

JOLANTA BLICHARZ

Uniwersytet Wrocławski

DYSKUSJE NA TEMAT ZNACZENIA AUTONOMII JEDNOSTKI (OSOBY) JAKO WARTOŚCI AKSJOLOGICZNEJ

Czym jest autonomia? Trudno odpowiedzieć na to pytanie bez nawiązania do znaczeń filozoficznych, etycznych i prawnych tego pojęcia. Nie może więc dziwić, że samo poprzestanie na sięgnięciu do greckiej etymologii tego pojęcia — złożonego z dwóch członów: *autos* (sam) oraz *nomos* (prawo), które składają się na znane wszystkim określenie „właściwość stanowienia o sobie lub kierowania się własnymi prawami”¹ — nie oddaje wiernie jego skomplikowanej treści oraz skali oddziaływania autonomii na koncepcje prawne w perspektywie historycznej.

Współczesne dyskusje o autonomii prowadzą niejednokrotnie do wniosku, że pojęcie to zakłada wolność każdej osoby przy kształtowaniu jej drogi życiowej (możność samodzielnego decydowania w najważniejszych sprawach jednostki), a także niezależność od ingerencji ze strony otoczenia (decyzje i czynności jednostki muszą być wolne od ingerencji z zewnątrz)². Przy czym oczywiste i naturalne jest to, że wolność zachowań jednostki nie może być absolutna i dlatego napotyka bariery wynikające przede wszystkim z ochrony praw i wolności innych osób. W tym kontekście trzeba pamiętać, że również podstawy szeroko rozumianej autonomii prawnej zostały ujęte w postanowieniach konstytucyjnych, które mówią wprost o wolności (art. 31 „wolność człowieka podlega ochronie prawnej”), a także w art. 47 („każdy ma prawo do decydowania o swoim życiu osobistym”). Jeśli przyjąć, że Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej powinna nadawać działaniom ludzkim kierunek uwzględniający autonomię jednostki jako przejaw wolności wyrażający się w prawie do samodzielnego rozstrzygania o jej życiu w tym zakresie, w jakim jej decyzje nie dotyczą innych osób, to aktualność wolności osobistej winna być rozumiana nie tylko w sensie „fizycznym”, ale także „moralnym”. Kierując się choćby tylko intuicją, łatwo można zauważyć,

¹ Zob. J. Kaczor, *Autonomia i wolność a prawo*, [w:] *Autonomia prawa*, red. W. Gromski, Wrocław 2001, s. 94.

² *Ibidem*, s. 111.

że autonomia jednostki (osoby) w tej szczególnej perspektywie przybiera różne formy i staje się, między innymi, problemem moralnej, a nie jedynie fizycznej, wolności osoby w znaczeniu ochrony, która wykracza poza tradycyjnie rozumianą prywatność, a także życia wewnętrznego każdego człowieka; swobody dostępu do pełnej informacji; ochrony higieny umysłowej osoby wystawionej na znane formy reklamowego „bombardowania”, a w szczególności na wszelkie odmiany tak zwanej reklamy podprogowej itp. Dylematy te ujawniają się przede wszystkim na tle nowoczesnych uwarunkowań (na przykład techniczno-elektronicznych), które — zazwyczaj wpływając w ukryty sposób na świadomość — sprawiają, że niezwykle aktualny staje się problem *habeas mentem*, obok znanego już problemu *habeas corpus*. Aktualność autonomii jednostki (osoby) może i musi być konkretyzowana także na tym delikatnym gruncie.

