami konserwatywnej aksjologii a progresywnymi postulatami równości. Godność jako idea stała się areną ideologicznych zmagań, ale też humanistycznego kompromisu. Jest jednocześnie celem, środkiem i ostatecznym probierzem naszego człowieczeństwa.

W tradycji zachodniej godność przeszła fascynującą ewolucję od przywileju do uniwersalizmu. W starożytnym Rzymie dignitas opisywała pozycję w hierarchii społecznej, a nie wewnętrzną wartość istnienia. Dopiero chrześcijaństwo, poprzez ideę imago Dei, czyli człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, przyniosło koncepcję godności jako czegoś przynależnego każdemu z racji jego istoty, a nie zasług. W nowożytności Immanuel Kant ujął tę intuicję w świecką formułę, tworząc imperatyw kategoryczny: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka". Mimo to napięcia narastały. Czy godność przysługuje tylko istotom rozumnym? Czy obejmuje dzieci, osoby w stanie wegetatywnym, zwierzęta, a może nawet przyszłe byty sztucznej inteligencji? Czy można ją utracić przez zbrodnię, upadek moralny lub samounicestwienie? Pytania te nie zniknęły. Przeciwnie, w XXI wieku wracają z nową siłą, wyostrzone przez biotechnologię, globalną politykę tożsamości i cyfrową fragmentaryzację naszego „ja".

We współczesnym dyskursie można wyraźnie dostrzec dwa nurty myślenia o godności. Z jednej strony nurt konserwatywny, który podkreśla nienaruszalność i absolutyzm wartości ludzkiego życia. Jan Paweł II pisał w Evangelium Vitae, że godność człowieka polega na byciu stworzonym na obraz Boży i nic – ani grzech, ani choroba, ani odrzucenie – nie może tego przekreślić. Dla konserwatystów godność jest niezbywalną granicą, której nie można oddać, sprzedać ani się jej zrzec. Z tego pryncypium wynikają stanowiska antyeutanazyjne, obrona życia od poczęcia czy sprzeciw wobec instrumentalizacji człowieka w medycynie i ekonomii.

Z drugiej strony mamy nurt lewicowy, inspirowany myślą Marksa, Foucaulta czy Judith Butler, który postrzega godność jako efekt walki o uznanie. Nie jest ona czymś danym raz na zawsze, lecz czymś stale negocjowanym w przestrzeni publicznej. Dla Nancy Fraser godność to nie tylko abstrakcyjna wartość, ale także dostęp do sprawiedliwości dystrybutywnej, czyli równego podziału dóbr, i reprezentacyjnej. Musi być gwarantowana w praktykach społecznych: w równości płac, niedyskryminacji, prawie do bycia wysłuchanym. To, co dla konserwatysty jest substancjalną esencją, dla progresisty staje się projektem emancypacyjnym. Oba podejścia wydają się niekompatybilne, ale tylko wtedy, gdy tracą z oczu wspólny rdzeń. Godność nie znosi upokorzenia.

Aby uchwycić pełnię tej kategorii, warto odróżnić jej trzy komplementarne warstwy. Godność jednostkowa to poczucie własnej wartości i prawo do bycia traktowanym z szacunkiem. Wiąże się z osobistą integralnością, autonomią i prywatnością, a jej naruszenie dokonuje się w przemocy, pogardzie i nieludzkich relacjach. To na tym poziomie godność boli najbardziej i domaga się odwetu, protestu, naprawy. Z

Jednostka, społeczeństwo, gatunek: trzy poziomy godności

Najbardziej intuicyjnym, niemal pierwotnym wymiarem jest godność jednostkowa. Oznacza ona fundamentalne prawo do bycia traktowanym z szacunkiem jako osoba, która posiada integralność cielesną, psychiczną i moralną. Język prawa przekłada tę zasadę na konkretne zakazy tortur, poniżającego traktowania, a także na ochronę prywatności, autonomii i prawa do samostanowienia. To właśnie w tym wymiarze godność nabiera najbardziej namacalnego, doświadczalnego sensu: jest deptana, gdy człowieka więzi się bez wyroku, poddaje eksperymentom bez jego zgody czy upokarza przez dyskryminację. Europejski Trybunał Praw Człowieka w licznych orzeczeniach podkreślał, że nawet najgorszy zbrodniarz zachowuje niezbywalną godność. To napięcie — między winą a nienaruszalnością statusu osoby — pokazuje, że godność jest kategorią graniczną, której nie można odebrać, nawet gdy społeczeństwo domaga się odwetu.

Drugi poziom to godność społeczna, czyli prawo całych grup i wspólnot do bycia uznanymi za część równego kręgu człowieczeństwa. To na tym polu toczy się walka mniejszości etnicznych, narodowych, seksualnych, osób z niepełnosprawnościami czy uchodźców. Godność nie jest tu już tylko indywidualnym poczuciem wartości, lecz zbiorowym roszczeniem o miejsce przy stole ludzkości. Narusza się ją poprzez systemowe wykluczenie, segregację czy symboliczne odmawianie statusu równego partnera. Konwencje międzynarodowe, takie jak ta o likwidacji dyskryminacji rasowej (1965) czy o prawach osób z niepełnosprawnościami (2006), nie tylko zakazują praktyk dyskryminujących. One wprost wskazują, że ich celem jest ochrona i promocja godności, która staje się punktem odniesienia dla ruchów emancypacyjnych, domagających się nie tylko wolności od prześladowań, lecz także realnej możliwości uczestnictwa w życiu społecznym.

Najbardziej abstrakcyjnym, a zarazem najnowszym poziomem jest godność gatunkowa. Wyraża ona odpowiedzialność za zachowanie integralności człowieczeństwa jako takiego. Ten wymiar pojawia się w debatach o biotechnologii, inżynierii genetycznej, sztucznej inteligencji i kryzysie klimatycznym. Jak pisał Hans Jonas, „odpowiedzialność staje się kategorią ontologiczną: dotyczy istnienia samego człowieczeństwa". W tym ujęciu naruszeniem godności jest już nie tylko przemoc wobec jednostki czy wykluczenie grupy, lecz działania zagrażające przyszłym pokoleniom lub podważające sens bycia człowiekiem. Przykładem mogą być eksperymenty ingerujące w ludzki genom, które mogłyby prowadzić do „projektowania ludzi" i tworzenia kast genetycznych, albo decyzje polityczne ignorujące katastrofę klimatyczną. Godność gatunkowa to także pytanie o granice automatyzacji: czy w świecie, gdzie algorytmy przejmują kluczowe decyzje, człowiek pozostaje podmiotem, czy staje się jedynie przedmiotem kalkulacji?

