

- Filozoficzne rozumienie godności człowieka
- Teologiczne rozumienie godności człowieka
- Socjologiczne rozumienie godności człowieka
- Z historii teorii godności
 - Starożytność
 - Średniowiecze, nowożytność, współczesność
- Typologia rozumień godności

GODNOŚĆ (*dignitas hominis*) — właściwość wypływająca ze struktury byto-wo-osobowej ze względu na to, że istnieje w sobie i dla siebie jako cel, nigdy zaś jako środek ludzkiego działania.

Filozoficzne rozumienie godności człowieka. Podstawą g. jest akt istnienia człowieka, udzielany mu przez duszę, istniejącą w sobie jako podmiocie, w następstwie jej stworzenia przez Boga. Dusza człowieka, będąca źródłem życia i działania poznawczo-intelektualnego i wolnego w aktach decyzyjnych, nie może zaistnieć inaczej, jak tylko na skutek stworzenia jej przez Boga, a nie przez siły przyrody, które dusza transcenduje w swych duchowych aktach, a także w swym istnieniu. Dusza, otrzymująca swe istnienie od Boga w akcie stwarzania, może swe istnienie udzielać swemu ciału, które nieustannie organizuje z otaczającej materii. Istniejąc samodzielnie jako duch, może działać jedynie poprzez organizowane przez siebie ciało. Stąd czynności ludzkie duchowe, takie jak intelektualne poznanie i wolne akty decyzyjne, górują (transcendują) nad naturą ludzką indywidualną i społeczną. Człowiek jako byt osobowy jest sam celem swych rozumnych i wolnych działań, przez które doskonalą się jako dynamiczna (spotencjalizowana) osoba. Owo doskonalenie się bytu ludzkiego, jako celu wsobnych działań, dokonuje się na mocy sprzężenia aktów rozumu i wolnej woli w procesie decyzji, będącej autodeterminacją działania, gdyż człowiek poprzez poznanie samego siebie i swego bytowego kontekstu „posiada sam siebie” — (samoposiadanie) i poprzez akty wolnej woli panuje nad sobą jako działającym rozumnie (samopanowanie) i w wolnym wyborze woli praktycznego sądu o dobru w perspektywie celu dokonuje autodeterminacji („samostanowienie”) w swym osobowym działaniu. Przez swe akty decyzyjne transcenduje przyrodę, siebie i społeczność, stając się osobowym suwerenem w swym osobowym działaniu, a przez to celem swego działania. Człowieka jako człowieka, czyli jako bytu osobowego, nie można nigdy traktować jako jedynie środek do jakiegoś celu, lecz zawsze jako sam sobie godny cel — dobro godziwe, a nie tylko użyteczne czy przyjemne, niepodporządkowane dobru godziwemu.

W każdym działaniu osobowym sprzęgają się akty rozumowego poznania oraz akty miłości i wolności, warunkując się wzajemnie tak, że akty rozumowopoznawcze są zależne od wolnej woli-miłości; akty miłości są warunkowane przez poznanie intelektualne i wolność; wolność wybieranych aktów jest uwarunkowana i poznaniem, i miłością, czyli wyborem dobra.

Takie procesy osobowego działania ujawniają ducha transcendującego materię, co jest znamiem ludzkiej g. Zarazem ten sam ludzki byt osobowy w życiu społecznym jest zawsze celem-dobrem godziwym, natomiast społeczeństwo

umożliwia samostanowienie. Działania społeczne są determinowane przez prawa społecznie stanowione, realne, gdy ich treść staje się w ludzkiej osobie suwerenną normą decyzyjną. Niesuwerenne spełnianie praw przez człowieka jest zniewoleniem człowieka. Wreszcie osobowa g. człowieka nabiera cech religijnych, gdyż człowiek, będąc celem, a nie tylko środkiem, staje się motywem realnym (choć nie ostatecznym, gdyż tym może być tylko Bóg) ludzkich działań rozumnych i wolnych. Potraktowanie osoby ludzkiej nie jako celu, lecz jedynie jako użytecznego lub przyjemnego środka w działaniu powoduje alienację człowieka.

W subiektywnej filozofii postkartezjańskiej i kantowskiej zastąpiono poznanie realnie istniejącej rzeczywistości poznaniem własnych idei, czyli myśleniem, będącym operacją na znakach formalnych, przeźroczystych (ideach), a następnie także na znakach umownych języka. Człowiek odciął się od świata realnego i zamknął się we własnej świadomości i jej wytworach. Kant uzasadniał, że człowiek nie poznaje świata, ponieważ rzecz sama w sobie jest dla poznania niedostępna, a tym, co jest dostępne poznaniu, to są wrażenia, które trzeba usensownić w rozsądkowych (Verstand) procesach poznawczych, by poznanie stało się krytyczne. Wszystko to dzieje się w człowieku, dlatego tylko antropologia, a nie metafizyka, jest władna wyjaśnić dane poznania. Jeśli poznanie bytu-Sein nie jest możliwe, to jest nam dane zawsze to, co należy zdziałać, czyli jest zawsze w ludzkiej świadomości dane „Sollen”.