Nie trzeba szczególnej przenikliwości, żeby zdać sobie sprawę, że art. 47 Konstytucji, mówiący o pozytywnej treści tego składnika wolności, który najsilniej wiążemy z autonomią³, ma charakter programowy — niełatwo stosować go w konkretnych przypadkach współczesnej rzeczywistości, zwłaszcza jeśli następuje zderzenie autonomii z inną wartością prawną — godnością osoby ludzkiej. Jakkolwiek obowiązująca Konstytucja wskazuje, że godność człowieka jest „źródłem praw i wolności” (a nie obowiązków), a więc nie nakłada wprost na jednostkę obowiązku poszanowania godności innych⁴, to jednak nie oznacza to wcale braku powinności poszanowania przez istoty ludzkie cudzej godności. Co więcej, poszanowanie godności staje się obowiązkiem osób fizycznych, państw oraz, co oczywiste, osób prawnych. Omawiany przepis konstytucyjny oznacza, że godność osoby jest wartością nadrzędną w stosunku do całego systemu pozytywnoprawnego i istnieje jako taka. Uznanie wyniosłej wartości osoby ludzkiej prowadzi przede wszystkim do stwierdzenia, że godność zakłada życiową autonomię osoby i jej samostanowienie wobec państwa, pozostałych publicznych jednostek organizacyjnych i innych osób. Jest rzeczą bezsporną, że państwo istnieje dzięki człowiekowi, a nie człowiek dzięki państwu, chociaż zbyt często się o tym zapo-

³ Zob. M. Safjan, *Wyzwania dla państwa prawa*, Warszawa 2007, s. 116.

⁴ W ten sposób prawo do godności ludzkiej jest również potwierdzone przez Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej z 1997 roku, która mówi *expressis verbis* o „godności ludzkiej” jako przyrodzonej i niezbywalnej, stanowiącej źródło wolności oraz praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona są obowiązkiem władz publicznych (art. 30). Z konstytucyjnego punktu widzenia odróżnia się bowiem godność człowieka od prawa do poszanowania i ochrony godności człowieka. O ile brzmienie pierwszego zdania art. 30 może wywoływać wątpliwości, czy dany fragment tekstu ustawy zasadniczej ma znaczenie normatywne i czy może on stanowić podstawę do dekodowania norm prawnych, o tyle w wypadku zdania drugiego cytowanego artykułu nie ma już podobnych wątpliwości. Jakkolwiek godności człowieka nie można uznać za jedno z praw człowieka, to jednak wynikają z niej szczegółowe obowiązki organów władzy publicznej wobec jednostki, które można ująć właśnie jako prawo do poszanowania i ochrony godności człowieka. Zob. P. Czarny, *Konstytucyjne pojęcie godności człowieka a rozumienie godności w polskim języku prawnym*, [w:] *Godność człowieka jako kategoria prawna*, red. K. Complak, Wrocław 2001, s. 191.

mina bądź tę myśl wypacza⁵. Dlatego prawo istnieje w mniejszym stopniu przez człowieka aniżeli dla człowieka.

Czy godność ludzka to alfa i omega konstytucyjnego systemu ochrony wolności? Ta myśl nie jest wcale niczym nowym. Zapisano ją już we wstępie i przepisach Powszechnej deklaracji praw człowieka, gdzie jest mowa o tym, że „uznanie godności przynależnej wszystkim członkom rodziny ludzkiej oraz ich niezbywalnych praw stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”, a także, iż „wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe pod względem godności i praw” (art. 1)⁶. W tym kontekście nie byłoby przesadą stwierdzenie, że wszelkie prawa i wolności są w pewnym sensie podporządkowane realizacji godności osoby ludzkiej. Gdyby pozbawić człowieka godności, jaki byłby wtedy sens wolności, która jest „narzędziem” godności obok innych wartości, takich jak na przykład: życie, zdrowie, nienaruszalne prawa człowieka, nietykalność, psychiczna intymność, przyzwoitość itp.

Zresztą, podobnie jak w wypadku nienaruszalnych praw człowieka, można powiedzieć, że nie jest możliwy wyczerpujący opis idei godności ani też autonomii będącej jej częścią. Przejawem „wielkiej naiwności” byłoby bowiem przekonanie, iż można wyczerpująco opisać, w jednym albo kilku przepisach, to, co należy się człowiekowi jako takiemu. Nie ulega jednak wątpliwości, że godność osobowa i autonomia jednostki nie znajdują się na tym samym poziomie. Godność jest wartością absolutną, co oznacza, że nawet osobie postępującej niegodnie nie można odmówić takiej samej godności, równej godności jakiegokolwiek innej osoby⁷.