To właśnie w biotechnologii godność staje się linią demarkacyjną między tym, co możliwe, a tym, co dopuszczalne. UNESCO w Deklaracji o genomie ludzkim i prawach człowieka (1997) stwierdziło, że genom jest dziedzictwem ludzkości, a wszelkie manipulacje muszą być podporządkowane zasadzie godności. Oznacza to, że nie wszystko, co technicznie wykonalne, jest etycznie dozwolone. Redukowanie człowieka do materiału biologicznego, którym można dowolnie zarządzać, stanowiłoby zamach na jego status, nawet jeśli miałoby to przynieść postęp medycyny. Problem ten dotyczy eugeniki, klonowania reprodukcyjnego czy nieodwracalnych ingerencji w ludzkie zarodki.

Drugim obszarem są technologie cyfrowe i sztuczna inteligencja. Algorytmy zdolne do profilowania, przewidywania zachowań i

Biotechnologia i genetyka: granice ingerencji w naturę

Biotechnologia stawia godność w roli ostatecznej granicy. Już w 1997 roku UNESCO, w Powszechnej deklaracji w sprawie genomu ludzkiego i praw człowieka, ogłosiło, że „genom ludzki stanowi dziedzictwo ludzkości", a wszelkie manipulacje muszą być podporządkowane prymatowi godności. To fundamentalne rozróżnienie między tym, co technicznie wykonalne, a tym, co etycznie dopuszczalne. Każda próba zredukowania człowieka do materiału biologicznego, którym można dowolnie zarządzać, stanowiłaby zamach na jego godność, na to aksjologiczne minimum, które musi pozostać nietykalne, nawet w imię postępu medycyny. Problem ten z całą ostrością dotyczy eugeniki, klonowania reprodukcyjnego czy inżynierii genetycznej zarodków.

Drugą areną zmagań o godność stały się technologie cyfrowe i sztuczna inteligencja. Algorytmy, które profilują, przewidują zachowania i podejmują decyzje administracyjne, niosą ryzyko sprowadzenia człowieka do roli zbioru danych. Stąd rodzi się postulat nowej kategorii – „godności cyfrowej" – oznaczającej prawo do bycia traktowanym jako osoba, a nie jedynie jako zestaw zmiennych statystycznych. Raport Rady Europy z 2019 roku, analizujący prawa człowieka w kontekście sztucznej inteligencji, wskazywał właśnie utratę autonomii i uprzedmiotowienie jako kluczowe zagrożenia. Godność w tej nowej erze to zatem prawo do błędu, prawo do bycia nieprzewidywalnym, prawo do bycia czymś więcej niż tylko sumą swoich danych.

Trzecie, być może najgłębsze wyzwanie to kryzys klimatyczny, który zmusza nas do rozszerzenia horyzontu godności poza granice jednego pokolenia, a nawet jednego gatunku. Zniszczenie ekosystemów, wylesianie czy skażenie środowiska to nie tylko zamach na zdrowie i życie współczesnych, lecz także na godność przyszłych pokoleń, które zostaną ograbione z warunków niezbędnych do realizacji swojego człowieczeństwa. W tym kontekście wyłania się pojęcie „godności planetarnej", rozciągającej tę kategorię na relacje człowieka z przyrodą. Trafnie ujął to Bruno Latour, zauważając, że „człowiek musi nauczyć się dzielić godność z tym, co nie-ludzkie, jeśli chce ją zachować dla siebie". Godność planetarna to imperatyw: nie wolno budować dobrostanu jednych na ruinie środowiska, które podtrzymuje życie wszystkich.

Godność cyfrowa: ochrona podmiotowości w świecie AI

W obszarze biotechnologii godność staje się kategorią graniczną, wyznaczającą rubież tego, co dozwolone. Deklaracja UNESCO o genomie ludzkim i prawach człowieka z 1997 roku nie była jedynie dyplomatycznym gestem; ustanowiła, że „genom ludzki stanowi dziedzictwo ludzkości", a wszelkie manipulacje muszą być podporządkowane prymatowi godności. Oznacza to, że nie

wszystko, co technicznie możliwe, jest etycznie dopuszczalne. Redukowanie człowieka do materiału biologicznego, którym można dowolnie zarządzać, stanowiłoby zamach na jego istotę, nawet gdyby miało to służyć postępowi medycyny. Problem ten z całą ostrością ujawnia się w debatach o eugenice, klonowaniu reprodukcyjnym czy interwencjach w ludzkie zarodki.

Drugą areną zmagań stają się technologie cyfrowe i sztuczna inteligencja. Algorytmy zdolne do profilowania, przewidywania zachowań i podejmowania decyzji administracyjnych niosą ryzyko zredukowania człowieka do jego cyfrowego cienia. W odpowiedzi rodzi się postulat „godności cyfrowej" – prawa do bycia traktowanym jako osoba, a nie zbiór zmiennych w statystycznym modelu. Raport Rady Europy z 2019 roku, analizujący prawa człowieka w kontekście AI, wskazywał właśnie utratę autonomii i uprzedmiotowienie jako fundamentalne zagrożenie. Godność w erze cyfrowej to zatem prawo do błędu, prawo do niebycia całkowicie przewidywalnym, prawo do bycia kimś więcej niż sumą swoich danych.

Trzecie wyzwanie, kryzys klimatyczny, brutalnie unaocznia, że godności nie można zamykać w granicach jednej generacji ani jednego gatunku. Zniszczenie ekosystemów, wylesianie czy skażenie środowiska to nie tylko zamach na zdrowie i życie współczesnych, lecz także na godność przyszłych pokoleń, którym odbieramy warunki do realizacji pełni człowieczeństwa. W tym kontekście rodzi się pojęcie „godności planetarnej", rozciągające tę kategorię na relacje człowieka z przyrodą. Jak słusznie zauważał Bruno Latour, człowiek musi nauczyć się dzielić godność z tym, co nieludzkie, jeśli chce ją zachować dla siebie. Godność planetarna oznacza, że nie można budować dobrostanu jednych na degradacji środowiska, które podtrzymuje życie wszystkich.