Człowiek, uwalniając się od prawideł rzeczywistości, staje się twórcą, kreatorem tego, co powinien zrealizować, a więc tego, co nie jest jeszcze bytem, ale jest wartością-Sollen godną urzeczywistnienia zarówno w dziedzinie etyki, jak i całej kultury. Kultura i etyka (szczególnie) stają się sferami wartości, które podlegają kreowaniu. Różne formy ludzkiego działania zyskują wartość od zamierzonych w świadomości i realizowanych samych „wartości”. Człowiek staje się kreatorem wartości, a przez to sam jest nosicielem g. „Würdeträger”, a cała kultura, wraz z etyką i estetyką, jest realizowaniem wartości, a przez to zaprowadzeniem racjonalnego ładu w bezrozumny świat. Różne więc formy ludzkiego działania są wartościowe „wartością” przedmiotów kreowanych przez podmiot; takie utworzone przedmioty-wartości mogą być i dobre, i złe, bo i grzech jest swoistą „wartością”, należącą do „sacrum”.

Zerwanie z realnie istniejącą rzeczywistością i zamknięcie się w polu świadomościowo-wartościowego działania może upoważniać do wszystkiego, bowiem utraciło się miarę bytu, dobra i prawdy. Przecież wolność kreowania „wartości” będących poza realnie istniejącym bytem jest „wolnością” nie-bytu; taka wolność jednak się nie spełnia, ponieważ nie jest możliwe całkowite zerwanie z rzeczywistością (konieczne jest odżywianie się realnym pokarmem, konieczne są w człowieku czynności wegetatywne, które są wartościowe, mimo że nie są następstwem „sollen”).

Teologiczne rozumienie godności człowieka. Teologiczny wymiar g. człowieka pojawił się już w ST w opisie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. „Bóg rzekł: »Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo Nasze; niech panuje nad rybami morskimi i nad ptactwem powietrznym i nad zwierzętami i nad wszystką ziemią i nad wszelkim płazem, który pełza po ziemi«. I stworzył Bóg człowieka na obraz swój, na obraz Boży go stworzył, mężczyzną

i niewiastą stworzył ich. I błogosławił im Bóg, i rzekł: »rośnijcie i mnożcie się i napełniajcie ziemię, a czyńcie ją sobie poddaną; i panujcie nad rybami morskimi i nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami, które się ruszają na ziemi«” (Rdz 1, 26–29). Opis stworzenia człowieka wskazuje na jego transcendencję nad przyrodą i na jego więź szczególną z Bogiem, co decyduje o g. i wyjątkowości człowieka w całym dziele stworzenia.

Wątek ludzkiej g. przewija się ciągle na kartach Starego i Nowego Przymierza. Szczytem ludzkiej g. jest wg Objawienia to, że sam Bóg — jako Syn Boży przyjął ludzką naturę; znalazło to wyraz w wyznaniu wiary Kościoła: „Dla nas ludzi i dla naszego zbawienia Bóg zstąpił z nieba i za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Marii Dziewicy i stał się człowiekiem”. Szczególnie tę prawdę uwydatnił w Ewangelii św. Jan, gdy zwrócił uwagę w *Prologu*: „Na początku było Słowo, Słowo było u Boga, Bogiem było Słowo... Słowo stało się ciałem i mieszkało między nami (i widzieliśmy chwałę Jego, chwałę jako jednorodzonego od Ojca) pełne łaski i prawdy”. Opis ludzkiego życia Słowa wcielonego, Jego śmierć i zmartwychwstanie w ludzkim ciele — wszystko to stanowi najwyższe potwierdzenie g. ludzkiego bytu osobowego, ze względu na szczególną więź człowieka z Bogiem.

Socjologiczne rozumienie godności człowieka. Znamiennym zaznaczeniem g. człowieka jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z 10 XII 1948. Szczególnie znamienna jest uroczysta Preambuła tej Deklaracji; jest rzeczą znamienną, że użyto wyrażenia: „deklaracja”, a nie „uchwała” czy „ustawa”, ponieważ trzeba było publicznie zadeklarować (a nie uchwalać czy ustanawiać) jako realne i obowiązujące to, co istnieje i obowiązuje zawsze i wszędzie jako podstawa wszystkich praw stanowionych, mianowicie g. człowieka zawarta w prawie naturalnym. Preambuła Deklaracji, wskazująca na powody zadeklarowania praw, jest zarazem argumentem sformułowanym w postaci jakby „*reductio ad absurdum*” takiego stanowiska, które nie uznaje przyrodzonych, czyli istniejących z natury, na mocy samego urodzenia się człowieka, a więc naturalnych praw człowieka i podstawy tychże praw, jakim jest godność ludzkiej osoby. Deklaracja zaczyna znamiennie: „Biorąc pod uwagę, że uznanie godności każdego z członków rodziny ludzkiej, oraz ich równych i nienaruszalnych praw stanowi fundament wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie [...]”. Uznanie ludzkich przyrodzonych praw suponuje ich istnienie, oparte na ludzkiej g., która nie jest przez nikogo nadana, lecz wypływa ze struktury bytowej ludzkiej osoby. I dalej: „biorąc pod uwagę, że zapoznanie i wzgarda praw człowieka doprowadziły do czynów barbarzyńskich, wstrząsających sumieniem ludzkości, oraz że nadejście świata, w którym ludzie uwolnienie od strachu i nędzy będą się cieszyli wolnością słowa i przekonań, zostało uznane za najwyższe pragnienie człowieka [...]”. W ten sposób na nowo proklamowano wiarę w prawa człowieka w g. i wartość osoby ludzkiej. Bliższe poznanie obowiązywalności praw człowieka domaga się zatem poznania tego, co nazywa się g. człowieka i wartością ludzkiej osoby. Wiąże się to niewątpliwie z filozoficznym poznanem typu rozumiejącego tych racji, dzięki którym człowieka można uznać za człowieka.