Aby ocenić autonomię jednostki (osoby), jaka znana jest nam obecnie, należy cofnąć się do wydarzeń historycznych, które towarzyszyły jej narodzinom. Pojęcie osoby jako bytu autonomicznego i obdarzonego własną godnością ma długą historię w filozofii i teologii, ale krótką w prawie. W rzeczywistości stajemy wobec pasjonującego, lecz złożonego problemu. Nie budzi dzisiaj wątpliwości pogląd, że „serce” praw człowieka — to znaczy godność osoby ludzkiej — stanowi podstawowy punkt odniesienia dla jej autonomii i wolności. Rozumowanie to jest jak najbardziej prawdziwe, niemniej jednak konieczne jest rozpatrzenie jeszcze dalej idącej kwestii, a mianowicie wartość wolności, która jest kluczem do wyjaśnienia autonomii. Musimy w tym miejscu odpowiedzieć sobie na pytanie: czy człowiek jest źródłem wolności sam dla siebie?

Od jakiegoś czasu widoczne jest znaczne zainteresowanie zagadnieniami wolności. Mówi się o niej w mediach, w oficjalnych wystąpieniach, wzywa się

⁵ Szerzej na temat związku państwa i władzy zob. J. Szreniawski, *Wstęp do nauki administracji*, Lublin 2002, s. 41–53; *idem*, *Wybrane problemy istoty i zasad funkcjonowania władzy*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prawo” 158, 1990.

⁶ Zob. również art. 23 ust. 3 Deklaracji.

⁷ Taki pogląd podziela doktryna konstytucyjna wielu krajów. Zob. F.F. Segado, *Godność człowieka jako najwyższa wartość*, [w:] *Godność człowieka jako kategoria prawna*, red. K. Complak, Wrocław 2001, s. 181.

do wolności, padają słowa, by ją szanować i chronić. W rzeczywistości potwierdzenie wolności człowieka jest tożsame z uznaniem jego samodzielności etycznej, posiadającego swe jedyne, niepowtarzalne powołanie i przeznaczenie, które powinny dokonać się w sposób wolny i odpowiedzialny, na płaszczyźnie istniejącego związku solidarności wspólnotowej — w taki jednak sposób, aby żaden człowiek nie został sprowadzony do roli prostego narzędzia czy „poddanego” innych (niezależnie od tego, czy pod pojęciem tym kryłoby się państwo czy też człowiek).

Nagromadzenie prac naukowych podejmujących kwestię wolności oraz wielość instytucji starających się wprowadzić w życie jej zasady leżą u podstaw nieustannych zmian granic pojęcia wolności, jednocześnie przysparzając trudności w dokładnym określeniu jego treści. Bez wątpienia pojęcie to jest wynikiem splątania się czy też wzajemnego zbliżania, wpływów religii, filozofii i prawa. Można wyróżnić cztery wymiary (bądź płaszczyzny) wolności człowieka: a) aspekt religijny lub teologiczny; b) aspekt ontologiczny związany z faktem, że istota ludzka obdarzona jest inteligencją, racjonalnym myśleniem, wolnością oraz samoświadomością; c) aspekt etyczny w rozumieniu autonomii moralnej, nie tyle absolutnej, ile rozumianej jako stała funkcja świadomości poddająca ocenie wszelkie normy lub sposoby zachowania; gotowej przeciwstawić się wszelkiego rodzaju naciskom manipulującym, uprzedmiotowiającym, oraz d) aspekt społeczny — wolność wynikająca z zachowania pozytywnie wartościowego, zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym oraz społecznym.

Rozpocznijmy od stwierdzenia, iż idea wolności człowieka jest trwałym wątkiem Biblii. Zgodnie z zasadami cywilizacji judeochrześcijańskiej „osoba ludzka stworzona na obraz Boga jest istotą zarówno cielesną, jak i duchową”. Następstwem tego jest wyniesienie godności osoby ludzkiej. Co więcej, godność człowieka, wywiedziona z jego charakteru stworzenia bożego, jest w centrum całego myślenia starotestamentowego. Już na samym początku Księgi Rodzaju (1, 26–27) pojawia się jej główne założenie: „Uczyńmy człowieka — mówi Bóg — na Nasz obraz, podobnego Nam”; „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył”⁸. Bóg, stwarzając człowieka na swój obraz, wyposażył go w atrybut wolności, dał mu możliwość samodzielnego podejmowania decyzji, umiejętność myślenia i kreowania własnych poglądów. Warto dodać, że Pismo Święte jest Słowem Bożym skierowanym do człowieka jako wolnego partnera dialogu. To słowo człowiek może przyjąć lub odrzucić, wierność wobec Boga zależy wyłącznie od jego „dobrej woli” (Syr 15, 11).