Hans Jonas: godność w cieniu kryzysu ekologicznego

Aby zrozumieć, dlaczego pojęcie godności stało się nieusuwalnym rdzeniem prawa międzynarodowego, trzeba sięgnąć do jego filozoficznych źródeł. Zanim bowiem godność stała się kategorią prawną, była przez wieki pojęciem etycznym, a teorie, które ją opisywały, ukształtowały język i kierunek myślenia prawników. To właśnie w tych filozoficznych sporach odnajdujemy mapę współczesnych dylematów.

Architektem świeckiego pojęcia godności pozostaje Immanuel Kant wraz ze swoim imperatywem kategorycznym. W „Uzasadnieniu metafizyki moralności" (1785) sformułował on zasadę, która stała się moralnym kompasem dla przyszłych pokoleń: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w swej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka". W tym ujęciu godność zyskuje charakter normatywny, a nie opisowy. Kant nie pyta, czym człowiek jest w sensie ontologicznym, lecz jak należy go traktować. Akcent przesuwa się z bytu na

powinność, co miało kolosalne znaczenie dla prawa. Odwołując się do godności, prawo międzynarodowe nie rozstrzyga sporów o naturę człowieka, lecz nakłada konkretny obowiązek: traktowania osoby jako celu samego w sobie.

Inny potężny nurt, który ukształtował kulturę prawną XX wieku, to personalizm chrześcijański. Jan XXIII w encyklice „Pacem in terris" pisał, że każdy człowiek jest osobą obdarzoną godnością, która wynika z jego rozumu i wolności. Myśliciele tacy jak Emmanuel Mounier, Jacques Maritain czy Karol Wojtyła akcentowali jednak nie tyle abstrakcyjny rozum, ile niepowtarzalność i relacyjność każdej osoby. Jan Paweł II w „Evangelium vitae" przypominał, że godność nie jest nadawana przez państwo, lecz przysługuje każdemu z racji samego istnienia. Ten sposób myślenia odegrał kluczową rolę w formowaniu aksjologii wielu powojennych konstytucji i wpłynął na orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, który wielokrotnie podkreślał, że nieludzkie traktowanie uderza w samą istotę człowieczeństwa.

Filozofia nowoczesna dodała do tej mozaiki kluczowy element: wymiar społeczny. Axel Honneth w „Walce o uznanie" dowodził, że godność nie jest czymś, co posiadamy w izolacji. Doświadczamy jej dopiero wtedy, gdy inni potwierdzają naszą autonomię w sferze miłości, prawa i społecznej solidarności. Brak uznania rodzi upokorzenie. Nancy Fraser rozwinęła tę myśl, argumentując, że godność wymaga zarówno sprawiedliwości dystrybutywnej, czyli równości materialnej, jak i reprezentacyjnej, czyli równości symbolicznej. Naruszeniem godności mogą być więc nie tylko tortury, ale też systemowe wykluczenie z debaty publicznej. Judith Butler poszła o krok dalej, twierdząc, że godność nie jest dana raz na zawsze, lecz nieustannie wytwarza się w społecznych praktykach. Jest dynamicznym efektem walk o emancypację.

Z kolei teoria zdolności, rozwijana przez Marthę Nussbaum i Amartyę Sena, sprowadza godność na ziemię. Utożsamia ją z realną możliwością rozwijania fundamentalnych ludzkich potencjałów: życia w zdrowiu, tworzenia więzi, uczestnictwa w polityce. Państwo, które jedynie deklaruje ochronę godności, ale nie stwarza warunków do jej realizacji, w istocie ją narusza. Godność staje się tu kategorią praktyczną – to nie tylko status, ale konkretne warunki życia. Hans Jonas, filozof odpowiedzialności, rozszerzył jej horyzont na przyszłość, formułując nowy imperatyw: „Działaj tak, aby skutki twojego działania były zgodne z trwałością autentycznego życia ludzkiego na Ziemi". Wp

Godność nienaruszalna: ochrona człowieka podczas wojny

Godność człowieka należy do pojęć, które zarazem porządkują język prawa i demaskują jego granice. W wymiarze prawnym jest zasadą konstytutywną, z której wyrastają wolności i uprawnienia, oraz normą kolizyjną, która krępuje władzę. Wreszcie w sensie politycznym jest warunkiem legitymizacji – bez niej państwo prawa traci moralny mandat do stanowienia norm. Ta wielowarstwowość wyjaśnia, dlaczego w dokumentach międzynarodowych godność funkcjonuje jednocześnie jako aksjologiczne założenie i interpretacyjny punkt odniesienia. Gdy mówimy, że jest „przedpozytywna", stwierdzamy, że porządek prawny ma ją uznać, a nie tworzyć. Gdy dodajemy, że jest „otwarta semantycznie", przyznajemy, że dokładny zakres jej ochrony zależy od kultur prawnych, praktyk orzeczniczych i nowych technologii, które stawiają pytania nieznane prawodawcom minionych epok.

Jest źródłem, ponieważ uzasadnia istnienie praw – nie w trybie formalnym, lecz materialnym, jako racja, dla której pewne normy stają się po prostu konieczne. Jest kierunkiem, ponieważ wyznacza horyzont interpretacyjny, czyli to, w którą stronę prawo ma zmierzać, gdy rozstrzyga spory między wolnością, bezpieczeństwem a równością. Jej paradoks polega na tym, że choć wymyka się prostej definicji, narzuca bardzo wyraźny imperatyw: żadna racja polityczna, ekonomiczna czy technologiczna nie może redukować osoby do roli środka w cudzej grze.

Jeśli szukać genealogii jej współczesnej roli, należy cofnąć się do czasów, gdy wojna jeszcze trwała. Deklaracja Filadelfijska Międzynarodowej Organizacji Pracy z 10 maja 1944 roku głosiła, że „wszyscy ludzie, bez względu na rasę, wyznanie czy płeć, mają prawo dążyć zarówno do materialnego dobrobytu, jak i do rozwoju duchowego w warunkach wolności i godności, gospodarczego bezpieczeństwa i równych możliwości". To zwięzłe zdanie zwiastowało powojenne przesunięcie akcentów: praca nie jest towarem, a człowiek nie jest narzędziem. Filadelfijska formuła przestała być jedynie programem polityki społecznej, a stała się aksjomatem organizującym język praw człowieka, który wkrótce wpisze godność w sam fundament ładu międzynarodowego.

