

*Ryszard Kozłowski*  
*Daria Bieńkowska*

# **Prawa człowieka i ludzka godność**

**Ochrona i aksjologia**



# **PRAWA CZŁOWIEKA I LUDZKA GODNOŚĆ**

**OCHRONA I AKSJOLOGIA**



RYSZARD KOZŁOWSKI

DARIA BIEŃKOWSKA

# PRAWA CZŁOWIEKA I LUDZKA GODNOŚĆ

## OCHRONA I AKSJOLOGIA



SILVA  
RERUM

Wydawnictwo Naukowe  
SILVA RERUM

Poznań 2020

Recenzja  
dr hab. Adam Maj, prof. KUL

Redaktor prowadzący  
Paulina Wiśniewska

Korekta  
Marek Urbaniak, Sebastian Surendra

Projekt okładki  
Studio Graficzne SILVA RERUM

Skład komputerowy  
Munda Maciej Torz

© 2020 by Ryszard Kozłowski, Daria Bienkowska  
© 2020 by Wydawnictwo Naukowe SILVA RERUM  
All rights reserved

Publikacja sfinansowana ze środków  
Instytutu Pedagogiki Akademii Pomorskiej w Słupsku

ISBN  
978-83-66353-31-2 /druk/  
978-83-66353-32-9 /e-book/

Wydanie I: Wydawnictwo Naukowe SILVA RERUM  
[www.wydawnictwo-silvarerum.eu](http://www.wydawnictwo-silvarerum.eu)  
Poznań 2020

Druk i oprawa  
PerfektDruk  
Perfekt – Gaul i wspólnicy sp.j.  
ul. Skórzewska 63, 60-185 Skórzewo

Skład ukończono w maju 2020 roku

# SPIS TREŚCI

Wprowadzenie .....	7
<b>1. Poszanowanie godności ludzkiej jako zasada konstytucyjna .....</b>	<b>11</b>
1. Służebność porządku prawnego wobec godności ludzkiej .....	12
2. Obowiązek ochrony godności ludzkiej .....	12
3. <i>In dubio pro vita humana</i> .....	13
4. Hierarchizacja norm i wartości prawnie chronionych .....	14
5. Poszanowanie godności jako istota demokratycznie stanowionego prawa .....	15
6. Polityka godności. Prawo do ochrony zdrowia .....	17
7. Podsumowanie .....	18
<b>2. Debata o godności w prawach człowieka .....</b>	<b>21</b>
1. Wprowadzenie .....	21
2. Godność a prawa człowieka .....	23
3. Uniwersalizm godności .....	24
4. Godność jako abstrakt .....	27
5. Godność jako element polityki stosowania praw człowieka .....	29
6. Podsumowanie .....	30
<b>3. Godność a (nie)samowystarczalność człowieka .....</b>	<b>33</b>
1. Człowiek – problem czy tajemnica? .....	33
2. Uśpiony podmiot w społeczeństwie spektaklu .....	35
3. Zdrada wielkości człowieka .....	37
<b>4. Godność a wolność od samego siebie .....</b>	<b>43</b>
1. Wolność myślenia jako wolność wobec samego siebie .....	43
2. Godność jako przedmiot wczucia .....	45
3. Podmiotowe warunki wczucia w godność .....	46
4. Poza godnością i wolnością .....	49

<b>5. Godność a prawda o sobie samym</b> .....	53
1. Między ja a wspólnotą (izolacja – partycypacja).....	53
2. Sumienie .....	56
3. Odpowiedzialność .....	57
4. Poszukujący prawdy .....	60
<b>6. Godność jako horyzont bycia z Drugim</b> .....	63
1. Osoba a wspólnota.....	63
2. Prawa człowieka a prawa narodu.....	65
3. Godność narodu .....	67
4. Fanatyzm a kulturowy relatywizm .....	68
5. Wartości jako osnowa świata społecznego.....	70
<b>7. Godność jako logos ethosu solidarności</b> .....	73
1. Rozumienie a zawładnięcie .....	74
2. Człowiek solidarny .....	77
<b>8. Godność a dylematy relacji interpersonalnych</b> .....	83
1. Ja przeciw samemu sobie i przeciw innym.....	84
2. Ja panem Ty – nadczłowiek w ludzkiej masce.....	86
3. Ja-wiążące i jego zniewalająca siła lęku.....	88
4. Poznaj samego siebie – smak godności.....	90
<b>Bibliografia</b> .....	93

## WPROWADZENIE

Przyglądając się wypowiedziom zarówno naukowym, jak i popularnonaukowym we współczesnych debatach politycznych, prawnych, a nawet – lub może przede wszystkim – religijnych, zauważyć można używanie słowa godność. Pochylając się z kolei nad literaturą prawno-filozoficzną i polityczno-społeczną, widzimy, że temat ludzkiej godności nieprzerwanie towarzyszy nam od czasów drugiej wojny światowej. Jest ona przywoływana jako fundament porządku prawnego, główna zasada prawa i źródło prawa międzynarodowego dotyczącego praw człowieka oraz wielu krajowych konstytucji. Pomimo jednak tak rozmaitej i obfitej literatury nie istnieje żadna definicja legalna, ani też jednolita normatywna dyspozycja, czego wymaga koncepcja godności ludzkiej zarówno od ustawodawców, sędziów, arbitrów, jak i zwykłych uczestników porządku prawnego. Wskazuje się, że wyniesiona do rangi absolutu godność ludzka, interpolowana na grunt konwencji międzynarodowych, konstytucji krajowych i orzeczeń sądowych, zachowuje niezmiennie swój nieuchwytny charakter, który doprowadził wielu do twierdzenia, że jest ona zwykłym frazesem, pustym abstraktem.

Niemniej jednak niezaprzeczalne jest, że godność ludzka jest centralną wartością leżącą u podstaw całego międzynarodowego prawa dotyczącego praw człowieka. Odnajdujemy ją w preambułach Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (PDPCz)<sup>1</sup>, Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych (MPPOiP)<sup>2</sup>, Między-

---

<sup>1</sup> Powszechną Deklarację Praw Człowieka przyjęto 10 grudnia 1948 r. Była niewątpliwie wielkim osiągnięciem na tle powojennej rzeczywistości, stając się swoistym fundamentem praw człowieka. Miała stanowić wspólne osiągnięcie wszystkich ludzi i narodów świata, gdyż każdy człowiek urodził się wolny w swych prawach i równy w godności (art. 1 PDPCz) i każdy jest uprawniony do korzystania z praw człowieka (art. 2 PDPCz). Słowo „każdy” wskazuje jednoznacznie, że prawa człowieka przysługują wszystkim ludziom bez względu na różnice płci, rasy, pochodzenia, religii etc. Zob. D. Bieńkowska, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jako źródło inspiracji dla reżimu praw człowieka*, [w:] *Prawa Człowieka i Ludzkie Bezpieczeństwo. Osiągnięcia i wyzwania w 70. rocznicę ogłoszenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, red. D. Bieńkowska, R. Kozłowski, Warszawa 2019, s. 13.

<sup>2</sup> Dz. U. z 1997 r. nr 38, poz. 167.



narodowego paktu praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych (MPPGSiK)<sup>3</sup> oraz w ONZ w Konwencji o prawach dziecka<sup>4</sup>, i każda z nich jednogłośnie twierdzi, że zawarte w nich regulacje odnoszą się do godności wszystkich członków rodziny ludzkiej, która jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie. PDPCz w art. 1 dodaje jeszcze atrybut równości wszystkich ludzi pod względem godności i praw. Z kolei w preambule MPPOiP i MPPGSiK wskazuje się, że z godności ludzkiej wynikają równe i niezbywalne prawa. Podobne brzmienie odnajdujemy np. w Konwencji ONZ przeciwko torturom<sup>5</sup>, Konwencji ONZ w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej<sup>6</sup> oraz Konwencji ONZ w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet<sup>7</sup> (obie poświęcone są eliminacji dyskryminacji na cechy zewnętrzne – rasę i płeć), w Deklaracji wiedeńskiej wydanej na Światowej Konferencji Praw Człowieka w 1993 r.

Oprócz przepisów prawa międzynarodowego pojęcie godności odgrywa kluczową rolę w dokumentach konstytucyjnych wielu państw zachodnich i jego bogatym orzecznictwie, które jednak wydaje imperatywne stwierdzenia o poszanowaniu godności, a stosunkowo niewiele mówi o jej treści merytorycznej. Chaim Perelman wskazuje, że „z uwagi na rozbieżne interpretacje samego pojęcia osoby ludzkiej i obowiązków nałożonych przez poszanowanie godność osoby jest nie tylko utopijna, ale wręcz niebezpieczna jest wiara, że w tej sprawie jest tylko jedna prawda”<sup>8</sup>. Wobec niejasności znaczenia terminu wszelkie odniesienia do konkretnych praw są nie tylko niejasne, ale mogą pozostawać ze sobą we wzajemnej sprzeczności.

Początkowo implikacja godności w prawie sprowadzała się do ustanowienia minimalnego konsensusu prawnego-aksjologicznego. Christopher McCrudden podczas opracowywania PDPC i Karty Narodów Zjednoczonych wskazywał: „Znaczenie ludzkiej godności polegało na tym, że stanowiło ono teoretyczną podstawę ruchu na rzecz praw człowieka przy braku jakiegokolwiek innej podstawy do konsensusu” – z niewielkim porozumieniem co do szczegółów. I dodawał: „Konieczne było przekonanie państw o bardzo różnych odcieniach ideologicznych, że Deklara-

<sup>3</sup> Dz. U. z 1997 r. nr 38, poz. 169.

<sup>4</sup> Konwencja o prawach dziecka, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 20 listopada 1989 r. Dz. U. 1991 nr 120, poz. 526.

<sup>5</sup> Konwencja w sprawie zakazu stosowania tortur oraz innego okrutnego, niehumanitarnego lub poniżającego traktowania albo karania, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1984 r. Dz. U. 1989 nr 63, poz. 378.

<sup>6</sup> Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej, Dz. U. 1972.31.218.

<sup>7</sup> Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 18 grudnia 1979 r., Dz. U. 1982 nr 10, poz. 71.

<sup>8</sup> Ch. Perelman, *The Safeguarding and Foundation of Human Rights*, „Law and Philosophy” 1982, Vol. 1, s. 119–129.

cja jest zgodna z ich koncepcjami praw człowieka”<sup>9</sup>. Według McCruddena godność ludzka stanowiła użyteczny zwrot, który umożliwił uczestnikom debaty wstawienie własnej teorii. Wszyscy mogli się zgodzić, że ludzka godność jest najważniejsza, bez uzasadnienia „dlaczego”<sup>10</sup>.

Takie ujęcie wskazuje, że mamy do czynienia z koncepcją, która niesie za sobą mnogość treści, uzależniona jest od kontekstu i kultury, w której występuje. Bez względu na nakaz poszanowania godności ludzkiej powtarzany jest jak mantra zarówno przez sędziów, jak i przez odbiorców konkretnych dyspozycji. W literaturze przedmiotu podnosi się, że zasada ludzkiej godności chroni inne prawa, wartości i wolności człowieka. Szczególny nacisk kładzie się na wartości prawnie chronione, na zrozumienie i percepcję całej przestrzeni aksjologicznej. Może problem ze zrozumieniem odczytywania treści godności wynika właśnie z braku umiejętności odnalezienia się w świecie wartości, znalezienia odpowiedzi na pytanie: które wartości są przez godność ludzką chronione? Jaka jest ich hierarchia? A może godność ludzka ogranicza moje prawa i wolności, gdyż nadmiernie ingeruje w system wartości, narzucając swój porządek i standardy? I w końcu: dlaczego pytanie o godność ludzką pada zawsze w przejmujących obrazach ludzkiego życia? W obrazach, w których przewija się okrucieństwo, wysublimowana hierarchia bezwzględnych, często egocentrycznych zasad, w których jesteśmy świadkami dotarcia do granic człowieczeństwa?

Czy rzeczywiście wszyscy jesteśmy równi w swojej godności? Takie pytania wybrzmiewają codziennie, gdy słyszymy o niesprawiedliwości, poniżającym traktowaniu, gdy wsłuchujemy się w demoniczne szeptu pozbawionych wrażliwości ludzi. Ilustracją niech będą słowa Teda Bundy’ego, seryjnego mordercy:

Wówczas się nauczyłem, że wszystkie osądy moralne są „osądami wartościowymi”, że wszystkie sądy subiektywne są subiektywne i że nie można udowodnić, że są „dobre” lub „złe”. Odkryłem, że aby stać się naprawdę wolnym, naprawdę nieskrępowanym, musiałem zostać naprawdę nieskrępowany. I szybko odkryłem, że największa przeszkoda dla mojej wolności, największy jej blok i ograniczenie, polega na niemożliwym do uzasadnienia „osądzie wartościowym”, który kazał mi szanować prawa innych. Zadałem sobie pytanie, kim byli ci „inni”? Inni ludzie z prawami człowieka? Dlaczego zabijanie ludzkiego zwierzęcia jest bardziej niewłaściwe niż jakiegokolwiek inne zwierzę, świnia, owca lub wół? Czy twoje życie jest dla ciebie czymś więcej niż życiem wieprza? Dlaczego miałbym chcieć poświęcić swoją przyjemność bardziej dla jednego niż dla drugiego? Z pewnością w dzisiejszym oświeceniu naukowym nie oświadczyłbyś, że Bóg lub natura oznaczyły niektóre przyjemności jako „moralne” lub „dobre”, a inne jako „niemoralne” lub „złe”? W każdym razie, zapewniam cię, moja droga młoda damo, że absolutnie nie ma porównania między przyjemnością, jaką mogę czerpać z jedze-

<sup>9</sup> McCrudden, supra note 17, at 677.

<sup>10</sup> Tamże, at 678.

nia szynki, a przyjemnością, której oczekuję, gwałcąc cię i mordując. Jest to uczciwy wniosek, do którego doprowadziła mnie moja edukacja – po najbardziej sumiennym badaniu mojego spontanicznego i niehamowanego ja<sup>11</sup>.

Prezentowana książka stanowi kontynuację wieloletnich badań naukowych dotyczących koncepcji godności ludzkiej. Jest również poniekąd dopełnieniem wcześniejszej publikacji *Prawa człowieka. Uniwersalizm a partykularyzm godności*<sup>12</sup>. Autorzy pochyłają się ponownie nad tematyką godności, aby dotknąć jej aspektów w kontekście analizy aksjologiczno-prawnej. Dyskusja odnosi się do filozoficznych ujęć tego pojęcia i tego, jak i na ile sposobów godność ludzka ujmowana jest w prawie oraz jak przez nie jest chroniona.

dr Daria Bienkowska

---

<sup>11</sup> Oświadczenie Teda Bundy'ego, amerykańskiego seryjnego mordercy, sparafrazowane i przepisane przez H.V. Jaffę, *Homoseksualizm i prawo narodowe*, „Claremont Institute of Study of Statesmanship and Political Philosophy” 1990, No. 3–4.

<sup>12</sup> D. Bienkowska, R. Kozłowski, *Prawa człowieka. Uniwersalizm a partykularyzm godności*, Poznań 2018.

# 1. POSZANOWANIE GODNOŚCI LUDZKIEJ JAKO ZASADA KONSTYTUCYJNA

DARIA BIEŃKOWSKA

Godność ludzka jest naczelnym pojęciem, które określa konkretną wizję człowieka tak w kulturze, jak i w systemach i porządkach prawnych. E. Picker wskazuje, że „jako zasada [...] otwiera tekst Konstytucji, została ona mentalnie przyswojona przez wszystkie kręgi społeczeństwa, stając się swego rodzaju społecznym artykułem wiary – nawet jeśli często używa się go w sposób swoiście pozytywistyczny, tak jakby coś mogło obowiązywać bez konstytucji”<sup>1</sup>.

Adresatem godności jest konkretny byt – człowiek. Godność człowieka stanowi w systemie prawa kontynentalnego zasadnicze źródło podmiotowości prawnej. Niezależnie od przyjmowanych w literaturze przedmiotu koncepcji godności sama w sobie stawia człowieka w centrum wszystkich stworzeń na ziemi i jako taka daje podstawę do kształtowania się i istnienia normatywnych systemów ochrony praw człowieka<sup>2</sup>. Tak ujęta godność w prawie świadczy, że porządek prawny musi być wobec niego służebny. To z kolei wiąże się z poszanowaniem innych zasad i wartości. Muszą istnieć odpowiednie gwarancje na poziomie zarówno ustrojowym, instytucjonalnym, jak i społeczno-materialnym. Warto wobec tego przyjrzeć się okre-

---

<sup>1</sup> E. Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie*, Warszawa 2007, s. 5. W Konstytucji RP z 1997 r. jej normatywne ujęcie odnajdujemy w art. 30, który brzmi następująco: „przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe w dniu 2 kwietnia 1997 r., przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym 25 maja 1997 r., podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej 16 lipca 1997 r., Dz. U. 1997 nr 78, poz. 483.

<sup>2</sup> Por. M. Chmaj, *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2018, s. 13;

ślonym relacjom, jakie zachodzą między naczelną zasadą aksjologiczną porządku prawnego a podstawowymi zasadami i funkcjami, jakie winno spełniać prawo w państwie praworządnym.

## 1. SŁUŻEBNOŚĆ PORZĄDKU PRAWNEGO WOBEC GODNOŚCI LUDZKIEJ

Skoro porządek prawny winien być służebny wobec nienaruszalności i niezbywalności godności ludzkiej, to państwo oparte na praworządności będzie niczym innym jak podmiotem, w którym prawo odznacza się równością, bezstronnością w kontekście instytucjonalnym, rządy sprawowane są niearbitralnie. Innymi słowy, porządek prawny w takim państwie powinien być systemem zasad prawnych pod instytucjonalnym nadzorem wolnym od politycznych wpływów, bardziej oparty na regułach dobrej wiary i zdrowego rozsądku niż politycznego *fiat*. Rodzi się w tym momencie pytanie o granice obowiązku ochrony godności człowieka, jakie nakładane są na państwo. Aby uzyskać odpowiedź na powyższe pytanie, należy się przyjrzeć orzecznictwu sądowemu. Dla potrzeb niniejszego rozdziału przywołany zostanie wyrok II Senatu Federalnego Trybunału Konstytucyjnego RFN z 28 maja 1993 r.<sup>3</sup>

## 2. OBOWIĄZEK OCHRONY GODNOŚCI LUDZKIEJ

Godność jako struktura indywidualnego Ja oraz na wzór tomistycznego *esse commune* stanowić może nie tylko uniwersalne uzasadnienie praw człowieka, ale również konkretne, uszczegółowione roszczenie prawnej ochrony wartości czy też dóbr prawnych. Powtarzając za L. Garlickim, stwierdzamy, że godność człowieka jest „nie tylko punktem wyjścia (źródłem) szczegółowych praw i wolności jednostki, ale pełni także rolę szerszą, bo orientuje całą konstytucję na osobę człowieka jako samorealizującej się indywidualności. W tej perspektywie «godność człowieka» stanowi podstawę konstrukcyjną całego porządku konstytucyjnego, stanowi źródło, fundament i zasadę tego porządku”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Wyrok II Senatu Federalnego Trybunału Konstytucyjnego RFN z 28 maja 1993 roku, 2BvF2/90, 4/92, 5/92.

<sup>4</sup> L. Garlicki, *Rozdział II: Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela. Zasady ogólne*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, t. III, red. tegoż, Warszawa 2003, s. 11–12.

Przyjrzyjmy się zatem przywołanemu powyżej wyrokowi Trybunału Konstytucyjnego. Przedmiotowa sprawa odnosiła się do skargi, jaką wniosła ciężarna w celu terminacji ciąży, gdyż urodzenie dziecka i ciężar związany z jego wychowaniem postrzegano jako realną szkodę i na zasadzie koncepcji *wrongful birth* chciała skorzystać z prawa do legalnej aborcji. Opiswany kazus jest o tyle istotny, że miał miejsce w historycznym punkcie dla ujednolicenia normatywności prawa odnoszącego się do przerywania ciąży w Niemczech, gdyż po zjednoczeniu RFN i NRD istniały kolizje prawne co do tej kwestii. Ustawodawstwo NRD pozwalało na legalną aborcję na żądanie, natomiast RFN wykluczało taką możliwość<sup>5</sup>. I chociaż wyrok jest sprzed kilku dekad, stanowi on podwaliny orzecznicze współczesnego niemieckiego Trybunału Konstytucyjnego, a także jest ważnym głosem w nasyconym emocjami dyskursie normatywnym odnoszącym się do prawa medycznego i biomedycznego Unii Europejskiej.

Trybunał Konstytucyjny w swoim wyroku, powołując się na ustawę zasadniczą, stwierdził, że to właśnie Konstytucja „zobowiązuje państwo do ochrony życia ludzkiego, również nienarodzonego. Ten obowiązek ochrony znajduje podstawę prawną w art. 1 ust. 1 ustawy zasadniczej; jego przedmiot i wiążący się z nim wymiar są bliżej określone w art. 2 ust. 2 Konstytucji. Godność ludzka przysługuje już nienarodzonemu życiu ludzkiemu. Ład prawny musi gwarantować przesłanki prawne rozwoju w sensie własnego prawa do życia nienarodzonego. Akceptacja ze strony matki nie stanowi podstawy do istnienia takiego prawa”<sup>6</sup>. Ponadto w dalszym uzasadnieniu Trybunał stwierdził, że uznanie prawnej kwalifikacji bytu dziecka jako szkody stanowi jawne pogwałcenie art. 1 ust. 1 Konstytucji, a potraktowanie kosztów utrzymania i wychowania dziecka jako szkody jest nie do przyjęcia<sup>7</sup>.

### 3. *IN DUBIO PRO VITA HUMANA*

Niemiecka ustawa zasadnicza, nakładająca na państwo obowiązek ochrony życia oraz rozciągająca tę ochronę na życie nienarodzone, nie tylko zakazała jakiegokolwiek ingerencji w to życie, ale również wzmocniła tzw. obowiązki pozytywne państwa względem nienarodzonego, które wyrażać mają się we wspieraniu rozwoju życia takiego dziecka oraz ochronie jego życia przed zakazaną prawem ingerencją ze strony osób trzecich. Dookreślenie tych obowiązków odnajdujemy w art. 2 ust. 2 Konstytucji Niemiec oraz w par. 10 ust. 1 pkt *Rechte der Menschheit*, w którym czytamy, że „powszechne prawa ludzkie przynależą także nienarodzonemu już od poczęcia”. Wycho-

<sup>5</sup> Wprowadzone w Niemczech ustawa z 29 lipca 1992 r. o pomocy dla kobiet ciężarnych i rodziny miała na celu usunięcie podstawowych różnic, jakie istniały w ustawodawstwie NRD i RFN odnoszących się do kwestii terminacji ciąży.

<sup>6</sup> Teza wyroku Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1993 r.

<sup>7</sup> Por. tamże.

dząc z zarysowanej koncepcji ochrony życia ludzkiego, nie musimy wikłać się w rozmaite spory odnoszące się do kwestii początku życia ludzkiego, tylko opierając się na sentencji *in dubio pro vita humana*, przyjmujemy, że cały okres przedurodzeniowy podlega prawnej ochronie. W świetle takiego ujęcia – powtarzając za O. Nawrotem – „nie jest również dopuszczalne różnicowanie wartości poszczególnych jednostek ani tym bardziej wprowadzanie między nimi dystynkcji ontologicznych”<sup>8</sup>.

Również sędziowie Trybunału w analizowanej sprawie stwierdzili, że przez cały okres ciąży mamy do czynienia z niepowtarzalną genetycznie tożsamością, z odrębnym bytem, który podlega ochronie prawnej<sup>9</sup>. Fundamentem zaś jest godność, która oznacza szczególną wartość danego człowieka, a także nadaje konkretne stanowisko społeczne, przyjmując odpowiednią optykę etyczno-moralną. Poszanowanie i ochrona godności wymaga systemu prawnego, zakreślającego odpowiednie ramy tak prawne, jak i społeczne, które z kolei umożliwią pełną ochronę prawa do życia przynależną każdemu człowiekowi, niezależnie od etapu jego biologicznego rozwoju. Trybunał stwierdza, że ochrona prawa do życia przysługuje dziecku na każdym etapie rozwoju i jest niezależna od akceptacji osób trzecich, w tym matki. Ponadto prawo do ochrony życia i poszanowania godności rozciąga się również na wszystkie inne podmioty i instytucje prawno-polityczne i jest irrelevantne wobec poglądów i przekonań religijnych, filozoficznych, ideologicznych.

W świetle obowiązujących regulacji niemieckiej ustawy zasadniczej, art. 1 ust. 1 zd. 2, obowiązek ochrony nienarodzonego dziecka należy do kompetencji państwa. Wobec tego stanowi on przesłankę nie tylko odnoszącą się do właściwego ujęcia praworządności, ale jest przede wszystkim wyznacznikiem funkcji państwa, które w realizacji takiego obowiązku uzyskuje możliwość skorzystania z instrumentów i środków prawnych.

#### 4. HIERARCHIZACJA NORM I WARTOŚCI PRAWNIE CHRONIONYCH

Instrumenty i środki prawne będące do dyspozycji instytucji państwa w celu realizacji ochrony prawa do życia uregulowane są w konkretnych normach postępowania, które winny być tak skonstruowane, aby nie pozostawiały przestrzeni do nadużyć i swo-

<sup>8</sup> O. Nawrot, *Ludzka biogeneza w standardach bioetycznych Rady Europy*, Warszawa 2011, s. 55. Por. P. Bernstein, *Termination of Parental Rights on the Basis of Mental Disability: A Problem in Policy and Interpretation*, „Pacific Law Journal” 1991, Vol. 22 (4), s. 1155–1185; Ch. Bosk, *All God's Mistakes: Genetic Counseling in a Pediatric Hospital*, Chicago 1992; R. Dworkin, *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York 1993; M. Hasian, *The Rhetoric of Eugenics in Anglo-American Thought*. Athens, Georgia 1996.

<sup>9</sup> Por. wyrok II Senatu Federalnego Trybunału Konstytucyjnego RFN z 28 maja 1993 r.



bodnego uznania. Innymi słowy, normy takie muszą przyjąć określoną formę prawną, tak aby stały się normami *ius cogens* skutecznymi *erga omnes*. Wobec tego regulacje odnoszące się do nałożenia sankcji za pozbawienie kogoś życia lub zamach na czyjeś życie muszą mieć zastosowanie w rzeczywistości, a nie służyć jedynie jako groźba. zarówno nałożenie konkretnych sankcji, jak i jasna procedura postępowania w przypadku naruszenia ochrony życia mają na celu nie tylko podnoszenie świadomości prawnej co do wartości prawnie chronionych, ale mają wzmacniać relacje między podmiotami obrotu prawnego, tak aby każdy z jego uczestników umiał odpowiednio zhierarchizować normy i wartości prawne. Trybunał Konstytucyjny w tym przypadku podkreślił:

Obowiązek ochrony życia nie jest obowiązkiem na tyle absolutnym, żeby miał pierwszeństwo przed każdą inną wartością prawną, niezależnie od okoliczności. Wynika to wyraźnie z brzmienia art. 2 ust. 2 zd. 3 ustawy zasadniczej. Obowiązek ochrony nie zostaje jednak wypełniony przez samo stosowanie jakiegoś innego środka ochronnego. Zakres obowiązku zapewnienia ochrony musi zostać określony poprzez wzięcie pod uwagę z jednej strony znaczenia i niezbędności ochrony prawnej, która ma być chroniona przepisami prawa, a z drugiej strony, wzięcie pod uwagę konkurujących ze sobą innych wartości prawnych. [...] Wykaz wartości prawnych, na które prawo do życia nienarodzonego dziecka wywiera wpływ, a wynikającej z prawa ciężarnej kobiety do ochrony i poszanowania godności ludzkiej, obejmuje przede wszystkim prawa tej kobiety do życia (art. 2 ust. 2 ustawy zasadniczej) oraz swobodnego rozwoju własnej osobowości (art. 2 ust. 1 ustawy zasadniczej)<sup>10</sup>.

Państwo prawa powinno opierać się na treściach zasad odnoszących się do całości fundamentalnych wartości aksjologicznych oraz dyrektyw, które wyprowadzane są z orzecznictwa niezależnych sądów w oparciu o przyjętą określoną dogmatykę. Daje to wyraz istocie demokratycznie stanowiącego prawa, która w rzeczywistości powinna być gwarantem poszanowania wartości, którymi człowiek żyje. Bez respektowania dyrektyw aksjologicznych nie ma miejsca dla podmiotowości prawnej, czyli dla życia człowieka oraz wszelkich innych praw i wolności. W demokratycznym państwie prawa życie ludzkie jest najwyższym dobrem prawnie chronionym.

## 5. POSZANOWANIE GODNOŚCI JAKO ISTOTA DEMOKRATYCZNIE STANOWIONEGO PRAWA

Życie ludzkie jako najwyższa wartość prawnie chroniona odnosi się również do życia prenatalnego, które jest wartością chronioną konstytucyjnie. Regulacje te

<sup>10</sup> W. Borysiak, L. Bosek, *Granice obowiązku ochrony godności*, [w:] *Prawo wobec medycyny i Biotechnologii. Zbiór orzeczeń wraz z komentarzami*, red. M. Safjan, Warszawa 2011, s. 368.



korelują z unormowaniami zawartymi w Konwencji praw dziecka<sup>11</sup>. W preambule nawiązującej do Deklaracji praw dziecka<sup>12</sup> czytamy, że dziecko, z uwagi na swą nie-dojrzałość fizyczną oraz umysłową, wymaga szczególnej opieki i troski, a zwłaszcza właściwej ochrony prawnej, zarówno przed, jak i po urodzeniu. Takie ujęcie reguły w preambule świadczy o gwarancjach ochrony życia odnoszących się również do fazy ludzkiego życia zwanej prenatalną. Przy czym „stwierdzenie, że życie człowieka w każdej fazie jego rozwoju stanowi wartość konstytucyjną podlegającą ochronie, nie oznacza, że intensywność tej ochrony w każdej fazie życia i w każdych okolicznościach ma być taka sama. Intensywność ochrony prawnej i jej rodzaj nie jest prostą konsekwencją wartości chronionego dobra. Na intensywność i rodzaj ochrony prawnej, obok wartości chronionego dobra, wpływa cały szereg czynników różnorodnej natury, które musi brać pod uwagę ustawodawca zwykły, decydując się na wybór rodzaju ochrony prawnej i jej intensywności. Ochrona ta jednak powinna być zawsze dostateczna z punktu widzenia chronionego dobra”<sup>13</sup>.

Trybunał Konstytucyjny stwierdził, że to zadaniem prawodawcy jest określenie rodzaju i zakresu ochrony. W kontekście analizowanej bowiem ustawy zasadniczej mamy do czynienia z uznaniem ochrony za cel bez odniesień szczegółowych co do formy. Trybunał słusznie wskazuje, że nie może to być ochrona zbyt wąska, gdyż taka pociągałaby za sobą „obowiązek stosowania przez państwo przepisów prawa karnego oraz środków ochronnych przewidzianych przepisami tego prawa. [...] Przepisy prawa karnego nie mogą być jednak jedynymi środkami ochrony prawnej ze względu na swoją surowość. Przepisy prawa karnego znajdują jednak zastosowanie jako ostateczne środki ochrony w każdym przypadku, w którym popełnienie czynu określonego rodzaju nie tylko jest objęte zakazem, ale także uznawane jest na tyle sprzeczne z zasadą harmonijnego współżycia społecznego, że niezbędne jest zapobieżenie popełnieniu tego czynu niezależnie od ceny, jaką należy za to zapłacić”<sup>14</sup>.

Powyższe słowa wyrażają zgodność z przyjętą przez demokratyczne ustawodawstwa zasadę proporcjonalności, która stanowi, aby podjęte środki były skuteczne do realizacji założonego celu (zasada przydatności) oraz aby działanie oprzeć na zasadzie konieczności. Mając przy tym na uwadze fakt, aby stopień uciążliwości dla podmiotu pozostawał w odpowiedniej proporcji do wartości celu, którego realizacji

<sup>11</sup> Konwencja o prawach dziecka – międzynarodowa konwencja przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 20 listopada 1989 r.

<sup>12</sup> Deklaracja praw dziecka – zbiór postulatów dotyczących zapewnienia dzieciom właściwych warunków życia i rozwoju, uchwalony 20 listopada 1959 r. na XIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ.

<sup>13</sup> <https://sip.lex.pl/orzeczenia-i-pisma-urzedowe/orzeczenia-sadow/k-26-96-orzeczenie-trybunalu-konstytucyjnego-520122839> [dostęp: 30.01.2020].