W dziejach filozofii zagadnienie wolności było jednym z najbardziej kontrowersyjnych problemów. Spory toczone wokół niego odznaczały się szczególną ostrością. Prezentowane przez niektórych filozofów koncepcje materialistyczne przeważnie dawały odpowiedź negatywną w kwestii wolności. Poglądom takich filozofów, jak na przykład Demokryt, Thomas Hobbes, Paul Henri Holbach, zazwyczaj towarzyszyło przekonanie, że nie ma wolności. „Życie nasze — jak pisał Holbach w *Systemie przyrody* — jest linią, którą z rozkazu przyrody musimy opi-

⁸ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4, Poznań 1991.

sać na powierzchni ziemi i od której ani na chwilę nie możemy zboczyć”⁹. Pewną próbę przełamania owego fatalistycznego poglądu można dostrzec w poglądach jednego z starożytnych atomistów, Epikura, który sądził, że z terminem „wolność” wiąże się jakaś pozytywna treść¹⁰. Osiągnięcie szczęścia (stanowiące główny cel życia) — zdaniem Epikura — oznacza wolność człowieka, której uzasadnienie musi tkwić w świecie fizycznym¹¹.

Z kolei inni filozofowie przypisywali człowiekowi wolność absolutną (na przykład Baruch Spinoza, Georg Wilhelm Hegel, Friedrich Nietzsche). Koncepcja wolności łączy się u Spinozy z poznaniem, gdyż człowiek, kierując się wyłącznie rozumem, wyzwala się od uczuciowego stosunku do zdeterminowanej rzeczywistości. Dla tego myśliciela wola jest jedynie określonym sposobem myślenia, podobnie jak rozum. Takie twierdzenie wynikało z przekonania, że akty woli nie wykraczają poza sferę intelektualnego poznania. W ujęciu Hegla wolność to przede wszystkim umiejętność racjonalnego myślenia i wyjaśniania rzeczywistości. Odróżniał on przy tym wolę indywidualnego człowieka od „woli ogólnej”. Sądził, że w subiektywnym przekonaniu człowiek jest wolny i dlatego odpowiada za swoje czyny, lecz w aspekcie obiektywno-universalnym prawa rozwoju historycznego są nieuchronne i działają w sposób konieczny¹². W interpretacji Nietzschego, wolność stanowiła całkowite wyzwolenie człowieka od wszelkich kodeksów etycznych, religijnych czy społecznych¹³. Jego materialistyczno-witalistyczna koncepcja człowieka nie pozwoliła na przyjęcie klasycznej teorii wolnej woli. W jej miejsce postulował tak zwaną wolę mocy, która jest atrybutem ludzi wyjątkowych, zwanych nadludźmi. Wola mocy pełniła u niemieckiego filozofa funkcję kreacyjną zarówno w sensie ontologicznym, jak i aksjologicznym. W *Wiedzy radosnej* pisał: „Każdy, kto chce być wolny, musi się stać nim przez samego siebie”¹⁴.

Szczególnie znaczący wpływ, zarówno w sferze etyki, jak i filozofii, wywarła koncepcja wolności w ujęciu Immanuela Kanta. Istotę autonomii jako „podstawę godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej”¹⁵ często wzmiankuje się jednym tchem wraz z Kantem, który stwierdza m.in., że „prawo moralne nie wyraża nic innego, jeno autonomię czystego, praktycznego rozumu, tj. wolności, i autonomia ta jest sama formalnym warunkiem wszystkich maksym, pod którym one mogą być jedynie zgodne z najwyższym prawem praktycznym”¹⁶.

⁹ Zob. szerzej L. Kasprzyk, A. Węgrzecki, *Wprowadzenie do filozofii*, Warszawa 1981, s. 103.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Por. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, New York 1964, s. 320.

¹² Por. J. Baszkiewicz, F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1973, s. 318.