W żadnym ludzkim działaniu i oddziaływaniu na ludzi nie można nikogo pozbawić g., przeciwnie — wszelkie działania, zwł. społecznie doniosłe (rządzenie, nauczanie, leczenie), są następstwem praw opartych na g. człowieka.

W utworach literackich i w traktatach filozoficznych jawi się uznanie ludzkiej g. pod postacią bohaterstwa, pracy, cnoty, postępowania. Wszelkie te formy wzniosłości są następstwem bytowej struktury człowieka, ujawniającej się w rozumnym, wolnym i prawym działaniu, które bywa uznane w różnych kręgach kultury za swoistą „najlepszość”.

Bibliografia: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781, 1787², H 1998 (*Krytyka czystego rozumu*, I-II, Wwa 1957, Kęty 2001²); tenże, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788, St 1998 (*Krytyka praktycznego rozumu*, Wwa 1911, Kęty 2002²); V. E. Frankl, *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager*, W 1946, 1947²; S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, w: *Opera omnia Sancti Thomae Aquinatis*, Tn-R 1948–1967; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lb 1960, 1986⁴; tenże, *Osoba i czyn*, Kr 1969, Lb 1994³; B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, NY 1971; Krapiec Dz IX; Krapiec Dz XVI–XVIII.

Mieczysław A. Krapiec

Z historii teorii godności. Starożytność. Historycznie pierwsze poglądy, koncepcje i teorie idei g. człowieka sięgają do filozofii i kultury gr. G. człowieka rozumiana jako cześć, uznanie i szacunek dla cnoty (sprawność, dzielność, doskonałość) wyrażonej w ideale, przysługiwała czterem wzorcom: arystokraty-wojownika, obywatela, mędrca oraz człowieka wielkodusznego. Wg Homera, Teognisa i Pindara przedstawiciele arystokracji są najlepsi (ἄριστοι [áristoi]), najodważniejsi i dlatego cieszą się takimi przymiotami g., jak bogactwo, władza i tradycja. Bohater Homera szuka dla siebie chwały i domaga się od innych czci i uznania dla swego męstwa. G. wyznaczała miarę osobowej dzielności, jej doskonałość nierozzerwalnie łączyła się z przywilejem stanowym. Teognis był przekonany o tym, że to pochodzenie decyduje, kto jest „dobry i godny”, a kto „podły i zły”. W toku dziejów formy tej doskonałości podlegały wielokrotnym zmianom, utrwalonym w kodeksach rycerskich i dworskich. Sława, honor, cześć i opinia składały się na indywidualne i społeczne atrybuty przedstawicieli ἄριστοι [aristoi]. Cześć przysługuje bohaterom, których czyny zasługują na szacunek, uznanie i przynoszą im chwałę. Społeczne formy uznania tego rodzaju zasług są zakorzenione w kulturze i w tradycji w postaci cnót-wzorów wychowania. Ideał καλὸς κάγαθός [kalós kagathós] najlepiej oddaje sens tego związku między dobrem, jakie reprezentuje g. bohatera, z pięknem, doskonałością osiągniętą w jego czynie. G. jest miarą doskonałości człowieka, ujętą z perspektywy ideału (rycerskiego i szlacheckiego), który ma za sobą sankcję społeczną i kulturową.

Historyczna zmiana etosu wojownika prowadzi do ukształtowania się wzorca obywatela. Miejsce doskonałego wojownika zajął etos godnego obywatela, który odwołuje się do innych cnót i postaw kreowanych przez państwo i otwartą przestrzeń życia publicznego. O g. obywatela decyduje przysługująca mu pełnia praw i związane z nimi formy uczestnictwa w życiu politycznym. Prawa te nie tylko nadawały obywatelom pewną miarę wolności politycznej i równości, ale zwł. określały pozycję i status człowieka, który działał wspólnie z innymi. Największą karą dla starożytnego Greka była utrata praw, ponieważ pociągało to za sobą pozbawienie g. i czci obywatelskiej (ἀτιμία [atimía]). Państwo zapewniało najlepszą, najdoskonalszą formę współistnienia obywateli ze sobą. G. obywa-