<sup>14</sup> Tamże.

dane ograniczenie ma służyć<sup>15</sup>. Ocena proporcjonalności zmierza tym samym do tego, aby zbadać wszystkie elementy składowe, w tym i aksjologiczne, na których oparto istotę państwa demokratycznego. Wszelkie ograniczenia oderwane od aksjologicznych fundamentów państwa prawa stanowią jawne nadużycia.

## 6. POLITYKA GODNOŚCI. PRAWO DO OCHRONY ZDROWIA

Konstytucyjna wartość ochrony życia rozciągająca się także na jego fazę prenatalną stanowi również wyraz prawa do ochrony zdrowia. Skoro państwo ma dbać o zapobieganie wszelkim zamachom na dobro prawne, jakim jest życie ludzkie – bez względu na fazę jego rozwoju – musi jednocześnie zapewnić przestrzeń zapewniającą warunki, które będą stanowiły gwarancję prawidłowego rozwoju, w tym również kondycji psychofizycznej, zarówno dla matki, jak i dla dziecka. Życie ludzkie stanowi wartość konstytucyjną, wobec czego jakiekolwiek podmiotowe ograniczenia ochrony prawnej zdrowia, niezależnie od fazy rozwoju, uznane musiałyby być za rażące naruszenie prawa. W tym momencie odpowiednie regulacje odnajdujemy również w Konwencji o prawach dziecka. W art. 24 ust. 1 czytamy, że sygnatariusze Konwencji uznają prawo dziecka do korzystania z możliwie najlepszego stanu zdrowia oraz że będą starali się zapewnić pełne urzeczywistnienie tego prawa, a w szczególności będą podejmować właściwe środki w celu zapewnienia matkom właściwej opieki prenatalnej i postnatalnej.

Z artykułu tego wnioskuje, że prawo do korzystania z możliwie najlepszej opieki zdrowotnej odnosi się do dziecka jeszcze przed urodzeniem. Podstawę do konstytucyjnej ochrony zdrowia dziecka poczętego odnaleźć można również w art. 6 ust. 1 ustawy zasadniczej przywoływanej w niniejszym orzeczeniu. Art. 6 ust. 4 Konstytucji odnosi się do ochrony rodziny, uznając za wartość konstytucyjną m.in. macierzyństwo i rodzinę<sup>16</sup>. Konstytucyjna ochrona tej wartości nie jest po-

---

<sup>15</sup> Takie kryteria ograniczeń wynikają z ograniczeń stosowanych w międzynarodowym prawie praw człowieka. Obowiązują również w regulacjach wynikających z artykułów Konstytucji RP Przyjęta w art. 31 ust. 3 Konstytucji RP ogólna klauzula ograniczająca przejmując najważniejsze kryteria, to jest wymóg legalności, celowości i proporcjonalności stosowanych ograniczeń. Opierając się na założeniach aksjologicznych, należy skorelować art. 31 z art. 30–32 Konstytucji RP, które traktują idee godności, wolności i równości jako podstawę całego systemu praw i wolności jednostki. Jak wskazuje bowiem L. Garlicki, „wszelkie wartościowanie i hierarchizowanie dokonywane w sytuacji kolizji konkretnych praw czy interesów musi znajdować oparcie w tym ogólnym punkcie wyjścia”. Tenże, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2004, s. 106–108.

<sup>16</sup> Również na gruncie Konstytucji RP, na podstawie której można uznać życie dziecka poczętego za wartość konstytucyjną, art. 79 ust. 1, wskazuje na obowiązek ochrony macierzyń-

dejmowana wyłącznie w interesie matki, jednak równorzędnym podmiotem tej ochrony jest poczęte dziecko i jego prawidłowy rozwój. Biorąc pod uwagę wszystkie powyżej przytoczone argumenty, nie powinno budzić wątpliwości, że wszelkie nakłady, obowiązki wynikające z macierzyństwa i wychowania dziecka powinno traktować się jako pracę, leżącą u podstaw dobrze rozwiniętego społeczeństwa, które powinno odnosić się do niej z należyтым szacunkiem.

W świetle omawianej problematyki warty uwagi jest fakt, że Trybunał jasno stwierdził, że „obowiązek państwa ochrony dziecka poczętego nie wymaga jednak, aby umowa między lekarzami a szpitalami w celu przeprowadzenia aborcji, a które nie są karalne w świetle programu doradztwa przedaborcyjnego, zostały uznane za niewiążące strony”<sup>17</sup>. Zawsze musi istnieć tzw. przyczyna prawna, która będzie stanowiła ewentualną podstawę roszczenia. Jednak Trybunał stanowczo stwierdził, że prawna kwalifikacja bytu dziecka jako źródła szkody jest nie do przyjęcia z mocy Konstytucji.

## 7. PODSUMOWANIE

Godność jest fundamentem całej aksjologii, na której opiera się prawna ochrona życia. Stanowi wyraz „afirmacji podstawowej wartości życia ludzkiego oraz afirmacji takiej koncepcji państwa, które stawia się w zdecydowanej opozycji do reżimu politycznego, dla którego życie ludzkie niewiele znaczy i który nie zna granic w nadużywaniu sobie uzurpowania prawa do decydowania o śmierci lub życiu obywateli”<sup>18</sup>.

Jak już ustalono, ochrona życia wynikająca z poszanowania godności ludzkiej koreluje bezpośrednio z prawem do ochrony zdrowia człowieka, w tym dziecka poczętego, i ma bez wątpienia walor wartości konstytucyjnie chronionej. Wobec tego jakkolwiek zamach na życie i zdrowie człowieka muszą być w takiej optyce uznane jako zachowania, które naruszają dobro prawne. Słuszne w tym przypadku są słowa sędziów orzekających w polskim Trybunale Konstytucyjnym, którzy stwierdzają:

---

stwa i rodziny. Zasadny jest pogląd, że ochrona macierzyństwa nie może oznaczać wyłącznie ochrony interesów kobiety ciężarnej i matki. Użycie przez przepisy konstytucyjne określenia rzeczownikowego wskazuje na określoną relację pomiędzy kobietą a dzieckiem, w tym dzieckiem dopiero poczętym. Całość tej relacji na mocy art. 79 ust. 1 przepisów konstytucyjnych ma charakter wartości konstytucyjnej, obejmując tym samym życie płodu, bez którego relacja macierzyństwa zostałaby przerwana. Ochrona więc macierzyństwa nie może być rozumiana jako ochrona realizowana wyłącznie z punktu widzenia interesów matki/kobiety ciężarnej. Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 r. K 26/96, OTK 1997/2/19.

<sup>17</sup> Por. tamże, teza nr 14.

<sup>18</sup> W. Borysiak, L. Bosek, *Granice obowiązku...*, s. 371.

Konstytucyjne gwarancje określonej wartości, prawa czy wolności prowadzą do uznania danej wartości za dobro prawne. Wartość ta domaga się ochrony prawnej, do czego w pierwszym rzędzie powołany jest ustawodawca zwykły. Podstawowym instrumentem gwarantującym tę ochronę jest ustanowienie zakazów lub nakazów mających na celu nienaruszalność danego dobra. Istnienie tych zakazów (lub nakazów) powoduje, iż określone zachowanie naruszające wartość konstytucyjną uznawane jest za zachowanie bezprawne. Ochrona tego typu, jakkolwiek mająca pierwotny i podstawowy charakter, nie jest wystarczająca. Koniecznym elementem systemu ochrony wartości konstytucyjnych w ustawodawstwie zwykłym jest wprowadzenie określonych konsekwencji zapewniających skuteczność norm merytorycznych, a także procedur umożliwiających egzekwowanie zarówno norm merytorycznych, jak i konsekwencji ich nieprzestrzegania<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> <https://sip.lex.pl/orzeczenia-i-pisma-urzedowe/orzeczenia-sadow/k-26-96-orzeczenie-trybunalu-konstytucyjnego-520122839> [dostęp: 12.12.2019].



## 2. DEBATA O GODNOŚCI W PRAWACH CZŁOWIEKA

DARIA BIENKOWSKA

### 1. WPROWADZENIE

Tematyka odnosząca się do problematyki godności w kontekście praw człowieka nie jest niczym nowym. Powszechnie godność ludzka uznawana jest jako wartość najwyższa<sup>1</sup>, jednak wątpliwości pojawiają się w momencie próby określenia zakresu treściowego owej wartości. Nadal nierozstrzygnięte pozostają kwestie odnoszące się do pytań: czym godność ludzka jest? Jakie jest jej miejsce w przestrzeni praw człowieka? W jakich kontekstach jest przywoływana? I czy służy temu, co uniwersalne, czy temu, co partykularne?<sup>2</sup>.

Termin godność ma długą historię, jest różnie rozumiana i interpretowana. Historia tego pojęcia, a zwłaszcza historia teorii godności rozciągająca się od starożytności po współczesność, dobrze ilustruje ten stan rzeczy i pozwala wyodrębnić kluczowe jego znaczenie, które w różnych obszarach naukowych i społecznych funkcjonują do dziś. Homer, Teognis i Pinar zgodnie podkreślają, że najlepsi są przedstawiciele arystokracji, gdyż to oni właśnie cieszą się uznaniem, szacunkiem i godnością. W starożytności godność była miarą osobowej dzielności i męstwa. Grecki ideał łączący dobro i piękno (*kalokagathia*) w pojęciu godności odzyskuje należne sobie miejsce i uważany jest za miarę doskonałości człowieka.

---

<sup>1</sup> Pierwotna wersja tekstu została opublikowana jako: *Spór o godność w kontekście praw człowieka*, [w:] *Prawa człowieka w funkcjonowaniu administracji publicznej*, red. F. Parente, B. Sitek, I. Florek, Józefów 2018. Por. E. Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie*, Warszawa 2007.

<sup>2</sup> Por. P. Carozza, *Human Rights, Human Dignity, and Human Experience. Understanding Human Dignity*, „Published to British Academy Scholarship” 2013, <http://britishacademy.universitypressscholarship.com/view/10.5871/bacad/9780197265642.001.0001/upso-9780197265642-chapter-36> [dostęp: 17.07.2018].

Z czasem ideały godnościowe zarezerwowane dla etosu rycerskiego przesunęły się w sferę aktywności społecznej człowieka, stąd mowa o godności mędrca, godności obywatela. Biorąc pod uwagę dzieje europejskiego humanizmu, zauważa się, że wyznacza on nowe konteksty w rozumieniu godności. W odniesieniu do humanizmu chrześcijańskiego godność ma pochodzenie transcendentalne i opiera się na pochodzeniu człowieka od Boga, zaś w świetle stanowisk przeciwnych godność powiązana jest z rozumnym działaniem człowieka. Dziś znane są próby łączenia oby tych wymiarów. Nie uczynił tego Immanuel Kant, który uważał, że godność przysługuje istotom racjonalnym i że ona właśnie stanowi pewnego rodzaju idealny projekt człowieczeństwa, otwierający tym samym przestrzeń jego moralnych zobowiązań.

Wiek XX jest czasem rozwoju nauk o człowieku, najpierw o zabarwieniu fenomenologicznym, następnie egzystencjalnym i personalistycznym. Według myślenia filozofii dialogicznej i egzystencjalnej godność jest tą wartością, która niejako objawia się między człowiekiem a człowiekiem, a twarz człowieka jest jej epifanią. W tych nurtach najlepiej rozwijają się etyczne aspekty godności, integrujące osobowe doświadczenie człowieka z religijnym, indywidualne ze wspólnotowym.

Jak wskazuje J. Sławiński, „godność człowieka to fundamentalne pojęcie antropologii filozoficznej, problemów etycznych, postaw i zachowań człowieka. Jest ono nierozzerwalnie związane ze świadomością i dlatego badania natury świadomości są tak ważne i niezwykle intensywnie rozwijane. Według Arystotelesa to cnota pojmowana jako złoty środek między wadami zarozumialstwa i służalczości. Według filozofii chrześcijańskiej godność człowieka wynika z jego stworzenia na obraz i podobieństwo Boga. Dlatego humanizm chrześcijański ujmuje godność jako własność powszechną, niezbywalną i nadprzyrodzoną – Imago Dei, uczestniczącą w absolutnym dobru. Godność jest dobrem osobistym, chronionym przez prawo polskie i międzynarodowe powszechną deklaracją praw człowieka. Poczucie własnej wartości, tytuł, odznaczenia, urząd lub zaszczytne stanowisko mogą być mylnie pojmowane jako wystarczający warunek osobistej godności i wyższości nad innymi. W kategoriach neuropsychologii to też świadomość – stan umysłu i atrybut wolnej woli. Odnosi się do relacji myśl – idea”<sup>3</sup>. W innym podejściu

godność [...] można ująć jako logos bycia osobą (logos osoby), jako logos danych nam do przeżycia wartości (logos wiary). Godność jako logos osoby ludzkiej przejawia się najpierw w jej strukturze, w działaniu, w sposobach jej bycia, w pragnieniach, wreszcie w historii, którą tworzy i w której uczestniczy wraz z innymi. Godność jako logos wartości wskazuje na ich wagę i moc przyciągania, możliwą głębię poznania ich i przeżywania i ostateczne odniesienie do wartości absolutnych – do Absolutu, jako ich źródła. Natomiast godność jako logos wiary przejawia się w otwarciu człowieka na transcendencję – wprowadza go poza samego siebie<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> J. Sławiński, *Godność człowieka – Dignitas Hominis*, „Nauka – Etyka – Wiara” 2011, s. 105.

<sup>4</sup> R. Kozłowski, *Godność jako logos życia*, „Filozofia Chrześcijańska” 2017, nr 14, s. 141.

Inni badacze wskazują, że godność człowieka jest obecnie kategorią prawa i wyodrębnić można w związku z tym swoistą kategorię praw „godnościowo człowieka”, do której zaliczane są m.in.: prawo do godziwego mieszkania, prawo do pracy, prawo do zabezpieczenia socjalnego, prawo do zdrowego środowiska, a także prawo do rozwoju kulturalnego i społecznego<sup>5</sup>. Nie milną też głosy wskazujące, że godność ludzka jest czystym abstraktem wymyślonym na potrzebę chwili. Abstraktem niemającym żadnej treści, ideą bez pokrycia.

## 2. GODNOŚĆ A PRAWA CZŁOWIEKA

W kontekście praw człowieka godność ludzka stała się kluczowym pojęciem. Nie wikłając się w historyczny aspekt interpolacji godności na grunt dokumentów odnoszących się do praw człowieka, można zaryzykować twierdzenie, że od czasu drugiej wojny światowej godność stała się centralną osią dyskusji na granicy prawo – polityka, prawo – społeczeństwo. Swoista „rewolucja godnościowa” rozpoczęła się po drugiej wojnie światowej ogłoszeniem PDPC i polegała na tym, że wszystkie prawa przynależne człowiekowi wywodzone są z godności. Preambuła PDPC wskazuje, że „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”.

Współcześnie jesteśmy świadkami owej rewolucji w perspektywie „zagadnień bioetycznych związanych z tematyką praw reprodukcyjnych, podmiotowości prawnej *nasciturusa*, ustaw eutanatycznych oraz manipulacji genetycznych. Godność pretenduje do aksjologiczno-normatywnego centrum systemu ochrony praw człowieka, wykorzystywana jest przez prawników na całym świecie jako element argumentacji prawniczej”<sup>6</sup>.

Godność bowiem jest pojęciem mającym wiele możliwości implikacyjnych, które mogą znacznie różnić się w kontekście ich przywoływania, użycia. Ponadto wspomniane wcześniej niedookreślenie terminu sprawia, że godność staje się ofiarą poważnej manipulacji. Niemniej jednak współcześnie, w uzasadnianiu praw człowieka, najczęściej przywoływanym zwrotem jest godność ludzka i jako taka zajmuje centralne miejsce w sędziowskiej i prawniczej argumentacji, stając się jednocześnie naczelną zasadą obowiązującą w systemach praw człowieka.

Idea ludzkiej godności od czasu ogłoszenia PDPC stała się kluczowym pojęciem wskazywanym jako podstawa do ugruntowania samej idei praw czło-

<sup>5</sup> Por. K. Complak, *Słowo wstępne*, [w:] tegoż, *Godność człowieka jako kategoria prawa (Opracowania i materiały)*, Wrocław 2001, s. 6–7.

<sup>6</sup> D. Bieńkowska, *Medycyna defensywna. Nadużycia medyczne w systemie prawnym Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Poznań 2017, s. 127.



wieka, jednocześnie akcentując dyskurs odnoszący się do treści i zakresu konkretnych praw, na poparcie których została użyta. Eduard Picker zauważa, że „wśród uczestników porządku prawnego panuje zgodność co do tego, że godność człowieka jako najwyższe tabu znajduje się poza wszelką wątpliwością. [...] Powszechnie uznaje się ją za wartość najwyższą. [...] Pewności co do nienaruszalności godności nie odpowiada pewność co do jej treści i konkretyzacji! Przeciwnie, pewność co do aksjomatu wyjściowego przechodzi szybko w niepewność co do jego zakresu”<sup>7</sup>.

Mimo wstępnych ustaleń trzeba przyznać, że nadal godność pozostaje pojęciem niezdefiniowanym, co sprawia, że zwrot ten jest używany jako uzasadnienie dla pozostających ze sobą w konflikcie wartości. Mnogość treści i koncepcji godności sprawia, że sednem problemu jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy godność jest tym co uniwersalne, czy tym co partykularne? Biorąc pod uwagę historię pojęcia i teorii godności, zwłaszcza w jej formach bardziej dojrzałych, jakie spotykamy w późnym średniowieczu czy we współczesności, nasuwa się myśl, że godność jako wartość (ludzka, osobowa) jest tym co uniwersalne, że dotyczy każdej ludzkiej istoty. Jednak to ujęcie godności nie wyczerpuje nasuwających się pytań i nie rozwiązuje postawionego pytania, bowiem indywidualna percepcja, subiektywne przeżywanie godności, odgrywa coraz większą rolę nie tylko w nauce, ale i w praktyce prawniczej.

### 3. UNIWERSALIZM GODNOŚCI

Powyższe uwagi i wskazane wątpliwości potwierdza bogaty i niezwykle cenny dorobek orzecznictwy, który pozwala jednocześnie na wysnucie wniosków, że pojęcie godności ludzkiej stało się swego rodzaju uniwersalnym pojęciem w kwestiach praw człowieka. Sędziowie na całym świecie przywołują godność jako podstawową zasadę praw człowieka. Uważna lektura i analiza porównawcza jurydycznego przywoływania godności ludzkiej pozwala stwierdzić, że pojęcie to służy przede wszystkim uzasadnieniu praw człowieka i wyrażeniu ich powszechności. Sędziowie często godność ludzką używają jako swego klucza, który pozwala na wyrwanie się ze „szponów” prawa pozytywnego. W ten sposób służy jako podstawa *suprapozytywności* w odniesieniu do innych zasad praw człowieka<sup>8</sup>. Poszczególni sędziowie w swoich judykatach, odwołując się do ludzkiej godności, ustanawiają uniwersalną podstawową zasadę, na mocy której budują własne uzasadnienia

<sup>7</sup> E. Picker, *Godność człowieka...*, s. 8.

<sup>8</sup> Por. G. Neuman, *Human Rights and Constitutional Rights: Harmony and Dissonance*, „Stanford Law Review” 2003, No. 55 (5), s. 1863.

korespondujące z uzasadnieniami sądów innych jurysdykcji. W związku z tym godność stanowi wspólne porozumienie na tak zróżnicowanym polu, jakim są prawa człowieka.

Godność ludzka wspiera sędziowski dialog na arenie międzynarodowej, jednocześnie wskazuje, że wymaga ona szczególnej rozważliwości dla jej usprawiedliwienia w procesie podejmowania decyzji sądowych, bowiem światowa społeczność (*ius commune*) praw człowieka jest bardzo daleka od jednolitej koncepcji ludzkiej godności. Przeprowadzając dogłębną analizę poszczególnych judykatów w odmiennych jurysdykcjach, zauważa się rozdzźwięk w percepcji godności w przestrzeni transnarodowej.

Dorobek orzecznictwa pozwala na wyodrębnienie następujących tropów sędziowskiej interpretacji godności. Po pierwsze, godność jako podstawa praw człowieka. Nurt taki ukształtowano przede wszystkim w jurysdykcjach systemu *common law*. Orzecznictwo opiera się na zasadzie: „Godność dla osób może po prostu wyrażać się w szanowaniu ich praw. [...] Godność ani nie wyjaśnia, ani nie komplikuje, raczej jest zbieżna z prawami człowieka i dlatego niewiele wnoszą debaty nad tym, czym jest, jakie są prawa lub jak powinny być interpretowane”<sup>9</sup>.

Godność jako podstawa praw człowieka znajduje zastosowanie w interpretacji zasad etycznych i moralnych związanych m.in. z zagadnieniami poszanowania godności i autonomii pacjenta (*dignity and autonomy of the patient*), na gruncie których wyrosła chociażby zasada poinformowanej zgody (*informed consent*) w USA. Nie dotyczyła ona tylko ludzi zgłaszających się na eksperymenty medyczne, lecz odwołująca się do praw człowieka instytucja *informed consent* objęła także wszelkie zabiegi terapeutyczne. Orzecznictwo sądowe przywoływało zasadę wyrażoną w prawach pacjenta (*The Patient's Bill of Rights*), nawiązujących do praw przyrodzonych i przyrodzonej godności, głosząc, że pacjent właśnie z uwagi na swoją godność i autonomię ma prawo „do uzyskania od swego lekarza informacji niezbędnej do wydania świadomej zgody przed wszczęciem każdej procedury i/lub leczenia [...] oraz do odmowy leczenia w zakresie dozwolonym przez prawo i do uzyskania informacji o medycznych konsekwencjach jego działania”. Tytułem przykładu przywołać można skargę *Salgo v. Leland Stanford Jr. University Board of Trustees*<sup>10</sup>.

Po drugie, godność jako synonim praw człowieka. Powyższe stanowisko wyrażane było przez Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości (*International Court of Justice*). Początkowo sędziowie Trybunału słowo godność odnosili raczej do godności piastowanej funkcji niż do godności w pryzmacie praw człowieka. Jednak w latach 60. XX w., wraz z konfliktami na tle rasowym w Afryce Południowej,

<sup>9</sup> J. Feinberg, *The Nature and Value of Right*, „Journal Value Inquiry” 1970, No. 4, s. 243.

<sup>10</sup> D. Bienkowska, *Medycyna defensywna...*, s. 129.

rozpoczął się proces eksponowania godności w uzasadnieniu poszanowania człowieczeństwa, równości wszystkich ludzi. Tytułem przykładu niech będzie opinia sędziego Tanaka w sprawach dotyczących Południowej Afryki: *South Africa Cases tj. Ethiopia v. South Africa; Liberia v. South Africa*. Godność używana jest tu jako zasada równości stanowiąca jedno z podstawowych praw człowieka i wolności, które są uniwersalne.

Po trzecie, na gruncie sędziowskiej interpretacji godność jest przywoływana jako podstawa wszystkich praw chronionych przez akty prawne. Od 1993 r. w przestrzeni europejskiej nurt taki obecny jest w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka. Trybunał uznaje godność człowieka za podstawę wszystkich praw chronionych przez Konwencję o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności. Godność ludzka jest kamieniem węgielnym integracji europejskiej, stała się fundamentem porządku aksjologicznego zjednoczonej Europy. Takie ujęcie godności uwidocznione zostaje w sprawie *Pretty v. United Kingdom*, w której skarżąca podnosiła zarzut naruszenia art. 2, art. 3 i art. 8 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności.

Po czwarte, wskazać można tendencje do interpretacji poszczególnych praw człowieka przez pryzmat godności. Przedstawiony sposób interpretacji koresponduje z ujmowaniem godności jako podstawa praw człowieka, jednak w tym przypadku godność interpretowana jest raczej jako wyrażenie wyjątkowej wartości samej w sobie, na której zbudowane są prawa człowieka. Godność ma przede wszystkim pomóc w określeniu katalogu specyfikacji praw. Katalog ten nie jest jednak zamknięty, a ogólna zasada może ulegać zmianom.

Przedstawiona powyżej analiza wskazuje, że ludzka godność stanowi pewien element wspólnego porozumienia czy też ponadnarodowego dialogu sędziowskiego i ujmowana w ten sposób jest elementem uniwersalnym. Uniwersalność godności to swego rodzaju fundament (zasada ogólna), na którym wznoszą się wszelkie zasady odnoszące się do rozstrzygnięcia kwestii egzystencjalnych, jakie trafiają na wokandy z dziedziny praw człowieka. Fundament (zasada ogólna) pozostaje niezmienny, przy czym poszczególne zasady na nią się składające mogą się od siebie zasadniczo różnić.

Powoływanie się na godność dla uzasadnienia czy też umocowania konkretnej zasady wyrażonej w prawach człowieka jest złożonym procesem. Przede wszystkim wymaga ustalenia, czy istnieje podobne orzeczenie, na które można się powołać, bo dotyczy sprawy w sposób istotny podobnej; wykładni istniejącego orzeczenia w związku z rozpatrywaną sprawą; ponadto powiązania stanu faktycznego sprawy z ustaloną zasadą rozstrzygnięcia i podjęcia skonkretyzowanej decyzji indywidualnej. I już w konkretnych rozstrzygnięciach godność nacechowana jest partykularyzmem, pluralizmem. To tylko daje wyraz temu, że godność wymyka się prostym ujęciom definicyjnym, jest materią żywą, którą można zrealizować na wiele odmiennych sposobów.

#### 4. GODNOŚĆ JAKO ABSTRAKT

Pozostaje więc – do tej pory dla wielu niezrozumiany – rozdzwięk w przywoływaniu godności dla uzasadnienia praw człowieka<sup>11</sup>. O ile nie dziwią skargi, w których godność wybrzmiewa jako źródło ochrony życia (np. *Jasinskis v. Lithuania*, *Nencheva et. all v. Bulgary*, E.C.H.R. 27.09.1995, no. 18984/91), zakazu tortur (np. *Ramsahai et. all v. Holland*, E.C.H.R. 02. 2007, no. 52391/99), o tyle wiele kontrowersji wywołuje godność jako podstawa praw aborcyjnych (np. *Bruggemann and Scheuten v. Germany*, 1977, 3 EHRR 224), stosowania kary śmierci (np. *Soering v. The United Kingdom*, E.C.H.R., 07.07.1989, no. 14038/88; *The South African Constitutional Court in State v. T Makwanyane and M Mchunu*, Case No. CCT/3/94, 6 June 1995).

Niewystarczające okazuje się w tej kwestii powoływanie się na godność ludzką poprzez uznanie fundamentalnej wartości osoby ludzkiej jako pierwotnej zasady praw człowieka, którą prawo pozytywne powinno inkorporować jako oczywistość. W tym momencie pojawia się szereg problemów z zakresem samego pojęcia osoby, wielu koncepcji tego terminu. „Nieostry człowiek”<sup>12</sup> wywołuje nieporozumienia w debatach bioetycznych, ujawniając tym samym dyskurs filozoficzno-prawny w kontekście pytań: kim jest człowiek? Komu i od jakiego momentu przysługuje ochrona prawna godności? Czy mamy jakikolwiek powód przypisywania wszystkim istotom ludzkim takiej wewnętrznej godności?

Istnieje oczywiście wiele sposobów argumentowania za twierdzeniem, że wszyscy ludzie obdarzeni są wewnętrzną godnością i pewnymi niezbywalnymi prawami. Po pierwsze, nasza godność powinna opierać się na tym, kim jesteśmy oraz na tym, czym jesteśmy, a nie na tym, jak funkcjonujemy w danym momencie. Godność ludzka powinna opierać się na naszym poczuciu i przeżywaniu własnej wartości, wyjątkowości. Jeśli uważamy, że nasza wartość jako osoby opiera się na wyodrębnionej charakterystyce, wówczas logiczne jest, że nie istnieje jedna i równa koncepcja dla ochrony godności i równych podstawowych praw dla wszystkich osób. Może powinniśmy zatem oprzeć nasze podstawowe osądy etyczne na istotnej tożsamości tego, kim jestem, a nie na jakiegokolwiek przypadkowej jakości. Stawiając tego typu pytania, decydujemy się na taki sposób interpretacji godności, który ujmować ją będzie od strony osobowego podmiotu. Godność bowiem bezpośrednio wskazuje na osobę, na jej osobowe centrum, które określa ją od wewnątrz i od zewnątrz – ze strony relacji interpersonalnych, w jakich się rodzi, rozwija i pozostaje. Intuicje te rozwijała powojenna filozofia dialogu, a do dziś pogłębia personalizm uniwersalistyczny<sup>13</sup>. Kierunki te inspirują

<sup>11</sup> Por. E. White, *There is no such thing as a right to human dignity: A reply to Conor O'Mahony*, „International Journal of Constitutional Law” 2012, Vol. 20 (2).

<sup>12</sup> B. Brożek, *Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych*, [w:] *Paradoksy Bioetyki Prawniczej*, red. J. Stelmach, B. Brożek, M. Soniewicka, W. Załuski, Warszawa 2010, s. 54.

<sup>13</sup> Por. R. Kozłowski, *Filozofia osoby ludzkiej*, Słupsk 2006, s. 5–10.

współczesne debaty do podejmowania odpowiedzialnych refleksji nad człowiekiem. Przychylając się do ujmowania człowieka w całym jego realizmie egzystencjalnym, chronią go przed skrajnym subiektywizmem i ontologicznym monizmem. W świetle takiego sposobu myślenia o człowieku i ludzkiej godności pochylamy się nad samym życiem człowieka, które jest jedyne i wyjątkowe, które jest godne. Tak ujmowana godność (godność osobowa) przekracza rozwiązania, które nawiązują do Kanta<sup>14</sup>.

Z drugiej strony wybrzmiewają argumenty zakładające pewną prawidłowość. Ponieważ wszyscy ludzie są obdarzeni tą samą naturą, członkowie tego samego rodzaju – *homo sapiens* – wszyscy mają równie podstawowe prawa i godność. Jednak uznanie, że korzenie człowieczeństwa tkwią w tym, co wspólne dla rodziny *homo sapiens*, w charakterystycznej konstrukcji genetycznej, biologicznej, grozi pewnym redukcjonizmem. Jest to „niebezpieczeństwo redukcjonizmu biologicznego – sprowadzenia jednostek tylko do wymiaru biologicznego. Człowiek w tej perspektywie staje się [...] maszyną realizującą określony program, różniącą się od reszty świata tylko złożonością”<sup>15</sup>.

Taki dysonans poznawczy pociąga za sobą konsekwencje w sposobie interpretacji praw człowieka. Orzecznictwo nie jest zawieszone w próżni, zawsze nasyczone jest kontekstem lokalnym, a więc często i prawem pozytywnym dominującym w danym porządku prawnym (*legal order*), ale też kulturą i etyką, w której prawo to zostało tworzone. Wówczas wszelkie podobieństwa na poziomie kultur prawnych okazują się powierzchowne, w szczególności odnoszące się do rozumowań prawniczych, typów argumentacji, jak i samej aksjologicznej koncepcji prawa<sup>16</sup>. Rozumowanie prawnicze zdaje się być kwestią newralgiczną, wykazującą największe odmienności w sposobie pojmowania prawa właśnie jako zjawiska kulturowego. Poważne różnice uwydatniają się pomiędzy empirycznym i indukcyjnym rozumowaniem prawniczym prawników systemu *common law* względem abstrakcyjnego myślenia prawników kontynentalnych, gdzie nadal przeważa myślenie konceptualistyczne, obce dla *common law*.

Opierając się na takim podłożu badawczym, niektórzy krytycy rozważanej tematyki twierdzą, że nie ma wspólnej materialnej koncepcji pojęcia godności, a powołując się na godność, sędziowie jedynie używają ją jako abstrakt bez konkretnej treści, aby ostatecznie zmanipulować fakty i wydać orzeczenie na potrzebę chwili<sup>17</sup>. Jest to pogląd uproszczony, w którym pominięty został ważny element,

<sup>14</sup> Por. R. Kozłowski, *Godność jako problem filozoficzny*, [w:] D. Bieńkowska, R. Kozłowski, *Prawa człowieka. Uniwersalizm a partykularyzm godności*, Poznań 2018.

<sup>15</sup> O. Nawrot, *Ludzka biogrzeza z standardach bioetycznych Rady Europy*, Warszawa 2011, s. 422.

<sup>16</sup> Por. P. Legrand, *European Legal System Are Not Converging*, „International and Comparative Law Quarterly” 1996, No. 45, s. 52.

<sup>17</sup> Por. *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, <https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/559351> [dostęp: 17.07.2018].

jakim jest właśnie kultura. Już Monteskiusz wskazywał, że dla prawa państwowego każdego narodu najważniejsze jest znaczenie jego własnych tradycji, reguł i zasad, jak i historycznego doświadczenia<sup>18</sup>. Dopiero znajomość kultury prawnej pozwala na zrozumienie istoty poszczególnych rozstrzygnięć i precedensów, tym samym otwiera na inność, która współcześnie stanowi jedno z poważniejszych wyzwań dla uznania powszechności praw człowieka i uniwersalności godności.