¹³ Por. Z. Pawlak, *Problem wolności we współczesnej kulturze. Refleksje filozoficzne*, „Studia Włocławskie” 1998, nr 1, s. 165 nn.

¹⁴ *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*, red. M. Drużkowski, K. Sokół, Warszawa 1966.

¹⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 72, 75.

¹⁶ Zob. M. Safjan, *op. cit.*, s. 99.

Kant wiąże tu rozum praktyczny z autonomią, która, po części, stanowi zdolność do wykraczania poza własną naturę poprzez samokierowanie.

Przeciwieństwem formalizmu etycznego Kanta była etyka utilitaryzmu czyniąca miarą moralności użyteczność czynów dla jednostki i (lub) społeczeństwa, a za użyteczne uznająca to, co może przyczynić najwięcej szczęścia. Klasyczni liberałowie¹⁷, tacy jak Wilhelm von Humboldt, Benjamin Constant i John Stuart Mill, przyjęli w odróżnieniu od Kanta perspektywę empiryczną oraz oparli swoją wizję liberalnej jednostki na etosie samodoskonalenia¹⁸. Ogólnie rzecz ujmując, klasyczna liberalna myśl polityczna zawierała pojęcie wolności uzyskanej na skutek wysiłku samej jednostki. Na przykład według Milla niezbędnym składnikiem autonomicznego sposobu życia jest między innymi zdolność dokonywania wyborów. Uznaje on autonomię podmiotu raczej za coś, co należy zdobyć, choć nigdy nie zdobywa się tego całkowicie, niż za naturalne ludzkie uposażenie czy dziedzictwo¹⁹.

Koncepcję wolności można odnaleźć również we współczesnym liberalizmie. Współcześni liberałowie (między innymi Friedrich A. Hayek, Robert Nozick, John Rawls, Ronald Dworkin), w odróżnieniu od przedstawicieli liberalizmu klasycznego, odrzucają perfekcjonizm, gdyż implikuje on istnienie bardziej szlachetnych cech ludzkiego życia i charakteru²⁰. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, iż u podstaw współczesnej liberalnej myśli politycznej, reprezentowanej zarówno przez zwolenników rynku, jak i liberałów egalitarnych, leży przekonanie o neutralności państwa wobec postaw obywateli, niezależnie od tego, czy dążą do jakiejś formy samodoskonalenia, czy też nie²¹.

Można powiedzieć, że istotnym rysem ideologicznym współczesnego liberalizmu jest apoteoza nieskrępowanej wolności, a w konsekwencji przekonanie, iż człowiek jest kreatorem wszelkich wartości, w tym także etycznych i religijnych, których funkcję ogranicza się do sfery indywidualno-prywatnej²². W tym właśnie szerokim rozumieniu liberalizm domaga się zarówno wolności politycznej, słowa, prasy, szkoły, jak i gospodarczej, która jest warunkiem właściwego działania sił konkurencji, środka porządkującego ludzkie wysiłki. Zdaniem niektórych

¹⁷ Słowo „liberalizm” wywodzi się od łacińskiego przymiotnika *liber*, odpowiadającego w języku polskim słowu „wolny”. Znało się pierwotnie wolnościowym ruchom społecznym. Do słownika politycznego zostało wprowadzone w 1812 roku przez użycie go w nazwie Hiszpańskiej Partii Liberałów, nieco później przejęte w nazwie partii we Francji. Znacznie dłużej pojęcie „liberalizm” związane było z ekonomią. W średniowieczu oznaczało reakcję mieszczaństwa na ograniczenia możliwości jej rozwoju. W XIX wieku było powszechnie znane i wywoływało przerażenie sił związanych ze starym porządkiem społecznym. Zob. S. Jarocki, *Katolicka nauka społeczna*, Paris 1964, s. 101–105; F.A. Hayek, *Liberalizm*, „Arka” 1984, nr 6, s. 2–8.

¹⁸ Zob. Z. Rau, *Zapomniana wolność. W poszukiwaniu historycznych podstaw liberalizmu*, Warszawa 2008, s. 33–34.

¹⁹ *Ibidem*, s. 30, 60.

²⁰ *Ibidem*, s. 45.

²¹ *Ibidem*, s. 17.