Rok 1945 przyniósł podwójne umocowanie. W preambule Karty Narodów Zjednoczonych państwa postanowiły „przywrócić wiarę w podstawowe prawa człowieka, godność i wartość jednostki", lokując ją w roli racji pierwszej, a nie pojęcia dekoracyjnego. Tak sformułowana „wiara" nie jest kategorią religijną, lecz normatywną: to uznanie, że bez godności system prawa międzynarodowego staje się czystą techniką pozbawioną kompasu. W tej samej aurze Konstytucja UNESCO stwierdzi wprost, że totalna wojna była możliwa wskutek odrzucenia „demokratycznych zasad godności,

równości i wzajemnego szacunku ludzi". Wniosek był prosty: pokój trzeba budować w umysłach, zanim zapisze się go w traktatach. Dignitas została włączona do projektu kultury i edukacji, a nie tylko do katalogu praw.

Kulminacją tego procesu była Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku, która już na wstępie przyjmuje, że uznanie „przyrodzonej godności" jest warunkiem „wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie". Jej artykuł 1 formułuje zaś zasadę bez precedensu: „Wszyscy ludzie rodzą się

Europa, Ameryka, Afryka: regionalne wzorce ochrony godności

Pojęcie godności ludzkiej stanowi jeden z fundamentów, na których opiera się współczesny system ochrony praw człowieka. Jego obecność w kluczowych dokumentach międzynarodowych nie jest ani przypadkowa, ani tym bardziej abstrakcyjna. To rezultat długiego i bolesnego procesu historycznego, w którym doświadczenie totalitaryzmów, wojen i cywilizacyjnych wstrząsów ugruntowało przekonanie o konieczności afirmacji pewnych nieprzekraczalnych wartości. Godność, będąc kategorią istniejącą przed prawem pisanym i zarazem otwartą na interpretacje, wprowadza do języka prawnego pierwiastek antropologiczny, łączący w sobie ideał moralny z normatywną siłą źródłową. Jej rola w aktach międzynarodowych wykracza daleko poza retorykę, stając się konstytutywną zasadą uniwersalnego porządku prawnego.

Wśród dokumentów, które jako pierwsze wyraziły tę fundamentalną potrzebę, szczególne miejsce zajmuje Deklaracja Filadelfijska Międzynarodowej Organizacji Pracy z 10 maja 1944 roku. Uchwalona jeszcze przed końcem II wojny światowej, w dramatycznym momencie dziejów, gdy zbrodnie osiągały swoje apogeum, głosiła, że każda istota ludzka ma prawo do rozwoju w warunkach wolności i godności. Takie ujęcie nie tylko antycypowało przyszłe regulacje, lecz także wskazywało na godność jako warunek legitymizacji całego powojennego ładu. Przyjęcie dokumentu w Filadelfii, symbolicznym mieście amerykańskiej Deklaracji Niepodległości, nadało mu dodatkowy, programowy wymiar.

Logikę tę podjęto rok później, uchwalając Kartę Narodów Zjednoczonych, która już w preambule afirmuje wiarę w „godność i wartość osoby ludzkiej". Sformułowanie to miało charakter reaktywny, stanowiąc bezpośrednią odpowiedź na zbrodnie nazizmu i masowe pogwałcenia praw człowieka. Godność została tu przedstawiona jako wartość pierwotna względem prawa, czyli coś, co system prawny ma obowiązek jedynie uznać i chronić, a nie tworzyć. Staje się ona aksjomatem porządku międzynarodowego, który nie wymaga dalszego uzasadnienia.

Bezpośrednią kontynuacją tego myślenia była Konstytucja UNESCO z 1945 roku, która wprost wskazywała, że wojna stała się możliwa z powodu odrzucenia demokratycznych zasad godności, równości i wzajemnego szacunku. W tym ujęciu godność zostaje wpisana w strukturę kultury i wychowania, jest traktowana nie tylko jako zasada prawna, lecz także jako fundament edukacyjny i cywilizacyjny. Dokument ten położył podwaliny pod przyszłą integrację wartości praw człowieka z międzynarodową polityką oświatową.

Momentem przełomowym było jednak przyjęcie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w 1948 roku, która nie tylko wielokrotnie odwołuje się do godności, ale czyni z niej centrum swojej aksjologii. Uchwalona w cieniu totalitaryzmu i Holokaustu, ustanowiła godność jako „przyrodzoną" cechę każdej osoby, niezależną od jurysdykcji państwowej. Artykuł 1 w sposób jednoznaczny opiera się na koncepcji antropologicznej, w której godność i równość są nierozłączne. Od tego momentu godność staje się nie tylko celem i uzasadnieniem praw człowieka, ale również ich materialnym źródłem, którego istnienie warunkuje legitymację całego systemu ochrony.

Rozwinięciem dorobku Deklaracji były uchwalone w 1966 roku Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka – Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych. W preambułach obu dokumentów przypomniano, że prawa człowieka wynikają z przyrodzonej godności osoby ludzkiej. To ujęcie oznaczało, że godność zyskuje status samodzielnej zasady prawa międzynarodowego, a nie jest już tylko postulatem moralnym. Pojęcie to przeniknęło również do przepisów materialnych, chociażby w odniesieniu do traktowania osób pozbawionych wolności czy celów edukacji. Godność została osadzona w konkretnych obowiązkach państw, zyskując wymiar normatywny o coraz bardziej precyzyjnej treści.

W kolejnych latach godność pojawiała się w licznych konwencjach tematycznych, odnoszących się do konkretnych form naruszeń. Konwencja z 1949 roku w sprawie zwalczania handlu ludźmi i eksploatacji prostytucji wyraźnie uznawała te praktyki za niezgodne z godnością człowieka. Podobnie Konwencja w sprawie eliminacji wszelkich form dyskryminacji kobiet z 1979 roku czy Międzynarodowa konwencja o zwalczaniu i karaniu zbrodni apartheidu z 1973 roku czyniły z godności moralno-prawny punkt odniesienia. W aktach tych godność pełniła funkcję standardu, który pozwalał uznać dane praktyki za niegodne, nawet jeśli nie były one jeszcze szczegółowo potępione w krajowych systemach prawnych.