## 5. GODNOŚĆ JAKO ELEMENT POLITYKI STOSOWANIA PRAW CZŁOWIEKA

Opierając się na tym ograniczonym docenieniu kultury prawnej, a wraz z nią narastających nieporozumień co do koncepcji godności ludzkiej, jej uniwersalności, a tym samym na podważaniu powszechności praw człowieka, słowa krytyki wcale nie przekreślają zasadności dla praw człowieka i godności ludzkiej. W. Sadurski zauważa, że „idea praw człowieka wskazująca na uniwersalność pewnych wartości sama w sobie nie może rościć pretensji do uniwersalności. [...] Nie ma sprzeczności między aspiracją do uniwersalizmu treściowego jakiejś idei a jej lokalnym, historycznie partykularnym charakterem”<sup>19</sup>. Wobec tego nawet partykularyzm godności nie stanowi przesłanki podważającej jej uniwersalności.

Prawa człowieka wbrew powszechnie przyjmowanej opinii nie są jedynie zbiorem zasad moralnych, które ukształtowane zostały pod wpływem tradycji religijno-historycznej. Prawa człowieka wybrzmiewają, gdy są łamane<sup>20</sup>. Zaczynają się kształtować w toku debaty polityczno-prawnej, prawnofilozoficznej<sup>21</sup>. Stają się wobec tego bardziej ponadkulturowym konsensusem niż zbiorem zasad moralnych. Oczywiście nadal nie jesteśmy w stanie udzielić wyczerpujących odpowiedzi na pytania koncentrujące się wokół rozbieżności pomiędzy zadeklarowanymi filozoficznie prawami a konkretnym ustawodawstwem i rzeczywistą ochroną prawną. Na tę kwestię wskazuje S. Benhabib, twierdząc, że „brakuje rozróżnienia pomiędzy prawami jako «moralnymi zasadami» i prawami jako «roszczeniami prawnymi», a ponadto między «zasadą praw» i «wykazem praw»”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Por. Monteskiusz, *O duchu praw*, Warszawa 1957.

<sup>19</sup> W. Sadurski, *Nietolerancja, paternalizm i uniwersalizm*, [w:] J. Stelmach, *Studia z filozofii prawa*, t. 2, Kraków 2003, s. 165.

<sup>20</sup> Por. M. Freeman, *Prawa człowieka*, Warszawa 2007.

<sup>21</sup> Por. M. Nussbaum, *Capabilities and Human Rights*, „Fordham Law Review” 1997–1998, No. 273.

<sup>22</sup> S. Benhabib, *Ein anderer Universalismus Einheit und Vielfalt der Menschenrechte*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 2007, nr 55, s. 503.



Jesteśmy jednak skłonni wskazać godność jako wspólny element polityki praw człowieka i ich stosowania. Zawsze bowiem gdy przywołujemy godność ludzką, walczymy tak naprawdę o człowieka, o wartości, którymi żyje, o prawną dla nich ochronę. Innymi słowy – godność, chociaż rozmaicie rozumiana i interpretowana, stanowi *supranormę*, co otwiera sztywne zręby prawne na inne *supranormy*, takie jak wolność, równość, sprawiedliwość, podmiotowość prawna. To wszystko nierozdzielnie łączy się z pragnieniem bycia uznanym, istnienia podmiotowego w świecie, ochrony własnej tożsamości. Człowiek pragnie żyć w wolności, być podmiotem, a nie przedmiotem praw i decyzji. Lęk przed byciem zredukowanym do przedmiotu „równa się niekiedy lękowi przed śmiercią, dlatego też [...] ochrona przed jego utratą jest siłą napędową życia każdego człowieka w społeczeństwie, głównym motywem jego poczynań na każdej płaszczyźnie jego egzystencji”<sup>23</sup>.

Godność ludzka ma w sobie ten ładunek, który wystarczy, aby stanąć w obrozie słabszych i sprzeciwiać się już „systematycznym” nadużyciom praw człowieka, jawnym łamaniom wolności, równości, nieposzanowaniu intymności, autonomii. Godność jest elementem otwierającym na Inność, która pozwoli zobaczyć człowieka w człowieku poza granicami płci, rasy, religii, przynależności etnicznej, seksualnej etc.

## 6. PODSUMOWANIE

Deбата „godnościowa” współcześnie jest nasycona różnymi, często sprzecznymi wizjami odnośnie do samej treści i pojęcia godności. Godność ludzka to najczęściej przywoływany zwrot przy uzasadnianiu praw człowieka. Jak wskazuje R. Spaemann, jest to termin, który w prawie występuje właściwie bez ograniczeń, tak że „ograniczenie, z którym spotyka się człowiek, jawi się jako atak na jego godność”<sup>24</sup>.

Można stwierdzić, że godność stała się swego rodzaju elementem łączącym różne systemy prawne w dialogu prowadzonym przez jurysdykcję w przestrzeni praw człowieka. Stanowi pomost pomiędzy pozytywizmem prawniczym komparatystów europejskich a interpretacją funkcjonalizmu amerykańskiego. W dyskusji pojawiają się oczywiste głosy krytyki, wynikające z obawy o wpływy i zapożyczenia z innych ideologii, co zdaniem przeciwników uniwersalizmu godności jest podstawą do podważenia jej istoty w prawach człowieka. W świetle krytyki stanowi ona hasło bez treści, istnieje „jako taka”, podatna na manipulacje i wszelkie wartościowania.

<sup>23</sup> B. Wojciechowski, *Prawa człowieka jako element polityki wzajemnego uznania i równości szans*, [w:] *Konwergencja czy dywergencja kultur i systemów prawnych*, red. O. Nawrot, A. Sykuna, J. Zajadło, Warszawa 2012, s. 124.

<sup>24</sup> E. Picker, *Godność człowieka...*, s. X.

Wszystkie powyższe uwagi mają swoją rację. Godność, mimo powszechnego jej uznania, zdaje się treściowo niezrozumiała, niejasna, a jej użycie jest sporne, a nawet kontrowersyjne. Potwierdzeniem tego jest szeroki zakres przedmiotowy spraw trafiających na wokandy. E. Picker zauważa, że godność wniknęła bardzo głęboko do rzeczywistości prawnej i społecznej, w której już nie ma czasu nawet na refleksję, czym ona jest i jakiej ochrony wymaga. Wskazuje on jednak na jeden pewnik: „Jeśli ofiara jakiegokolwiek ograniczenia udowodni, że jest ono naruszeniem godności człowieka, to może liczyć na zdecydowane i bezkompromisowe potępienie go ze strony społeczeństwa”<sup>25</sup>.

Podsumowując, stwierdzamy, że godność ludzka jest szczególnie afirmowanym pojęciem w prawach człowieka, stając się swego rodzaju *supranormą* w różnorodnej przestrzeni *ius commune* praw człowieka. Pobudza do refleksji, wyznaczając kierunki myślenia krytycznego, analiz komparatystycznych dotyczących tak prawa, jak i praw, odmiennych systemów prawnych i kultur. Aby nie stała się tylko symbolicznym akcentem praw człowieka, należy z wielką uwagą analizować konteksty, w których godność jest przywoływana. Wskazuje tym samym, jak bardzo prawo i prawa są zakorzenione w różnorodności i bogactwie kultury lokalnej, często niezrozumiałej dla ogólnego obserwatora. Jest to szczególnie ważne w perspektywie transkulturowości, gdzie nawet w dobie powszechnej globalizacji i tendencji do wysokiego stopnia uogólnienia godność ludzka pokazuje, że należy brać pod uwagę wszelkie zjawiska inkluzji, ekskluzji, wielości dyskursu prawno-aksjologicznego, filozoficzno-kulturowego, które są typowe dla ponowoczesnej *ius commune* praw człowieka<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 9.

<sup>26</sup> Por. J. Habermas, *Pre-Political Foundations of the Democratic Constitutional State?*, [w:] J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialectics of Secularization. On reason and Religion*, San Francisco 2006.





### **3.**

# **GODNOŚĆ A (NIE)SAMOWYSTARCZALNOŚĆ CZŁOWIEKA**

RYSZARD KOZŁOWSKI

Godność człowieka, jakkolwiek ją pojmujemy, cokolwiek o niej myślimy i mówimy, kiedykolwiek chcielibyśmy się nią kierować, zależy od rozumienia człowieka, od rozumienia i interpretacji samego siebie, czyli zależy od jej antropologicznych i aksjologicznych fundamentów. Antropologie redukcjonistyczne, czy w ogóle pozytywistyczne myślenie o człowieku i jego świecie, na godność pozostają nieczułe, wręcz agresywne, w przeciwieństwie do tych sposobów uprawiania filozofii człowieka, które widzą go jako byt osobowy, historyczny, jako „taki” – konkretny w swoim przeżywaniu bólu i cierpienia, dostatku i braków.

Z tych m.in. powodów pragnę nakreślić kilka związków godności z myśleniem o człowieku, z „myśleniem według człowieka”, by okazało się dalej możliwe „myślenie według godności”. Ukazanie prawdziwej wielkości człowieka (pokora godności), przy jego zdolnościach do jej umniejszania (zachłanność), jest kluczową kwestią prowadzonego namysłu. Wybór ten podyktowany jest przesłankami, które sączą się z obszaru współczesnej kultury XXI w., który – zdaje się, że świadomie – deprecjonuje powołanie człowieka do wielkości i boskości, skierowując jego uwagę na bardziej pragmatyczne i nasączone konsumpcjonizmem cele. One zaś, o czym już dobrze wiemy, odcinają człowieka od źródeł życia i nadziei, by na koniec odciąć go od samego siebie.

## **1. CZŁOWIEK – PROBLEM CZY TAJEMNICA?**

Jeśli chodzi o podejście do kwestii człowieka, to kluczowe rozróżnienie na problem i tajemnicę zawdzięczamy Gabrielowi Marcelowi. Jest ono jednym z elementów zaproponowanej przez niego tzw. filozofii konkretnej, która dążyła do wy-

rażnego oddzielenia Ja osobowego, Ja historycznego, poddanego uwarunkowaniom czasu i przestrzeni, Ja żywego i prawdziwego, od Ja wymagowanego, Ja apriorycznego czy Ja demonicznego. Osobowe Ja człowieka (jaźń) zanurzone jest w „głębi bytu”, ona zaś jest istotną treścią jego egzystencji, jest jego esencją, sensem istnienia (E. Stein), wypełniającą go z zewnątrz i od wewnątrz (wzbiera w nim). W tej głębi bytu – czemu Marcel poświęcał wiele uwagi – znajduje się „coś innego niż ja sam, coś bardziej wewnętrzznego w stosunku do mnie niż ja sam”<sup>1</sup>, dlatego też z niej płynie bezpośrednie wezwanie do człowieka, by był tym, kim jest. Styl myślenia o człowieku „według tajemnicy” angażuje takie postawy, jak zaangażowanie, kontemplacja, medytacja, stawianie czoła sytuacji. Nie są one sposobem bezpośredniego bycia wobec siebie czy wobec innego, jak w przypadku myślenia według problemu, lecz wyrażają niejako zaproszenie do współbycia, współobecności. Dzięki temu człowiek wchodzi w kontakt z samym sobą, czuje się wezwanym do tworzenia i rozwijania relacji interpersonalnych.

Filozofia konkretna, stawiając sobie pytanie, „kim jest ja”, stawia zarazem pytanie o to, „kim jest inny”, „jak być z innym”, byśmy oboje pozostali sobą, zgodnie z indywidualnymi wezwaniami płynącymi z głębi bytu. Jak dany jest mi inny? „Inny jako inny istnieje dla mnie o tyle, o ile jestem na niego otwarty, ale jestem na niego otwarty o tyle, o ile przestaję tworzyć z samym sobą rodzaj kręgu, wewnątrz którego umieszczałbym w pewien sposób tego innego, czy raczej jego pojęcie”<sup>2</sup>. Operowanie pojęciem mnie samego i innego dokonuje się na poziomie problemu. Takie próby ujęcia człowieka opierają się na złudzeniu, że jest to możliwe, że poznać znaczy to samo, co być w relacji.

Tymczasem – jak wskazują filozofie człowieka oparte na modelu tajemnicy – aby poznać drugiego, trzeba uprzednio być z nim w relacji. Relacjonistyczne koncepcje człowieka stanowią fundament dla koncepcji personalistycznych, w których wiodącą kategorią jest osoba. Ona właśnie oznacza bycie w relacji, bycie twarzą w twarz, jednocześnie wskazuje na fakt, że człowiek jako osoba gra określoną rolę w teatrze całego uniwersum. Gra ją z kimś, gra w danym czasie, w określonej przestrzeni, w określony sposób. Nie jest to jednak spektakl we współczesnym rozumieniu, gdzie aktor jest gwiazdą samą dla siebie, idolem jako nośnikiem fikcji, bez historii, bez znaczenia, efemeryczną postacią najczęściej ze zmyślonej bajki.

W *theatrum mundi* bycie aktorem – na co zwrócili uwagę antyczni filozofowie greccy – oznaczało bycie kimś konkretnym, oznaczało granie rzeczywistej roli wobec Stwórcy, Opatrzności czy Przeznaczenia, w danej społeczności. Problemem pozostawało powiązanie np. Stwórcy jako piszącego scenariusz z człowiekiem. Nie-

<sup>1</sup> G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965, s. 91. Por. M. Panek, *Epistemologiczne podstawy filozofii Gabriela Marcela*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1999, nr 2, s. 198–203.

<sup>2</sup> G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 2001, s. 155.

mniej jednak człowiek był kimś, a nie czymś, tajemnicą, a nie zbanalizowanym problemem. Pojmowano go raczej jako istotę relacyjną, nie monadę, włączającą bardziej niż wykluczającą.

## 2. UŚPIONY PODMIOT W SPOŁECZEŃSTWIE SPEKTAKLU

Niezrozumiała niechęć do relacji z drugim człowiekiem przenika antropologie redukcjonistyczne i minimalistyczne, które w istocie nie widzą człowieka, lecz tylko jego „fragmenty”, których następnie nie potrafią scalać. Poszczególne zabiegi w tym względzie przypominają antropologiczną sekcję zwłok.

We współczesnym społeczeństwie opartym na idei samowystarczalności jednostka nie sięga już po sens transcendentny, nikt też żadnego sensu nie może jej narzucić, bo nikt nim nie dysponuje, a jej samej brakuje odwagi, by zmierzyć się z sensem swego istnienia, odkryć go czy o niego zawalczyć. Afirmując totalną wolność samowystarczalności, człowiek skazuje się na egzystencjalną i personalną pustkę. Jednostka w procesie metafizycznej kastracji pozbawia się prawdy, relacje sprowadzone są do pozorów, zasadę ufności przejmuje zasada płytkiej lojalności, a o przyszłości lepiej nie myśleć, bo jej nie ma. „Społeczeństwo spektaklu przyczynia się do uśpienia podmiotu, który nie chce się obudzić z obawy przed koniecznością spojrzenia prosto w twarz tragizmowi egzystencji. Ale przyczynia się do uśpienia podmiotu również z obawy, że popadnie on w jakieś wierzenia, które mógłby przekształcić w dogmaty. Życie na powierzchni gwarantuje nieszkodliwą obojętność”<sup>3</sup>.

Jest wiele innych sposobów na uciekanie przed sobą i przed innymi. Wszechobecny bezwstyd jest jednym z nich, a jeszcze nie tak dawno wydawało się, że jest nim właśnie wstyd<sup>4</sup>. O ile „poczucie wstydu – jak pisze Dąbrowski – wyraża potrzebę «zakrycia psychicznego», ukrycia spraw niepokojących, wstydliwych – wszystkiego, co chcielibyśmy, aby pozostało nieujawnione”<sup>5</sup>, o tyle w bezwstydzie wszystko chce być jawne, wszystko oczywiste i jasne, w rzeczywistości nie ma żadnej „głębi bytu”, nie ma tajemnicy; jestem tym, kim się prezentuję przed innymi, że jestem, nikim więcej. Wstyd jest formą ukrycia maskującego, formą ucieczki od esencji bycia, jest związany z „procesami aksjologicznego samoujawnienia się osoby poprzez wzrost pozytywnej wartości, jaką jest odpowiedzialność za własną egzystencję”<sup>6</sup>. Bezwstyd natomiast ucieka od tych doświadczeń – nie ucieka od esencji bycia, gdyż

<sup>3</sup> Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003, s. 204.

<sup>4</sup> Por. F. Sawicki, *Fenomenologia wstydlowości*, Kraków 1986; E. Czykwin, *Wstyd*, Kraków 2013; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.

<sup>5</sup> K. Dąbrowski, *Pojęcia żyją i rozwijają się*, Londyn 1971, s. 72.

<sup>6</sup> T. Kobierzycki, *Osoba. Dylematy rozwoju*, Bydgoszcz 1989, s. 167.

pozostaje na nią obojętny, ona nie istnieje, jest tylko to, co ujawnione. Wewnętrzna, duchowa esencja człowieka to pustka, nicość.

Problem nabiera powagi o tyle, o ile uświadamiamy sobie powiązanie przeżycia wstydu z winą i bezwstydu z bezwiną. Człowiek może czuć się winnym choćby tego, że nie jest takim, jakim być powinien, jakim czuje, że mógłby być. Wina przyciąga jego uwagę do tego, co zdaje mu się niemożliwe do osiągnięcia, zbliża go do tego, co stoi wyżej niż on w hierarchii wartości. W winie doświadcza ukrytego aspektu własnej egzystencji, w danym momencie niedostępnego. Odważny ruch w stronę własnego wnętrza oddaje mu samego siebie w nowy sposób, w ubogaconym istnieniu i nowej esencji. W tym sensie poczucie winy, jako przeżycie aksjologiczne, szczególnie mocno dynamizuje rozwój osoby. Jest „doświadczeniem negatywnej strony egzystencji, jako elementu jej celowości. Przeżycie poczucia winy sprzężone jest bowiem z przeżyciem powinności. Jest przeżyciem niespełnienia, w którym człowiek rozpoznaje tym mocniej powinności własnej egzystencji krystalizujące się w wartościach. [...] Pozytywnym przejawem poczucia winy jest wzrost odpowiedzialności za siebie i innych, potrzeba zniesienia błędów popełnionych w życiu. Poczucie winy może wiązać się z rzeczywiście popełnionymi krzywdami wobec innych osób, jak też może dotyczyć przeżyć niedoskonałości, częściowości własnej egzystencji, która mogłaby być inna, lepsza, pełniejsza”<sup>7</sup>.

Analizie pozytywnej funkcji wstydu wiele miejsca poświęcił Karol Wojtyła w swoim studium pt. *Miłość i odpowiedzialność*. Autor zwraca uwagę, że kiedy bierze się zjawisko wstydu „powierzchnownie, można powiedzieć, że dostrzegamy w nim zawsze jakieś dążenie do ukrycia. Może chodzić o ukrycie pewnych faktów zewnętrznych, jak również pewnych stanów czy przeżyć wewnętrznych. Nie można upraszczać sprawy, utrzymując, że dąży się do ukrycia tylko tego, co uważa się za złe, często bowiem wstydzimy się również dobra, np. dobrego uczynku. [...] Można więc również powiedzieć, że zjawisko wstydu występuje wówczas, gdy to, co z racji swej istoty czy swego przeznaczenia winno być wewnętrzne, wychodzi poza obręb wnętrza osoby i staje się w jakimś stopniu zewnętrzne. W tym wszystkim obserwujemy wyraźny związek wstydu z osobą”<sup>8</sup>. Być osobą to nie tyle ukrywać, co uwewnętrzniać.

Dynamika uwewnętrzniania charakteryzuje te dążenia człowieka, które świadczą o zbliżaniu się do siebie, wbrew opisanej tendencji uciekania przed sobą. Przykładowo, ukrycie tzw. dobrego uczynku (wg ewangelicznej zasady „niech nie wie twoja prawa ręka, co czyni lewa”) jest dobitnym wyrazem koncentrowania się na dobru i wyborze danej wartości, jest chęcią jej głębokiego i indywidualnego przeżycia, włącznie z poczuciem spełnienia w danym czynie. Spełnienie oznaczać może „ukrycie jako zachowanie” (przechowanie) w sobie i dla siebie, by wzmocnić czy-

<sup>7</sup> Tamże, s. 169.

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, s. 156.

niący podmiot o to właśnie dobro. Dobro nagłaśnianie i trwonione traci swoją wartość i personalną moc. Współczesny człowiek spektaklu chyba o tym nie wie, dlatego pozostaje – z wyboru – w zagrożeniu aksjologiczną pustką.

### 3. ZDRADA WIELKOŚCI CZŁOWIEKA

Próby obalania ludzkiego podmiotu przebiegają w różny sposób. Unicestwiają go nowe wierzenia religijne, które pod fasadą technik medytacyjnych deprecjonują ludzką osobę w jej wymiarze historycznym i społecznym. Inaczej czyni to współczesny relatywizm czy ideologie totalitarne, panteizm czy agnostycyzm, inaczej fanatyzmy i patologie religijne. U podłoża wielu z nich jest dążenie (pragnienie) „pozbycia się siebie i obalenia podmiotu”, zdrada wielkości ludzkiego człowieczeństwa. Czy niezbywalna godność znajdzie sobie właściwą przestrzeń, by trwać i się rozwijać?

Zagadnienie relatywizmu podjął J. Ratzinger w wywiadzie rzece pt. *Ostatnie rozmowy*. Jako „współpracownik prawdy” w zasadzie cały swój pontyfikat poświęcił walce z dyktaturą relatywizmu. To ona – mówi Ratzinger – zniszczyła, a nawet zabiła (i aksjologicznie zabija) Europę. Relatywizm nie godzi się na stwierdzenie „znam prawdę” – prawdę o sobie, prawdę o człowieku – a nawet twierdzi, że taka prawda nie istnieje, że każdy ma swoją prawdę.

Niebezpieczeństwo relatywizmu polega na tym, że wydaje się on tak jasny i tak bliski dzisiejszym ludziom. Jednak jego przyjęcie oznacza, że odpowiedi na wszystkie wielkie pytania ludzkiego bytu – pytanie o sens życia, o śmierć, o Boga, a także kwestie etyczne – stają się czymś arbitralnym i dowolnym. A gdy odpowiedi na wielkie pytania etyki są czymś dowolnym, gdy te pytania nie znajdują żadnej wspólnej odpowiedzi, człowiek znajduje się w niebezpieczeństwie. W tej mierze relatywizm zagraża nie tylko naszej wierze, która staje się jedynie jedną z odmian wśród wielu światopoglądów, ale także moralnej więzi łączącej ludzkość<sup>9</sup>.

Ponieważ relatywiście wszystko wydaje się względne, przemijające, bez głębszego (metafizycznego) ugruntowania, uzależnione od czasu i przestrzeni, brakuje też miejsca dla godności, która posiada z istoty rzeczy te właściwości, które relatywizm odrzuca, których nie chce i nie potrafi zauważyć i podjąć. W tym wypadku godność może być zredukowana do szacunku wobec siebie i wobec innych, i innych podobnych do godności postaw (na poziomie dobrego wychowania i kultury). Nie będzie

---

<sup>9</sup> *Relatywizm zagraża całej ludzkości*, rozmawiali Paweł Lisicki, Grzegorz Górny, Rafał Smoczyński, <http://www.fronda.pl/a/kard-jozef-ratzinger-dla-frondy-relatywizm-zagraza-calej-ludzkości,102202.html> [dostęp: 6.04.2018].

ona miała jednak statusu ontologicznego, nie będzie mocnym punktem oparcia dla człowieka, jego sposobu myślenia i wartościowania; nie ochroni człowieka.

W obrębie relatywizmu kulturowego podejmowano próbę wprowadzania zasady tolerancji (wszechtolerancji), według której wszystkie kultury mają te same uprawnienia. Twierdzono, że sądy wartościujące każdej kultury należy traktować jednakowo, nie wyróżniając żadnej, nie stawiając jednej wyżej od drugiej. Jednak zasada, z chwilą przeniesienia w przestrzeń dyskursu etycznego, okazała się nieskuteczna. Wykluczające się wartościowania, które występowały w różnych kulturach, miejscach i czasach, uniemożliwiały prowadzenie konstruktywnych dyskusji prowadzących do intersubiektywnych rozstrzygnięć. Zasada tolerancji ma swoje źródło w godności, zatem dialog kulturowy jest możliwy, ale w odniesieniu do godności człowieka – jako pojedynczej osoby i społeczeństwa (godność społeczna).

Brakuje antropologicznego miejsca dla godności w obszarze zajęтым przez panteizm, nierzadko agresywny i wykluczający wszelkie przejawy myślenia religijnego, czy myślenia według wiary i wartości wiary. Panteizm „związany z wiarą w reinkarnację albo w zwykłe rozpuszczenie się w żywiołach obala osobę, osadzając ją w całości, i gwarantuje nieśmiertelność bezosobową: żyję po śmierci, ale pozbawiony własnego «ja»”<sup>10</sup>. Zafascynowany mocą, energią itd. podsuwa współczesnemu człowiekowi kategorie fizyczne do opisu świata i przeżyć duchowych (metafizycznych), co – łatwo się zorientować – kończy się doświadczeniem poznawczej i egzystencjalnej pustki. W poznawczym polu zawłaszczonym przez panteizm występuje, jeśli nie ukryte, to jawne, zrównanie Boga z człowiekiem, a człowieka z Bogiem. Ponieważ wszystko jest bogiem, to w efekcie Boga już nie ma – świat człowieka jest płaski, jednowymiarowy, bez śladów osobowego Boga, profaniczny, nie sakralny, czyli ostatecznie nijaki.

Niestety, pod różnymi postaciami panteizm rozwija się w łonie wielkich religii świata (np. chrześcijaństwa, katolicyzmu). Dowodem tego są współczesne faryzeizmy, które manipulują ideą Boga, by wykupić dla siebie „życie wieczne” (które myślą z nieśmiertelnością<sup>11</sup>); one „wiedzą” kim jest Bóg i wiedzą też, „jak żyć”. Taki sposób myślenia odrzuca przynajmniej jedną ważną postawę – pokorę, która oznacza otwarcie się osobowego podmiotu na wszelkie dary z zewnątrz, poczynając od życia, kończąc na okrucieństwie i czułości. Faryzejska pycha zamyka człowieka przed innymi i przed nim samym. Zamyka go w sobie i dla siebie. Tymczasem prawdziwa religia „pobudza do trenowania kompetencji w obszarze relacji z nieświadomością zbiorową i archetypami. Skłania raczej do biernego niż aktywnego podejścia do własnych doświadczeń. Również umysł musi się wtedy zatrzymać i raczej kontemplować rzeczywistość, niż ją badać na zimno i zmieniać.

<sup>10</sup> Ch. Delsol, *Esej o człowieku...*, s. 208–209.

<sup>11</sup> Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000, s. 22–26.

Wielkość człowieka wyraża się m.in. w zdolności porządkowania relacji między własną świadomością a nieświadomością, między własnym światem a światem drugiego człowieka; tak człowiek tworzy swój własny obraz i obraz innych. Zabiega o ukształtowanie swojego świata według najbardziej bliskich sobie zasad harmonii – harmonii wartości, odczuć, postrzeżeń, smutków i radości. Chodzi o zrozumienie i ustalenie swojego miejsca w rzeczywistości, chodzi o przeżycie „granicznego momentu wolności”<sup>12</sup>. Wydaje się, że kluczową postawą i kategorią poznawczą jest otwartość. Choć opisywana bywa w różny sposób, np. jako duch, to oznacza dążenie do twórczej partycypacji w wyższej rzeczywistości (głębszej), scalającej poszczególne doświadczenia, sukcesy człowieka i porażki, integrującej to, co zdeintegrowane, ocalającą to, co zagubione.

Oparta na wolności dojrzałość pozwala angażować się w nowe sytuacje, nową rzeczywistość, o ile oczywiście posiadamy odpowiednie predyspozycje i zdolność do działania. Potrafimy przechodzić z jednego etapu życia w drugi, uznając wartości ich obu, przyjmując, a z niektórych rezygnując. Rezygnacja ta nie ma charakteru definitywnego zerwania z przeszłością, lecz polega na jej rekonstrukcji w teraźniejszości. Wcześniejszy etap rozwojowy pracuje na późniejszy, ale także ten następujący umożliwia nowe spojrzenie na przeszłość. Obowiązuje tu zasada: „kto przykładą rękę do pługa, niech wstecz się nie ogląda”, lecz raczej podziwia owoce swojego wcześniejszego trudu i patrzy przed siebie. Chodzi także o to, by zobaczyć popełnione błędy, ale zniwelować fałszywe winy, nierzadko iluzoryczne, wprojektowane w nas przez innych.

Bycie dojrzałym nie oznacza wyższości, lecz bardziej całościową formę poznania, myślenia, przeżywania i działania. To proces otwarty na przyszłość i wieczność, na różnorodność, symboliczną wspólnotę ludzkości. Integracja wewnętrzna ułatwia przeżywanie jedności ze światem. Nie jest to jedność ulotna i iluzoryczna, jak w tłumie czy pod wpływem efektu magii. Nie jest to jedność ideologiczna czy demoniczna, lecz duchowa<sup>13</sup>.

Pozornie niewinny agnostycyzm, w niektórych formach, występuje pod postacią zdrady wielkości człowieka, gdy odcina go od transcendentnych źródeł istnienia i tym samym od transcendentnej godności. Niekiedy agnostycyzm łączy się z poszukiwaniem Boga, lecz może być też prezentacją obojętności, ucieczką przed fundamentalnymi pytaniami dotyczącymi sensu ludzkiej egzystencji, jej końca, wiecznego trwania czy wiecznej nicości, lub zwykłym przejawem lenistwa moralnego.

O wiele poważniejszą redukcję osoby dostrzegamy w poszczególnych formach ateizmu. Jedną z nich jest humanizm ateistyczny, który błędnie przyjmuje, że czło-

<sup>12</sup> Z. Dudek, *Psychoza czy opętanie. Psychologia jungowska wobec wyzwań cywilizacji*, Warszawa 2017, s. 92.

<sup>13</sup> Tamże, s. 93.



wiek sam dla siebie i sam w sobie jest sprawcą, celem i panem historii. W innej formie ateizm głosi przekonanie, że wyzwolenie i zbawienie człowieka dokonuje się na drodze wyzwolenia społecznego i gospodarczego, że ocalą człowieka nowe struktury społeczne, prawo itd. Wciąż zapomina się tu jednak, że za takimi pomysłami stoi człowiek – tylko i aż człowiek, widzący stosunkowo często tylko swoje interesy. Historia ostatnich stuleci, w tym totalitaryzmy i nazizm, dostarcza nam wielu przykładów. Ateizm głosi ponadto błędne koncepcje antropologiczne, według których człowiek jest bytem całkowicie autonomicznym, odrzucającym jakąkolwiek zależność od Boga, choć nie wprost, i drugiego człowieka czy społeczność. Uważa bowiem, że uznanie Boga sprzeciwia się jego ludzkiej, człowieczej godności, że wyścizają mu jego własne projekty życia (esencja).

Benedykt XVI w kilku swoich pismach rozprawiał się z tymi problemami. W encyklice *Spe salvi* zauważa, że ateizm XIX i XX w. „ze względu na swą genezę i cel jest moralizmem: protestem przeciw niesprawiedliwościom świata i historii powszechnej. Świat, w którym istnieje taka miara niesprawiedliwości, cierpienia niewinnych i cynizmu władzy, nie może być dziełem dobrego Boga. Bóg, który byłby odpowiedzialny za taki świat, nie byłby Bogiem sprawiedliwym, a tym bardziej Bogiem dobrym. W imię moralności trzeba takiego Boga zakwestionować. Skoro nie ma Boga, który stwarza sprawiedliwość, wydaje się, że człowiek sam jest teraz powołany do tego, aby ustanowił sprawiedliwość”<sup>14</sup>. Z tak fałszywych założeń wynikały największe okrucieństwa XX w., a świat stworzony na swoją miarę – podkreśla Benedykt XVI – jest tak naprawdę światem bez nadziei.

W encyklice *Caritas in veritate* z całą stanowczością podkreśla, że państwo, które promuje ateizm praktyczny, pozbawia swoich obywateli „siły moralnej i duchowej, niezbędnej na rzecz integralnego rozwoju ludzkości”<sup>15</sup>, pozbawia nadziei. Człowiek rzucony w żywioły tego świata, poddany prawom materii, które chciałyby ostatecznie rządzić nim samym i światem, zaniepokojony, szybko zauważa, że nie są one ostateczną instancją – gdyby tak było, pozostalibyśmy w niewoli wszechświata i jego praw. Tymczasem – jak pisze już w *Spe salvi* – światem i człowiekiem rządzi osobowy Bóg, rządzi „rozum, wola, miłość – Osoba. A jeśli znamy tę Osobę, a Ona zna nas, wówczas [...] jesteśmy wolni. [...] Niebo nie jest puste. Życie nie jest zwykłym następstwem praw i przypadkowości materii, ale we wszystkim i równocześnie ponad wszystkim jest osobowa wola, jest Duch, który w Jezusie objawił się jako Miłość”<sup>16</sup>.