tela obejmowała te cnoty, postawy i wiedzę, które w stopniu najdoskonalszym uzdalniały obywateli do czynów sprawiedliwych, sądów roztropnych, decyzji odważnych politycznie. Ta sfera publicznej aktywności przyjmowała dwojaki charakter, związany ze sztuką sprawowania władzy i sztuką nauczania (παιδεία [paidéia]). Filozof-nauczyciel swoją g. mędrca czerpał nie tylko z wiedzy, z dyskursu, ale również z wybranego przez siebie stylu życia, ze swej niezależności i tożsamości wobec zmiennych okoliczności i zewnętrznych uwarunkowań. Mędrzec przedkłada moralną i intelektualną troskę o duszę nad wszelkie inne cele życiowe, co nadaje mu g. miłośnika wiedzy. Te dwie postawy, reprezentowane przez g. obywatelską i g. mędrca, wzajemnie się dopełniały. Moralny oraz polityczny sens i ideał aktywności obywatelskiej opierał się na wiedzy o tym, czym jest w istocie dobro, piękno i sprawiedliwość.

Wśród tych etosów szczególne miejsce zajmuje nakreślony przez Arystotelesa wzór człowieka wielkodusznego, wzór który nawiązuje do cnót bohatera, obywatela i mędrca, a zarazem je wszystkie przekracza. Słusznie dumny jest ten człowiek, który uważając siebie za godnego rzeczy wielkich zasługuje na nie rzeczywiście. Jednocześnie jest on przekonany, że nie za wszelką cenę żyć warto. Istnieją wartości („rzeczy wielkie”), których należy bronić nawet za cenę życia. Wielkoduszość stanowiła dla Stagiryty podstawową miarę prawdziwej, bezinteresownej przyjaźni. G. człowieka wielkodusznego kształtuje się w obrębie nabytych i wrodzonych sprawności natury moralnej i psychicznej. Taki człowiek posiada rodową dystynkcję, odwagę, pewien rodzaj niezależności, dzięki której przywiązuje wagę tylko do ważnych rzeczy naprawdę. Portret człowieka wielkodusznego wzbogaca dotychczasowy opis g. o 3 istotne wymiary: 1) o jakościowo nową moralną i egzystencjalną postawę, jaka kryje się w ideale wielkoduszości; 2) o model łączący w sobie wzory godności zakorzenione w określonym środowisku społecznym i w tradycji z filozoficznie ujętym wzorcem g., który wynika z wiedzy i samowiedzy podmiotu działającego; 3) o wzór człowieka wielkodusznego, odwołującego się do specyfiki działania moralnego, które pociąga za sobą autodeterminację podmiotu, z namysłem nad tym, co w istocie jest ważne.

Obok pierwotnych form i wzorów g. przypisanych do kultury i filozofii gr. widoczne są też próby zobiektywizowania tych wartości, które albo decydują o g. człowieka, albo ją konstytuują. Nurt rozważań nad tym, czym jest g., kto jest jej nosicielem i dlaczego tym, a nie innym cechom ludzkim przypisuje się g., ma kontynuację w historii europejskiego humanizmu. O znaczeniu g. ostatecznie decyduje koncepcja człowieka i odpowiadający mu świat wartości i norm moralnych. W badaniach tych treść i funkcja g. zależy od odpowiedzi na 3 fundamentalne pytania: dzięki czemu człowiek jest ujmowany jako wartość; co decyduje o jego człowieczeństwie; jak człowiek może i powinien rozwijać (lub ujawniać, potwierdzać) w swoich czynach własne człowieczeństwo?

Średniowiecze, nowożytność, współczesność. Dzieje europejskiego humanizmu można rozpisać na dwie orientacje: teologiczną (chrześcijańską) oraz świecką; tę z kolei można sprowadzić do dwóch różnych interpretacji: naturalistycznej i metafizycznej (lub ontologicznej). Łączy je wspólne zainteresowanie człowiekiem jako istotą wolną, myślącą racjonalnie i zdolną do tworzenia kultury, w której odnajduje swoją g. Ten podstawowy projekt człowieka i je-

go g. ma swe źródła albo w teologii i metafizyce, albo w szeroko pojętej teorii poznania i doświadczenia ludzkiego.