Pojęcie godności przeniknęło również do dokumentów o charakterze niewiążącym, czyli tak zwanego soft law. Proklamacja Teherańska z 1968 roku podkreślała, że maksymalna wolność i godność jednostki są ostatecznym celem Narodów Zjednoczonych, a deklaracje UNESCO w sprawie rasy łączyły godność z wymogami równości i sprawiedliwości. Tego rodzaju akty, mimo braku mocy

wiążącej, miały ogromne znaczenie kulturotwórcze i interpretacyjne, poszerzając pole znaczeniowe samej godności i czyniąc ją kategorią dynamiczną.

Warto odnotować także rozwój regionalnych systemów ochrony praw człowieka. Paradoksalnie, w systemie Rady Europy, mimo jego kluczowego znaczenia dla realnej ochrony wolności, pojęcie godności nie pojawia się w głównych aktach, takich jak Europejska Konwencja Praw Człowieka z 1950 roku. Odmiennie wygląda to w systemie interamerykańskim, gdzie godność zakorzeniono już w Amerykańskiej Deklaracji Praw i Obowiązków Człowieka z 1948 roku, a następnie szeroko rozwinięto w Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka. System afrykański również od samego początku uznaje godność za zasadę konstytutywną.

Szczególne znaczenie należy jednak przypisać prawu humanitarnemu, zwłaszcza Konwencjom Genewskim z 1949 roku oraz Protokołom Dodatkowym z 1977 roku. Zakazują one zamachów na godność osobistą, w tym traktowania poniżającego, przymusowej prostytucji czy naruszenia obyczajności. W tych aktach godność nabiera wymiaru najbardziej praktycznego, odnosząc się do sytuacji ekstremalnych – wojny, niewoli, okupacji. Podkreśla to jej nienaruszalność nawet wtedy, gdy zawieszone zostają normalne mechanizmy ochronne.

Honneth i Fraser: godność jako kategoria uznania

Aby zrozumieć, dlaczego pojęcie godności stało się nieusuwalnym rdzeniem prawa międzynarodowego, trzeba sięgnąć do źródeł, które ukształtowały je jako kategorię filozoficzną i etyczną, zanim jeszcze przybrało prawniczy kostium. To właśnie te teorie dostarczyły języka, którym posłużyły się kluczowe dokumenty, i to one do dziś wyznaczają linie najważniejszych sporów. Prawo nie wymyśliło godności; odziedziczyło ją wraz z całym bogactwem i ciężarem jej intelektualnej historii.

Świeckie rozumienie godności opiera się na fundamencie, który położył Immanuel Kant. W swoim Uzasadnieniu metafizyki moralności sformułował on imperatyw kategoryczny, nakazując: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w swej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. W tym ujęciu godność zyskuje charakter normatywny, a nie opisowy. Nie jest to stwierdzenie faktu o tym, czym człowiek jest, lecz nakaz dotyczący tego, jak powinien być traktowany. Kant dokonał tu kluczowego przesunięcia akcentu z ontologii, czyli nauki o bycie, na deontologię, czyli naukę o powinności. Prawo międzynarodowe, odwołując się do godności, nie rozstrzyga zatem metafizycznych sporów, lecz nakłada konkretny obowiązek: traktowania każdej osoby jako celu samego w sobie.

Inny potężny nurt, który uformował kulturę prawną XX wieku, to personalizm chrześcijański. Jan XXIII w encyklice Pacem in terris pisał, że każdy człowiek jest osobą obdarzoną godnością, która wynika z jego rozumności i wolności. Myśliciele tacy jak Emmanuel Mounier, Jacques Maritain czy Karol Wojtyła akcentowali jednak nie tyle abstrakcyjny rozum, ile niepowtarzalność każdej osoby i jej głębokie zakorzenienie w relacjach z innymi. Jan Paweł II przypominał w Evangelium vitae, że godność nie jest człowiekowi nadawana przez państwo czy społeczeństwo, lecz przysługuje mu z racji samego istnienia. Ten sposób myślenia odegrał kluczową rolę w kształtowaniu aksjologii wielu demokratycznych konstytucji i wpłynął na orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, który wielokrotnie podkreślał, że nieludzkie i poniżające traktowanie uderza w samą istotę człowieczeństwa.

Filozofia współczesna wzbogaciła tę dyskusję o wymiar społeczny, dowodząc, że godność nie jest jedynie wewnętrzną cechą, lecz czymś, co realizuje się w relacjach z innymi. Axel Honneth w Walce o uznanie argumentował, że człowiek doświadcza swojej godności dopiero wtedy, gdy jego autonomia zostaje potwierdzona w trzech sferach: miłości, prawa i solidarności. Brak uznania w którejkolwiek z nich prowadzi do upokorzenia. Nancy Fraser poszła o krok dalej, rozróżniając sprawiedliwość dystrybutywną, dotyczącą podziału dóbr, od reprezentacyjnej, związanej z symbolicznym uznaniem. W tym ujęciu naruszeniem godności są nie tylko tortury, lecz także systemowe wykluczenie czy marginalizacja całych grup społecznych. Judith Butler dodaje, że godność nie jest dana raz na zawsze, lecz nieustannie wytwarza się w społecznych praktykach. Ujęcie to przenosi godność z samotnej wyspy jednostki na dynamiczny kontynent walk emancypacyjnych.

Teoria zdolności, rozwijana przez Marthę Nussbaum i Amartyę Sena, nadaje godności wymiar praktyczny i konkretny. Utożsamia ją z realną możliwością rozwijania fundamentalnych ludzkich potencjałów: zdolności do życia w zdrowiu, tworzenia więzi, uczestnictwa w życiu politycznym czy rozwoju intelektualnego. Państwo, które jedynie formalnie deklaruje poszanowanie godności, ale nie stwarza warunków do jej realizacji,

Prymat godności nad wymogami bezpieczeństwa państwa

Godność człowieka należy do tych pojęć, które jednocześnie porządkują język prawa i demaskują jego granice. W sensie jurydycznym jest zasadą konstytutywną, z której wynikają wolności i uprawnienia, oraz normą kolizyjną, która ogranicza władzę. W sensie filozoficznym stanowi twierdzenie o naturze osoby: o tym, że człowiek posiada wartość, której nie nadaje mu państwo,

rynek ani większość. W sensie politycznym jest warunkiem legitymizacji – bez niej państwo prawa traci moralne prawo do stanowienia norm. Ta wielowarstwowość tłumaczy, dlaczego w dokumentach międzynarodowych godność funkcjonuje równocześnie jako założenie aksjologiczne i jako punkt odniesienia dla interpretacji. Gdy mówimy, że jest „przedpozytywna", znaczy to, iż porządek prawny powinien ją uznać, a nie wytwarzać. Gdy dodajemy, że jest „otwarta semantycznie", przyznajemy, że dokładny zakres jej ochrony zależy od kultur prawnych, praktyk orzeczniczych oraz nowych technologii, które stawiają pytania nieznane prawodawcom minionych epok.