Antyateizm i antyrelatywizm J. Ratzingera w istocie rzeczy jest ochroną wielkości człowieka, wielkości jego człowieczeństwa i godności, jest wciąż podejmowanym wysiłkiem przypominania samemu człowiekowi, że nie jest sam – że nihilizm

<sup>14</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, Rzym 2007, nr 42.

<sup>15</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Rzym 2009, nr 29.

<sup>16</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*..., nr 5.

odrzucający wiarę (w Boga i w człowieka) nie jest najlepszym rozwiązaniem, że tak naprawdę zaciemnia spojrzenie człowieka w głąb samego siebie i daleko poza siebie, że jest zniekształcającym poznanie pryzmatem, przez który widzi się to, co widzieć się chce, słyszy się to, co słyszeć się chce itd. Na ile tego typu projekty życia wytrzymają próbę czasu? Na ile potrafią przeprowadzić człowieka przez doświadczenia, którym poddany był Hiob? Na ile wyrażają pełną prawdę o człowieku – prawdę, którą sam odczuwa, poznanie której na co dzień doświadcza, kiedy staje wobec drugiego człowieka, świadka swojej egzystencji?

Czy nie świadek właśnie jest tym, wobec którego mogę odkryć to, co należy do tajemnicy mojego bytu? Czy nie w oczach świadka mogę rozpoznać moją winę i wstyd? Czy to nie dzięki niemu budzi się we mnie prawdziwa godność, w odróżnieniu od urojeń fundowanych przez zarozumiałość, pychę i *hybris*?



## 4.

# GODNOŚĆ A WOLNOŚĆ OD SAMEGO SIEBIE

RYSZARD KOZŁOWSKI

Na poszukiwanie istoty wolności, a zwłaszcza na jej praktykowanie, nie tylko filozofowie poświęcali dość spore fragmenty swojego życia, zapisali liczne stronicy ksiąg i wygłosili nieskończoną wręcz liczbę przemówień. A sam *eidos* wolności, jak był tajemnicą, tak nią pozostał. Nie daje się ująć w proste schematy i myślowe konstrukty, lepiej już wybrzmiewa w powieściach i dramatach, czego dobitny przykład możemy odnaleźć w twórczości takich noblistów, jak Albert Camus czy Jean-Paul Sartre.

Kiedy Sartre wypowiedział swoje filozoficzne *credo*, że człowiek na wolność jest skazany, nasz polski filozof Józef Tischner – po kilkudziesięciu latach – jednej ze swoich książek nadał znamienity tytuł: *Nieszczęsny dar wolności*. Nie szukając kolejnych błyskotliwych powiedzeń, zatrzymajmy się nad sprawą wolności rozpatrywaną od strony godności – od uznania *magnimitas*, czyli wielkości ludzkiego człowieczeństwa. Analizy wybitnej pedagog i filozofki Edyty Stein, uczennicy Edmunda Husserla, skoncentrowane na fenomenach ludzkiego wnętrza, na jego zdolnościach do wczuwania się w przeżycia własne i cudze, trafnie kojarzą godność z wolnością i pozwalają na bardziej rzeczowe rozumienie obu kategorii, zaś analiza upadku zaprezentowana przez A. Camusa ukazuje sposób myślenia, gdzie *magnimitas* jest zaprzeczana.

## 1. WOLNOŚĆ MYŚLENIA JAKO WOLNOŚĆ WOBEC SAMEGO SIEBIE

Już samo rozróżnienie na wolność wewnętrzną i wolność zewnętrzną, a konkretniej na *forum internum* i *forum externum* ludzkiej aktywności w zakresie wolności, wprowadza pewne granice. Granicą dla wolności zewnętrznej – tego, co dzieje się niejako poza mną – jest wolność wewnętrzna – to, co dzieje się we mnie, to, kim

jestem sam w sobie i sam dla siebie. Te wiązki skomplikowanych odniesień stanowią o wolności bądź zniewoleniu, określają personalną (relacyjną) „odległość” mnie od siebie i mnie do innego.

Celem rozjaśnienia kwestii musimy zdecydować się na jakąś definicję wolności. Średniowieczny geniusz filozoficzny Tomasz z Akwinu kwestię wolności ujął w arystotelesowskie kategorie przyczynowo-skutkowe, lecz nie one są tu najważniejsze i nie one mają dyktować nam sposób myślenia o wolności przez pryzmat tego właśnie oddziaływania. Tomasz powiedział, że wolność polega na byciu przyczyną w danym akcie. Postawioną kwestię lepiej rozumiemy, kiedy uświadomimy sobie, jak wielu jest chętnych, by wpływać na nasze indywidualne wybory, jak wiele jest wydarzeń, które mącą umysł, jak wiele spraw przechowuje pamięć i wyobrażenia – tak trudniej jest być ich przyczyną, ich twórcą, ich autorem. Wolności chodzi właśnie o to, by być autorem – od początku do końca, zatem i odpowiedzialnym za czyn, za słowo, za myśl. Wolność to własne, oryginalne, niezastępowalne autorstwo – to bycie kimś, na pewno nie czymś.

Wolność wobec samego siebie czy wolność w sobie samym można opisywać na wiele różnych sposobów. Jedną z takich propozycji złożył Tymon Terlecki, autor *Krytyki personalistycznej*. W swoich rozważaniach wychodzi od określenia, czym/kim jest osoba ludzka. Nawiązując do *Bytu i nicości* Sartre’a, zauważa, że osoba to ktoś, kto jest twórcą wartości, że „nie tylko zaspokaja swoje potrzeby, ale nad światem elementarnych zaspokojenń wnosi świat bezinteresownych dążeń, pragnień, ideałów, przeświadczeń, miar nieznanym innym istotom ograniczonym”<sup>1</sup>. Z tego powodu – pisze dalej – człowiek jest kimś jedynym i niepowtarzanym, „każda osoba stanowi świat dla siebie. Każda jest środkiem świata. Każda jest miarą wszechrzeczy”<sup>2</sup>. Świat ten nie jest światem zamkniętym, nie jest znudzoną monadą, lecz jest to świat osób – tych, którzy są dla siebie i wobec siebie. „Człowiek-osoba (*l’homme personnel*) – pisze Terlecki – nie jest człowiekiem żyjącym w odosobnieniu, jest to człowiek otoczony wokoło, wciągnięty, wezwany. Im pełniej odpowiada na to wezwanie, im chętniej wychodzi naprzeciw wpływom, im bardziej świadomie uczestniczy w życiu i dobitniej mu zaświadcza, im ofiarniej się wprzęga w świat, im większą bierze na siebie odpowiedzialność – w tym większym stopniu staje się osobą”<sup>3</sup>.

Wolność wobec samego siebie wyraża twórczy wysiłek człowieka, kiedy wsłuchuje się on w swój wewnętrzny świat, kiedy wsłuchuje się w ludzi, których ma blisko przy sobie, kiedy wczuwa się w „szept bytu”, jak ująłby to Jacques Maritain. Co więcej, nie chodzi tylko o wczucie czy wysłuchanie, ale o usłyszenie, o doznanie tego, w co się wczuwa. Zniewolenie – a może precyzyjniej, zajmowanie się tylko

<sup>1</sup> T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, s. 27.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Tamże, s. 29.

sobą – jest oczywistym zamknięciem patologicznym lęku o zachowanie własnego ja w nienaruszalnej postaci. Tym razem nienaruszalność jest zdradą człowieczeństwa, zdradą drugiego człowieka, który powierza nam swój los. Zniewolony sobą jestem tępy, głuchy i nieczuły.

Czy świadomość godności zdolna jest rozbić mocne obwarowania własnego ja? Czy godność zdolna jest wyprowadzić człowieka poza niego samego? Czy odwołanie się do godności nie jest kolejną iluzją aksjologiczną bycia tylko „kimś więcej”, niż się rzeczywiście jest? Mówiąc inaczej: o co chodzi świadomości godności? Co „chwytą” świadomość w aktach poznania, co poznaje, czego się „czepia”?

## 2. GODNOŚĆ JAKO PRZEDMIOT WZUCIA

Chodzi o wczucie, o którym już w swojej rozprawie doktorskiej z filozofii pt. *O zagadnieniu wczucia* pisała uczennica Edmunda Husserla Edyta Stein. Zaprezentowaną kwestię wczucia rozwinęła i zastosowała do kategorii bycia i bytu, zwłaszcza pojęcia i poznania Sensu w *Bycie skończonym a bycie wiecznym*. E. Stein stosuje terminologię, która pochodzi z fenomenologii zapoczątkowanej przez E. Husserla. Terminem, który zwraca uwagę, jest „jednostka przeżyciowa”. W doświadczeniu godności jako jednostki przeżyciowej należy odróżnić warstwę samego przeżycia – zmienną, przestrzenną, ulotną i przemijającą, od tego, co przeżycie to „niesie” (ulubione pojęcie Stein), co w sobie zawiera – treść, sens, daną prawdę. Z tych powodów w doświadczeniu godności mamy poczucie, że „coś” w nas wzbiera, coś niejako wzrasta, analogicznie do radości, którą wypełnia się ludzkie serce (wnętrze). Czuje-my się mocniejsi i choć jest to odczucie chwilowe, jego zawartość (treść) pozostaje na zawsze. Mówimy: to mnie buduje, to mnie tworzy od wewnątrz.

Opisany proces można nazwać wczuciem w godność. Nie jest to więc poznanie godności – bo jako taka nie daje się poznać. Nie jest to też jej intelektualna analiza czy psychologiczny opis – bo nie sięgamy po nią samą, lecz dotykamy jedynie jej warstwy przeżyciowej, za co słusznie padają w stronę tak pojmowanej godności liczne głosy krytyczne. Wczucie w godność jest uchwyceniem jej wewnętrznego *eidosu* – sensu, który przyciąga człowieka, który przynosi mu coś, do czego sam by nie doszedł, po co sam nie wyciągnąłby ręki.

*Eidos* godności jest człowiekowi dany w jednostce przeżyciowej, nie jest przez człowieka zdobyty. Sztuka wczucia w godność wymaga skupienia, kontemplacji i dyscypliny, by nie dać się ponieść jedynie przeżyciom, tym bardziej pozorom godności. Dlatego wczucie w godność w istocie swej jest przede wszystkim wczuciem w drugiego człowieka – wczuciem w drugą osobę, w jej godność, w jej człowieczeństwo, w jej dobroć, piękno, wielkość (nazywając rzecz konkretnie i po imieniu). Analiza wczucia w godność naprowadza nas bardzo wyraźnie na stwierdzenie, że

godność może być rzeczywiście pustym pojęciem, zbędnym i nieznaczącym, o ile nie jest kategorią relacyjną, o ile nie jest czymś, co wydarza się między osobą a osobą, bo już między osobą a rzeczą raczej nie. Drugi udostępnia mi swoją i moją godność u samego jej źródła – naprowadza mnie na jej źródło.

W ten sposób godność można uznać także za źródło wolności myślenia – im bardziej wchodzę w godność, im bardziej ona mnie przyciąga i mną steruje, tym bardziej jestem wolny w myśleniu, tym bardziej otwarty, tym bardziej urzeczywistniam się jako przyczyna w danym akcie, w danym działaniu, w danym tworzeniu. Godność jest najwyższym usprawiedliwieniem wolności. Co więcej, jak radość, godność „pochodzi z jakiejś głębi po tamtej stronie, która otwiera się w świadomym przeżywaniu, nie stając się jednak przejrzystością”<sup>4</sup>, uwarunkowana jest światem wewnętrznym i zewnętrznym, istotowo zabarwia się ich treściami, istnieniowo zaś zwraca się w stronę istnienia wiecznego, *Summum Esse*. W ten sposób ja człowieka, partycypujące w danej mu jednostce przeżyciowej, z natury swej „wzdrga się przed nicością i pragnie nie tylko przedłużania bez końca swego istnienia, lecz także jego pełnego posiadania”<sup>5</sup>.

### 3. PODMIOTOWE WARUNKI WZUCIA W GODNOŚĆ

Edyta Stein, analizując struktury bytu ludzkiego za pośrednictwem przeżyć, odróżnia „czyste ja” od „ja osobowego” (osobistego). Różnica jest znacząca: ja osobowe „określa się, poczynawszy od cielesności, na bazie psychicznej drapieżności i tworzy się w znaczeniu «osoba» jako «wolne ja». «Czyste ja» jest więc lustrem, i tym samym drogą dostępu do rzeczywistości cielesnej, psychicznej i duchowej, która buduje «ja osobiste»”<sup>6</sup>. Odróżnienie ja czystego od osobowego jest pierwszym warunkiem aktów wczucia, poznania i doświadczenia godności – właśnie dzięki tworzącemu się wolnemu ja. Przestrzeń, która rodzi się (otwiera) pomiędzy czystym a osobowym ja, wypełniają różne doświadczenia, wartości, antywartości, godność i niegodność.

Stein poświęciła wiele stronich swoich pism, aby zaprezentować sztukę formowania ludzkiej osobowości według określonych zasad etycznych, moralnych i aksjologicznych. Jako wytrawny pedagog brała pod uwagę uwarunkowania kulturowe i rozwojowe swoich wychowanków, przez co jej oddziaływania mogły być skuteczniejsze. Jednym z takich momentów, który *notabene* aktywizował się w kontekście

<sup>4</sup> E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, Poznań 1995, s. 71.

<sup>5</sup> Tamże, s. 87.

<sup>6</sup> A. Bello, *Edmund Husserl i Edyta Stein. Problem podmiotu ludzkiego*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2005, nr 1, s. 95.

polemiki z M. Heideggerem, było stwierdzenie autora *Bytu i nicości*, że człowiek to po prostu „bycie-wrzuconym-w-świat”. Uwaga Stein była o tyle trafna, że zapytała natychmiast: kto wrzucił to bycie w świat? Inaczej mówiąc, czy wrzucenie w świat – jeśli już na nie się godzimy – nie wskazuje jeszcze wyraźniej na tego, kto owo bycie (człowieka) wrzucił? Że człowiek jako istota stworzona – dzięki temu „rzuceniu” – ma pozytywnie odniesienie do kogoś, kto nie jest nim<sup>7</sup>? Przyjmując wyzwania chwili, człowiek może nie tyle rzucić się w stronę śmierci, w stronę anonimowego bycia w stylu „się” (o czym rozpisывał się Heidegger), ale ku „rzucającemu”. Czy to ukierunkowanie sugeruje mu jego wewnętrzną, rozpoznana godność? Czy współczesny człowiek jest na tyle wolny, by podjąć te wyzwania? Czy jest na tyle wolny, by podjął swoje, być może cudze życie, by je poniósł?

Z tym nastawieniem wiąże się kolejna idea zaproponowana przez Edytę Stein – człowiek to nosiciel życia, tym samym nosiciel sensu, własnej i cudzej godności. Nawiązując do zaprezentowanej wcześniej koncepcji czystego i osobowego ja, zwraca uwagę, że czyste ja jest nosicielem pełni przeżycia; osoba (skończona) – nosicielem swoich właściwości; forma rzeczy – nosicielem pełni treści; a w najogólniejszym ujęciu – jestestwa jako takiego, «przedmiot» lub «coś» (*Etwas*) – nosicielem «co» (*des Was*) i istnienia<sup>8</sup>.

Przeżycie noszonej w sobie godności poprzez chwytnie i wypełnianie się jej treścią wymaga niemałego wysiłku, pomocy kogoś z zewnątrz, duchowego i uczuciowego wsparcia. Treść godności, którą w trakcie osobowego rozwoju rozpoznaje człowiek, wymaga asymilacji, przyswojenia, wymaga konkretnego włączenia jej w proces egzystencji. Ujmując rzecz od strony egzystencji, trud bycia na sposób godności (jako esencji) okupiony jest wieloma wyrzeczeniami. Raczej nie jest tak, jak choćby sugerował Sartre, że człowiek jest egzystencją bez esencji, którą z czasem niejako nabywa poprzez swoje wybory i decyzje, że wybiera esencję swego bycia. Raczej jest tak – jeśli godzimy się na propozycję E. Stein – że esencja ta, choćby w postaci godności, pierwotnie zawarta jest w naszej egzystencji, a wybory i decyzje życiowe wydobywają ją na światło dzienne, aktualizują, urzeczywistniają, gdyż od samego początku istnienia ją człowiek nosi. Ja jest „nosicielem swego życia; z niego wypływa życie wewnętrzne; [...] Ja w tym życiu żyje i przeżywa je jako swoje własne”<sup>9</sup>. Tu, przez osobę, życie nie tylko jest noszone, ale „nosicielstwo samo jest życiem; do tego życia należy uświadamianie sobie siebie samego”<sup>10</sup>.

Człowiek, jako nosiciel godności, w sposób wolny jest z nią skomunikowany o tyle, o ile skomunikowany jest z innymi dynamizmami swego osobowego ja, uczu-

<sup>7</sup> Por. J. Machnac, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999, s. 87.

<sup>8</sup> Tamże, s. 373.

<sup>9</sup> Tamże, s. 375.

<sup>10</sup> Tamże.



ciami. Noszona godność nie tylko przyciąga uwagę, nie tylko wypełnia wewnętrzny świat, ale jest niejako sterownikiem jego aktywności, jest zbliżania się do siebie czy oddalania. Dlatego o człowieku i jego zachowaniu powiemy, że to „człowiek z godnością”, że wykonał „godny czyn”, że „godnie myśli”. Filozofia i pedagogika godnościowa do tych momentów powinna na nowo powrócić, by budzić w wychowanku to, kim naprawdę jest, odwołując go od złudnych i niepełnych esencji oddających to, kim nie jest.

Aby stawać się tym, kim się jest, potrzebny jest proces osobistego formowania – wręcz samoformowania, jak to ujmuje E. Stein w *Bycie skończonym a bycie wiecznym*. Formowanie to staje się możliwe dopiero wówczas, gdy w człowieku „zacznie się właściwe życie duchowe, gdy «budzi się» Ja i staje się w pełnym sensie świadome siebie – czyli gdy budzi się świadomość, która może przejść w prawdziwe rozumienie własnego życia i wszelkiego napotykanego sensu – i gdy potrafi samo siebie określić, tzn. nadać swemu działaniu kierunek i zaangażować się w nim”<sup>11</sup>. Idea formowania zbiega się z ideą wychowania, która zakłada wolność i rozumienie, gdyż to ono właśnie intencjonalnie ukierunkowuje osobowy podmiot we właściwą stronę – ku duchowemu wnętrzu; ono jako otwarcie (duch u Stein oznacza właśnie otwarcie) konsekwentnie zwraca człowieka ku drugiemu<sup>12</sup>.

W strukturze antropologicznej, którą operuje Stein, idea (samo)formowania koresponduje z ideą (samo)kształtowania. Stein pisze, że „wolne formowanie czy samokształtowanie (*Selbstgestaltung*) jest nie tylko kształtowaniem ciała, lecz także, a nawet przede wszystkim kształtowaniem własnej duszy”<sup>13</sup>. Proces kształtowania składa się z kilku stopni (etapów): uchwycenie swojej własnej istoty, rozpoznanie jej i właściwe kształtowanie. W samokształtowaniu człowiek niejako „dochodzi do siebie” przez gruntowne poznanie siebie i przez stawianie się tym, czym być powinien, co jest już udziałem jego wolności<sup>14</sup>.

W duchowym wnętrzu człowieka, przede wszystkim w ramach aktywności umysłu, przyswajane są treści płynące z zewnątrz, jednocześnie następuje – jak to ujmuje Stein – wewnętrzna obróbka tego, co do niego przeniknęło. „Z tą wewnętrzną pracą łączy się zwykle skierowane na zewnątrz zajęcie postawy, niekiedy zaś także działanie. Wiadomość, która przedostaje się z zewnątrz do wnętrza, znajduje je zawsze w określonym usposobieniu odczuwanym przez duszę jako nastrój”<sup>15</sup>. Przy-

<sup>11</sup> Tamże, s. 431.

<sup>12</sup> Spora część tekstów Stein poświęcona została problematyce wychowania, zwłaszcza wychowania dziewcząt i kobiet. Jej pedagogiczna wizja tu ma swoje metafizyczne podłoże. Por. A. Przybylski, *Działalność edukacyjna i myśl pedagogiczna św. Edyty Stein*, Kraków 2007, s. 135–176.

<sup>13</sup> E. Stein, *Byt skończony...*, s. 432.

<sup>14</sup> Tamże, s. 432–433.

<sup>15</sup> Tamże, s. 440.

wołana uwaga ma niemałe znaczenie dla filozofii godności, wskazuje bowiem, że i godność, jako wewnętrzny dynamizm osobowości oraz ontyczna struktura człowieka, podlega owemu nastrojeniu. Inaczej mówiąc, godność jest nastrojeniem, źródłem intencjonalnego zwracania się człowieka ku drugiemu, źródłem jego osobliwej aktywności.

Spoza nas samych płyną wezwania – człowiek bowiem jest „istotą wezwaną”, wzywaną w głębi swej istoty. „To, co przenika do wnętrza, jest zawsze wezwaniem zwróconym do osoby. Jest wezwaniem skierowanym do rozumu, jako do siły zdolnej duchowo «dostrzec», tzn. zrozumieć to, czego doznaje. Jest to również wezwanie do zastanowienia się, tj. do szukania sensu tego, co nadchodzi, a także wezwanie do wolności duszy: rozumne bowiem poszukiwanie sensu jest już wolnym czynem”<sup>16</sup>. Wezwanie domaga się stosownej odpowiedzi (odpowiedzialności). Analiza godności jako przestrzeni ludzkiej odpowiedzialności wskazuje wyraźnie, że deficyt godnościowy zastępowany jest iluzorycznymi i zafałszowanymi wartościami i postawami, że godność przyjmuje postać zarozumiałstwa, a odpowiedzialność skierowana jest ku samemu podmiotowi, co czyni cały ten proces bezsensownym.

Fenomenologia personalna Edyty Stein podejmuje wiele interesujących tematów, które rozjaśniłyby istotę godności w aspekcie wolności myślenia. Choć mają one formę ścisłych rozważań i analiz filozoficznych, to równie ściśle i bezpośrednio odnoszą się do codziennego życia człowieka, do życia społecznego, do militarnie naznaczonych sytuacji. Godność i wolność nie pozwala Stein pozostać bezkrytyczną na rozszerzające się patologiczne myślenie o istocie człowieka, o jego odniesieniu do wspólnoty, zaś w swoich *Dociekaniach o państwie* apeluje ona, że porządek prawny danego państwa nie może lekceważyć zasady rozumności (*ratio*) i koncentracji na wewnętrznym sensie twórczych sił człowieka. Jej idea wczucia pozostaje nadal aktualna, zwłaszcza w kontekście rozszerzających się kryzysów tożsamości europejskiej – wczucie w drugiego, w jego źródłowe odczuwanie pewnych wartości, jest jednym ze sposobów urzeczywistniania się godności, której towarzyszy wolność myślenia.

#### 4. POZA GODNOŚCIĄ I WOLNOŚCIĄ

Niechęć do własnej i cudzej wielkości, lekceważenie własnej i cudzej godności czy – jak to opisał Ewagriusz z Pontu – lenistwo duchowe (metafizyczne) rodzi wiele nieprzyjemnych skutków: nienawiść przede wszystkim – do siebie i do innych, następnie smutek z powodu poczucia egzystencjalnego poniżenia i pustki. Bez zakorzenienia w godności człowiek upada. Procesy te opisało wielu autorów – zwróćmy uwagę, jak uczynił to Albert Camus w powieści o wymownym tytule *Upadek*.

<sup>16</sup> Tamże.

Camus odziera człowieka z wszelkich iluzji odnośnie do samego siebie i własnej wielkości, kiedy opisuje bezsensowny trud wnoszenia się ponad siebie, ponad innych, unoszenia się nad-ja, wręcz bycia w raju, który *notabene* szybko staje się piekłem. Wznoszenie dokonuje się według znanych i utartych od wieków schematów: „uchodziłem za wielkodusznego człowieka i byłem nim w istocie”, „chciałem być panem swej wielkoduszości”; „niech mi pan wierzy – zapisuje Camus – drogi panie, że osiągnąłem cel wyższy niż pospolity karierowicz i ten punkt kulminacyjny, gdzie cnota żywi się już tylko sobą”; „tak, czułem się dobrze tylko w górnych sytuacjach. Nawet w życiu na co dzień musiałem być ponad”<sup>17</sup>.

Czy uważanie się za (nad)człowieka rodzi się z bycia poza godnością i poza wolnością? Czy polega na zerwaniu z tym, kim się jest, na rzecz wiązania się z tym, kim się nie jest – z kolejną iluzją samego siebie? Zdaje się, że nie wystarcza człowiekowi drugi człowiek, nie smakuje mu też on sam i to, co dzieje się w jego życiu. Niechęć i obrzydzenie do tego, kim jest, a zwłaszcza do tego, kim był, niszczy poczucie własnej wartości, odbiera męstwo bycia, na rzecz zawłaszczania bytu i życia innych. „Wiodło mi się dobrze we wszystkim, to prawda – zapisuje Camus – ale nie byłem zadowolony z niczego. Każda radość budziła we mnie pragnienie innej radości. [...] Zdarzało mi się, że tańczyłem przez całe noce, coraz bardziej pijany ludźmi i ich życiem”<sup>18</sup>.

Pijany, znudzony, zniechęcony i odurzony poczuciem zbędności życia własnego i cudzego obrazuje upadek poniżej poziomu danej człowiekowi egzystencji, poniżej danych mu esencji życia, takich jak przyjaźń, twórczość, czułość, opieka, radości ukryte w drobnych sprawach. Opętany sobą ich nie widzi, nie chce widzieć, gdyż bardziej mu zależy na sobie. Karmiąc się tylko sobą, szybko odczuwa mdłości, ale woli udawać przed sobą, że to tylko chwilowy stan jego duszy, a rozrywka przyniesie ukojenie. Już Pascal zwrócił uwagę na te sztuczki i starał się przekonać swoich czytelników, że jeśli już, to rozrywka może oderwać człowieka od siebie, niekiedy rozerwać wręcz, ujmując sprawę bardziej radykalnie. „Gdzie tu człowiek?” – można by zapytać w stylu Iwana Gonczarowa z powieści pt. *Obłomow*. Trwoni siebie, trwoni swoje życie i czas, rozdrabnia swoją duszę, zapominając o sobie, o spokoju, o odpoczynku. Jednak w umownym zaciszu własnego pokoju o godności trudno rozmawiać i jeszcze trudniej rozmyślać, a wolność myśli przeradza się w obłąkanie – tak dzieje się, gdy odrywamy się od życia, od drugiego człowieka, błędząc po wytworach schorowanej wyobraźni, osamotnionej i znudzonej. W drugim akcie swojej powieści A. Camus, jak można sądzić, dotyka tych kwestii, pisząc: „Zdawało mi się, że częściowo oduczyłem się tego, czego nie uczyłem się nigdy i co umiałem przecież tak dobrze, to znaczy oduczyłem się żyć”<sup>19</sup>. Poza godnością jesteśmy tak naprawdę poza życiem, poza sobą – w oparach wolności, zagubienia i obłąkania.

<sup>17</sup> A. Camus, *Upadek*, Warszawa 2007, s. 17–18.

<sup>18</sup> Tamże, s. 22.

<sup>19</sup> Tamże, s. 29.

Życie, jego resztki sensu, kruszą się na kawałki, a jedynym skalającym je wiązaniem jest uporczywie powtarzane ja, ja, ja... „Pamiętam tylko o sobie samym” – pisze Camus. Sposób myślenia o sobie jednego z bohaterów powieści szybko się rozwija, odsłaniając przed nami jego (nie)godność. „Marzyło mi się [...] – czytamy – że jestem pełnym człowiekiem, który potrafi wzbudzić szacunek do swojej osoby i do swego zawodu. [...] Krótko mówiąc, chciałem mieć przewagę we wszystkim”<sup>20</sup>. O ile pierwszy stopień upadku człowieka polegał na wierze w iluzoryczną wielkość, z pominięciem prawdy o sobie, o tyle upadek drugiego stopnia polega na myśleniu o sobie w kłuczu miłości, lecz bardzo specyficznie pojmowanej: „miałem w życiu przynajmniej jedną wielką miłość, której sam byłem przedmiotem”<sup>21</sup>. Powraca temat ewagariuszowego zakochania się w sobie. Stoi ono u początku destrukcji osoby, destrukcji jej wewnętrznych dynamizmów, zwłaszcza tych, które wprost nawiązują do miłości jako do pozytywnej i twórczej relacji z sobą, ale dzięki innym i przez innych, za pośrednictwem innych. Miłość jako wyjście poza siebie ku innym jest także powrotem ku sobie, powrotem ubogaconym o treści i przeżycia, które podarował nam drugi człowiek. W przypadku kochania tylko siebie ani wyjście nie jest możliwe, ani nawet chciane, a powrót tym bardziej, gdyż nie ma „gdzie” powrócić – wewnątrz jest puste, pozbawione życia, ciepła i radości. Dlaczego człowiek woli pozostać w ukryciu i mroku własnego ja, aniżeli wyjść poza jaskinię swego bytu? Czyżby nie wierzył do końca zasadzie Leibniza, że raczej jest coś niż nic, że raczej – rozwijając myśl – jest miłość niż (nie) miłość, że raczej godność niż jej brak... Raczej... Być może o to kluczowe słówko rozbija się współczesny człowiek, tak trudno mu podjąć decyzję, w którą stronę pójść: ku sobie czy ku innemu. W mrok rozpaczki popada, gdy pozostaje w przestrzeni określonej jako „raczej” – ani tu, ani tu. Myśli, że żyje naprawdę... Udaje...

Odsłania się trzeci stopień upadku – pragnienie nieśmiertelności. Urojenie (nad)zwyczajności sięga zenitu, przemieniając się w praktykowanie miłosierdzia bez wielkoduszności. Fragmenty, których dotyczy ta myśl, nie odnoszą się do krytyki religii chrześcijańskiej, lecz do patologicznego myślenia fanatycznych pseudo-chrześcijań. Istota fanatyzmu polega właśnie na nieustannym wzmacnianiu w sobie i w innych zwłaszcza iluzji nieśmiertelności, nieprzemijalności, boskości wręcz. Pokusa bycia jak bóg nie opuszcza człowieka, a człowiek jej. Dlaczego człowiek tak uparcie przewartościowuje wartości, dlaczego z tego, co przemijające czyni coś, co miałoby nie przemijać, dlaczego tak wiele wysiłku wkłada w podtrzymywanie iluzorycznych wartości, zamiast odwołać się do tych, którymi został obdarowany, które dostępne są mu na wyciągnięcie ręki?

Świadomość, że się błądzi – to raczej zbyt mało; przeżycie jednego czy wielu upadków – nie przekonuje, że wszystko się zmieni, że następnym razem będzie inaczej. Nie wiemy, czy Camus na koniec swej powieści podsuwa stosowne rozwią-

<sup>20</sup> Tamże, s. 36.

<sup>21</sup> Tamże, s. 38.

zanie. Raczej nie, niemniej jednak warto przywołać jego myśl, którą wkłada w usta jednej z postaci: „Ale kiedy nie kocha się własnego życia, kiedy wie się, że trzeba je zmienić, nie ma wyboru, prawda? Co zrobić, żeby być innym? Niemożliwe. Trzeba być nikim, zapomnieć się dla kogoś przynajmniej raz”<sup>22</sup>.

\*\*\*

Poczucie godności człowieka rozumianej jako wielkość duszy (*magnimitas*) interesowało nie tylko antycznych moralistów i etyków – interesowało przede wszystkim filozofów, którzy koncentrowali się na aksjologicznych podstawach i wyznacznikach ludzkiej egzystencji. Z różnym nasileniem zamysł ten obecny jest dziś w obszarze nauk społecznych, wyraźniej pojawia się w tekstach z dziedziny prawa, zwłaszcza praw człowieka. Jest to naturalny bieg rzeczy, mimo to odczuwamy ciągły deficyt ochrony ludzkiej godności, wypływającej z niej wolności myśli czy sumienia. Przywołani w niniejszym tekście autorzy nie dają w tym względzie zaspokajających rozstrzygnięć, niemniej jednak zwracają uwagę na kluczowe w analizowanym problemie kwestie. T. Terlecki przypominał, że człowiek to autor swojego życia, niezależny, choć pozostający w relacjach jego twórcą. E. Stein w swoim fenomenologicznym nastawianiu sugeruje, by nie dać się zwieść przeżyciom, które są jednostkowe, przygodne i tymczasowe, a raczej szukać i znajdować w nich ich sens – *logos*, gdyż to on właśnie ma bezpośredni wpływ na przeżycie godności własnej i cudzej. W ostatniej fazie rozważań przywołano A. Camusa, nawiązując do jego *Upadku*. Człowiek oderwany od siebie, wyalienowany z jądra swego bytu, którym jest godność, upada – i rzeczywiście może czuć się jako rzucony na ziemię (Heidegger). Czy odkryje, że potrzeba tak niewiele, by powstać? By choć raz zapomnieć o sobie?