²² S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 9–13.

współczesnych liberałów, skuteczne wykorzystanie konkurencji, jako podstawy organizacji społeczeństwa, wyklucza pewne typy wkraczania przymusu w życie gospodarcze²³. Wśród przykładów negatywnych zastosowań liberalnej koncepcji prawa i prawotwórstwa w praktyce stosowania prawa należy wymienić między innymi ogromną liczbą niedoskonałych, szybko i często zmienianych norm prawnych, a także eksplozję potrzeb ludzkich, za którymi prawo nie jest w stanie podążać²⁴. W centrum dyskusji współczesnego liberalizmu prawnego pozostają również kwestie sztucznej prokreacji i ewentualnego klonowania człowieka, eutanazji, transseksualizmu, granic swobody wypowiedzi prasowej, tworzenia banków danych osobowych itp. Można więc uznać, że nigdy wcześniej idea wolności człowieka nie została z taką wyrazistością wyrażona przez prawo²⁵.

Na nowo wypada więc zapytać, czym jest wolność? Można oczywiście stawiać to pytanie w nieskończoność. Zgodnie z tym, co zostało wcześniej powiedziane, zasada wolności wypływa z godności ludzkiej. Ten wspólny dla powojennych rozwiązań konstytucyjnych humanistyczny rys odnaleźć można w różnych — nierzadko odmiennych — kulturach²⁶. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że to, co w obecnym okresie obserwujemy jako symbiozę liberalizmu i demokratyzmu, co jest istotą regulacji podstawowych praw jednostki w konstytucjach państw demokratycznych, stanowi niekiedy zaprzeczenie idei godności osoby, która jest podstawowym punktem odniesienia dla jej autonomii i wolności. Godność i wolność człowieka pozostają ze sobą w ścisłym związku, dlatego wolność — tworzona przez prawa podstawowe w demokratycznym państwie konstytucyjnym — nakłada również obowiązki. Można zatem postawić pytanie: czy godność osób pokoleniowo mieszczących się w przedziale zwanym „trzecim wiekiem” nie wymaga określonych świadczeń władz publicznych, o których mówi art. 67 Konstytucji RP? Odpowiedź jest tak oczywista, a wielość przykładów, które można by było

²³ Por. F.A. Hayek, *Droga do niewolnictwa*, Wrocław 1989, s. 23.

²⁴ R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Kraków 2005.

²⁵ Por. M. Safjan, *op. cit.*, s. 92.

²⁶ Na przykład. art. 2 konstytucji Włoch stanowi, że: „Republika uznaje i gwarantuje nienaruszalną prawa człowieka, zarówno jako jednostki, jak i uczestnika grup społecznych, w których rozwija on swą osobowość oraz wymaga wypełniania niezbędnych obowiązków politycznej, ekonomicznej i społecznej solidarności”. Bońska ustawa zasadnicza z 1949 roku posunęła się jeszcze dalej. Jej art. 1 ust. 1 stanowi, że: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem wszystkich władz państwowych”. Zob. F.F. Segado, *op. cit.*, s. 170 nn. W zupełnie innych warunkach — pod względem społecznym, kulturalnym i religijnym — warunkach Republiki Islamskiej Iranu spotykamy się z tą tak charakterystyczną wrażliwością. Art. 2 konstytucji tego kraju z 1979 roku stanowi, że „osoba ludzka, jej życie, dobra, prawa, godność, ognisko domowe oraz praca, są nienaruszalne”. Ten wspólny dla powojennych rozwiązań konstytucyjnych humanistyczny rys odnaleźć można w różnych, nierzadko bardzo od siebie odmiennych, kulturach. Jako przykład wskazać można również art. 13 konstytucji Japonii z 1946 roku, który stanowi, że „każdemu człowiekowi przysługujące szacunek wynikający z jego istoty”. Można też przytoczyć art. 1 konstytucji Portugalii z 1976 roku, który rozpoczyna się od stwierdzenia: „Portugalia jest suwerenną republiką opartą na godności osoby ludzkiej”. Zob. F.F. Segado, *op. cit.*, s. 169–172.