W świetle teologicznych i filozoficznych argumentów rozwijanych na gruncie humanizmu chrześcijańskiego g. jawi się jako wartość nadprzyrodzona, uniwersalna i nieredukowalna. G. ta opiera się na wspólnym pochodzeniu rodzaju ludzkiego od Boga i odkupieniu wszystkich przez Chrystusa. Przejawia się ona na dwóch, integralnie ze sobą powiązanych poziomach bytowania człowieka: na poziomie naturalnym g. obejmuje rozumność i wolność człowieka, na poziomie nadprzyrodzonym g. przysługuje człowiekowi ze względu na jego osobowe uczestnictwo w Dobru absolutnym, dzięki czemu człowiek jest powołany do realizacji i obrony tych wartości duchowych, które stanowią o jego osobowym podobieństwie do Boga (*imago Dei*). G. jest źródłowo powiązana z pierwotnym powołaniem człowieka do rozwoju i doskonalenia się, i dlatego przerasta wszystkie inne dobra. Fakt ten przesądza o tym, że g. stanowi podstawę dla istotnych praw człowieka. Ontyczna doskonałość człowieka jako istoty rozumnej i wolnej tkwi w jego g. Wg św. Tomasza z Akwinu doskonałość ta determinuje sposób istnienia człowieka i sens jego rozwoju. G. ujęta jako miara doskonałości przysługuje naturze rozumnej jako „najgodniejszej” spośród wszystkich natur stworzonych. „Najgodniejszy” jest również sposób istnienia bytu osobowego, ponieważ jest obdarzony wolnością wyboru. O wielkości człowieka i jego g. świadczy wolność, jaką rozporządza (pisał o tym Pico della Mirandola w swym słynnym dziele *Mowa o g.*).

W przeciwieństwie do nadprzyrodzonego pochodzenia g. w stanowiskach humanizmu chrześcijańskiego, kierunki naturalistyczne utrzymywały, że g. jest wartością nabytą (lub „wypracowaną” w toku dziejów) przez człowieka, mówiąc ściślej — g. albo pojawia się w obszarze rozumnych działań człowieka, albo przysługuje pewnego typu zachowaniom i indywidualnym osiągnięciom człowieka. Staje się więc cechą nabytą (często utożsamianą z cnotą), odpowiadającą kategorii g. osobistej. Istnieje wiele koncepcji, kierunków i systemów, które można zaliczyć do nurtu naturalistycznego. Rolę i funkcję rozumu inaczej pojmują „racjoniści”, tacy jak B. Pascal, Kartezjusz czy B. Spinoza, a inaczej „empiryści”, tacy jak Th. Hobbes, J. Locke czy D. Hume. Dla tych pierwszych filozofów g. człowieka — a więc wielkość „trzciny myślącej”, jaką jest człowiek — polega na jego wiedzy o własnych ograniczeniach, niedoskonałości. Rozum posiada pewną szczególną wiedzę o racjach, które go przewyższają. Wg Hume’a człowiek jest zdolny do odkrywania doskonałości, która przewyższa wszystko to, co znajduje się w polu ludzkiej empirycznej obserwacji. Pisząc o tym w eseju pt. *O dostojności i mierności natury*, Hume traktuje g. jako pewną sprawność natury ludzkiej, czyli jako cnotę. Podobnie można interpretować wizję g. w filozofii Hobbes’a, utożsamiając owe datum natury ze strachem. Uczucie to nadaje życiu ludzkiemu specyficzny, kreatywny sens, dzięki któremu powstaje państwo. To strach przed śmiercią i samozagładą inspiruje jednostki do życia w państwie, które na mocy umowy zobowiązane jest do ochrony życia i g. obywateli. Ale Hobbes mówi również o g. jako o cnotie „dobrowolnie” przez człowieka pielęgnowanej. Wątek g. osobistej podejmowali tacy filozofowie, jak F. Nietzsche, S. Kierkegaard i K. Marks. W ujęciach tych o znaczeniu i funkcji g. stanowi źródło, podstawa ekspresji człowieka oraz to, kim człowiek się staje w procesie

wyzwolenia wolitywno-moralnego (Nietzsche), egzystencjalnego (Kierkegaard) i społeczno-ekonomicznego (Marks).

Na osobną uwagę zasługuje kantowska interpretacja g. przysługującej istotom racjonalnym. Koncepcja ta w znacznym stopniu zaważyła na losach etyki normatywnej i personalistycznej. Teoria ta może być rozpatrywana jako immanentna część dziedzictwa oświeceniowego, jednak Kant przyjął nową, moralną (transcendentalną i aprioryczną) perspektywę idei g. W autonomii woli istoty racjonalnej Kant odnalazł moralne podstawy człowieczeństwa. G. człowieka przejawia się w tym, że stanowi on cel samoistny i nigdy nie może być traktowany jako środek. Myśl tę Kant wyraził następująco: „Postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w twojej osobie jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. Kant odkrywa w człowieku absolutną wartość, jaką jest g. istoty rozumnej. W tej filozofii g. jest cechą, wartością i celem każdej istoty racjonalnej. G. zawiera w sobie pewien idealny projekt człowieczeństwa, otwierając przed człowiekiem pole jego moralnych zobowiązań wobec siebie i innych.