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 92.

## 5. GODNOŚĆ A PRAWDA O SOBIE SAMYM

RYSZARD KOZŁOWSKI

„Prawo człowieka do siebie jest prawem wszystkich praw, podstawą wszelkiej moralności” – przypominał J. Tischner w *Homo sovieticus* w związku z analizą źródeł sporu o człowieka i fundamentów społeczeństwa obywatelskiego. W sporze tym chodzi o kwestie zasadnicze: by człowieka uznać jako „byt-dla-siebie”, jako osobę, z jej prawem do wolności, do prawdy, do posiadania siebie, do godności. Odrębny głos w tej sprawie zaprezentował w swoim czasie Karol Wojtyła w pracy pt. *Osoba i czyn*. To w niej właśnie ukazał związki osoby z czynem, zwłaszcza czynem moralnym, sumieniem, z czynem, który zwie się „miłością bliźniego”, gdzie punktem wyjścia była osoba, która siebie posiada, o sobie stanowi, dlatego może być darem dla innych – wolnym darem.

### 1. MIĘDZY JA A WSPÓLNOTĄ (IZOLACJA – PARTYCYPACJA)

Punktem wyjścia refleksji Wojtyły jest uznanie personalistycznej wartości (za-wartości) danego czynu ludzkiego, i to nie tylko tego, który spełniany jest indywidualnie, lecz także, a w niektórych przypadkach przede wszystkim, we wspólnocie osób. Wokół tych właśnie problemów krążył J. Tischner w swojej *Etyce solidarności* czy *Homo sovieticus*. Jak pokazał, jedną z głównych trudności było wskazanie relacji między czynem indywidualnym a wspólnotowym, między byciem indywiduum a uczestniczeniem we wspólnocie. Do dziś dostrzegamy te trudności.

Wojtyła poniekąd rozwiązuje te kwestie, kiedy stwierdza, że w samym już fakcie, czyli kiedy „człowiek działa”, dany czyn zawiera wartość w sobie, zaś nośnikiem tej wartości jest osoba, nie sam czyn. Przez to też może stwierdzić, że takie właśnie działanie ma charakter „autentycznego samostanowienia, że realizuje się w nim transcendencja osoby”<sup>1</sup>. Czyn jest wartościowy ze względu na osobę, a nie osoba

---

<sup>1</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 304.

ze względu na czyn. Aksjologia idzie przed etyką i moralnością. „Wartość personalistyczna – dodajmy – polega na tym, że w czynie osoba siebie samą aktualizuje, w czym wyraża się właściwa jej struktura podstawowa samo-posiadania i samo-panowania”<sup>2</sup>.

Nie posiadając siebie i nie samopanując sobie, człowiek nie może być darem dla innych, nie może wyrazić wartości godności, która ujawnia się jego czynach (działaniu, myśleniu itd.), nie w pełni stanowi o sobie, nie w pełni zdolny jest uczestniczyć we wspólnocie. Najpierw sam wobec siebie musi wyrazić owo „chcę”, które tworzy osobową strukturę samostanowienia. Kto jak nie on sam może i powinien to „chcę” wypowiedzieć czy wyrazić? Kto jak nie on powinien wyczuwać odruchy sumienia czy pragnienia innych osób, których ma obok siebie? Kiedy nie wie i nie czuje, czy to on chce czy „ktoś mu chce”, sytuacja bycia wobec siebie i wobec drugiego jest nieautentyczna, jest przyjęciem asekuracyjnego sposobu bycia „się” – „się chce”, „się myśli”, „się decyduje” itd. Ktoś, kto kryje się za „się”, nie stanowi o sobie, stanowi o nim ktoś inny. Pozostaje poza personalną relacją. Pozostaje obcy – wobec siebie i wobec innych.

Samostanowienie ujawnia dwie struktury: samoposiadanie i samopanowanie. Samopanowanie polega na tym, że „osoba jest z jednej strony tym, kto panuje, panuje nad sobą samym, z drugiej zaś strony tym, nad kim ona panuje”<sup>3</sup>. Samopanowanie, dodajmy, nie jest tym, co rozumie się pod pojęciem „panowania nad sobą”, lecz raczej jest „panowaniem sobie” – rzecz rozgrywa się na najgłębszym poziomie osobowości, gdzie człowiek doświadcza różnicy między istnieniem siebie a istnieniem innego. Panowanie sobie oznacza oryginalność i indywidualność istnienia osobowego ja.

Posiadanie siebie i panowanie sobie umożliwia człowiekowi rozwijanie pełnych relacji z innymi. Uczestniczy on w działaniu określanym jako „wspólnie z innymi”. Mówiąc inaczej: wie, kim jest i kim może być dla innych, wie, jak być z innymi, nie tracąc swojej indywidualności. Człowiek – zauważa Wojtyła – dzięki uczestnictwu, „działając wspólnie z innymi, zachowuje to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie – przez to właśnie – urzeczywistnia wartość personalistyczną własnego czynu”<sup>4</sup>. Działanie „wspólnie z innymi” jest naturalnym sposobem bycia osoby, tu najpełniej wyraża się i realizuje jej transcendencja, tu także przyjmuje innych do siebie. Pierwszym odruchem osoby jest w związku z tym nie tyle „bycie dla siebie”, lecz „bycie dla” – z innych i dla innych.

Nie rozumiał tego ani indywidualizm, ani totalitaryzm, który na różne sposoby zaprzeczał teorii uczestnictwa. Dlatego też nie umiał zbudować wspólnoty. Współcześnie, w XXI w., nie tylko w Polsce, obserwujemy te same procesy, tę samą bezwładność kulturową i polityczną, która nie rozumie i nie chce rozumieć, co

<sup>2</sup> Tamże, s. 306.

<sup>3</sup> Tamże, s. 152.

<sup>4</sup> Tamże, s. 309.



znaczy uczestniczyć. Nie rozumiejąc, dąży do panowania nad innymi. Na tych zasadach rozwija się filozofię strachu i nienawiści, zazdrości i wyzysku. Indywidualizm ogranicza ludzki odruch uczestnictwa w taki sposób, że absolutyzuje dobro jednostki, i to jej należy przyporządkować wartości płynące ze wspólnoty, totalitaryzm natomiast operuje zasadą zgoła przeciwną – jednostkę podporządkowuje wspólnocie. Nie ma tak istotnego i twórczego działania „wspólnie z innymi”, jest egotyczne działanie „dla siebie”. Indywidualizm ponadto izoluje osobę od innych, lęka się wspólnoty, widząc w niej wroga zagrażającego jej wartości; inny jest piekłem, przed którym należy się chronić we własnym ja. Totalitaryzm natomiast z nieuzasadnionych powodów lęka się jednostki.

Oba sposoby myślenia są efektem określonej koncepcji człowieka, zwłaszcza koncepcji wolności. Znamienne jest to, że proponowane przez Wojtyłę rozwiązania i sposoby myślenia o człowieku zbiegają się z propozycjami J. Tischnera, które przywołuje i analizuje na kartach *Homo sovieticus*. Istota zagadnienia sprowadza się do pytania „kto jest moim bliźnim?”. Pytanie aktualne jest i dziś, kiedy w 100. rocznicę odzyskania niepodległości nie ustają w Polsce spory o ważność mojego ja, któremu permanentnie „zagraża” ty. Spośród skrajnych odpowiedzi na postawione pytanie jedna z nich obstaje przy przekonaniu, że „człowiek jest wyłączną własnością samego siebie i żadna wspólnota ani żaden bliźni nie mają do niego żadnego prawa. [...] Wolność człowieka polega na wolności od wspólnoty”<sup>5</sup>.

Po drugiej stronie myślenia o człowieku wyłania się lęk przed jednostką. Odbudowa właściwych relacji nie jest łatwa, bowiem wymaga powrotu i przewartościowania kluczowych kategorii, jak naród, ojczyzna, wspólnota, a nawet kościół jako wspólnota wierzących. Jak zauważa Tischner, odwołując się do Hegla, w procesie tym istotną rolę odgrywają religia i sumienie. „Religia jest dziedziną, w której naród ustala sobie definicję tego, co uważa za prawdziwe. [...] Ale zasady i urządzenia prawno-państwowe, oderwane od życia wewnętrznego, od najświętszego przybytku sumienia, od tego cichego miejsca, które jest siedzibą uczuć religijnych, nie stają się jakimś rzeczywistym ośrodkiem i pozostają w sferze abstrakcji i nieokreśloności”<sup>6</sup>. Obecnie jesteśmy świadkami poważnych kryzysów w zakresie religii, zarówno w kategorii kulturowej, jak i instytucjonalnej (wersji katolickiej), a tym bardziej w zakresie sumienia. Sumienie indywidualne, z którym wiąże się kategoria odpowiedzialności, zagłuszane jest z coraz większą skutecznością przez tzw. sumienie, np. katolickie, partyjne czy grupowe (co z natury rzeczy jest absurdem). Religia – co obserwujemy od wielu lat w Polsce – traci swoje własne powołanie (którego raczej już nie rozumie), a staje się funkcją aktywności danej partii politycznej. W związku z tym relacja pomiędzy jednostką a wspólnotą pozostaje niezrealizowana, zablokowana, pod presją strachu, zniewolenia i – nazbyt często – poniżenia (jednostki).

<sup>5</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2005, s. 242.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, Warszawa 1958, s. 75, 78.



W rozwijaniu struktur wspólnotowych, personalnych relacji zachodzących między ja a ty, między osobą a wspólnotą, gdy chodzi o wspólną, personalistyczną wartość, szczególną rolę odgrywają właśnie prawa człowieka. Można je interpretować w różnoraki sposób, jednak w ścisłym sensie zwracają one człowieka ku człowiekowi, by podnieść godność zarówno jednego, jak i drugiego. W godności stajemy wobec siebie, w godności zanurzamy się we wspólnotę, we wspólne dzieło. Wynika to stąd, że „prawo człowieka nie jest najpierw i przede wszystkim moim prawem, lecz jest prawem bliźniego. Moje prawo to przede wszystkim obowiązek jakiegoś poświęcenia w imię jego wolności, jego godności, jego dobra”<sup>7</sup>. Przez posiadanie samego siebie, samostanowienie o sobie, stwarzam drugiemu przestrzeń wolności, poczucia wartości i bezpieczeństwa – to moje prawo i obowiązek płynący z godności własnej i drugiego.

## 2. SUMIENIE

Wojtyła łączy kwestię osobowego spełniania się z sumieniem w taki sposób, że spełnianie się oznacza wprost stawanie się dobrym, zaś stawanie się złym oznacza niespełnianie się. Rola sumienia w tym procesie jest taka, że ujawnia ono zależność czynów od prawdy o dobru, a mówiąc ściślej: samozależność osoby od prawdy i od dobra.

Dla Wojtyły sumienie to „normatywna rzeczywistość wewnątrz osoby”. Jego podstawowa funkcja polega na „określeniu prawdziwego dobra w czynie i na ukształtowaniu do tego dobra powinności. Powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, której podlega wolność osoby”<sup>8</sup>. W sumieniu dokonuje się proces integracji osoby z prawdą poprzez czyn, zwłaszcza czyn moralny, przez co wyraża się, urzeczywistnia i aktualizuje struktura samoposiadania i samopanowania. Zarówno samoposiadanie, jak i samopanowanie, poza odniesieniem do prawdy i wolności, jest beztreściowe, beztematyczne, bez sensu.

Kwestie te w odniesieniu do zagadnienia prawa człowieka do samego siebie, jako pierwszego i pierwotnego prawa, mają znaczenie o tyle, o ile kształtują odpowiednie powinności człowieka. Wiele problemów i ludzkich dramatów zrodziło się z niewłaściwego odczytania własnej i cudzej powinności. Przekłamanie w sferze powinności, czyli zdrada prawdy i wolności, są wyrazem odejścia od siebie samego i od drugiego człowieka. Kwestia powinności nawiązuje wprost do złożonego problemu winy, pośrednio wstydu, o czym Wojtyła doskonale wiedział. Pierwszą zatem „powinnością” wobec drugiego, pierwszym „długiem” wobec drugiego jest

<sup>7</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981, s. 239.

<sup>8</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 199.

poszanowanie jego człowieczeństwa, jego godności, w prawdzie. Prawda właśnie, jej blask, odsłania człowieka człowiekowi, ukazując jego wielkość, ale i biedę, której mogę i powinienem zaradzić. Obok wielu czynów moralnych, obok wielu uczynków „wobec bliźniego”, ten zdaje się pierwszy. Utrata wrażliwości na godność drugiego, na jego ukrytą i dla niego samego niepojętą wartość, ze świata czyni piekło. Zasada ewangeliczna „jedni drugi brzemiona noście” zmienia się w nieludzką zasadę: „jedni drugim brzemiona nakładajcie”.

Sumienie jest naturalną zaporą przed tego typu patologiami. Doświadczał tego już sam Sokrates, który w głębi ducha słyszał wyraźne „nie”, gdy przyszła mu jakaś myśl „przeciw” człowiekowi, „przeciw” wartościom. Sumienie przekierowuje uwagę człowieka (intencjonalność) ku wartościom, które nie tyle ma do realizacji, lecz które go niejako wzywają (przyciągają). Człowiek jest istotą zwaną przez wartości, przez co – konsekwentnie – odpowiedzialną, na zasadzie: wezwanie-odpowiedź. Ale Wojtyła dopowiada: „Odpowiedzialność za tę wartość, jaka właściwa jest przedmiotowi działania, łączy się najściślej z odpowiedzialnością za sam podmiot, mianowicie za tę wartość, jaka rodzi się w nim samym, w konkretnym «ja» wraz z działaniem”<sup>9</sup>. Tak spełnia się człowiek, tak przebiega proces samorealizacji, a nawet autorealizacji osoby w czynie (moralnym). Tym samym odpowiedzialność człowieka w sumieniu jest w istocie rzeczy odpowiedzialnością przed sobą samym, odpowiedzialnością za siebie.

### 3. ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Analiza postaw autentycznych, które są przejawem działania „wspólnie z innymi” – co więcej, działania opierającego się na zasadzie godności – w pierwszym rzędzie naprowadza na postawę solidarności, która polega m.in. na stałej gotowości „do przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w dziele z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty”<sup>10</sup>. Postawa solidarności wyczuwa potrzeby wspólnoty i jej członków, zna zakres własnych i cudzych obowiązków, ma na oku nie tylko swoje własne sprawy, ale i sprawy innych, dopełnia niejako to, co czynią lub czego czynić nie mogą inni. „Mocą tej postawy człowiek znajduje spełnienie siebie w dopełnieniu innych”<sup>11</sup>.

Jednak owo „wspólnie z innymi”, ponieważ operuje kategorią godności, dopuszcza postawę sprzeciwu, która w istocie jest wyrazem poczucia wolności. W imię dobra wspólnego człowiek ma odwagę powiedzieć „tak” i ma odwagę powiedzieć

<sup>9</sup> Tamże, s. 213.

<sup>10</sup> Tamże, s. 323.

<sup>11</sup> Tamże, s. 324.

„nie”, w przeciwieństwie do społeczności totalizujących, w których taka aktywność jednostki kojarzy się innym z zaprzeczeniem i zdradą ideałów. Uczestnictwo na zasadzie godnościowej jest uczestnictwem dynamicznym, gdzie człowiek nieustannie poszukuje swojego właściwego miejsca, gdzie nikt go nie zastąpi i nie wykluczy. Sprzeciw czy bunt, jak to zostało już wielokrotnie opisane, w tym kontekście jest wyrazem świadectwa wartościom osobo- i wspólnie-twórczym, nie zaś ich unicestwieniem. Na jaw wychodzi to, co wartościowe, prawdziwe i twórcze.

Kategoria odpowiedzialności za godność drugiego człowieka, jako wartość personalistyczna, ujawnia szereg postaw nieautentycznych, które niszczą fundamenty bycia „wspólnie z innymi”. Wojtyła wskazuje na dwie: postawa konformizmu (*contra* solidarność) i postawa uniku (*contra* sprzeciw). W postawie konformizmu, prócz jego pozytywnych elementów, podkreśla się swoistą bierność podmiotu. Bierność ta jest zaprzeczeniem wewnętrznej dynamiki podmiotu, tym samym mocy płynącej z poczucia godności i własnej wartościowości, jest rezygnacją ze spełniania siebie we wspólnocie, rezygnacją ze samostanowienia i samospełnienia. „Człowiek-osoba niejako godzi się na to, że wspólnota odbiera mu siebie”<sup>12</sup>. Jeśli nie mówi o tym głośno i nie czuje, że zdradza wielkość własnego i cudzego człowieczeństwa, to czyni to z lęku, z fałszywej bojaźni, z której – dalej – rodzą się postawy agresywne wobec siebie, tym samym wobec innych.

W etycznej analizie postawy uniku Wojtyła wprawdzie wskazuje te czynniki, które mogłyby ją usprawiedliwiać, jednak w ostatecznej ocenie – jak stwierdza – jest to postawa zastępcza, której brak charakteru autentyczności. Wyczuwamy w niej odejście od samostanowienia i samospełnienia na rzecz pewnego wycofania się i ukrycia. Człowiek uniku „jest przekonany, że wspólnota odbiera mu siebie, dlatego też usiłuje siebie odebrać wspólnocie”<sup>13</sup>. Co leży u podstaw takiego sposobu myślenia i działania?

Idąc tokiem analiz Wojtyły, dochodzi się do wniosku, że u podstaw lęku o siebie może leżeć bardzo specyficzne rozumienie kategorii „bliźni”. Kategoria ta nabiera wewnętrznej mocy i znaczenia, kiedy zapytamy, „kto jest moim bliźnim”, kim w ogóle jest bliźni. Analizy Wojtyły po części udzielają odpowiedzi na tak postawione pytanie, dramatyczności sytuacji nadają uwagi J. Tischnera z *Homo sovieticus*.

W pojęciu „bliźni” wyraźnie obecny jest istotny dla niego samego i dla relacji, którą stanowi z innymi, moment aksjologiczny (wartość personalistyczna). Stając wobec innego w relacji o charakterystyce „bliźni”, dostrzegamy i cenimy w nim to, co nie jest uzależnione wprost od życia, struktury i właściwości danej wspólnoty, dostrzegamy samą wartość osoby jako takiej. Ta szczególnie istotna koncentracja na osobie jest skutkiem przyciągania przez godność, wewnętrzną wartość człowieka. W tym ujęciu personalność okazuje się kategorią *stricte* relacyjną i uniwersali-

<sup>12</sup> Tamże, s. 328.

<sup>13</sup> Tamże, s. 329.

styczną, bowiem sięgając osobowej głębi człowieczeństwa człowieka, lepiej rozumie się i uchwytuje jego rzeczywistość partykularną, najbardziej osobistą i tym samym przekraczającą siebie ku wspólnocie. Inaczej mówiąc, „zdolność uczestniczenia w samym człowieczeństwie każdego człowieka stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczną wartość wszelkiego działania i bytowania «wspólnie z innymi»»<sup>14</sup>.

W istocie rzeczy pytanie o bliźniego, pytanie o relacje z innymi, jest pytaniem o moją tożsamość: „kim jestem”, „kto jest kto”. Wojtyła, pisząc *Osobę i czyn*, w istocie polemizował z fałszywymi i redukcjonistycznymi koncepcjami osobowej tożsamości człowieka, leżącymi u podstaw fałszywych relacji z innymi. W relacji ja-drugi, ja – o ile „ja” w czynie doświadcza samoświadomości i samopanowania – wie, że to ono jest autorem danego czynu (*actus*), o tyle „ty” o tym jeszcze nie wie. Jak mówi Wojtyła, doświadczenia te nie są przenośne, niemniej jednak nie jest niemożliwe, by drugi (ty) nie odkrył, że jest kimś podobnym do ja. Natomiast zrozumienie samej tej sytuacji, nieprzechodniości, jest o tyle ważne, że od niej rozpoczyna się proces rozumienia, akceptacji i poznawczo-egzystencjalnej komunikacji z drugim. Drugi względem ja jest „inny” i ja względem drugiego jest „inny” (ontologiczne taki sam, personalnie różny). Błąd antropologiczny, w który popadają niektóre koncepcje człowieka, nie widzi lub nie chce widzieć i afirmować owej inności. Lęka się jej. Woli widzieć drugiego jako zwierciadło dla samego siebie. W efekcie pozostaje sam, osamotniony i zbędny. W relacji ja-ty, ty nie może być redukowany do funkcji, przedmiotu. Poniżej to i ja, i ty. „Świadomość, że «drugi» – pisze Wojtyła – jest «innym 'ja'», wyznacza zdolność uczestniczenia w samym człowieczeństwie innych ludzi oraz inicjuje to uczestnictwo. Dzięki temu też każdy może być dla mnie «bliźnim»»<sup>15</sup>. Do pełnego bycia wobec drugiego jako innego konieczne jest pełne przeżycie samego siebie, przeżycie, które ukaże mi bliźniego jako „drugie «ja»”, a nie tylko „inne «ty»”.

Przechodniości tej nie rozumiało wiele systemów społeczno-politycznych czy filozoficznych. Nie rozumieją jej ludzie, których charakteryzuje manichejski sposób myślenia, gdzie świat jest podzielony według kategorii moralnych – jedni są dobrzy, drudzy są źli – gdzie kluczem rozumienia drugiego człowieka jest zasada moralna. Pozornie pozytywna zasada moralna szybko przekształca się w moralizm, a moralizm w antyhumanizm, i tak dochodzi do poniżenia człowieka, do „zgubienia” go, do zdrady godności własnej i cudzej.

Blisko postawy manichejskiej są pelagiańskie sposoby myślenia o człowieku. Człowiek pelagiański pyta np., kto jest prawdziwym chrześcijaninem, kto jest prawdziwym katolikiem itd. Kto pierwszy zdaży zadać takie pytanie, kto pierwszy zwróci się z nim przeciw drugiemu, ten jest „prawdziwszy”. „Prawdziwszy” jest również ten, kto jest bliżej kościelnej władzy, która z góry namaszcza go na „prawdziwego”.

<sup>14</sup> Tamże, s. 332.

<sup>15</sup> Tamże, s. 450.

Tu nie obowiązuje już zasada *operari sequitur esse* (działanie idzie za istnieniem), lecz „działanie idzie za stanowiskiem” – określa mnie stanowisko, funkcja, to, co uczyniłem dobrego (według mojego uznania) itd. Tischner był tym, który ustawicznie przestrzegał przed takim właśnie sposobem myślenia, gdzie „etos jest ważniejszy niż logos”<sup>16</sup>, funkcja niż człowiek, instytucja niż osoba.

#### 4. POSZUKUJĄCY PRAWDY

W 1980 r., w tekście pt. *Znak sprzeciwu*, K. Wojtyła pisze znamienne słowa: „Właściwa człowiekowi godność, ta, która mu jest dana i równocześnie zadana, wiąże się ściśle z odniesieniem do prawdy. Myślenie w prawdzie i życie w prawdzie stanowi o tej godności”<sup>17</sup>. Człowiek staje się sobą poprzez prawdę, zaś stosunek człowieka do prawdy „stanowi o człowieczeństwie, konstytuuje godność osoby”<sup>18</sup>.

Kwestia stosunku człowieka do prawdy (*veritas*) szczegółowo została opracowana przez Wojtyłę w encyklice *Veritatis splendor* („blask prawdy”) oraz – w innym aspekcie – w *Fides et ratio* („wiara i rozum”). O ile w *Veritatis splendor* autor koncentruje się na zagadnieniu sumienia poszukującego i przyświadczonego prawdzie, zawsze w powiązaniu z wolnością, o tyle w *Fides et ratio* wskazuje na wiarę i rozum, które są jakby skrzydłami, na których ludzki duch unosi się, by poznać pełną prawdę, by w ten sposób pozostać wiernym sobie samemu i swemu powołaniu, by w świetle prawdy rozumieć swój los. Poszukiwanie prawdy jest wspólne wszystkim kulturom i rozwijającym się w nich filozofiom, bowiem wiąże się z podstawowymi pytaniami towarzyszącymi ludzkiej egzystencji. Są to pytania o jej sens, o cel życia, jego kres, o istnienie dobra i zła. „Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu”<sup>19</sup>.

Określając człowieka jako tego, który „szuka prawdy”, godzimy się na różnego rodzaju ograniczenia, których doświadcza człowiek – godzimy się na ukrywanie się przed prawdą, ucieczkę przed nią, godzimy się na to, że unika jej wpływu na myślenie i życie, jednocześnie, że walczy o to, by nie pozostać w ciemności zakłamania, które rodzi lęk i niepokój. „Pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłoby to do kryzysu egzystencjalnego”<sup>20</sup>, czego nieraz jesteśmy świadkami.

<sup>16</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności...*, s. 241.

<sup>17</sup> K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Paris 1980, s. 115.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, nr 1.

<sup>20</sup> Tamże, nr 29.

Istotnym rysem poszukiwania i doświadczenia prawdy jest to, że realizuje się ono nie w samotności, lecz we wspólnocie osób, zwłaszcza jeśli chodzi o prawdę o sobie samym. Prawda bowiem „dzieje się” między człowiekiem a człowiekiem, określa stan relacji interpersonalnych, orzeka o wierności sobie i innemu. Dlatego prawda o tym, kim jestem, domaga się świadectwa – przyświadczenia, o czym obszernie pisał J.H. Newman w *Logice wiary* (Newman, 1956), a także J. Tischner w tekście pt. *Błądzenie w żywiole prawdy*. Człowiekowi nie chodzi tylko o zdobywanie abstrakcyjnej wiedzy o sobie i o innych, ale poszukuje różnorodnych wiązań z innymi, dlatego stosunkowo często w tym kontekście Wojtyła mówi o wierności i o darze z siebie. Wierność sobie i drugiemu, zaufanie, którym człowiek darzy drugiego, opierać się może tylko na prawdzie – jako trwałym fundamencie, skale. Człowiek więc, poszukując prawdy, w rzeczywistości poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć, której mógłby w pełni i bez lęku zaufać.

Powiedziano, że stosunek człowieka do prawdy konstytuuje jego godność. Gdzie leżą źródła takiego sposobu myślenia? Nieliczni autorzy wskazują, że jest to nauka św. Jana od Krzyża, której poświęcił w swoim czasie Wojtyła sporo miejsca (rozprawę doktorską). Od niego uczył się widzenia w człowieku nie tylko tego, co ciemne i mroczne, ale uczył się niejako „kroczenia w głąb” ludzkiego jestestwa, by w centrum człowieczeństwa odkryć pełną o nim prawdę. Droga oczyszczania rozumu, woli i pragnień stawała się drogą ku godności przez prawdę i wolność. W ten sposób powoli kształtowała się wojtyłowa wizja „humanizmu rzetelnego”, który mógł polemizować z „humanizmem ułomnym”, redukującym człowieka do przedmiotu, do funkcji, okradającym go z możliwości poszukiwania prawdy. W tym świetle należy odczytywać główne kategorie, którymi posługuje się Wojtyła, mianowicie samostanowienie czy samopanowanie. W swej treści nie są one tym, co humanizm ułomny określa mianem samowystarczalności. Badania Wojtyły, jak również innych przedstawicieli humanizmu rzetelnego, wyraźnie wskazują, że człowiek, aby żyć, potrzebuje nie tylko siebie, ale i drugiej osoby.

W tych kontekstach konsekwentnie rozprawia Wojtyła o godności mężczyzny i kobiety, o godności pracy, godności rodziny, świętości życia i godności człowieka starego i chorego. Godność wreszcie rozumie Wojtyła jako źródło praw człowieka<sup>21</sup>. W przemówieniu skierowanym do sekretarza ONZ pytał: „Jakąż podstawę możemy zaproponować jako głębę, na której będą mogły wzrastać prawa indywidualne i społeczne? Bez wątpienia podstawą tą jest godność osoby ludzkiej, [...] poszanowanie tej godności rodzi skuteczną ich ochronę”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Por. W. Ćwil, *Godność osoby ludzkiej źródłem praw człowieka w świetle nauczania Jana Pawła II*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2010, t. 13, s. 227–241.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Orędzie do sekretarza generalnego ONZ „Wolność religijna podstawą praw ludzkich”*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 5, Kraków 2007, s. 286.



Twórczość Karola Wojtyły, następnie już jako papieża Jana Pawła II, przypadła na czas, kiedy rozwijały się w Europie systemy personalistyczne, niemniej jednak refleksja o człowieku jako osobie nie była gruntownie dopracowana. Swoją szczególny wkład miał w tym procesie właśnie Wojtyła, który polemizował z marksistowskim myśleniem o człowieku, z redukcjonistycznymi i niekiedy deterministycznymi koncepcjami rozwijającymi się w łonie egzystencjalizmu.

Zaproponowaną wizją osoby znacznie wzmacniał refleksję personalistyczną w Polsce, którą na dobre ugruntował prof. Czesław Bartnik. Obaj stawali w obronie człowieka i jego godności, obaj analizowali wielkość człowieka w odniesieniu do wspólnoty (narodu, ojczyzny), obaj wreszcie badali struktury ontyczne społeczności w relacji do osoby. Stawiali w ten sposób wyraźną zaporę przed próbami manipulowania człowiekiem, jego życiem, jego pracą, jego rodziną, ale przede wszystkim przed myśleniem „odczłowieczonym”, które traktowało człowieka przez „okna systemu”. Mimo że tworzyli system personalistyczny, to nie był on systemem zamkniętym, redukcjonistycznym, lecz wychodził w swoich założeniach od fenomenu osoby – jako bytu najdoskonalszego, jako bytu, który chce być sobą i pragnie poszukiwać prawdy o sobie i o innych. W nawiązaniu do filozoficznych rozważań Wojtyły padały słowa, że „człowiek jest drogą” – dla drugiego człowieka, dla kościoła, dla instytucji. Chodziło o „drogę”, po której idzie się z uwagą i szacunkiem, niekiedy z pochyloną głową, „drogę”, na której możliwa jest prawda i wolność. Jak daleko zaszedł człowiek XXI wieku? Jak daleko z niej zboczył? Z jakim zaangażowaniem czyni ją swoją drogą?



## 6. GODNOŚĆ JAKO HORYZONT BYCIA Z DRUGIM

RYSZARD KOZŁOWSKI

Zazwyczaj w analizie godności koncentrujemy się na godności osobowej, niekiedy osobowościowej, mniej natomiast na godności społecznej. Jest to o tyle ważny jej aspekt, że godność jako taka reguluje nie tylko odniesienie człowieka do samego siebie, lecz reguluje wszelkie odniesienia i relacje z drugim. Myślenie „według godności” każe nam spojrzeć na drugiego człowieka nie jako na obcego czy wroga, lecz jako na bliźniego, a na pewno jako na bliskiego. Oswaja relacje, wprowadza w nie takie wartości, jak zaufanie, otwartość czy szczerłość, nie zapominając przy tym o intymności. Godność społeczna ponadto diagnozuje społeczne uwarunkowania życia i rozwoju człowieka, zwłaszcza naświetla jej ciemne strony.

Analiza godności społecznej przywołuje znane w personologii rozstrzygnięcia co do statusu ontologicznego człowieka rozumianego jako osoba (relacja) i jako substancja. Człowiek jako substancja jest bytem w sobie i dla siebie, bytem indywidualnie zorganizowanym, zaś jako osoba jest zawsze kimś w relacji do drugiej osoby. Takie rozumienie człowieka zamyka po części spór relacjonistów z substancjalistami i otwiera nowe drogi interpretacji jego egzystencji<sup>1</sup>.

### 1. OSOBA A WSPÓLNOTA

W prezentowanym podejściu zwracam uwagę na prosty fakt: w sensie metafizycznym człowiek jako osoba jest substancją, bytem osobnym, lecz nie monadą w sensie leibnizowskim, ale wyrasta na wspólnej naturze ludzkiej – wspólnej wszystkim konkretnym jednostkom ludzkim, wyrasta „na powszechnym człowie-

---

<sup>1</sup> Por. R. Kozłowski, *Filozofia osoby ludzkiej*, Słupsk 2006.



czeństwie i na całości bytu”<sup>2</sup>. Dlatego jedna z kluczowych dla personalizmu definicji osoby mówi, że osoba jest określoną rolą we wszechbycie.