Jest źródłem, ponieważ uzasadnia istnienie praw, choć nie w trybie formalnym, lecz materialnym: jako racja, dla której pewne normy stają się konieczne. Jest kierunkiem, ponieważ wyznacza horyzont interpretacyjny – to, w którą stronę prawo ma zmierzać, gdy rozstrzyga kolizje wolności, bezpieczeństwa i równości. Jej paradoks tkwi w tym, że choć nie daje prostej definicji, to narzuca bardzo wyraźny imperatyw: żadna racja polityczna, ekonomiczna czy technologiczna nie może redukować osoby do funkcji środka.

Jeżeli szukać genealogii współczesnej roli godności, wypada zacząć tuż przed końcem wojny. Deklaracja filadelfijska Międzynarodowej Organizacji Pracy z 10 maja 1944 r. głosiła, że „wszyscy ludzie, bez względu na rasę, wyznanie czy płeć, mają prawo dążyć zarówno do materialnego dobrobytu, jak i do rozwoju duchowego w warunkach wolności i godności, bezpieczeństwa gospodarczego i równych szans". To zwięzłe zdanie zwiastuje powojenne przesunięcie akcentów: praca nie jest towarem, a człowiek nie jest środkiem. Filadelfijskie sformułowanie przestaje być tylko programem polityki społecznej, a staje się aksjomatem organizującym język praw człowieka, który wkrótce wpisze godność w sam fundament ładu międzynarodowego.

Rok 1945 przyniósł podwójne umocowanie. W preambule Karty Narodów Zjednoczonych państwa „przywracają wiarę w podstawowe prawa człowieka, godność i wartość jednostki", lokując godność w roli racji pierwszej, a nie pojęcia dekoracyjnego. Tak sformułowana „wiara" nie jest kategorią religijną, lecz normatywną: to uznanie, że bez godności system prawa międzynarodowego staje się czystą techniką bez moralnego kompasu. W tej samej aurze Konstytucja UNESCO wyraża wprost, iż totalna wojna była możliwa wskutek odrzucenia „demokratycznych zasad godności, równości i wzajemnego szacunku ludzi" – i że dlatego pokój trzeba budować w umysłach, zanim zapisze się go w traktatach. Dignitas zostaje włączona do projektu kultury i edukacji, a nie wyłącznie do katalogu praw.

Kulminacją była Powszechna deklaracja praw człowieka z 1948 r., która już na wstępie przyjmuje, że uznanie „przyrodzonej godności" jest warunkiem „wolności, sprawiedliwości i pokoju na

świecie”. Jej artykuł 1 formułuje zasadę bez precedensu: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach”. Deklaracja nadaje godności charakter

Sądy na straży godności: kluczowa rola orzecznictwa

Godność człowieka należy do pojęć, które jednocześnie porządkują język prawa i demaskują jego granice. W wymiarze prawnym jest zasadą konstytutywną, z której wyrastają wolności i uprawnienia, oraz normą kolizyjną, która zakreśla granice władzy. W sensie politycznym jest warunkiem legitymizacji – bez niej państwo prawa traci moralny mandat do stanowienia norm. Ta wielowarstwowość wyjaśnia, dlaczego w dokumentach międzynarodowych godność funkcjonuje zarazem jako fundament aksjologiczny i jako interpretacyjny punkt odniesienia. Gdy mówimy, że jest „przedpozytywna”, mamy na myśli, że porządek prawny powinien ją uznać, a nie tworzyć. Gdy dodajemy, że jest „otwarta semantycznie”, przyznajemy, że dokładny zakres jej ochrony zależy od kultur prawnych, praktyki sądowej i nowych technologii, które stawiają pytania nieznane prawodawcom minionych epok.

Jest źródłem, ponieważ uzasadnia istnienie praw, choć nie w trybie formalnym, lecz materialnym: jako racja, dla której pewne normy stają się po prostu konieczne. Jest kierunkiem, ponieważ wyznacza horyzont interpretacyjny – wskazuje, w którą stronę prawo ma zmierzać, gdy rozstrzyga konflikty między wolnością, bezpieczeństwem a równością. Jej paradoks tkwi w tym, że choć wymyka się prostej definicji, narzuca bardzo wyraźny imperatyw: żadna racja polityczna, ekonomiczna czy technologiczna nie może redukować osoby do funkcji środka.

Jeśli szukać genealogii współczesnej roli godności, należy cofnąć się do ostatnich lat wojny. Deklaracja Filadelfijska Międzynarodowej Organizacji Pracy z 10 maja 1944 roku głosiła, że „wszyscy ludzie, bez względu na rasę, wyznanie czy płeć, mają prawo dążyć zarówno do materialnego dobrobytu, jak i do rozwoju duchowego w warunkach wolności i godności, gospodarczego bezpieczeństwa i równych możliwości”. To zwięzłe zdanie zwiastowało powojenne przesunięcie akcentów: praca nie jest towarem, a człowiek nie jest narzędziem. Filadelfijska formuła przestała być jedynie programem polityki społecznej, a stała się aksjomatem organizującym język praw człowieka, który wkrótce wpisze godność w sam fundament ładu międzynarodowego.

Rok 1945 przyniósł podwójne umocowanie. W preambule Karty Narodów Zjednoczonych państwa „potwierdzają swą wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej”, czyniąc z godności rację pierwszą, a nie pojęcie dekoracyjne. Tak sformułowana „wiara” nie jest kategorią religijną, lecz normatywną: to uznanie, że bez godności system prawa międzynarodowego

staje się czystą techniką pozbawioną kompasu. W tej samej aurze Konstytucja UNESCO stwierdza wprost, że totalna wojna była możliwa wskutek odrzucenia „demokratycznych zasad godności, równości i wzajemnego szacunku ludzi" – i dlatego pokój trzeba budować w umysłach, zanim zapisze się go w traktatach. Dignitas zostaje włączona do projektu kultury i edukacji, a nie wyłącznie do katalogu praw.