W XX w. kształtują się teorie osoby ludzkiej na podłożu fenomenologii, neotomizmu, egzystencjalizmu, hermeneutyki, filozofii dialogu, personalizmu. Przyjmują one różne metody opisu, analizy i wyjaśnienia g. osobowej, w zależności od tego, jak interpretują sens bycia osobą. Można wśród nich wyróżnić 2 nurty: ontyczny (g. jako egzystencjalna miara bycia) i etyczny (jako moralna podstawa wartości i norm). W pierwszym ujęciu g. sytuuje się między aktem, obecnością a zaangażowaniem, jako egzystencjalna wartość „bycia osobą”. Jednocześnie wartość ta „staje się”, objawia i domaga się afirmacji w spotkaniu z drugim, w sytuacjach granicznych czy poprzez sposoby manifestowania osobowej wolności. Człowiek, przekraczając ograniczenia swojej natury, staje się osobą — jego życie nabiera cech autentycznych, przyjmuje na siebie odpowiedzialność za swoje życie, angażuje się w świat wartości, które nadają sens jego egzystencji. W aktach tworzenia nowej rzeczywistości wyraża się g. osoby i jej immanentny związek z przeżyciem, z doświadczeniem osobowym. Jako aksjologiczna i egzystencjalna podstawa „bycia osobą” i stawania się wartością wśród już zastanych wartości. To stawanie się jest procesem wpisanym w bytowość człowieka, a więc opiera się na określonej koncepcji ontologicznej. W tym zakresie, w jakim wymienione kierunki filozoficzne ontologicznie interpretują bycie i stawanie się osoby, g. jest integralnie związana z ontycznie ujętym stanem „stawania się” — z pominięciem aspektu moralnego, czyli bez obecności horyzontu dobra i zła i wynikających stąd norm oraz ocen moralnych.

Drugi nurt reprezentowany w filozofii współczesnej postuluje etykę g. Nazywa ta obejmuje filozoficznie zróżnicowane koncepcje etyki, które łączy ze sobą uznanie g. za podstawową normę moralną (lub normę moralności). Ze względu na nią dokonuje się moralnej oceny zarówno samego sprawcy czynu, jak i spełnionego przez niego aktu. Przedmiotem analiz tejże etyki może zostać jednostka lub grupa społeczna, w nawiązaniu do osobowych doświadczeń egzystencjalnych lub do grupowych przeżyć społecznych, politycznych czy zawodowych. Są one badane przez etyków pod kątem ocen, celów, wartości i norm działania (zbiorowego lub jednostkowego). Rozważaniom tym towarzyszą pytania o to, jakie obowiązki moralne wypływające z godności dotyczą nas bezpośrednio, w jakim stopniu powinności te wymagają od nas poświęcenia, czy podporząd-

kowe g. działania moralne mają charakter „czynów chwalebnych”, a więc supererogacyjnych?

Niektóre z poruszonych przez etyków problemów (np. moralna ocena eutanazji, związków homoseksualnych) pokazują, jak różnie można na terenie etyki interpretować g. osobową w związku z pojmowaniem sensu życia człowieka. Często g. nadaje się znaczenie aspołeczne, znajdując w niej uzasadnienie dla skrajnego indywidualizmu. Odpowiedzi na te i inne pytania zależą nie tylko od sposobu, w jaki opisuje się g. (w porządku aksjologicznym lub normatywnym), ale przede od jej perspektywy antropologicznej i metafizycznej. G. jako norma może być rozważana w nawiązaniu do teorii szczęścia i tych dóbr, które doskonałą człowieka jako osobę. Dobro jako wartość preferowana przez podmiot musi odpowiadać godnościowej pozycji osoby. Za wybór wartości podmiot ponosi odpowiedzialność, ponieważ osoba ze względu na swoje moralne powołanie odpowiada przed sobą i przed innymi osobami. Dla E. Lévinasa doświadczenie tej odpowiedzialności za drugiego konstytuuje osobę jako byt moralny. M. Scheler podkreśla roszczeniowy charakter wartości najwyższych. Niespełnienie ich jest zawsze złem, za który odpowiada osoba. K. Wojtyła zakłada, że pierwotny obowiązek afirmacji osób w ich g. domaga się miłości. Miłość jest jedyną adekwatną odpowiedzią na taką wartość, jaką jest osobowa g. Miłość jest siłą transcendującą osobę, miłość także odsłania, odkrywa twórczy stosunek podmiotu do wartości. Hierarchia wartości odpowiada porządkowi norm, który opiera się na g. T. Ślipko wskazuje i wyjaśnia różne aspekty g. osobowej i ich związek z etykami szczegółowymi. G. jest świadectwem doskonałości bytowej człowieka, dzięki której jest on zdolny do wszechstronnego rozwoju i kierowania się w stronę dóbr duchowych. G. jest także źródłem norm moralnych, ustalających to, co człowiek powinien czynić, a czego zaniechać. G. wpływa na świat uczuć, dążeń, potrzeb i pragnień człowieka; na jego aksjologiczną tożsamość. Z tych stwierdzeń wynika, że na terenie etyki g. wiąże ze sobą dynamizm osobowego działania (normy, wartości i cele) ze strukturą bytu osobowego (doskonałość i doskonalenie). Ten tok rozumowania prowadzi do znamiennej konkluzji: „wszelka wartość i powinność staje się moralną wartością lub powinnością w relacji do ontycznej wartości jako *affirmabile*” (T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, Lb 1980, 24). G. jako zasada etyczna wyznacza treść normy personalistycznej. Treścią norm moralnych jest nakaz afirmacji wartości osoby w konkretnych aktach. Można więc powtórzyć za A. Rodzińskim, że g. osobowa spełnia również funkcję wartościującą. Stanowisko to jest charakterystyczne dla chrześcijańskiego personalizmu w etyce. Przyjmuje się w nim, że g. utożsamia się z moralną powinnością urzeczywistnienia tych wartości przez osobę, które absolutyzują się w Bogu. Mając to na uwadze, personaliści mówią o g. jako wartości wsobnej, podkreślając tym samym jej kreatywny stosunek wobec osoby jako podmiotu sprawczego. Wartość ta jest odczytywana przez strukturę osoby, jej sprawczość, w przestrzeni spotkania i dialogu z drugim Ty.