Dopowiadając, trzeba zauważyć, że człowiek bytuje jednocześnie w dwóch wymiarach – jednostkowym i społecznym – a żadnego z nich nie można pomniejszyć, a tym bardziej pominąć. „Nie byłoby bowiem zbiorowości prawdziwie ludzkiej bez osób, jak i nie byłoby osób prawdziwie ludzkich bez społeczności «drugich», bliźnich, innych”<sup>3</sup>. Nie ma tu miejsca dla skrajnych i redukcjonistycznych rozwiązań głoszonych przez indywidualizm czy kolektywizm, ponieważ osoba – indywidualna i społeczna – to „diada eliptyczna o dwóch ogniskowych nie zmieszanych, nie utożsamionych i nie rozdzielonych, lecz stanowiących żywą jedność właśnie w dwóch ogniskach czy centrach. Społeczność jest współ-człowieczeństwem, współ-byciem ludzi, współ-istnieniem, współ-życiem, współ-dążeniem, współ-działaniem”<sup>4</sup>.

Naturalne dążenie osoby do społeczności dopełnia się w strukturalnym ukierunkowaniu społeczności ku osobie. Człowiek, jako osoba relacyjna, nie jest możliwa bez twórczego odniesienia do innych osób. Osoba jako „ktoś” jest zawsze kimś dla kogoś, nie dla samej siebie. W ten sposób podkreśla się oczywistość pewnego personalnego kontaktu z innymi osobami w tym znaczeniu, że człowiek potrzebuje innego, by w nim właśnie się rozpoznać, by wobec niego i z nim odgrywać swoją rolę na scenie rzeczywistości. Człowiek ponadto żyje drugim człowiekiem, żyje dla innego, przez innego i z drugim. Jedna osoba dla drugiej stanowią istotną treść (esencję, sens) egzystencji, bez której życie byłoby pustką i nicością. Osoba, wyizolowana ze świata innych osób, sama dla siebie byłaby „abstrakcją, samouniastwieniem, «czarną dziurą społeczności», nonsensem treściowym”<sup>5</sup>. Z tych właśnie względów personalizm wyraźnie mówi o tzw. osobie kolektywnej, która osobie indywidualnej umożliwia zaistnienie w sensie treściowym i tematycznym. W łonie osoby wspólnotowej człowiek wie, kim jest i jaki jest, uświadamia sobie sensowność swoich dążeń i tragizm pozostawania w ukryciu przed innymi, w osamotnieniu. Mówiąc inaczej, „osoba jest – staje się – substancją-relacją dopiero w «ko-relacji» względem innych osób. Osoba społeczna jest ontycznie wtórna, ale realnością relacyjną, względną, bo bez niej nie ma osoby jednostkowej. Jest to «relacja relacji» albo relacja o dwóch wymiarach: jednostkowym i społecznym. [...] Istnieje ona realnie, partycypując w rzeczywistym istnieniu jednostek (*esse personale socialiter*)”<sup>6</sup>.

Osobę społeczną urzeczywistniają i rozwijają formacje naturalne (małżeństwo, rodzina, naród), wtórnie zaś poszczególne formy społeczne tworzone przez czło-

<sup>2</sup> Tamże, s. 36.

<sup>3</sup> Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 192.

<sup>4</sup> Tamże, s. 192. Zob. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 37–38.

<sup>5</sup> Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, s. 220.

<sup>6</sup> Tamże. Por. J. Życiński, *Relacyjna teoria substancji*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1987, nr 1, s. 53–74.

wieka (stan, klasa, wspólnota, grupa, partia). To proste zróżnicowanie jest o tyle ważne, że pozwala lepiej uchwycić i opisać istotę godności danej społeczności. Choć jest to wciąż jedna i ta sama godność osoby, to przejawia się w zróżnicowany sposób i występuje w różnej postaci. Inaczej np. myślimy o godności rodzica, inaczej zaś o godności zajmowanego stanowiska w partii.

## 2. PRAWA CZŁOWIEKA A PRAWA NARODU

Biorąc pod uwagę powyższe rozróżnienia, uwarunkowania kulturowe i antropologiczne, należy przypominać o godności narodu, tym bardziej że poszczególne dokumenty przywołujące prawa człowieka zdają się pomijać prawa narodu, w tym godność narodu. Na fakt ten zwrócił uwagę Jan Paweł II podczas wystąpienia na Forum ONZ w Nowym Jorku 5 X 1995 r. W przemówieniu pt. *Od praw człowieka do praw narodów* przypomniał znaczenie ludzkiej wolności i godności, przywołując Powszechną deklarację praw człowieka, „która pozostaje jedną z najwznioślejszych wypowiedzi ludzkiego sumienia naszych czasów. W Azji i Afryce, w Ameryce, Oceanii i Europie ludzie z odwagą i przekonaniem powołują się na tę właśnie Deklarację, aby uzasadnić swoje żądania większego udziału w życiu społecznym”<sup>7</sup>. Prawa te – jak zauważa papież – nie są abstrakcyjnymi formułami, przypominają każdemu człowiekowi i każdej grupie społecznej, że na świecie istnieje „moralna logika, która rozjaśnia ludzką egzystencję i umożliwia dialog między ludźmi i narodami”<sup>8</sup>. Tą logiką („gramatyką”) jest powszechne prawo moralne zapisane w sercu człowieka.

Jan Paweł II analizuje sytuację w świecie z perspektywy wolności i różnych jej form. O ile godzi się na jej zróżnicowanie w zakresie formy, to nie godzi się na negację powszechności i poznawalności ludzkiej natury, gdyż ona jest kamieniem węgielnym dialogu, wzajemnego szacunku i godności, warunkiem uniwersalności praw człowieka w uznaniu ich partykularności. Jeśli chodzi o wolność, to jest ona „niepowstrzymanym dążeniem, które ma swoje źródło w uznaniu godności i nieocenionej wartości ludzkiej osoby i musi się wiązać z działaniem dla jej dobra”<sup>9</sup>. Dlatego zrozumiałą jest i dziś postulat umacniania wiary w fundamentalne prawa człowieka, w godność i wartość ludzkiej osoby – prawa nie tylko poszczególnego człowieka, prawa danego narodu, ale prawa każdego narodu. Albo każdy człowiek jest osobą i każdy dysponuje godnością osobową, albo nikt. „Powszechna deklaracja

<sup>7</sup> Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów*, <http://www.teologiapolityczna.pl/jan-pawel-ii-od-praw-czlowieka-do-praw-narodow> [dostęp: 9.04.2018].

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże.

praw człowieka przyjęta w 1948 r. bardzo wyraźnie mówi o prawach człowieka; do dziś nie istnieje jednak analogiczna umowa międzynarodowa, która podejmowałaby w stosowny sposób kwestię praw narodów. Ta sytuacja powinna skłonić do namysłu, ponieważ wiążą się z nią bardzo pilne problemy sprawiedliwości i wolności we współczesnym świecie<sup>10</sup>.

Pogłębiająca refleksja antropologiczna i etyczno-prawna powinna uznać występujące w istocie ludzkiej napięcie między partykularnością a uniwersalnością. Aspekt uniwersalności reprezentuje tu wspólna natura ludzka, która przypomina każdemu człowiekowi, że jest równouprawnionym członkiem rodziny ludzkiej. Jednocześnie każda osoba żyje w konkretnych uwarunkowaniach czasowych i przestrzennych, stanowi konkretną historię swojego życia i życia z innymi, wiąże się z innymi, tworząc rodzinę, naród, ojczyznę. Inaczej mówiąc: „Ludzka egzystencja jest [...] osadzona między tymi dwoma biegunami – uniwersalności i partykularyzmu – pozostającymi w stanie żywotnego napięcia; napięcie to jest nieuniknione, ale staje się szczególnie owocne, jeśli przeżywane jest spokojnie i w sposób zrównoważony”<sup>11</sup>. Na tym właśnie fundamencie antropologicznym opierają się prawa narodów, „które nie są niczym innym, jak «prawami człowieka» ujętymi na tej szczególnej płaszczyźnie życia wspólnotowego”<sup>12</sup>.

Podstawą wszystkich innych praw danego narodu jest prawo do istnienia. Z nim wiąże się prawo każdego narodu do własnego języka i kultury. Nieodzowne jest poszanowanie odmienności i swoistości innego człowieka, innej kultury i narodu, wolności sumienia i wolności religii – „filarów nośnych” praw człowieka. Wartości te blokują tworzenie się i rozwój „szaleńczego nacjonalizmu” i różnych postaci totalitaryzmu, na rzecz patriotyzmu, w którym „nie zabiega się nigdy o dobro własnego narodu kosztem innych”<sup>13</sup>.

Centralnym problemem dla Jana Pawła II pozostaje jednak kwestia wolności (indywidualnej i społecznej) w odniesieniu do prawdy moralnej; chodzi o takie korzystanie z wolności, by nikogo nie krzywdzić, a raczej wspierać w jego dążeniach. „Wolność nie jest po prostu brakiem tyrańskiej władzy i ucisku, nie oznacza też swobody czynienia wszystkiego, na co się ma ochotę. Wolność ma swoją wewnętrzną «logikę», która ją określa i uszlachetnia: jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i w czynieniu prawdy”<sup>14</sup>. Wolność oderwana od prawdy o człowieku przeradza się w samowolę, w życiu politycznym – w przemoc i zarozumiałość władzy. Oderwanie wolności od prawdy i dobra przygotowuje grunt dla utylitaryzmu, który z tego, co przynosi korzyść, czyni zasadniczą wartość społeczną

---

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże.

i kulturową. Propozycją, z którą wychodzi Jan Paweł II, jest etyka solidarności. „Konieczne jest – głosi papież – aby w gospodarce międzynarodowej zapanowała etyka solidarności, jeżeli chcemy, aby przyszłość rodzaju ludzkiego została ukształtowana przez powszechny udział w sprawowaniu władzy, wzrost ekonomiczny i sprawiedliwy podział dóbr”<sup>15</sup>.

### 3. GODNOŚĆ NARODU

Z tego typu antropologii i z takiego myślenia o kwestiach społecznych wyłania się idea godności narodu. Godność narodu w pierwszym rzędzie wskazuje na rzeczywiste bogactwo (intelektualne i duchowe) zawarte w danym narodzie, jego kulturze, w historii, dokonaniach poszczególnych ludzi. Podkreślanie tych wartości jest tym ważniejsze w dobie zacierania się tożsamości poszczególnych narodów, ich specyfiki, charakteru narodowego, a nawet narodowej osobowości. „Godność narodu – co warto zauważyć i podkreślić – jako organicznej społeczności osób jest bezpośrednią i prostą konkluzją niepojętej godności osoby ludzkiej [...], jakkolwiek [...] są jeszcze: godność rodziny, rodu, plemienia, które to społeczności mniejsze – tak jak i naród – mają coś więcej niż samotna jednostka, a mianowicie spotęgowaną godność społeczności, godność współosobowości, godność wspólnotowości, niejako godność «osoby społecznej», która jest jakoś misteryjnie skorelowana z godnością osoby indywidualnej”<sup>16</sup>. Wychodząc od godności osobowej jako wartości pierwotnej wobec innych form życia społecznego (współosobowego), nie godzimy się na rozwiązania płynące z myślenia według klucza indywidualizmu czy – z drugiej strony – kolektywizmu. Jeśli indywidualizm, z którym mamy obecnie coraz częściej do czynienia w kulturze euroatlantyckiej, karmi się założeniem, że człowiekiem (i osobą) jest tylko i wyłącznie jednostka, to tym samym promuje zdeformowaną postać antropologii, która widzi człowieka jako monadę rzuconą na bezludną wyspę. W przypadku drugiej skrajności – kolektywizmu – głosi się, że człowiekiem i bytem osobowym jest zbiorowość ludzka. Myślenie takie rozciąga się na wiele obszarów życia człowieka i w efekcie dochodzi np. do negacji małżeństwa, rodziny, narodu, by wyrazić zgodę na sztuczne zbiorowości, jak wspólnota (interesów), partia czy stowarzyszenie.

W związku z silnymi tendencjami indywidualistycznymi i kolektywistycznymi konieczne jest przypomnienie o godności narodu, o jego prawach i obowiązkach. Nie jest wystarczające – jak głosi preambuła Powszechnej deklaracji praw człowieka – uznanie tylko „godności każdego z członków rodziny ludzkiej oraz

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Cz.S. Bartnik, *O godności narodu*, [w:] tegoż, *Nostalgia*, Lublin 2006, s. 198.

ich równych i nienaruszalnych praw”, lecz godności, być może przede wszystkim, narodu. Godność narodu „płynie najpierw z samej jego struktury, w której jest nie tylko sfera somatyczna, ale i «psychiczna», [...] quasi-osobowa, w pewnym sensie transcendująca wszystkie jednostki składowe razem”<sup>17</sup>. Personalistyczne rozumienie narodu jako wspólnoty osób zauważa i podkreśla konstytutywne dla jednostki więzy personalne i międzypersonalne. Poza tymi więzami poszczególny człowiek czuje się wyobcowany nie tylko ze wspólnoty, ale i z samego siebie. Idąc o krok dalej, doświadcza wykluczenia i manipulacji ze strony silniejszej i bardziej wpływowej grupy społecznej.

Jeśli z godnością osobową strukturalnie łączy się godność moralna, społeczna i twórcza, to tym bardziej dotyczy ona godności narodu – także naród ma swoją godność moralną, społeczną, twórczą i religijną. Idea godności narodu każe zwracać uwagę i cenić dorobek moralny, religijny i kulturotwórczy każdego z nich, każe dostrzegać i cenić ich indywidualny wkład jako „dobro ogólnoludzkie”. Choć dobra te (dorobki) nie stanowią bezpośrednio o tożsamości danego narodu, to są istotnym jej czynnikiem współtworzącym ją. Podejścia indywidualistyczne i skrajnie kolektywistyczne na te właśnie dobra pozostają obojętne, i to niekiedy obojętne systemowo.

#### 4. FANATYZM A KULTUROWY RELATYWIZM

Gdzie leżą przyczyny tej obojętności, a raczej skrywanego lęku przed innością, przed Innym? Czy nie jest to lęk przed wartościami uniwersalnymi, który, w imię rzekomej tolerancji, poza margines zainteresowania wystawia to, co „nie moje”, to, co „inne”? Na te problemy zwraca uwagę Ch. Delsol. Trudno nie zgodzić się z jej diagnozami stawianymi współczesnej kulturze.

Niebezpieczeństwo relatywizmu kulturowego polega m.in. na tym, że nie radzi sobie z wiernością wobec wartości i prawd partykularnych (np. religijnych, wolnościowych), by – z drugiej strony dać się pochłoniąć fanatycznemu uniwersalizmowi, który z indywidualnego przekonania czyni obowiązujący nakaz dla każdego. Jeśli, dla przykładu, relatywizm kulturowy wsiąka w daną religię, zwłaszcza w sposób myślenia religijnego, wówczas ta sama prawda (religijna, ewangeliczna) dla katolika oznacza jedno, dla protestanta drugie, a dla prawosławnego z Moskwy jeszcze coś innego. Problem narasta, kiedy dana grupa religijna, przywiązana do charyzmatycznego przywódcy duchowego, w ramach tej samej wspólnoty religijnej czyni się lepszą, bardziej „religijną”, „prawdziwą”, podczas gdy pozostałe błędzą. Istota tego „bycia z” czy „bycia przeciw” została już wyłożona na stronicach Ewangelii,

<sup>17</sup> Tamże, s. 200.

gdzie czytamy: „kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie”, przy czym fanatyczne grupy religijne zapominają, że kryterium przynależności do grupy (w nawiązaniu do cytatu) nie ustala dana grupa, lecz jej Twórca – on jest fundamentem jej tożsamości. Fanatyzm zapomina o tym, bo zapatrzony w siebie promuje swoje partykularne zasady jako uniwersalne, wieczne i zawsze obowiązujące. Niestety, w takich warunkach żaden dialog jest niemożliwy, a interpersonalny wymiar godności zostaje zaprzeczony.

Dla fanatyka przynależność do grupy nie opiera się na odkryciu i przeżyciu jednakowej tożsamości, wierze w dane wartości, które łączą, a nie dzielą, które włączają innych, a nie wykluczają, lecz na banalnym fakcie historycznym: jestem katolikiem, należę do grupy uwielbienia, jestem osobą homoseksualną, jestem z partii „X” itd. Ktoś taki czuje się zmuszony „do tego, by całą swoją spekulatywną i uczuciową żarliwość angażować w obronę faktów. W efekcie powstaje myśl zaściankowa, zamknięta niczym forteca, kurczowo trzymająca się siebie i przeceniająca wartość prawdy bytowej, umysłowość prowincjonalna, żarliwie zwrócona do wewnątrz i pogardliwa wobec wszystkiego, co zewnętrzne – ideologia zazdrości w ścisłym sensie słowa, to znaczy zachowania-dla-siebie, oszczędzania, trzymania przy sobie. Wyłania się nieruchomy świat, w którym każdy broni swoich morgów, bo nadzieja zwrócona ku celom została zastąpiona bałwochwalczą czcią dla pochodzenia”<sup>18</sup>. W przywołanym sposobie myślenia mamy do czynienia z redukcją w rozumieniu człowieka: redukcją wielkości ludzkiego ducha (otwartości) do małości wyrażającej się w neurotycznym przywiązaniu do pojęć, poglądów, ubioru czy symboli (fetyszyzm). O ile człowiek jako osobowy podmiot ugruntowuje swoją tożsamość w tym, co uniwersalne, o tyle fanatyk – w tym, co partykularne, chwilowe, co zjawia się na chwilę.

W jaki sposób – pytamy za Ch. Delsol – człowiek może ocalić to, co w nim nieredukowalne, co niezwykle, co partykularne, co niezastępowalne, w odniesieniu do tego co uniwersalne – w odniesieniu (powiedzmy to wyraźnie) do Innych, do ich inności? Jak może ocalić swoją godność, która wynika właśnie z tej jego wyjątkowości? „Jeśli każdy jest niewyczerpalny, co właśnie oznacza godność, to jego bytu nigdy nie wyczerpuje żadna cecha. Wartość nadaje mu sama jego tajemnica. Kolektyw może dać mi dowód tożsamości. Ale nie da mi tożsamości osobowej, która wywodzi się z miejsca i z roli, jakie zdobywam w uniwersum relacji”<sup>19</sup>. Sięgamy tym samym do klasycznych problemów określenia człowieka jako osoby. Można ją opisywać i ujmować na różne sposoby, stosując rozmaite narzędzia filozoficzne i historyczne. Myśl personalistyczna, analizująca rzecz systemowo i całościowo, zwłaszcza nastawiona historycznie i dziejowo (człowiek to ktoś, kto się staje, dzieje), podsuwa rozwiązanie, wedle którego osoba to „ktoś, kto istnieje”, to moje Ja w łonie istnienia,

<sup>18</sup> Ch. Delsol, *Esej o człowieku...*, s. 140–141.

<sup>19</sup> Tamże, s. 141.



to „określona rola we wszechbycie”<sup>20</sup> – niezastąpiona, nieogarniona, niezamienialna i nieredukowalna. W tym trzeba dziś szukać istoty godności człowieka, w tej jego wewnętrznej tajemnicy, która potrzebuje bardziej świadków, a nie niezaangażowanych obserwatorów spektaklu życia, podglądaczy.

Antropologiczny i kulturowy fanatyzm jest zdradą godności. W istocie rzeczy jest konsekwencją antyhumanistycznych redukcji człowieka do „pewnych kategorii”, do „bycia poza przeszłością”, „poza przyszłością i jej możliwościami”. Chodzi o to, że człowiek – z natury swojej – wymyka się ludzkiemu poznaniu, filozoficznym kategoriom, i nie da się już nań patrzeć – jak to nieraz chciano zrobić – przez „okna systemu”, gotowe i sprofilowane na miarę potrzeb danej grupy społecznej. Tymczasem trzeba odkrywać i „nazwać to, co łączy, jakąś prawdę o człowieku, prawdę niedokończoną, którą kolejne epoki usiłują naszkicować wciąż na nowo i która obejmuje pewien świat z jego sztuką i jego prawami, z właściwym mu stosunkiem do śmierci, ze swoim sposobem komunikowania się i planowania ogrodów”<sup>21</sup>.

## 5. WARTOŚCI JAKO OSNOWA ŚWIATA SPOŁECZNEGO

Próba wyprowadzenia człowieka poza niego samego, poza zamknięty obręb własnego świata, nie zostanie zwieńczona powodzeniem, jeśli obsesyjnie będzie odwoływał się tylko do tego, co zna, co jest mu bliskie, co aktualnie posiada, lub to (kto), przez co (kogo) jest posiadany. Być może czuje się jak „u siebie”, jednak pozostaje obcy – dla siebie, tym samym dla innych. Odkrycie godności jako wartości wspólnej, integrującej i scalającej wyznacza nowe standardy życia indywidualnego i społecznego, odsłania to, „czym człowiek może się stać”, mówi, „że nie jest jeszcze dokończony, że czeka go historia”<sup>22</sup>. Być może tego niedokończenia obawia się dziś człowiek, tego „pytania”, które go wzywa po imieniu, które woła: „gdzie jesteś”? Znamy je dobrze. Znamy też powody ukrywania się człowieka przed drugim człowiekiem. Mimo to problemy wciąż powracają.

Dlatego przywołujemy godność i inne wartości, by obudzić w człowieku wiarę w samego siebie i w innych, by odważył się wyjść z kryjówki własnych lęków, uprzedzeń i urojeń, by uwolnił się od ideologii, które go zniewalają, a zwrócił ku wartościom, które wyzwalają, zwłaszcza by nabrał zaufania do drugiego człowieka. Nie wszystko jest stracone, bo, mimo wielu utraconych wartości, mamy czas – „właściwy czas” (*kairos*), który sytuuje nas w pozycji sytuacji granicznej, a w niej już, czy

<sup>20</sup> Cz.S. Bartnik, *Personalizm...*, s. 169.

<sup>21</sup> Ch. Delsol, *Esej o człowieku...*, s. 147.

<sup>22</sup> Tamże.

tego chcę czy nie, muszę się opowiedzieć, muszę ją przeżyć, muszę skonfrontować się z kluczowymi pytaniami dotyczącymi mojej i cudzej egzystencji: czy ma sens, czy ma wartość, czy jest dobra czy zła. „Zatrzymanie się i zobaczenie prawdy o sobie może być tym, co najlepszego mogło mi się w życiu przydarzyć. Zatrzymanie zbliża świadomość do sensu życia. Oswojenie tego sensu daje spokój, ale też zobowiązuje”<sup>23</sup>. Dlatego więc możemy wierzyć, że „obok zwykłego życia jest wieczność”<sup>24</sup>, że relatywizm nie jest ostatnim słowem współczesnej kultury, a fanatyzm zwieńczeniem rozwojowych możliwości człowieka.

---

<sup>23</sup> W. Dudek, *Psychoza czy opętanie...*, s. 173.

<sup>24</sup> Tamże.





## 7. GODNOŚĆ JAKO LOGOS ETHOSU SOLIDARNOŚCI

RYSZARD KOZŁOWSKI

W 1986 r. ks. Józef Tischner w swoim teście poświęconym godności stwierdził, że „pytanie o sens godności człowieka stało się pytaniem naszych czasów. [...] Sięgamy po to pojęcie jak po kamień węgielny, na którym można zbudować gmach życia moralnego”<sup>1</sup>. Tischner wiele uwagi poświęcił sprawie godności, a w sposób szczególnie wyraźny i zasadny odnosił ją do ważnej dla jego naukowo-społecznego zaangażowania idei solidarności i jej ethosu. W swojej *Etyce solidarności* omawia kilkanaście kluczowych kwestii diskutowanych aktualnie nie tylko w kręgu solidarnościowym, lecz w środowiskach ludzi nauki i pracy wielu krajów, również spoza Europy. Nie zawsze jasno wypowiedzianym wątkiem spajającym jego rozważania jest godność. W godności szuka usprawiedliwienia dla życia człowieka, dla podejmowanych przezeń decyzji, na godności wreszcie buduje swoistego rodzaju filozofię spotkania, w której otwartość i wzajemne rozumienie stanowią wewnętrzną moc w stawianiu czoła tragiczności ludzkiego losu, godność przyjmuje za zasadę (*logos*) stosunków międzyludzkich, których gramatyką jest etyka<sup>2</sup>.

Godność w byciu razem, wobec niegodności bycia przeciw sobie, stanowi sedno tischnerowskiego namysłu nad człowiekiem, jest problemem nadal aktualnym w obliczu kryzysów kulturowych, poczucia osamotnienia i wykluczenia społecznego. Godność nie tylko rzuca światło na te sprawy, ale wywołuje dyskusje, prowokuje do myślenia, do osobistego zaangażowania.

Sądzę nawet, że tischnerowskie „myślenie według wartości” czy „myślenie według godności” nie może być już tylko myśleniem, ale wezwaniem do konkretnych działań w zakresie praw człowieka w imię ich ochrony i ugruntowania w humanistycznych wartościach – w godności.

---

<sup>1</sup> J. Tischner, *Rodowód ludzkiej godności*, „Znak” 1986, nr 4, s. 49.

<sup>2</sup> Por. J. Tischner, *Etyka solidarności...*, s. 30.

## 1. ROZUMIENIE A ZAWŁADNIĘCIE

Ludzka zdolność do otwierania się przed drugim człowiekiem, do wczuwania się w jego pragnienia i potrzeby, w jego ból i radość, solidaryzowanie się z nim aż do postawy buntu przeciwko napierającemu złu i zniewoleniu, spotyka się ze zdolnością zamykania się w swoim własnym świecie, w lęku przed drugim, w lęku przed sobą samym. Przestrzeń ludzkich obcować jest przestrzenią przyjaźni i solidarności, ale też jakże szybko może stać się przestrzenią nieprzyjaźni i wrogości. Niejednokrotnie człowiek zbliża się do drugiego, to znowu oddala, przyciąga i odpycha, oskarża drugiego albo oskarża siebie, aby sprowokować winę u drugiego. Mówiąc najkrócej: drugiego można rozumieć albo drugim można zawładnąć. Godność podpowiada mi, że powinienem go zrozumieć, że powinienem otworzyć się na niego w rozumiejącym spotkaniu z nim. „Spotkać – spojrzeć w oczy tragiczności, zatrzymać się przy niej, dążyć do tego, by ją zrozumieć, ośwoić, rozwiązać. Spotkać, znaczy jednak również: móc się cofnąć przed spotkaniem, uciec, zająć postawę agresji, zrezygnować z myślenia. Móc się cofnąć albo podjąć spotkanie – to uświadomić sobie wolność. Spotkanie nie wymusza niczego, zwłaszcza myślenia, ono daje do myślenia”<sup>3</sup>.

Pierwszym pytaniem spotkania rozumiejącego jest „gdzie jesteś”? Powinieneś być tu, a cię nie ma, gdzie się ukryłeś? Dlaczego się ukryłeś? Co się stało, że się ukryłeś? Czego się wstydzisz? Czego się lękasz? Co ukrywasz? Spotkanie przybiera postać dramatyczności. Podobnie pytał już Rosenzweig, jeden z prekursorów filozofii dialogu: „«Gdzie jesteś?» Nie ma w tym nic, jedynie pytanie o Ty. Nie o istotę Ty; w mgnieniu oka nie jest to jeszcze zasięg widzenia, lecz wprawdzie tylko Gdzie. Gdzie w ogóle istnieje jakieś Ty? Pytanie o Ty – wszystko, co o nim wiemy. Ale pytanie to wystarczy, aby Ja odkryło siebie; nie potrzeba widzenia Ty, nawet nie mając go przed oczyma, zapowiada siebie i wypowiada się jako Ja. Ja odkrywa siebie w tym samym mgnieniu oka, w którym potwierdza istnienie Ty przez pytanie o gdzie tego Ty”<sup>4</sup>. Chodzi o to, aby pozwolić drugiemu być tak, jak on chce i może być, jak uważa to za stosowne, najbardziej godne i wartościowe; chodzi o to, aby drugi przestawił się, aby sam wypowiedział prawdę swego bycia i niebycia. Preferowana postawa jest „wolna od dążenia do dominacji i manipulacji. Cechuje ją dążenie do dialogu «na równych prawach». [...] Wyklucza to bezkrytyczne przenoszenie modeli rzeczowych i przedmiotowych na dziedzinę poznawczego obcowania z drugim. [...] Świadomość «jesteśmy» budzi się w dialogu z drugim, w konfrontacji spojrzeń, w sporze i jednoczesnym dążeniu do zgody, w których inicjatywa i oświecenie przychodzą często od drugiego”<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1994, s. 517–518.

<sup>4</sup> F. Rosenzweig, *Der Stern Erlösung*, Haag 1976, s. 195.

<sup>5</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 273.

W studium pt. *Filozofia wypróbowanej nadziei*<sup>6</sup> Tischner wystarczająco jasno omówił problem tej wyjściowej, rozumiejącej postawy bycia wobec drugiego. Aby poznać drugiego, nie wystarczy doń podejść jak do drzewa, jak do rzeczy, nie jest wystarczające skrócenie dystansu między podmiotem a przedmiotem, nawet między podmiotem a podmiotem. Warunkiem *sine qua non* spotkania rozumiejącego jest to, aby drugi zechciał się otworzyć przed nami, ale też i to, byśmy my otworzyli się na niego, „otworzyli się” dla drugiego. „Warunkiem poznania personalnego – dodaje Tischner – jest szczególna sytuacja «szczerości», która poprzedza wymianę słów. Nie jest ona jeszcze poznaniem sensu stricto, ona jest warunkiem poznania”<sup>7</sup>.

W tym właśnie momencie Tischner wprowadza i objaśnia jedno z kluczowych dla rozwijanej przez siebie filozofii człowieka i filozofii społecznej słowo, mianowicie „ethos”. „Ethos” oznacza to szczególnie ważne miejsce, miejsce zadomowienia, miejsce, w którym czuje się swojsko, jak w domu, jak u siebie, miejsce oswojone i bliskie, w którym nie potrzebuje udawać, od którego nie ucieka, w którym niczego się nie wstydzi, niczego nie musi ukrywać. Poza tym miejscem – poza „ethos” – obcość, nierozumienie, zagrożenie zawładnięciem (zachowanie i sposób myślenia nieetyczny, wykluczający z obszaru domostwa, bycia sobą).

Z terminem ethos wiąże się pewna anegdota, którą Tischner przywołuje podczas jego objaśniania. Dotyczy słynnego filozofa greckiego Heraklita. Przybywający do Heraklita goście spodziewali się zobaczyć człowieka poważnego, zamyślnego, błyszczącego niezwykłą mądrością, tymczasem spotkali filozofa, który rozgrzewał zmarznęte kości przy ciepłym piecu. Widząc ich, miał powiedzieć: „Nie odchodźcie, albowiem tutaj także uobecniają się bogowie”. „Mówiąc «także tutaj» – komentuje Tischner – Heraklit użył słowa *ethos*. [...] *Ethos* to tyle co «środowisko», «domostwo», pole życia wszelkiej istoty żywej. Aby istota żywa mogła przynosić «swoją owoc», musi wprawdzie znaleźć sobie właściwy *ethos*”<sup>8</sup>. Także człowiek, aby żyć, potrzebuje ethosu. Jest to jego szczególne miejsce wśród ludzi – miejsce, w którym może być autentycznym, czuć się wolny, akceptowany. Jest „istotą etyczną”.

Wyróżnić można kilka kluczowych zasad bycia w przestrzeni ethosu – w przestrzeni rozumiejącego spotkania. Po pierwsze, chodzi o to, aby powstrzymać się od sądzenia drugiego, aby „w drugim chcieć widzieć przede wszystkim jego człowieczeństwo”<sup>9</sup>. Konieczne jest odrzucenie myślenia o człowieku w kategoriach funkcji, maszyny techniczno-społecznej, statusu społecznego. Po drugie, warunkiem spotkania z drugim jest uznanie jego wolności, zwłaszcza

<sup>6</sup> J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, s. 418–436.

<sup>7</sup> Tamże, s. 420.

<sup>8</sup> J. Tischner, *Błądzenie w żywiole prawdy*, [w:] tegoż, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003, s. 171.

<sup>9</sup> J. Tischner, *Filozofia wypróbowanej nadziei*, s. 421.

wolności myśli, sumienia i wyznania, o czym tak wyraziście przypominają prawa człowieka. Ethos jako „dom” znosi bariery międzyludzkie, a tworzy atmosferę bezpieczeństwa, by drugi nie lękał się być tym, kim jest, by nie ulegał pokusie bycia tym, kim nie jest i nie chce nawet być. Oczywiście, że nie chodzi tutaj o „amoralny” stosunek do człowieka, o to, że wszystko mu wolno, jest to postawa „powstrzymywania się od wyrokowania w sprawach moralnych połączona z dążnością do uznania przede wszystkim człowieczeństwa w człowieku i jego wolności była w istocie rzeczy próbą stworzenia takich warunków, aby człowiek sam mógł siebie ocenić, wyzwolewszy się od różnych lęków. Ale właśnie od tego zaczyna się wszelka etyka”<sup>10</sup>.