przytoczyć, jest tak przekonująca, że sądzimy, iż zwalnia nas z dodatkowych dowodów. Podążając w tym samym kierunku, można również zapytać: czy prawa do czci, dobrego imienia oraz prywatności osobistej i rodzinnej, przewidziane w art. 47 Konstytucji jako prawa podstawowe, szczególnie związane z godnością osoby ludzkiej, nie są w stopniu znacznie wyższym niż kiedykolwiek wcześniej zagrożone wskutek stosowania nowoczesnych technologii, a także występujących procesów globalizacji? Nie można ukrywać, że również ostatnie postępy biologii stworzą w niedalekiej przyszłości możliwość uzyskania przez człowieka całkowitej kontroli nad procesem rozmnażania czy zjawiskiem dziedziczenia, co w konsekwencji może doprowadzić do przekształcenia gatunku ludzkiego i sięgnięcia po całkowitą władzę nad nim.

Można oczywiście zapytać, czy fenomen wolności — który najsilniej wiążemy z autonomią — uwypuklający godność osobową człowieka, jest do pogodzenia z nieskrępowanym indywidualizmem, który nie stawia jednostce żadnych barier w kreowaniu norm moralnych. W niedoskonałym świecie, w jakim przyszło nam żyć, jasne widzenie kwestii moralnych nie uwalnia nas od zmagania się z rzeczywistymi konfliktami zasad i koniecznością wyboru mniejszego zła. Do realizacji wartości związanych z prawami podstawowymi konieczne jest, z jednej strony, ukształtowanie rozsądnej demokracji — przy czym szanse przetrwania demokracji i tworzonego przez nią państwa konstytucyjnego zależą od tego, na ile obywatele są gotowi i zdolni do korzystania z przysługujących im praw podstawowych, z drugiej — rozpoznanie wartości tkwiących w godności człowieka, niestatuowanej przez państwo, lecz przez państwo uznawanej. W tym zakresie nie można przemilczeć faktu, że tylko uzyskanie „wolności od niedostatku” pozwala pracownikowi i jego rodzinie wieść godziwe życie, a także, iż tylko godziwe życie pozwala uznać za rzeczywistą ochronę swobód. Wypada podkreślić, że prawa podstawowe w demokratycznym państwie prawnym są kwestią sumienia, nie można więc nikogo ich pozbawić, jeżeli nie chce się zaprzeczyć wolności człowieka. Czemu miałyby służyć autonomia jednostki, będąc częścią godności, jeśli życie to byłoby wyzute z najbardziej elementarnej godności? Nie bez racji papież Jan Paweł II, w swojej encyklice *Centesimus annus* z 1991 roku, zwrócił uwagę, że „demokracja bez wartości przeradza się, jak to udowodniła historia, łatwo w otwarty lub ukryty totalitaryzm” (pkt 46), ponadto stwierdził, iż „prawdziwa demokracja istnieje tylko w państwie prawnym i jest możliwa tylko na podstawie prawidłowego traktowania ludzi” (pkt 46)²⁷.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, zauważę, że autonomię jednostki należy rozumieć jako zdolność wolnego i rozumowego wyboru określonego wzorca postępowania z jednoczesnym uszanowaniem tej decyzji przez innych. Autonomia osoby jest nieodłącznie związana z wymiarem moralnym życia ludzkiego, które szczególnie przejawia się w świadomym stanowieniu i odpowiedzialności za swoje własne życie, zawierając w sobie roszczenie do poszanowania ze

²⁷ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 51.

strony innych jednostek. Rzecz oczywiście w tym, aby nie przekształcić afirmacji wolności w jej absolutyzację. Poszukiwanie normatywnych stanów faktycznych, w których najwyraźniej przejawia się autonomia jednostki, jest trudnym i ambitnym zadaniem także dlatego, że chodzi o wartość prawnie gwarantowaną we współczesnym, zglobalizowanym i stechnicyzowanym świecie. Jest to rezultat pewnego przełomu cywilizacyjnego, kreującego pewną sprzeczność autonomicznych zachowań człowieka. Może dojść do „zderzenia” ochrony autonomii informacyjnej człowieka z wolnością wypowiedzi (otwartością informatyczną) na niekorzyść tej pierwszej. Wszystkie te zjawiska zagrażają autonomii człowieka, dla której podstawą materialną jest także zasada powstrzymywania się od naruszania gwarantowanej sfery wolności postępowania innych osób.