We współczesnych tekstach filozoficznych omawia się problematykę g. w jej różnych aspektach, nawiązując również do jej wymiaru religijnego, psychologicznego i socjologicznego.

Typologia rozumień godności. Religijne znaczenie g. opiera się na wspólnym pochodzeniu rodzaju ludzkiego od Boga i odkupieniu go przez Chrystusa.

Na tej płaszczyźnie g. przysługuje człowiekowi ze względu na jego szczególne, osobowe więzi z Bogiem jako dziecka Bożego, Jego przyjaciela i uczestnika absolutnego Dobra. Za podstawę osobowego samospełnienia człowieka przyjmuje się jego działania, wpisane w relacje międzyosobowe, odnoszące się do Boga jako Absolutu Miłości i Istnienia.

Psychologia interpretuje g. jako postawę, indywidualną cechę charakteru człowieka, która motywuje i determinuje jego postępowanie, styl życia, wrażliwość moralną zgodnie z uznawanym przez niego systemem wartości. Zasadniczą rolę w poczuciu g. własnej odgrywają takie czynniki, jak siła moralna jednostki, aktywna postawa i afirmacja wolności. G. integruje osobowość człowieka (w wymiarze społecznym i indywidualnym) i określa sposób zaspokajania przez niego potrzeb, pozytywnie wpływa na egzystencjalne wybory. Deformacje poczucia własnej wartości (zaniżanie lub nadmierne jej zawyżanie) prowadzą do rozwoju różnych form dezintegracji osobowości.

Socjologia zajmuje się wybranym aspektem g. osobistej i rozpatruje ją pod kątem społecznej lub zawodowej roli człowieka. Wyznacza ona pewien status życia i przypisane mu zaszczyty, honory oraz miejsce w hierarchii społecznej lub zawodowej. Odpowiada jej postulowany wzór zachowania ze względu na społeczną pozycję jednostki lub pełnioną przez nią społeczno-zawodową rolę. Termin „godny” przypisany tym wzorom oznacza zarówno szacunek, powagę, zajmowanie zaszczytnego stanowiska, jak i przekonanie, że ktoś wart jest tych przywilejów, zasługuje na nie ze względu na swą społeczną lub zawodową pozycję.

Filozofia w swoich różnych ujęciach traktuje g. albo jako właściwość bytową osoby ludzkiej, albo jako wyróżnioną cechę lub własność podmiotową, toteż na terenie filozofii g. rozumiana jest w trojaki sposób: 1) jako wartość ontyczna, wyrażająca pierwotną doskonałość człowieka jako bytu samoistnego; 2) jako cnota moralna związana ze sprawnością człowieka do moralnego doskonalenia się, zgodnego z jego rozumną naturą; 3) jako wartość przypisana osobowym predyspozycjom człowieka do wolnej, spontanicznej autokreacji. Wszystkie te ujęcia g. odnoszą się do płaszczyzny relacji interpersonalnych, ostatecznie uzasadniających i usensawniających życie ludzkie w jego ontycznym i aksjologicznym skierowaniu na byt-w-sobie i dla-siebie oraz byt-dla-drugiego.

Metafizyka wskazuje na ontyczny status g. człowieka, przyjmując za podstawę swych rozważań sposób jego istnienia. Bytowość człowieka przekracza wszystkie przyrodnicze formy istnienia, jako byt w sobie i dla siebie człowiek z natury jest bytem-celem, nie może więc być traktowany jako środek, poddany manipulacji, ponieważ człowieczeństwo stanowi wartość najwyższą, nieredukowalną. G. wiąże się z uznaniem, że ostateczną racją ludzkich działań jest osoba pojęta jako byt-cel. Jako cel sam w sobie osoba transcenduje w swoich wyborach i działaniach przyrodnicze czy rzeczowe wartości. Najpełniejszy sens autoteleologii człowieka zawiera relacja interpersonalna do Absolutnego „Ty” jako Dobra najwyższego.