W *Ludziach z kryjówek* znajdujemy analizę postaw przeciwnych – nierozumiejących, niszczących to wszystko, co stanowi ethos bycia z sobą samym i z drugim, ethos solidarnego współbycia. Postawiony problem w dalszym ciągu dotyczy fundamentalnego dla człowieka pytania „gdzie jesteś”. Człowiek z kryjówki nie wie, gdzie jest, lub wiedzieć nie chce. Nie wie lub nie chce wiedzieć, dla kogo i po co żyje, z kim czy przeciwko komuś, dla jakich wartości poświęca swoje życie i czas, dla jakich nie. Nie oznacza to, że pozostaje poza wartościami, wręcz przeciwnie – nadal pozostaje w ich zasięgu, ale uparcie przed nimi się skrywa, boi się tego, co prawdziwe i dobre, ukrywa się w mroku jaskini własnych przesądów, przekonań i lęków. Jego przestrzeń skurczyła się do maksimum – zamiast być przestrzenią nadziei jest przestrzenią rozpacz. Piekłem. „Kryjówka – wyjaśnia Tischner – to miejsce wolności załęcznionej, wolności zatroskanej potrzebą chronienia siebie”<sup>11</sup>. Rozpoczyna się gra o zawładnięcie.

Zawładnięcie przyjmuje wiele postaci, wciela się w wiele sposobów bycia człowieka. Podążając za intuicjami Tischnera, zawładnięcie drugim dokonuje się już w momencie, gdy ten nie może sam wypowiedzieć tego, kim jest – gdy sam nie może się przedstawić, kim jest. O ile w przestrzeni rozumiejącej człowiek pyta człowieka o imię, o zawód, o to kim jest, o tyle w przestrzeni zniewolenia pytanie już nie pada, lecz słyszalna i odczuwalna jest w tym względzie lawina stwierdzeń, jakoby człowiek miał prawo określać z imienia człowieka. Nie pyta się „kim jesteś”, lecz już tylko stwierdza „kim jest”. Przestrzeń imiennego horyzontu sensu raz na zawsze zostaje zamknięta.

Imię (człowieka) jest tu o tyle ważne, że wskazuje wprost na człowieka. Poznajemy siebie i innych po ich imieniu, z imienia. „Człowiek posiada imię – czytamy w *Filozofii dramatu* – bo zna siebie w swoim imieniu i identyfikuje siebie poprzez swe imię. Dlatego może on drugiemu oznajmić swe imię i w ten sposób przedstawić mu się”<sup>12</sup>. Co więcej, imię, jako „kierunkowy wskaźnik”, uwypukla ów szczególny

<sup>10</sup> Tamże, s. 422.

<sup>11</sup> Tamże, s. 439.

<sup>12</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, s. 277.

aksjologiczny moment ludzkiej egzystencji – „Ja aksjologiczne”. Ja aksjologiczne to moja ważność, godność, honor i ujawniane jest właśnie przez imię. Poza przestrzenią dialogu ja już nie jest ważne dla ty, a ty nie jest ważne dla ja. Aksjologiczny (godnościowy) horyzont relacji między ja a ty został porzucony, pozostało wzajemne (nie)rozumienie się w mroku domniemań, kłamstwa i iluzji.

## 2. CZŁOWIEK SOLIDARNY

Idea solidarności ufundowana jest na wzajemnym rozumieniu, wzajemnym porozumieniu, twórczym dialogu, rozumiejącym spotkaniu, co w kontekście refleksji tischnerowskich przyjmuje postać „jedni drugich brzemiona noście”. „Słowo «solidarność» – mówił Tischner w 1980 r. na Wawelu – skupia w sobie nasze pełne niepokoju nadzieje, pobudza do męstwa i do myślenia, wiąże ze sobą ludzi, którzy jeszcze wczoraj stali od siebie daleko”<sup>13</sup>. Idąc tym tropem myślenia, można wyróżnić określony sposób bycia człowieka – „człowieka solidarnego”, obok innych, uznanych i opisywanych w różnych miejscach, jak „człowiek wolny”, „człowiek zdecydowany”, „człowiek dwuznaczny”. „W «sposobach bycia» mieszczą się uczynki, a zarazem coś więcej: postawy, intencje, zamiary, brak uczynku, słowa i przemilczenia, gest i brak gestu, wrażliwość i ośpienie, myślenie i bezmyślność, słowem wszystkie ekspresje wewnętrznej prawdy człowieka właściwe dla konkretnej sytuacji, w jakiej człowiek się znalazł”<sup>14</sup>.

Autor *Etyki solidarności* chce pozostać świadkiem prawd oczywistych wobec tych, którzy „odrzucają maski z twarzy, wychodzą z kryjówek, ukazują prawdziwe twarze. Spod prochu i zapomnienia wydobywają się na jaw ich sumienia”<sup>15</sup>. Jako świadek pisze o rzeczach fundamentalnych – zdawałoby się, oczywistych i jasnych – jednak nastrój prowadzonej narracji wydobywa z nich to, co było ukryte, zaniechane, zniekształcone czy przekłamane. Przywraca właściwą godność i znaczenie nie tylko pojęciom, ale ludziom – przywraca godność pracy, ideałom wspólnoty, cierpieniu, rodzinie, odsłania manipulacje takimi ideami jak wyzysk, nauka czy sztuka, by konsekwentnie odwzorowywać aksjologiczny (godnościowy) horyzont ludzkiej egzystencji.

Idea solidarności urzeczywistnia się na różnych poziomach. Po pierwsze, „skupia w sobie nasze pełne niepokoju nadzieje”. Jako idea właśnie, a nie pojęcie czy system etyczny, nie potrzebuje uzasadnienia, uzasadnia się bowiem sama przez się – przez sam fakt, że jest, że się ujawniła, że sama dała o sobie znać. Jednak wymaga

<sup>13</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności...*, s. 5.

<sup>14</sup> J. Tischner, *Sztuka i etyka*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości...*, s. 391–392.

<sup>15</sup> Tamże, s. 7.

zrozumienia – podkreśla Tischner, dlatego pyta: co solidarność mówi? „Człowiek jest zawsze solidarny z kimś i dla kogoś”<sup>16</sup>. Jego przestrzeń życia wypełniają wartości – trzeba ich odszukać, nazwać, jedne przyjąć, inne odrzucić, o ile godzą w godność człowieka. W związku z tym trzeba zwrócić uwagę na dwie kluczowe wartości: na sumienie człowieka i na związek człowieka z cierpieniem – dodaje Tischner. One stanowią „narzędzie” i sposób poznawania i urzeczywistniania substancji nadziei danej tu i teraz. Bez sumienia człowiek pozostaje ślepy i głuchy na cierpienie, na ból, bez sumienia nie czuje, czy jest mu dobrze czy źle, godzi się na to, co jest, nawet jak nie ma nic. Dlatego „etyka solidarności chce być etyką sumienia. Zakłada, że człowiek jest obdarzony sumieniem. [...] Sumienie jest głosem, który woła wewnątrz człowieka. Do czego wzywa sumienie? Przede wszystkim do tego, by człowiek chciał mieć sumienie”<sup>17</sup>.

Sprawa ludzkiego sumienia dotyczy rzeczy najważniejszych. W pierwszej kolejności dotyczy głosu samego Boga, który przemawia właśnie przez indywidualne sumienie człowieka, nie zaś poza nim. Bóg, który nie przemawia przez sumienie, nie jest Bogiem, jest bożkiem, jest iluzorycznym wytworem człowieka, sposobem i narzędziem manipulacji i panowania nad drugim. W takim wypadku szybko rodzi się pokusa wykorzystywania boga i religii do manipulowania człowiekiem, szybko wstawia się go w ramy „wierzący”, „niewierzący”, uznając tym samym, że już wie się o nim wszystko. Taki człowiek – „człowiek w oknach systemu” – nie jest prawdziwym człowiekiem, lecz jego karykaturą, chcianą i zaprojektowaną przez widza. O tych kwestiach, lecz już w kontekście filozofii człowieka, rozprawia J. Tischner w studium pt. *Człowiek przez okna systemu*<sup>18</sup>.

Jeśli przez sumienie mówi Bóg, to czy nie mówi przez nie także drugi człowiek? Czy pierwsze słowo kierowane do człowieka, czy każde „gdzie jesteś” i „jaki masz imię” nie odnosi się także do sumienia, czy nie trafia wprost w sumienie? W sumienie rozumiejące i czujące? Można sądzić, że tak właśnie jest. Rola sumienia w relacjach interpersonalnych jest niedoceniona, a nawet zaniedbana przez filozofię moralną uprawianą w ostatnich latach, która przenosi jego aktywność na forum doświadczenia religijnego, wyobcowując je tym samym z najbardziej właściwych mu funkcji. Tymczasem „nie można być solidarnym z ludźmi bez sumienia”, czyli „nie każde «my», nie każde «razem» jest już solidarnością. Autentyczna solidarność [...] jest solidarnością sumień”<sup>19</sup>. Jest to solidarność w zasłuchaniu się w prawdę o drugim człowieku, solidarność w jego bólu i cierpieniu, w jego winie i wstydzie, aby nieść z nim jego ciężar.

<sup>16</sup> Tamże, s. 10.

<sup>17</sup> Tamże, s. 11.

<sup>18</sup> J. Tischner, *Człowiek przez okna systemu*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości...*, s. 328–356.

<sup>19</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności...*, s. 11.



Szczególne miejsce zajmuje tu postawa miłosierdzia, które daleko przekracza postawę litości czy współczucia. „Litość jest ważnym przeżyciem. Jest wstrząsem uczuciowym, który rodzi się na widok cudzej nędzy. Wstrząs ten wywołuje nie tylko płacz, ale często również czyn. Poruszony widokiem biedy, człowiek sięga do kiesy i dzieli się, czym ma. Zazwyczaj nie pyta wtedy, czy nędza jest rzeczywista czy udawana. Myśli sobie, że przecież ci, którzy pomagają, nie myślą się nigdy, myślą się jedynie ci, którzy biorą, choć się im nie należy”<sup>20</sup>. Litość pomija sumienie, gdyż koncentruje się jedynie na powierzchownym i szybko przemijającym uczuciu. Mija ono bowiem tak szybko, jak traci się z oczu widok ludzkiej biedy. Dlatego nie może być fundamentem prawdziwie ludzkiej i głębokiej solidarności z drugim, gdy ona właśnie oznacza wierność człowiekowi: „Być solidarnym z człowiekiem to zawsze móc liczyć na człowieka, a liczyć na człowieka to wierzyć, że jest w nim coś stałego, co nie zawodzi. Sumienie jest w człowieku tym, co stałe i co nie sprawia zawodu”<sup>21</sup>.

Na analogicznym poziomie zaangażowania rozgrywa się współczucie. Jest ono „sposobem uczestniczenia w życiu uczuciowym innego człowieka. Buduje ono pomost między moim a twoim uczuciem. Jest to przedziwny pomost. Z jednej strony ode mnie ku tobie idzie poznanie, a z drugiej od ciebie ku mnie biegnie uczucie. Współ-czucie jest poznaniem uczestniczącym”<sup>22</sup>. Litość, tak jak współczucie, ma swoje ograniczenia: obdarowywany litością człowiek może czuć się ponizony. Gdzie leży tego przyczyna? Może w tym, że litujący się właśnie nie rozumie drugiego, przychodzi mu z pomocą, „nie wiedząc”, z czym tak naprawdę powinien przyjąć, daje, ale to zbyt mało i tylko na chwilę.

Solidarność sumień posługuje się miłosierdziem, gdyż to ono widzi, czuje i rozumie o wiele więcej, „niż może widzieć współczucie i litość, [...] wierzy, że wszystko jest jeszcze do uratowania. Nie wszystko stracone”<sup>23</sup>. Tak prezentująca się idea solidarności może budzić w człowieku nadzieję, i rzeczywiście ją budzi. Opierając się na wartości sumienia, które wierzy w człowieka i wierzy człowiekowi, budzi zaufanie, otwiera najbardziej zatwardziałe umysły i serca, budzi poczucie bezpieczeństwa, by w przestrzeni życia, którą tworzy, rodziła się i wzmacniała wzajemność. Ta zaś polega na tym, „że jesteśmy sobą dzięki sobie, [...] że Ja jestem sobą dzięki tobie, bo Ja jestem naprawdę «Ty», ale jestem «Ty» dzięki tobie i odwrotnie”<sup>24</sup>. Tak jak ojcem jest się dzięki matce, a matką dzięki ojcu, zatem sobą jesteśmy dzięki drugiemu. Oto istota relacji twórczej wzajemności, która rodzi się w centrum etyki solidarności, gdzie przed „ja” czy „my” jest „dla niego”.

<sup>20</sup> J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2000, s. 17.

<sup>21</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności...*, s. 12.

<sup>22</sup> J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, s. 14.

<sup>23</sup> Tamże, s. 21–22.

<sup>24</sup> J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008, s. 400.



Solidarność, po drugie, oznacza „pobudzenie do męstwa i do myślenia”, oznacza mieć odwagę w myśleniu według wartości, zwłaszcza według prawdy. „Myślenie jako szukanie jest przeniknięte szczególną odmianą męstwa (myślenie odważne jako przeciwieństwo tchórzliwej bezmyślności), które hamuje odruchy ucieczek od problemów oraz próby zuchwałej agresji na obcą tragiczność”<sup>25</sup>. Odwaga myślenia wiąże się z nadzieją i jest przede wszystkim myśleniem aksjologicznym. Myśląc, dochodzimy do pewnego punktu i pytamy „co dalej?”. Jest to moment o tyle ważny, o ile dotyczy spotkania człowieka z tragicznością (bezsensem jego pracy, wyzyskiem itp.). Przychodzi pokusa ukrycia się, wycofania, zaprzestania działań. Męstwo sprzeciwia się tym myślom i szuka rozwiązania dalej, inaczej człowiek zdradziłby samego siebie, zdradziłby bliźniego. Ethos solidarności kieruje się męstwem.

Aksjologiczny wymiar męstwa myślenia jest tym rodzajem myślenia, które porusza się najpierw w horyzoncie agatologicznym, w horyzoncie dobra. Doświadczenie pierwotnego dobra mówi nam, że „coś jest nie tak” – że jest jakaś niesprawiedliwość, że jest jakieś zło. Dzięki światłu dobra odsłania się coś, co do tej pory było zakryte. Po doświadczeniu agatologicznym przychodzi doświadczenie aksjologiczne, z którego płynie myślenie aksjologiczne, myślenie według wartości. Ono podpowiada człowiekowi, co może w danym momencie zrobić. Myślenie tego typu jest – co stanowczo podkreśla Tischner – myśleniem radykalnie filozoficznym, a więc metafizycznym. Ono „nie rodzi się z podziwu wobec otaczającego nas świata, jak chcą arystotelicy. Nie pyta ono również, dlaczego jest raczej coś, a nie nic. Podziw jest tym rodzajem afirmacji bytu, który kończy myślenie. Myślenie radykalnie filozoficzne jest formą preferencyjnego buntu przeciwko tragiczności świata”<sup>26</sup>.

Męstwo myślenia radykalnego przeciwstawia się perswazji posługującej się lękiem lub działającej przy pomocy iluzorycznych nadziei szczęścia. „Perswadować – czytamy w *Etyce solidarności* – znaczy więc: straszyć i obiecywać”<sup>27</sup>. Problem strachu, straszenia, rażenia innych ludzi rozwijał Tischner w przywoływanym już tekście pt. *Ludzie z kryjówek*. To oni właśnie, z ukrycia, pogrążeni zazwyczaj we własnym strachu, zaszczuci i zainfekowani duchową chorobą na nienawiść, próbują zarazić (porazić) nią innych. Męstwo myślenia radykalnego ma moc powiedzieć mu „nie”. Jest to moc zrodzona z dobra, ale przede wszystkim z solidarności – z bycia razem. Męstwo to wybiera nie potulność, nie bunt, lecz – jak zauważa Tischner – drogę pośrednią: zrozumienie, które pyta, kto mnie straszy, czym mnie straszy, czego boi się straszący. Drugiej formie perswazji opartej na obietnicy szczęścia męstwo myślenia przeciwstawia się w taki sposób, że krytycznie pyta o jego warunki, o jego wartość i sens, o to, co tak naprawdę obiecuje, a czego nie. Pyta o źródło szczęścia. Nie ulega pozorom szczęścia, które mają wartość chwilową i szybko odwracają się

<sup>25</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 520.

<sup>26</sup> Tamże, s. 519.

<sup>27</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności...*, s. 80.

przeciwko człowiekowi. Jak znaczący jest zmysł solidarności, obie formy perswazji wyraźnie zaznaczają. O ile człowiek chce nosić brzemię drugiego, to i chce mieć udział w jego szczęściu, które jest już ich wspólnym szczęściem. Trudniej o pomyłkę, trudniej o wzięcie iluzji za rzeczywistość, trudniej o uleganie taniej obietnicy w imię zdrady ważnych spraw, w imię zdrady człowieka.

Po trzecie, „wiąże ze sobą ludzi, którzy jeszcze wczoraj stali od siebie daleko”. Mówimy tu o dialogu w ścisłym sensie, a oznacza on, że „ludzie, którzy wyszli z kryjówek, zbliżyli się do siebie, rozpoczęli wymianę zdań”<sup>28</sup>. Porzucony został język oskarżeń, język przerzucania ciężaru winy na drugiego, język podejrzliwości i braku zaufania. Dialog w relacje międzyludzkie wznosi światło, przywraca osobom i rzeczom ich właściwą wartość i znaczenie, umożliwia widzenie rzeczy i osób takimi, jakimi one są. Dlatego „solidarność jest zawsze solidarnością jakiegoś dialogu”<sup>29</sup>.

Dialog jako ethos solidarności uwarunkowany jest w pierwszej kolejności zdolnością wczuwania się w drugiego, wczuwania się w punkt widzenia drugiej osoby, wczuwania się w jej sposób widzenia spraw i rzeczy. „Dopóki ja patrzę na siebie wyłącznie swoimi oczami – znam część prawdy. Dopóki ty patrzysz na siebie swoimi oczami, także znasz tylko część prawdy. [...] Pełna prawda jest owocem wspólnych doświadczeń – twoich o mnie, a moich o tobie”<sup>30</sup>. W dialogu tym mowa jest przede wszystkim o ludzkim cierpieniu, któremu trzeba już razem stawiać czoła, razem je ponieść, razem się z nim zmierzyć. O tym właśnie bólu, i o wielu innych, jest dialog solidarności. Co więcej, to on solidaryzuje – tworzy wzajemność, która niekiedy przeradza się w bunt przeciwko poniżeniu człowieka, bunt za przywróceniem należnej mu godności.

Choć Tischner o tym nie wspomina, wypada sięgnąć do Alberta Camusa i jego *Człowieka zbuntowanego*. Dla noblisty solidarność jest cnotą podstawową ratującą człowieka przed nihilizmem i rozpaczą, która płynie z doświadczenia absurdu, przed którym człowiek się buntuje. Każdy bunt jest buntem już nie indywidualnym, lecz u samego źródła buntem z innym i dla innego. Wyraża się on w formule „jesteśmy”. Bunt wyprowadza człowieka z rozpaczliwej samotności, łagodzi skutki absurdu, jako wartość podstawowa – chciałoby się powiedzieć, kluczowa – stanowi bowiem warunek *sine qua non* innych wartości, jak właśnie solidarność, wspólnotowość i miłość. Kierunek buntu musi być jednak jednoznaczny: usprawiedliwia go obrona życia, godności i braterstwa wszystkich ludzi.

Dialog, o którym pisze Tischner w *Etyce solidarności*, jest „dialogiem przebudzonych sumień”, dialogiem, w którym chodzi o prawdę ludzkiego cierpienia, jej źródeł i przyczyn, prawdę, która niekiedy powie, że winnym jesteś ty bądź winnym jestem ja. Tischner wprowadza tu pojęcie świadectwa, w odróżnieniu od zwykłej

<sup>28</sup> Tamże, s. 15.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże, s. 16.

mowy, przekazu informacji. W dialogu świadczy się danej prawdzie, przyświadcza się prawdzie, co oznacza, że ma się w niej pełny udział i do niej dostęp. Przyświadczać prawdzie, jakkolwiek byłaby ona porażająca i przerażająca, ustanawiamy przestrzeń nadziei, że nie wszystko jest przegrane, że jest jeszcze szansa na zmianę, że jest nadzieja, która nie zawodzi, bo jestem nie tylko ja, lecz jesteście przede wszystkim ty. „Budzi się nadzieja – pisze Tischner – że sprawy i rzeczy dadzą się zmienić. Tej nadziei muszą ludzie solidarnego dialogu strzec jak oka w głowie”<sup>31</sup>.

\*\*\*

Do czego sprowadzona jest godność „człowieka z kryjówki”, „człowieka wolnego”, „człowieka solidarności” – to pytania, które stanowiły kanwę rozważań Tischnera w zakresie filozofii człowieka, etyki i aksjologii. „Człowiek z kryjówki” za godność uznał własne cierpienie, które rodziło w nim strach i poczucie odrzucenia. Porażony cierpieniem, ranił innych, by tak nad nimi panować. Dla „człowieka solidarności” natomiast godność jest tym doświadczeniem wartości, które uczynił on swoimi własnymi, które określają już jego byt, jego życie, determinują sposób myślenia (według tychże wartości) i sposoby bycia. Godność jest składnikiem jego ethosu – tu czuje się najlepiej, tu jest jego dom, tu może być sobą.

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 18.

## 8. **GODNOŚĆ A DYLEMATY RELACJI INTERPERSONALNYCH**

RYSZARD KOZŁOWSKI

W nawiązaniu do tematyki, jaką podejmuje m.in. pedagogika rodziny, szczególnej uwagi wymaga kwestia relacji interpersonalnych, które nie tylko wyznaczają standardy bycia lub niebycia rodziną, lecz warunkują wzajemne poznanie, wczuwanie się w siebie, sztukę dystansu i zbliżania, wiązania i związywania sobą, rozumienia i nierozumienia. Próby analizy tego złożonego fenomenu podejmowane były na gruncie nauk społecznych, w szczególności pedagogicznych i psychologicznych, jednak głębokie uwarunkowania metodologiczne, strukturalne, aksjologiczne czy metafizyczne są przedmiotem namysłu przede wszystkim nauk filozoficznych. Bliskie są one takim prądom myślowym, jak egzystencjalizm, filozofia dialogu, filozofia dramatu, personalizm, ponadto hermeneutyka i fenomenologia.

W prezentowanym tekście pragniemy jednak zwrócić uwagę na kilka dylematów, które występują w relacji Ja–Ty, a które można by nazwać „syndromem uzależnienia psychologicznego” lub – ujmując rzecz od innej strony – po prostu wiązaniem (związaniem, spętaniem). Z tych powodów podejmowane refleksje podążają za pytaniami, które mogą stać się pomocne przy rozwiązywaniu problemów szczegółowych: jak uwolnić się od toksycznych relacji wewnątrzrodzinnych, nie wykluczając zarazem siebie z rodzinnego systemu, jak formować swoje miejsce w rodzinie, nie utożsamiając się zarazem z represywnymi życzeniami jej członków, jak pozostać sobą mimo rozwijających się i zniewalających więzi rodzinnych, jak nie zdradzić samego siebie, pozostając w pozytywnych i twórczych relacjach z innymi?

Niniejszy tekst dedykowany jest tym, którzy przeżyli lub nadal przeżywają koszmar życia „poza godnością”, „poza miłością” i „poza wolnością”. Być może refleksja nad tymi trzeba kluczowymi dla praw człowieka wartościami wzmocni ich uczuciowo i doda odwagi do wiary w nie – do wiary w człowieka.

## 1. JA PRZECIW SAMEMU SOBIE I PRZECIW INNYM

Analizy relacji międzyosobowych dokonywane przez filozofów z obszaru tzw. egzystencjalizmu, jeśli nie przynoszą nowych rozwiązań, to dotyczą fundamentalnych problemów, które rodzą się w relacji Ja–Ty, stawiają liczne pytania i nakreślają nowe kwestie wywołujące społeczną dyskusję. Egzystencjaliści, tacy jak choćby J.P. Sartre czy A. Camus, raczej nie tworzyli nowych, stabilnych projektów, nie koncentrowali się na budowaniu zobowiązujących aksjologicznie i etycznie wzorów relacji międzyludzkich, bowiem ten zabieg już u samego źródła zdradzałby główne założenie systemu, w którym pracowali – wolność. Zamiast podawania gotowych projektów koncentrowali się na analizowaniu i rozbijaniu patologicznych konstrukcji, sposobów myślenia i działania człowieka wobec człowieka – a raczej człowieka przeciw człowiekowi. To właśnie Sartre w dobitny sposób odważył się stwierdzić, że „Inny to piekło”.

Bycie przeciw drugiemu to dla A. Camusa jedna ze struktur obcości, o czym rozprawia *notabene* w swojej powieści pt. *Obcy*. Jeśli człowiek jest obcy dla samego siebie, oderwany od duchowych i kulturowych korzeni swojego życia, czuje się rzucony w życie, a raczej rzucony w bezsens, a nawet w śmierć. Oderwanie to – jak w przypadku głównej postaci powieści – wyraża się następnie w nieczułości, niewrażliwości na sprawy drugich, obojętności, a nawet w jakimś duchowym otępieniu (gnuśności, acedii). Ktoś taki nie tyle czegoś „nie chce”, nie tyle „nie może”, lecz już „nie chce chcieć”, „nie może móc”. Odwet ze strony życia przychodzi bardzo szybko – poczucie egzystencjalnej pustki i zbędności. W otchłani obcości człowiekowi w gruncie rzeczy nie chodzi o „coś”, lecz raczej chodzi o „nic”. Ta demoniczna nicość paraliżuje u źródła egzystencjalną moc człowieka, personalną apatię i zdrowe spojrzenie na siebie i na drugiego.

Spętanie nicością i bezsenssem zgubiło wielu. Niemniej jednak człowiek podejmuje próby „unoszenia się” ponad nijakie życie, puste, bez sensu i absurda. Postawy te analizuje noblista A. Camus w powieści pt. *Upadek*. Oczywiście kończą się upadkiem jeszcze boleśniejszym, poniżeniem samego siebie, degradacją osobowości. Przy okazji od pseudobohaterów Camusa uczymy się, jak się nie wznosić ponad innych, a zwłaszcza jak się nie wznosić ponad samego siebie, bo ponad siebie wznieść nie można się z natury rzeczy. Bycie ponad to bycie urojone, to życie iluzją o sobie i o innych, to zdrada człowieczeństwa.

Wznoszący się (główny bohater powieści) w swoich własnych oczach (i raczej tylko w swoich) uchodził za „człowieka wielkodusznego”, był „panem swej wielkoduszości”, osiągnął „cel wyższy niż pospolity karierowicz i ten punkt kulminacyjny, gdzie cnota żywi się już tylko sobą”<sup>1</sup>. Czuje się „dobrze tylko w górnych sytuacjach. Nawet w życiu na co dzień – jak mówi – musiałem być ponad. [...] O każdej godzinie dnia, sam ze sobą i wśród innych, wspinałem się na wysokości, zapalałem

<sup>1</sup> A. Camus, *Upadek*, s. 18.

widoczne ognie i radosne pozdrowienie wznosiło się ku mnie. W ten sposób cieszyłem się przynajmniej życiem i własną doskonałością”<sup>2</sup>. Odurzony wyobrażeniami zafalszowanej wyobraźni, na tym etapie „sprzed-upadku”, z naiwną dumą stwierdza: „Doprawdy, dzięki temu, że byłem tak pełnym i prostym człowiekiem, uważałem się po trosze za nadczłowieka”<sup>3</sup>. Co musiałoby się wydarzyć, co musiałby nadczłowiek przeżyć, co musiałoby go dotknąć, by raz na zawsze odciąć tę iluzoryczną protezę „bycia-ponad”, „bycia-obok”, czyli „nie-bycia”? A. Camus, zdaje się, podsuwa nam rozwiązanie, kiedy bohater powieści wreszcie odważył się na pytanie: „Co zrobić, żeby być innym? Niemożliwe. Trzeba być nikim, zapomnieć się dla kogoś przynajmniej raz”<sup>4</sup>. Oczywiście, że nie chodzi tu o unicestwienie samego siebie, o egzystencjalny nihilizm, który odcina człowieka od prawdy o nim samym, o innych, od sensu życia. Camus sugeruje, podążając zresztą za intuicjami doświadczonych mędrców, filozofów, wielkich wychowawców i nauczycieli, by „być nikim”, w sensie unieżyć się przed drugim w postawie otwartości i pokory, prawdy o sobie i o drugim. Mówiąc inaczej, kluczem do porozumienia z drugim człowiekiem, w jakimkolwiek układzie – społecznym, politycznym, wychowawczym, pedagogicznym – jest godność jako „coś”, co człowieka stanowi, co jest niezbywalne, nienabywalne, niewzruszalne. Być nikim, zapomnieć o sobie, zapomnieć się dla kogoś – to odsłonić się przed nim na poziomie własnej i cudzej godności. Czy potrzeba zatem wielkich czynów, wielkich dokonań, nadludzkich przedsięwzięć, a zwłaszcza poczucia nadczłowieka, by być człowiekiem, by umieć stanąć twarzą w twarz wobec drugiego?

Podążając za intuicjami A. Camusa, sięgamy do kolejnej jego powieści pt. *Dżuma*. Camus, daleki od tanich i banalnych pomysłów na życie, prostych recept na radość życia, w doświadczeniu jego absurdalności zdaje się zauważać, że jedną z możliwości, aby porządek świata nabierał ludzkich barw, by stawał się porządkiem ludzkim, jest wykonywanie „swojego zawodu”. Jeśli Camusowi chodziło o ustanowienie jakiejś „miary rzeczy”, którą człowiek mógłby się posługiwać w tym chorym, zadżumionym świecie, to mogłaby to być godność – godność mnie samego i godność drugiego. W przestrzeni godności możliwe jest spotkanie, możliwy jest dialog, możliwe jest ludzkie powiązanie między Ja a Ty, bez lęku przed obcością, bez konieczności wynoszenia się ponad innych i w atmosferze wolności (i miłości). Niemniej jednak trzeba być czujnym, gdyż „radość jest zawsze zagrożona. [...] Bakcył dżumy nigdy nie umiera i nie znika, że może przez dziesiątki lat pozostać uśpiony w meblach i bieliźnie, że czeka cierpliwie w pokojach, w piwnicach, w kufrach, w chustkach i w papierach, i że nadejdzie, być może, dzień, kiedy na nieszczęście ludzi i dla ich nauki dżuma obudzi swe szczury i pośle je, by umierały w szczęśliwym mieście”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Tamże, s. 19.

<sup>3</sup> Tamże, s. 21.

<sup>4</sup> Tamże, s. 92.

<sup>5</sup> A. Camus, *Dżuma*, Warszawa 1967, s. 258.

Na tym etapie moje i cudze Ja nie odkryło jeszcze wewnętrznych dynamizmów swojej osobowości, nadal ogarnia je paraliżujący lęk przed miłością i wolnością, bez których nie ma prawdziwego życia, sensownego rozwoju, twórczego ukierunkowania wychowawcy do wychowanka, rodzica do dziecka, człowieka do człowieka. Ty pozostaje w cieniu zniewolonego Ja, opętanego Ja.

## 2. JA PANEM TY – NADCZŁOWIEK W LUDZKIEJ MASCE

Fenomenologia wiązania (związywania) Ty przez Ja stosunkowo często odwołuje się do modelu pana i sługi, by opisywać, analizować i wyjaśniać szczegóły patologicznych relacji, jakie zachodzą między władcym Ja a poddańczym Ty. Badający sprawę filozofowie egzystencjalni, wprost lub – częściej – nie wprost ukazywali, że u źródeł tych postaw najczęściej jest lęk o samego siebie, wpływający z niezrozumienia, a raczej z nieprzeżycia swojej własnej wartości, z nieodkrycia godności swego człowieczeństwa, z zapomnienia o sobie. Tę metafizyczną (duchową) pustkę szybko zajmują demony nieufności, niepewności, niższości, które domagają się „rekompensaty” w postaci wywyższania się ponad innych.

Wiązanie Ja przez Ty, nieujarzmiona chęć panowania człowieka nad człowiekiem, rodzica nad dzieckiem, przyjmuje liczne formy, najczęściej skrywane, jednak dla osobowości wrażliwej i dobrze skomunikowanej z sobą pozostają czytelne i oczywiste. Opierając się na freudowskim modelu antropologicznym, w literaturze przedmiotu wyróżnia się wiązanie przez Id, przez Ego i przez Superego<sup>6</sup>.