Kulminacją była Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku, która już na wstępie przyjmuje, że uznanie „przyrodzonej godności" jest warunkiem „wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie". Artykuł 1 formułuje zaś zasadę bez precedensu: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach". Deklaracja nadaje godności charakter powszechny, niezależny od jakiejkolwiek jurysdykcji. Odtąd nie pytamy już, czy państwo „przyzna" człowiekowi godność, lecz czy potrafi ją uszanować i ochronić. Źródłowość została przetłumaczona na język publicznej powinności.

Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka z 1966 roku – jeden dotyczący praw obywatelskich i politycznych, drugi – gospodarczych, społecznych i kulturalnych – przekuwają aksjologię w twarde zobowiązania. W ich preambułach powraca formuła, że „prawa człowieka wynikają z przyrodzonej godności osoby ludzkiej", a konkretne przepisy osadzają ją w obowiązkach państwa, od traktowania więźniów po cele edukacji. Międzynarodowe prawo publiczne mówi tu językiem etyki, ale egzekwuje jak prawo. Konsekwencją jest również przesunięcie akcentów w prawie humanitarnym: Konwencje Genewskie z 1949 roku oraz Protokoły dodatkowe z 1977 roku wprost zakazują „zamachów na godność osobistą, w szczególności traktowania poniżającego i upokarzającego", pokazując, że nawet w warunkach wojny godność nie może być zawieszona.

Rok 1968 dopełnia ten etap. Proklamacja Teherańska, wieńcząca pierwszą Światową Konferencję Praw Człowieka, przypomina, że Deklaracja z 1948 roku wyraża „wspólne rozumienie [...] niezbywalnych i nienaruszalnych praw wszystkich członków ludzkiej rodziny". Nie jest to tylko retoryka jubileuszowa. To potwierdzenie, że godność ma status normatywnego zwornika, zawieszonego ponad sporem o pierwszeństwo praw politycznych czy socjalnych.

Regionalizacja ochrony praw człowieka przyniosła zróżnicowanie idiomów. System międzyamerykański od początku odwoływał się do godności jako zasady konstytutywnej, a system afrykański wpisał ją wprost do art. 5 Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów. W Europie sytuacja jest bardziej złożona: Europejska Konwencja Praw Człowieka nie ma odrębnego artykułu o „godności", chroniąc ją pośrednio przez zakaz tortur i poniżającego traktowania. Natomiast Karta Praw Podstawowych UE w art. 1 stwierdza expressis verbis: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Musi być szanowana i chroniona". To nie tylko powtórzenie aksjomatu, ale także wskazanie

hierarchii: w świetle „Wyjaśnień” do Karty godność stanowi część istoty praw podstawowych i nie może być naruszona nawet w imię ograniczania innych praw.

Zdefiniujmy robocze kategorie. „Soft law”, czyli prawo miękkie, oznacza akty formalnie niewiążące, które jednak wywierają realny wpływ na interpretację i kształt przyszłych traktatów. „Nienaruszalność” rozumiem nie jako empiryczną niemożność pogwałcenia, lecz jako normę graniczną: państwo nie może usprawiedliwić jej naruszenia, powołując się na inne interesy. „Przedpozytywność” nie czyni godności pojęciem metafizycznym, lecz wskazuje na jej ontologiczne pierwszeństwo względem stanowionego prawa. Taka typologia pozwala uniknąć dwóch błędów: relatywizmu, który rozpuszcza godność w lokalnych zwyczajach, oraz fundamentalizmu, który odrywa ją od realnych instytucji ochronnych.

Gdy mówimy, że godność jest zasadą prawa, oznacza to, iż jest przesłanką rozstrzygania i instrumentem kontroli władzy. Sędzia, interpretując kolizję wolności słowa i ochrony prywatności, waży argumenty także w perspektywie ryzyka upokorzenia osoby. Ustawodawca, projektując politykę karną, musi wyjść poza skuteczność i zapytać o granice przymusu, których przekroczyć nie wolno. Prawo humanitarne pokazuje tu miarę rygoru: godność nie jest luksusem pokoju, lecz regułą minimalną w piekle wojny. Zakaz „zamachów na godność osobistą” to restrykcyjna dyrektywa, nie metafora.

Gdy mówimy, że godność jest zasadą polityczną, staje się ona jednocześnie źródłem legitymizacji i jej ograniczeniem. Państwo, które odwołuje się do godności, rości sobie prawo do władzy w imię ochrony osoby, ale ten sam nakaz zamyka mu drogę do instrumentalizacji obywatela. Demokratyczna konstytucjonalizacja godności to nic innego jak z góry nałożony kaganiec na suwerenność: nie wszystko, co większości się podoba, jest dozwolone. Europejski idiom praw podstawowych mówi to dziś najprościej: „Godność człowieka jest nienaruszalna”. Karta nie tylko deklaruje wartość, lecz określa kolejność: godność nie podlega bilansowaniu jak zwykłe prawo, lecz działa jak klauzula zaporowa.

W tle nowoczesnego porządku stoi argument, który Immanuel Kant sformułował tak, że trudno go uprościć: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w swej osobie, jako też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. Ten imperatyw nie jest poetycką figurą, lecz nadaje godności charakter normy, z której wynika zakaz instrumentalizacji. Co znamienne, orzecznictwo i legislacja XX wieku nieustannie powracały do tego rdzenia, nawet gdy przestały odwoływać się do filozofii wprost. Kant przypomniał prawnikom, że język prawa bez pojęcia osoby się zużywa.

Do kantowskiego rdzenia swój postulat dopisał Hans Jonas. Jego „zasada odpowiedzialności" każe działać tak, „aby skutki twoich czynów nie godziły w przyszłe istnienie gatunku". To etyka projektowana na pokolenia, które nie mogą dziś zagłosować, lecz będą żyły w świecie ukształtowanym przez nasze decyzje. Z tej perspektywy godność zyskuje trzeci wymiar: przestaje być tylko statusem osoby tu i teraz, a staje się miarą integralności człowieczeństwa w czasie. Debaty o edycji genów, neurotechnologiach czy krzywdzie klimatycznej nie są dodatkiem do katalogu praw, lecz testem, czy rozumiemy godność jako kategorię intergeneracyjną.