Religijne, psychologiczne, socjologiczne, filozoficzne, etyczne oraz metafizyczne rozważania dotyczące g. prowadzą do wielorakich konsekwencji natury teoretycznej i praktycznej. W opisach tych funkcje i role g. są zróżnicowane; po pierwsze, jako g. osobowa stanowi ona fundamentalną miarę, wartość człowie-

czeństwa, jest również zasadniczą racją jego podmiotowości i wolności. Dzięki g. osoba jest celem samoistnym, cieszy się podmiotową autonomią. Fakt bycia osobą i posiadania pierwotnej, nieredukowalnej g. wiąże płaszczyznę ontologiczną z moralną. Bycie jako egzystencjalna wartość jest doświadczane przez człowieka w jego moralnym rozwoju. Konsekwentnie do tego stanu rzeczy, g. staje się zasadą etyczną dla osobowej sprawczości. Określa ją bliżej norma personalistyczna. G. otwiera więc przed człowiekiem aksjologiczny wymiar międzyosobowego spotkania. G. jest również podstawą do interpretacji prawa naturalnego, zgodnie z pozycją osoby i jej powołaniem do doskonalenia moralnego. G. można też wiązać z kreatywnym stosunkiem człowieka do rzeczywistości, z odkrywaniem i budowaniem świata wartości, z duchową, indywidualną naturą człowieka, z polem jego wolności i odpowiedzialności. Funkcje g. pojętej jako cnota, nabycie pewnej sprawności, dotyczą zwł. urzeczywistniania określonych społecznych, moralnych i kulturowych ideałów oraz wzorów postępowania. Poczucie g. osobistej stawia przed jednostką wyzwania, niekiedy zmusza do dokonania czynów heroicznych w obronie czci, honoru. Obok funkcji wartościującej, należy wymienić funkcje motywacyjne g. osobistej. Prestiż, szacunek, poczucie honoru i uznanie (zakładające obiektywną samoocenę podmiotu) są psychicznie i moralnie niezbędne do akceptacji własnego ja. Świadomość tej godności ujawnia się z całą ostrością w sytuacji radykalnego zagrożenia. Sprzeciw, protest przeciwko temu, co się nie godzi ze strony osoby, ma na celu potępienia zła bezpośrednio dotykającego osobę, jak i gwałtu dokonanego na afirmowanych przez nią wartościach. Trafnie to ujęła M. Ossowska (*Normy moralne. Próba systematyzacji*, Wwa 1970, 59): „[...] ma godność ten, kto umie bronić pewnych uznawanych przez siebie wartości, z których obroną związane jest jego poczucie własnej wartości i kto oczekuje z tego tytułu szacunku ze strony innych”.

Z faktem i postulatem g. człowieka wiąże się ściśle Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, w której już w Art. 1 stwierdza się, że „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się równe i wolne w swej godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem i powinny postępować wobec siebie w duchu braterstwa”. Biorąc pod uwagę pełną treść Deklaracji, określa się w niej g. odwołując się do jej czterech znaczeń: 1) g. człowieka jako celu samego w sobie; 2) g. człowieka wynikającej z jego rozumności; 3) g. człowieka osadzonej na jego wolności; 4) g. osób pozostających w relacjach interpersonalnych (powyższe znaczenia g. łączy ze sobą uznanie autonomii osoby wobec prawa stanowionego). To, co najważniejsze w posłaniu Deklaracji, kryje się w przekonaniu, że człowieczeństwo samo w sobie jest najwyższą wartością i nie zależy od indywidualnej kondycji człowieka, a więc od możliwości jego psychofizycznego rozwoju. Nikt zatem nie może nadawać lub odbierać człowiekowi jego g. G. chroni każdego przed agresją ze strony innych ludzi, przed próbą poniżenia go i instrumentalnego traktowania. Jest zatem g. jednym z najważniejszych argumentów w walce o pokój, wolność i równość wszystkich ludzi wobec sprawiedliwego prawa. Z g. wypływają przyrodzone uprawnienia człowieka zarówno w zakresie jego indywidualnych wyborów, jak i pozycji społeczno-politycznej.

Bibliografia: W. Jaeger, *Paideia*, I–III, B 1934–1947, 1959⁴ (*Paideia*, I–II, Wwa 1962–1964, 2001); R. W. Davenport, *The Dignity of Man*, NY 1955; G. Marcel, *La dignité humaine et ses assises*

existentielles, P 1964; T. Ślipko, *G. osoby ludzkiej*, AK 74 (1970), 185–195; M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Wwa 1973, 2000³; J. Koziński, *O g. człowieka*, Wwa 1977; T. Styczeń, *Objawić osobę*, w: tenże, *W drodze do etyki*, Lb 1984, 261–268; E. Podrez, *Wartość a osoba ludzka ujęta w wymiarze godnościowym*, w: tenże, *Człowiek, byt i wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, Wwa 1989, 124–193; K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, R-Lb 1991; J. Gajda, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wr 1992; M. Środa, *Idea g. w kulturze i etyce*, Wwa 1993; A. Szostek, *Rola pojęcia g. w etyce*, w: tenże, *Wokół g., prawdy i miłości*, Lb 1995, 42–63; J. Gajda, *Honor, g., człowieczeństwo*, Lb 2000.

Ewa Podrez