Wiązanie na poziomie Id dokonuje się za pomocą rozbudzania i zaspokajania podstawowych potrzeb dziecka: jedzenia, bliskości, kontaktów społecznych, głównych aktywności (postrzegania, myślenia, przeżywania, decydowania), które mogłyby być przez nie realizowane samodzielnie. Gdy 25-letni student pedagogiki opowiedział swoją historię z dzieciństwa, wszyscy rozpoznali, że chodzi o zawładnięcie na poziomie Id. Kiedy miał 5–6 lat, drażniło go – jak opowiadał – że ojciec wydłubywał za niego ziarnka z arbuza. Z lekkim oburzeniem reagowała na to matka. Proces ten trwał całe lata. Chłopak jednak „obudził się”, kiedy jadł arbuza ze swoją narzeczoną i podświadomie czekał, aż ona wydłubie za niego pestki.

Czym są motywowane akty wiązania na poziomie Id? Jak zauważa K. Terminińska, głównym motywem wiązania jest afirmacja samego siebie jako „troskliwego i opiekuńczego rodzica”, za czym szło „obniżanie wartości dziecka jako osoby lub wskazywanie jego szczególnych cech usprawiedliwiających zaspokajanie potrzeb

<sup>6</sup> Por. K. Terminińska, *Rodzina i Ty. Fenomenologia wiązania*, Warszawa 2008, s. 109.



przez rodzica, zwłaszcza w porównaniu z innymi («on się boi, będę z nim tutaj»)<sup>7</sup>. Motywem innych działań może być wspomnienie przykrych, urazowych wydarzeń z przeszłości (własnej lub dziecka) lub przekonanie o konieczności zaspokajania wszystkich potrzeb potomka, zwłaszcza tych, które nie zostały zaspokojone u rodzica. Inwazja rodzica w sferę Id wychowanka prowadzi najczęściej do beczyno-ści, obojętności, kształtują postawy bezradności i bezmyślności („oni i tak za mnie pomyśl”).

Wiązanie na poziomie Ego to „deprecjonowanie przez rodzica samodzielnego myślenia, doznawania, przeżywania i decydowania dziecka. Jest to też «mystyfiko-wanie» jego zdolności widzenia, określania rzeczywistości przez dziecko. Procesy poznawcze dziecka mają w tym przypadku pozostać w stanie podległości systemu pojęć i myślenia rodzica»<sup>8</sup>. Opiekun, wychowawca, rodzic, ponieważ „lepiej” wie i rozumie, nakazuje podopiecznemu określony (własny zazwyczaj) sposób myślenia, przeżywania, odczuwania, a nawet reagowania. Zbyt częste stosowanie pojęć typu: musisz, powinienes, nie odwołują się do osobistej wrażliwości i poczucia wartości drugiego, lecz wymuszają postawę bezmyślnego wykonywania rozkazów i nakazów.

Jeśli chodzi o motywację takich poczyną, to głównie pokrywa się ona z tym, co powiedziano przywiązaniu na poziomie Id, z tą jednak różnicą, że tu – na poziomie Ego – w grę wchodzi wyższe struktury osobowości, przez co w wątpliwość podawane jest indywidualne myślenie wychowanka, a nawet nie jest brane pod uwagę, co może wpływać na odcinanie go od źródeł egzystencjalnych mocy. Ego rodzica, wychowawcy przeniesione zostaje w miejsce Ego wychowanka (amputacja), wskutek czego ulegają zmieszaniu i zatracają swoją personalną oryginalność. Miejsce osobowego Ja wychowanka wypełnia ontologiczna pustka, bowiem proteza z Ja rodzica jest nadal protezą – obcą, nieprzystosowaną, niewygodną, utrudniającą chodzenie własnymi ścieżkami. „Wytwarzanie u potomka braku wiary w siebie – podsumowuje Terminińska – to typowy sposób wyuczania bezradności. Przewlekłe deprecjonowanie może mieć wpływ na tworzenie wewnętrznego wizerunku dziecka jako osoby, która nie opiera się na samodzielnym poznawaniu świata i nie jest w stanie samodzielnie decydować. Osoba, której zdolności poznawania są deprecjo-nowane i która jest dyskwalifikowana jako podmiot poznający, przeżywający i działający, często staje się bierna i bezradna w samodzielnym życiu»<sup>9</sup>.

Wiązanie na poziomie Superego dokonuje się w obszarze, w którym poczucie winy i wstydu stanowią jedne z głównych sterowników i dynamizmów ludzkiej egzystencji. Budzenie poczucia winy i wstydu (oczywiście jest to wina i wstyd fikcyjny) dokonuje się na różne sposoby. Może dotyczyć kwestii materialnych („całe życie poświęciłam tobie, a ty...”), prestiżu społecznego, władzy, miłości i rodziny („cały

<sup>7</sup> Tamże, s. 123.

<sup>8</sup> Tamże, s. 156.

<sup>9</sup> Tamże, s. 163.



dzień czekałam na telefon, a ty...”), spraw politycznych („jak mogłeś głosować na tę partię, to ja...”). W przywołanych przykładach jak mantrę powtarza się „to ja...”, by za chwilę usłyszeć zarzut „a ty...”. W tym układzie między Ja a Ty rodzą się dystans, przepaść, nieufność, a nawet wrogość i agresja. Warto bowiem zauważyć, że fenomen wstydu jest doświadczeniem bardzo osobistym i indywidualnym. Człowiek sam i w swoim zakresie kieruje się subiektywnym poczuciem wartości, „waży” swoje czyny, myśli, działania i czuje, na ile „jest winny” – jak wysoki dług zaciągnął u drugiej osoby; dług ten musi być czymś realnym faktycznym, konkretnym. W naszym przypadku mamy do czynienia z winą urojoną, pozorną, wmówioną wychowankowi, na swój sposób narzuconą i wymuszoną.

Jak w poprzednich przypadkach, tak i tutaj akty wiązania motywowane były pozytywną samoprezentacją rodzica (afirmacja siebie jako troskliwego ojca) lub samoprezentacją negatywną (rodzic udający biednego, przepracowanego, schorowanego). Oczywiście, że zabiegi te prowadziły wprost do obniżania poczucia wartości dziecka, uniemożliwiania konfrontacji z własną godnością. Dziecko, wychowanek, podopieczny, ponieważ nie zna siebie, nie rozpoznaje swojej wyjątkowej roli życiowej, popada w egzystencjalny obłęd i stosunkowo często poddaje się opętańczym ideom, osobom i poglądom przynoszącym mu równie pozorną wolność.

### 3. JA-WIĄŻĄCE I JEGO ZNIEWALAJĄCA SIŁA LĘKU

Niezależnie od tego, czy wiązanie dokonuje się przez Id, Ego czy Superego, warto zwrócić uwagę na wspólny ich mianownik – m.in. jest nim destrukcyjna siła lęku. Jeśli przyjmiemy, że źródłem lęku przed sobą, przed innymi i przed światem jest jakaś postać „nieobecności”, to przestrzeń życia (przestrzeń obcowań) znacznie nam się zawęży, wręcz dusi, uniemożliwiając normalne funkcjonowanie w relacjach. Zamiast „człowiek wolny” – człowiek z otwierającą go nadzieją (ku przeszłości i przyszłości, w teraźniejszości) – powstaje „człowiek z kryjówek” – ktoś, kto jeszcze nie rozpoznał całej prawdy o sobie samym, o swojej niezniszczalnej i niewzruszalnej godności. Nie rozpoznał jej i nie przeżył w pełni, dlatego nie wie, kim tak naprawdę jest, jaki jest zasięg jego oddziaływań i z kim może wejść w relacje bez obaw. Jak to ujął J. Tischner w swoim eseju pt. *Ludzie z kryjówek* – przeszedł z przestrzeni nadziei i wolności w przestrzeń kryjówek i niewolności. Upadł. Taki człowiek „żyje na poziomie nijakości, poza dobrem i złem, jest ani winny, ani niewinny, jego odpowiedzialność znalazła się w stanie uwiądu. Nie znaczy to jednak, że człowiek stracił w ten sposób swą ludzką godność. Rzecz w tym, że cała godność człowieka sprowadza się do wartości cierpień, którym podlega. Znamiennym rysem ludzi z kryjówek jest to, że sami cierpią i innym przysparzają cierpień”<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, s. 438.

Fenomenologiczna analiza postaw wiążących dziecko z rodzicem, podopiecznego z opiekunem, wychowanka z wychowawcą wskazuje nie tylko na *eidos* (istotę) owych wiązań, lecz zwraca uwagę ich przyczynę. Zasugerowano, że jedną z nich jest lęk. Ten zaś ma swoje źródło w różnych postaciach nieobecności, które lękający się odczuwa jako zagrożenie swojej egzystencji, swojego poczucia siebie, a także swojej wartości. Najbliższą przestrzeń jego życia barwi „lękliwa tęsknota za drugim, lękliwa ciekawość jego tajemnicy, lękliwa ofiarność za niego, lękliwe oczekiwanie słów prawdy, lękliwa wierność, lękliwa miłość, lękliwa nienawiść itp.”<sup>11</sup>. Problem Ja-wiążącego polega na tym, że w niewłaściwy i nieskuteczny zarazem sposób układa swoje relacje z najbliższymi, oczywiście oparte wciąż na lęku i płynącej z niego niemocy. Nie stać go na odwagę bycia-dla, nie stać go na akceptację i przyjęcie Drugiego w jego inności i oryginalności istnienia, nie wierzy w wolność swoją i wolność Drugiego, nie wierzy w zdolność jego sumienia (swojego również), nikomu nie ufa, nie przeżył jeszcze swojej godności, dlatego przychodzi mu na myśl jedno rozwiązanie – porazić innych sobą, zainfekować swoimi lękami i toksycznymi emocjami. Zamiast „bycia-dla” lub „bycia-od” wybiera, a raczej skazany jest na „bycie-przeciw”, ewentualnie „bycie-ponad”.

Poszczególne wiązania, jak zauważyła Terminińska, polegają na zawładnięciu drugim człowiekiem w każdej z możliwych jego sfer egzystencji, na narzuceniu siebie innej osobie, na zniewoleniu sobą, w imię rzekomego dobra. Przestrzeń obcowania Ja i Ty (Ja i My) wyznacza relacja „aksjologicznego przeciwieństwa”<sup>12</sup> – poszczególne osoby nie pozostają ze sobą w twórczych relacjach, lecz są dla siebie przeciwieństwem, potencjalnym wrogiem<sup>13</sup>. „Już samo jego istnienie i jego pojawienie się na moim horyzoncie widzenia grozi mojemu przetrwaniu i mojemu «byciu nad» światem. Drugi, aby mógł ze mną współistnieć, musi wykazać się jakimś stopniem uległości i zdolnością opiekuńczą”<sup>14</sup>.

Poszczególne postawy (typy) rozwijające się w przestrzeni aksjologicznego przeciwieństwa analizuje J. Tischner, idąc zresztą za opisami osobowości psychopatologicznych zaproponowanych przez psychiatrę A. Kępińskiego<sup>15</sup>. Są nimi: histeryk, psychastenik i anankasta. Jeśli przyjmiemy za Kępińskim dwa podstawowe kierunki ludzkiej aktywności: „od-do” oraz „nad-pod”, to histeryk aktywny jest na linii nie tyle „do drugiego”, ale „nad drugim”. Nie znosi swojej samotności, organizuje wokół siebie innych ludzi, jednocześnie spętany jest lękiem o własne przetrwanie pośród nich. Lęk ten steruje nim tak, że podejmuje liczne próby zawładnięcia dla siebie innych – zawładnięcia ich pragnieniami (Id), sposobem myślenia (Ego) i organizacją przestrzeni (Superego). Jeśli układ ten występuje w relacji rodzic – dziecko (i inne), histeryczny

<sup>11</sup> Tamże, s. 441.

<sup>12</sup> Tamże, s. 442.

<sup>13</sup> Por. M. Scheler, *Resentyment a moralność*, Warszawa 1977, s. 75–76.

<sup>14</sup> J. Tischner, *Ludzie z kryjówek*, s. 443.

<sup>15</sup> Por. A. Kępiński, *Psychopatie*, Warszawa 1988.

rodzic podstępnie „dialoguje” z emocjami dziecka, tak by ono odczuwało współczucie, było gotowe do obrony i zmiany postawy na rzecz manipulującego rodzica.

O ile główną obsesją historyka jest pytanie: „co o mnie inni pomyślą”, co zresztą inspiruje go do takiej aktywności, by myśleli o nim jak najlepiej, to drugi typ – psychastenik – wiedziony jest tym samym pytaniem, lecz ono już nie aktywizuje jego potencjalnych struktur czynnościowych, lecz zamyka go w sobie w taki sposób, że realizuje tylko to, co zostanie (zostało) zaaprobowane przez otoczenie. W rzeczywistości odczuwa on wewnętrzne zakłamanie, gdyż co innego myśli, a co innego w swoim mniemaniu musi robić. Wychowawca psychastenik podstępnie, czynami i słowami, daje wychowankowi odczuć, że on-wychowanek jest najważniejszy, zaś on-wychowawca jest tylko dla niego, że ma specjalną wobec niego misję, a tak naprawdę w tym swoim „pod” realizuje swoje „nad”<sup>16</sup>. Falszywie odgrywając rolę sługi, uważa się za pana. „Przestrzeń psychasteniczna to taka przestrzeń – podsumowuje Tischner – w której nie tylko panowie są panami sług, ale również sługi są władcami panów. Także psychastenik dysponuje swoistą intuicją natury drugiego człowieka. Nie ma on zaufania do płytkiej i szybko mijającej emocji drugiego. Nie wierzy również w jego sumienie”<sup>17</sup>. Stąd lęk i chęć zawładnięcia, osaczenia i opanowania.

Anankasta, jako trzeci typ patologicznej osobowości wiążącej drugiego, najpełniej zdaje się funkcjonować na poziomie Superego, gdzie raz i „drugich aktualnym lub potencjalnym oskarżeniem, wtrąceniem w poczucie społecznej winy, w konieczność bezustannego dowodzenia własnej niewinności”<sup>18</sup>. „Nad” drugim-wychowankiem jest się na różne sposoby, zwłaszcza góruje się nad nim „wyższością” moralną („ja wiem, bo jestem bardziej doświadczony przez życie, a ty...”). Rodzic anankasta manipuluje dzieckiem, tropiąc wszelkie zło, które faktycznie się zjawia lub może zjawić w życiu dziecka, zakłada, że ono sobie w żaden sposób nie poradzi, że teraz razem (z mamusią) dziecko musi podjąć walkę ze złem. Relacja między wychowankiem a wychowawcą nie rozwija się na zasadzie uczuciowych więzi, lecz na sztywnych zasadach poczucia obowiązku, zakazów i nakazów. Tak jest dobrze i bezpiecznie, oczywiście według norm narzucanych przez wychowawcę (rodzica).

#### 4. POZNAJ SAMEGO SIEBIE – SMAK GODNOŚCI

Odchodzenie od wzorców ojcostwa i macierzyństwa opartych na przeżyciu godności, otwierającej jednostkę na siebie samą i na innych w miłości, skutkuje tym, że „społeczeństwo traci sterowność, a przesunięcia świadomości obywateli docho-

<sup>16</sup> J. Tischner, *Ludzie z kryjówek...*, s. 444.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże, s. 445.

dążą do granicy, za którą jest bezradność całego pokolenia: reagowanie lękiem, agresją, nienawiścią, bezsensowną apatią, pozostawianiem całych pokoleń na pozycjach startowych<sup>19</sup>. Jeśli w procesie wychowawczym dąży się do wykształcenia w młodym człowieku samodzielności w podejmowaniu decyzji, analizowaniu i rozwiązywaniu problemów, a przede wszystkim do odwagi budowania pogłębionych relacji interpersonalnych, dojrzałych i odpowiedzialnych, pozytywne wzorce macierzyńskie i ojcowskie są niezastąpione. Przy ich degradacji zarówno samodzielność, zaradność, jak i tworzenie wspólnoty ulegają rozbiciu, a „kultura kreuje wyidealizowane i płytkie formy życia wspólnotowego, czego przykładem są komercyjne i rodzinne eventy w postaci happeningów albo czaty na forach internetowych”<sup>20</sup>.

Opieranie przestrzeni obcowania z drugim człowiekiem na relacji aksjologicznego przeciwieństwa (jedni przeciw drugim) odsłania poważny deficyt wartości w tychże relacjach. Kwestionowana jest przede wszystkim wolność wychowanka, wierność, jego osobiste poczucie niezniszczalnej godności, a co za tym idzie – deprecjonowanie indywidualności drugiej osoby, widzenie jej w krzywym zwierciadle swoich lęków i kompleksów, obaw i nierozwiązanych problemów z przeszłości. Poza wartościami, poza wolnością i miłością, nie jest możliwe bycie twarzą w twarz, zaś możliwe jest bycie „obok”, w którym pokusa posiadania drugiego staje się coraz bardziej silna i dokuczliwa dla innych. Jednak „człowiek «posiadany» jest już człowiekiem utraconym. Jego bliskość nie daje szczęścia, lecz napawa goryczą i wtrąca w beznadzieję. Mamy wprawdzie w pobliżu człowieka, ale czy potrafimy powiedzieć, po co go mamy? Im bardziej posiada się człowieka, tym trudniejsza do pokonania ściana dzieli bliskich posiadanych od bliskich posiadających”<sup>21</sup>.

W jaki sposób przekształcić system zbudowany na aksjologicznym przeciwieństwie w system aksjologicznej równości, jedności i bliskości? Zgodnie z delficką zasadą (*gntohi seauton*), można to uczynić poprzez głęboki przewrót w sposobie przeżywania wartości i samego siebie. Chodzi o ponowne przeżycie siebie jako wartości pozytywnej, chodzi o odpowiedni styl przeżywania własnej (i cudzej) godności – jako niewzruszalnej. Można przypuszczać, że zawłaszczający drugim człowiekiem nie dowierza temu, że w istocie swojej jest kimś niewzruszalnym, że drugi człowiek, jakkolwiek byłby przy nim blisko, niczego tak naprawdę w nim nie zniszczy, niczego mu nie odbierze, poza rzeczami, które nabyć można ponownie („duszy zabić nie mogą”). „Są w człowieku takie wartości – przypomina Tischner – których nikt nie może człowieka pozbawić, jeśli człowiek sam się ich nie pozbawi. Wartością taką jest między innymi jego prawda. Obierając je za podstawę swej godności, człowiek przestaje się bać, że go inni zniszczą”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Z.W. Dudek, *Psychoza czy opętanie...*, s. 162.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> J. Tischner, *Ludzie z kryjówek...*, s. 447.

<sup>22</sup> Tamże, s. 455.

Ochroniająca prawda i niewzruszalna godność, o ile przemawia do wychowawcy-rodzica histeryka, ustanawia nowe relacje z wychowankiem – oparte na otwartości, bliskości, zaufaniu i odpowiedzialności. Histeryk musi poczuć, że im więcej daje wolności drugiemu, tym w bliższej relacji z nim pozostanie. Wychowawca psychastenik niech uwolni się od paraliżujących myśli i wyobrażeń w stylu: „co dać wychowankowi, by dobrze o mnie myślał”, „jak go zatrzymać przy sobie”, a pomyśli raczej: „co mógłbym mu dać od siebie”. Przekształcenie postawy „posiadania” w „bycie” jest kluczem otwierającym nowe jakości w starych relacjach. Natomiast wychowawca anankasta mógłby uwierzyć, że drugi, tak jak on sam, dysponuje własnym sumieniem, indywidualnym rozpoznaniem tego, co dobre i co złe, i nie ma potrzeby wmawiania mu kolejnych win, które obciążą go na tyle, że nie odejdzie od niego ani na krok, że nie ruszy się z przydzielonego mu miejsca. Konieczne jest „odważne zrzucenie masek i uznanie prawdy o sobie samym, [które – RK] pozwala wreszcie żyć autentycznie i pozbyć się iluzji. Życie w prawdzie ma moc wyzwalającą. Znika lęk, bo człowiek zdaje sobie sprawę, że nie musi udawać, gdyż ma w sobie godność i wartość, które są niezniszczalne”<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> A. Workowski, *Ucieczka z neurotycznego świata*, „Znak” 2005, nr 601, s. 67.

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt H., *Kondycja ludzka*, Warszawa 2000.
- Bartnik Cz.S., *O godności narodu*, [w:] tegoż, *Nostalgia*, Lublin 2006.
- Bartnik Cz.S., *Personalizm*, Lublin 1995.
- Bello A., *Edmund Husserl i Edyta Stein. Problem podmiotu ludzkiego*, [w:] „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2005, nr 1.
- Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Rzym 2009.
- Benedykt XVI, *Spe salvi*, Rzym 2007.
- Benhabib S., *Ein anderer Universalismus Einheit und Vielfalt der Menschrechte*, „Deutsche Zeitschrift fur Philosophie” 2007, nr 55.
- Bernstein P., *Termination of Parental Rights on the Basis of Mental Disability: A Problem in Policy and Interpretation*, „Pacific Law Journal” 1991, Vol. 22 (4).
- Bieńkowska D., *Godność jako kryterium w realizacji i ochronie praw człowieka. Zarys problematyki*, [w:] *Nowe wyzwania i rozwiązania w powszechnym systemie ochrony praw człowieka*, red. J. Jaskiernia, K. Spryszak, Warszawa 2017.
- Bieńkowska D., Kozłowski R., *Nienaruszalność i niezbywalność godności jako fundament normatywnego porządku prawnego*, [w:] *Spotkać Drugiego. Prawo – Etyka – Praktyka*, red. D. Bieńkowska, I. Figurska, R. Kozłowski, Słupsk 2017.
- Bieńkowska D., Kozłowski R., *Prawa człowieka. Uniwersalizm a partykularyzm godności*, Poznań 2018.
- Bieńkowska D., *Medycyna defensywna. Nadużycia medyczne w systemie prawnym Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Poznań 2017.
- Borysiak W., Bosek L., *Granice obowiązku ochrony godności*, [w:] *Prawo wobec medycyny i Biotechnologii. Zbiór orzeczeń wraz z komentarzami*, red. M. Safjan, Warszawa 2011.
- Bosk Ch., *All God's Mistakes: Genetic Counseling in a Pediatric Hospital*, Chicago 1992.
- Brożek B., *Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych*, [w:] *Paradoksy Bioetyki Prawniczej*, red. J. Stelmach, B. Brożek, M. Soniewicka, W. Załuski, Warszawa 2010.
- Bruggemann and Scheuten v. ermany (1977) 3 EHRR 224).
- Camus A., *Dżuma*, Warszawa 1967.
- Camus A., *Upadek*, Warszawa 2007.
- Carozza P., *Human Rights, Human Dignity, and Human Experience. Understanding Human Dignity*, „Published to British Academy Scholarship” 2013, <http://britishacademy.universitypressscholarship.com/view/10.5871/bacad/9780197265642.001.0001/upso-9780197265642-chapter-36> [dostęp: 17.07.2018].
- Chmaj M., *Wolności i prawa człowieka w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 2018.

- Complak K., *Słowo wstępne*, [w:] tegoż, *Godność człowieka jako kategoria prawa (Opracowania i materiały)*, Wrocław 2001.
- Czykwin E., *Wstyd*, Kraków 2013.
- Ćwil W., *Godność osoby ludzkiej źródłem praw człowieka w świetle nauczania Jana Pawła II*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2010, t. 13.
- Dąbrowski K., *Pojęcia żyją i rozwijają się*, Londyn 1971.
- Deklaracja praw dziecka – zbiór postulatów dotyczących zapewnienia dzieciom właściwych warunków życia i rozwoju, uchwalony 20 listopada 1959 r. na XIV sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ.
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003.
- Dudek Z., *Psychoza czy opętanie. Psychologia jungowska wobec wyzwań cywilizacji*, Warszawa 2017.
- Dworkin R., *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York 1993.
- Feinberg J., *The Nature and Value of Right*, „Journal Value Inquiry” 1970.
- Freeman M., *Prawa człowieka*, Warszawa 2007.
- Garlicki L., 2003, *Rozdział II: Wolności, prawa i obowiązki człowieka i obywatela. Zasady ogólne*, [w:] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz*, t. III, red. L. Garlicki, Warszawa 2003.
- Garlicki L., *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2004.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.
- Habermas J., *Pre-Political Foundations of the Democratic Constitutional State?*, [w:] J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialectics of Secularization. On reason and Religion*, San Francisco 2006.
- Hasian M., *The Rhetoric of Eugenics in Anglo-American Thought*. Athens, Georgia 1996.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, Warszawa 1958.
- Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, 2008, <https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/559351> [dostęp: 17.07.2018].
- Jaffa H.V., *Homoseksualizm i prawo narodowe*, „Claremont Institute of Study of Statesmanship and Political Philosophy” 1990, nr 3–4.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998.
- Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów*, <http://www.teologiapolityczna.pl/jan-pawel-ii-od-praw-czlowieka-do-praw-narodow> [dostęp: 9.04.2018].
- Jan Paweł II, *Orędzie do sekretarza generalnego ONZ „Wolność religijna podstawą praw ludzkich”*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. 5, Kraków 2007.
- Jasinskis v. Lithuania, Nencheva et. all v. Bulgary, E.C.H.R. 27.09.1995, no. 18984/91).
- Kępiński A., *Psychopatie*, Warszawa 1988.
- Kobierzycki T., *Osoba. Dylematy rozwoju*, Bydgoszcz 1989.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. uchwalona przez Zgromadzenie Narodowe 2 kwietnia 1997 r., przyjęta przez Naród w referendum konstytucyjnym 25 maja 1997 r., podpisana przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej 16 lipca 1997 r., Dz. U. 1997 nr 78, poz. 483.
- Konwencja o prawach dziecka – międzynarodowa konwencja przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 20 listopada 1989 r.



- Konwencja o prawach dziecka, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 20 listopada 1989 r. Dz. U. 1991 nr 120, poz. 526.
- Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 18 grudnia 1979 r., Dz. U. 1982 nr 10, poz. 71.
- Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej, Dz.U. 1972. 31. 218.
- Konwencja w sprawie zakazu stosowania tortur oraz innego okrutnego, niehumanitarnego lub poniżającego traktowania albo karania, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1984 r. Dz. U. 1989 nr 63, poz. 378.
- Kozłowski R., *Filozofia osoby ludzkiej*, Słupsk 2006.
- Kozłowski R., *Godność jako logos życia*, „Filozofia Chrześcijańska” 2017, nr 14.
- Kozłowski R., *Godność jako problem filozoficzny*, [w:] D. Bieńkowska, R. Kozłowski, *Prawa człowieka. Uniwersalizm a partykularyzm godności*, Poznań 2018.
- Legrand P., *European Legal System Are Not Converging*, „International and Comparative Law Quarterly” 1996, No. 45.
- Machnacz J., *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999.
- Macklin R., *Dignity is a useless concept*, „British Medical Journal” 2003, No. 327.
- Marcel G., *Być i mieć*, Warszawa 2001.
- Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, Warszawa 1965.
- Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych, Dz. U. z 1997 r. nr 38, poz. 169.
- Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych, Dz. U. z 1997 r. nr 38, poz. 167.
- Monteskiusz, *O duchu praw*, Warszawa 1957.
- Nawrot O., *Ludzka biogeneza z standardach bioetycznych Rady Europy*, Warszawa 2011.
- Neuman G., *Human Rights and Constitutional Rights: Harmony and Dissonance*, „Stanford Law Review” 2003, No. 55 (5).
- Nussbaum M., *Capabilities and Human Rights*, „Fordham Law Review” 1997–1998, No. 6.
- Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z 28 maja 1997 r. K 26/96, OTK 1997/2/19.
- Panek M., *Epistemologiczne podstawy filozofii Gabriela Marcela*, „Studia Philosophiae Christianae” 1999, nr 2.
- Perelman Ch., *The Safeguarding and Foundation of Human Rights*, „Law and Philosophy” 1982, nr 1.
- Picker E., *Godność człowieka a życie ludzkie*, Warszawa 2007.
- Pinker S., *The Stupidity of Dignity*. Pobrano 2018 z lokalizacji *The New Republic*, [www.ub.edu/valors/Estilos%20UB/imatges/Documents/The%20stupidity%20of%20dignity.pdf](http://www.ub.edu/valors/Estilos%20UB/imatges/Documents/The%20stupidity%20of%20dignity.pdf) [dostęp: 17.07.2018].
- Przybylski A., *Działalność edukacyjna i myśl pedagogiczna św. Edyty Stein*, Kraków 2007.
- Ramsahai et. all v. Holland, E.C.H.R 02. 2007, no. 52391/99).
- Relatywizm zagraża całej ludzkości*, rozmawiali Paweł Lisicki, Grzegorz Górny, Rafał Smoczyński, <http://www.fronda.pl/a/kard-jozef-ratzinger-dla-frondy-relatywizm-zagraza-calej-ludzkosci,102202.html> [dostęp: 6.04.2018].
- Rosenzweig F., *Der Stern Erlösung*, Haag 1976..
- Sadurski W., *Nietolerancja, paternalizm i uniwersalizm*, [w:] J. Stelmach, *Studia z filozofii prawa*, t. 2, Kraków 2003.



- Sawicki F., *Fenomenologia wstydlivosti*, Kraków 1986.
- Scheler M., *Resentiment a moralność*, Warszawa 1977.
- Sławiński J., *Godność człowieka – Dignitas Hominis*, „Nauka – Etyka – Wiara” 2011.
- Soering v. The United Kingdom, E.C.H.R., 07.07.1989, no. 14038/88.
- Stein E., *Byt skończony a byt wieczny*, Poznań 1995.
- Terlecki T., *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987.
- Termińska K., *Rodzina i Ty. Fenomenologia wiązania*, Warszawa 2008.
- The South African Constitutional Court in *State v. T Makwanyane and M Mchunu*, Case No. CCT/3/94, 6 June 1995).
- Tischner J., *Błądzenie w żywiole prawdy*, [w:] tegoż, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2003.
- Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2000.
- Tischner J., *Etyka a historia. Wykłady*, Kraków 2008.
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2005.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 1981.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.
- Tischner J., *Filozofia wypróbowanej nadziei*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 1994.
- Tischner J., *Ludzie z kryjówek*, [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 1994.
- Tischner J., *Rodowód ludzkiej godności*, „Znak” 1986, nr 4.
- White E., *There is no such thing as a right to human dignity: A reply to Conor O'Mahony*, „International Journal of Constitutional Law” 2012, Vol. 20 (2).
- Wojciechowski B., *Prawa człowieka jako element polityki wzajemnego uznania i równości szans*, [w:] *Konwergencja czy dywergencja kultur i systemów prawnych*, red. O. Nawrot, A. Sykuna, J. Zajadło, Warszawa 2012.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialności*, Lublin 2001.
- Wojtyła K., *Znak sprzeciwu*, Paris 1980.
- Workowski A., *Ucieczka z neurotycznego świata*, „Znak” 2005, nr 601.
- Wyrok II Senatu Federalnego Trybunału Konstytucyjnego RFN z 28 maja 1993 roku, 2BvF2/90, 4/92, 5/92.
- Życiński J., *Relacyjna teoria substancji*, „Studia Philosophiae Christianae” 1987, nr 1.

**P**rezentowana publikacja jest spójną i logiczną pracą naukową, która zawiera walory poznawcze i praktyczne.

Po pierwsze, jak już podkreślono, walorem jest jej przedmiot i aktualność problematyki. W publikacji podejmuje się niezwykle ważny problem teoretyczny i praktyczny, jakim jest godność ludzka. Ujęcie jej w aspekcie prawnym ma znaczenie legislacyjne i egzystencjalne, dotyczy norm i faktów. Zwłaszcza dzisiaj, gdy podkreśla się w społeczeństwach demokratycznych rangę norm prawnych (nawet przed moralnymi albo zamiast moralnych), to precyzyjna, chociaż złożona interpretacja godności ludzkiej staje się pilną potrzebą. Tę złożoność, jej przyczyny i konsekwencje ujawnia refleksja filozoficzna, w której przejawiają współczesne tendencje kulturowe, zwłaszcza w kulturze masowej. Dzięki tak ujętej problematyce godność ludzka eksponowana w prawie i różnorodnie interpretowana znajduje swoje antropologiczne uzasadnienie, integrujące aksjologiczny wymiar prawno-filozoficzny. Można było ten syntezyzujący wymiar wyraźnie zaznaczyć w zakończeniu.

Po drugie, zastosowana w całej pracy metoda analityczno-syntetyczna okazała się efektywna, bowiem analizy przeprowadzono prawidłowo, a wnioskowanie logicznie.

Po trzecie, wartością dodaną publikacji jest jej komunikatywny język, mimo zachowania naukowych reguł.

Przedstawiona publikacja jest oryginalną i wartościową pracą naukową, która powinna znaleźć odbiorców w środowisku akademickim. Ze względu na walory treści i języka może stanowić lekturę popularnonaukową dla osób poszukujących pogłębionego rozumienia prawa czy sensu własnego, godnościowego życia.

z recenzji dr. hab. Adama Maja, prof. KUL