Polem sporów jest dziś zakres i treść ochrony. Tradycja konserwatywna, sięgająca chrześcijańskiej idei imago Dei i rozwinięta w etyce personalistycznej, widzi w godności wartość niezależną od stanów świadomości. Jan Paweł II pisał w „Evangelium vitae", że życie ludzkie jest darem i obrazem Boga, a zatem nie może być ważone przez użyteczność. Z tego paradygmatu wynika sprzeciw wobec eutanazji, aborcji czy eksperymentów instrumentalizujących zarodki.

Tradycja emancypacyjna włącza natomiast godność w walkę o uznanie i sprawiedliwość. Nie wystarczy deklaracja równej godności, jeśli systemowo odmawia się grupom mniejszościowym dostępu do dóbr, reprezentacji i głosu. Współczesne teorie uznania i możliwości tłumaczą, że naruszeniem godności może być nie tylko przemoc, ale i strukturalne upokorzenie, które wypycha z pełnego uczestnictwa społecznego. Polityka publiczna, prawo pracy czy edukacja stają się w tym ujęciu narzędziami realnej ochrony godności.

Obie tradycje – personalistyczna i emancypacyjna – rozmijają się co do wniosków, ale rzadko co do tezy wyjściowej: upokorzenie jest antytezą godności. Spór dotyczy raczej mapy tego, co upokarza i kto o tym decyduje. I właśnie tu wkracza wymiar instytucjonalny: im lepiej skonstruowane są mechanizmy sądowej ochrony praw, tym mniejsza pokusa, by spór o godność rozstrzygać siłą większości lub emocji.

Wojna uczy prawa pokory. Z jednej strony jest sytuacją, w której państwo sięga po środki normalnie niedopuszczalne. Z drugiej – to właśnie wtedy prawo mówi najtwardszym głosem: nie wolno torturować, nie wolno upokarzać, nie wolno poniżać. Konwencje Genewskie nie zostawiają tu luzu. Zakaz „zamachów na godność osobistą" nie jest piękną prozą, lecz minimalnym standardem humanitarności, który ocala resztki człowieczeństwa po obu stronach frontu.

Pokój, coraz częściej zapośredniczony przez platformy i algorytmy, wystawia godność na inny rodzaj próby. Profilowanie behawioralne, manipulowanie uwagą i automatyzacja decyzji publicznych tworzą nowe ryzyko: redukcji osoby do profilu, a biografii do wektora cech. Z punktu widzenia godności problemem nie jest tylko prywatność. Stawką jest zakaz uprzedmiotowienia: człowiek nie może być jedynie nośnikiem danych. Konstytucyjna ochrona godności musi więc

przyjąć formę „prawa do niebycia traktowanym wyłącznie jako profil", czego europejskie prawo ochrony danych dopiero uczy się egzekwować. W tym kontekście art. 1 Karty Praw Podstawowych UE może i powinien stać się bramą do kontroli algorytmicznej władzy.

„Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach". Ten artykuł Powszechnej Deklaracji nie zestarzał się ani o dzień, bo jest nie tyle opisem, ile normą do spełniania – wskazówką dla sędziów, ustawodawców i algorytmów.

„Postępuj tak, byś człowieczeństwa [...] używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka". Kantowska formuła stoi za intuicją, że tortury, handel ludźmi, ale i uprzedmiotawiające praktyki rynkowe są przekroczeniem granicy nienaruszalnej.

„Godność człowieka jest nienaruszalna. Musi być szanowana i chroniona". Europejski prawodawca przypomniał, że godność nie jest tylko źródłem praw – jest także miarą, która wyznacza granice ich ograniczania.

„Działaj tak, aby skutki twoich czynów nie godziły w przyszłe istnienie gatunku". Jonas proponuje tłumaczenie godności na etykę międzypokoleniową: jeśli nasze technologie naruszają integralność człowieczeństwa jutra, naruszają godność już dziś.

„[...] odrzucenie demokratycznych zasad godności, równości i wzajemnego szacunku ludzi" – przypomina preambuła Konstytucji UNESCO, wskazując, że barbarzyństwo zaczyna się nie w arsenale, lecz w kulturze, która przestaje widzieć w drugim człowieku wartość.

Esej o godności nie może być hymnem, jeśli ma być pożyteczny. Potrzebuje sceptycyzmu jako cnoty poznawczej i precyzji jako cnoty języka. Sceptycyzmu – bo nadużywane pojęcie godności samo bywa narzędziem retorycznym. Precyzji – bo bez definicyjnych rozgraniczeń gubimy różnicę między tym, co etycznie niestosowne, a tym, co prawnie niedopuszczalne. W części następnej rozwinę zatem ramy teoretyczne: pokażę, jak kantyzm, personalizm i teorie uznania budują kompatybilne „moduły" ochrony godności; jak prawo humanitarne i karne materializują zakaz upokorzenia; oraz jak prawo cyfrowe powinno instytucjonalizować „godność informacyjną" i „godność pracy" w epoce automatyzacji.

Godność w życiu publicznym: cicha obecność sumienia

> Godność, choć z natury wymyka się precyzyjnej definicji, pozostaje kategorią o niezwykłej sile normatywnej. To właśnie jej niedookreślenie sprawia, że może pełnić

> funkcję zwornika w systemie międzynarodowym, konstytucyjnym i moralnym. Czy w świecie przyspieszenia technologicznego i postępującej automatyzacji uda się nam zachować czujność, by nie zdegradować godności do roli pustego frazesu, lecz by pozostała ona drogowskazem dla współmieszkańców tej planety?

Inspiracje

[1] **"Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka"** Jerzy Zajadło

Jerzy Zajadło jest profesorem Uniwersytetu Gdańskiego, specjalizującym się w teorii prawa i filozofii prawa. Jest ekspertem w dziedzinie prawa naturalnego, praw człowieka i prawa międzynarodowego publicznego. Jest członkiem Polskiej Akademii Umiejętności.

Jerzy Zajadło *is a professor specializing in legal theory and philosophy of law at the University of Gdańsk. He is an expert in natural law, human rights, and international public law. He is a member of the Polish Academy of Arts and Sciences.*

University of Gdańsk

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: ef3e97a5-8696-4ebf-9788-00a9fc04efc2