

Ks. Marian SZYMONIK
(Częstochowa, WIT, WSD)

Antropologia chrześcijańska w służbie ludzkiej godności

Encyklopedyczna wiedza wielu dzisiejszych ludzi, niestety także wykształconych, wyraża się często stereotypowymi sformułowaniami o „ciemnym średniowieczu”, złowrogiej działalności trybunałów inkwizycyjnych i wypraw krzyżowych. W mediach i kulturze popularnej Kościół jest przedstawiany jako instytucja ignorancji, represji i stagnacji. Zdaniem Thomasa E. Woodsa Jr, we współczesnej kulturze mamy do czynienia z antykatolicyzmem. Jest to jedyne dopuszczalne uprzedzenie obecne w życiu współczesnej Ameryki, dodajmy – nie tylko Ameryki, a może jeszcze bardziej Europy. Tymczasem – zdaniem wspomnianego autora – „prawda jest jednak taka, że Zachód zawdzięcza Kościołowi katolickiemu o wiele więcej niż większość ludzi, w tym katolicy, mogliby przypuszczać. Możemy wręcz stwierdzić, że Kościół zbudował cywilizację Zachodu”¹. Po upadku Rzymu to właśnie mnisi przechowali literacką spuściznę starożytnego świata, przekazując kolejnym pokoleniom umiejętność czytania i pisania, gorliwość duchową, czyli rozwiniętą cywilizację, która się podnosiła i kształtowała mimo napływających fal barbarzyństwa i chaosu².

Należy zatem stwierdzić, że w interpretacji dziejów kultury europejskiej istnieje pewne teoretyczne napięcie między czasami starożytnego i średniowiecznego chrześcijaństwa a epoką nowożytną, w której dokonuje się emancypacja życia indywidualnego i społecznego spod wpływów chrześcijańskich. Wiąże się to oczywiście ze zmianą samorozumienia nauki oraz z przyjęciem jej scjentystycznego modelu, zamiast modelu integralnego, mądrościowego włącznie z filozofią i teologią. Czy to, co nazywamy humanizmem, może być rozumiane jako przeciwne chrześcijaństwu? Czyż samo chrześcijaństwo w osobie swojego Założyciela nie jest największą promocją tego, co autentycznie ludzkie?

To krótkie przedłożenie nie pretenduje i nie może pretendować do wyjaśnienia tak złożonych i rzeczywiście dyskusyjnych, choć niekiedy niesprawiedliwie i wbrew prawdzie, upraszczanych kwestii. Zadanie nasze jest skromniejsze. Chcemy pokazać, że współczesna kultura, choć odchodzi od źródeł chrześcijańskich, to bez nich jest niezrozumiała. Współczesny, zsekularyzowany człowiek, choć często tego nie jest świadom, myśli po chrześcijańsku i w wielu dziedzinach swojego życia posługuje się kategoriami wypracowanymi przez chrześcijaństwo.

¹ Th. E. Woods Jr, *Jak Kościół katolicki zbudował zachodnią cywilizację*, tłum. G. Kucharczyk, Kraków 2006, s. 7.

² Tamże, s. 11.

1. Chrześcijańskie, czyli integralne rozumienie spraw ludzkich

Spór o humanizm jest zarazem sporem o człowieka oraz wielkim sporem ogólnofilozoficznym. Jak pisał Karol Wojtyła, w niektórych momentach dziejowych filozoficzny spór o człowieka nasila się. Są to historyczne momenty przełomów i konfrontacji. „Do takich należy również moment współczesny. Jest on czasem wielkiego sporu o człowieka, sporu o sam sens jego istnienia, a przez to samo o naturę i znaczenie jego bytu. Nie po raz pierwszy filozofia chrześcijańska staje wobec interpretacji materialistycznej, ale po raz pierwszy interpretacja ta dysponuje tylu środkami i wyraża się w tylu nurtach”³. Choć słowa powyższe zostały napisane w okresie panowania w Polsce i w Europie marksizmu, to nie tylko nie straciły, ale może jeszcze zyskały na znaczeniu.

Naturalistyczne w sensie materialistycznym interpretowanie świata ludzkiego i pozaludzkiego wielokrotnie przewija się w wypowiedziach zwolenników postmodernizmu⁴. Halina Perkowska stawia tezę i konsekwentnie ją uzasadnia, że u fundamentów współczesnego myślenia postmodernistycznego znajduje się materialistyczna hipoteza metafizyczna. To, co nazywamy myśleniem postmodernistycznym – stwierdza autorka – wbrew temu, co mówią sami postmoderniści, charakteryzuje jedna podstawowa teza, że w stosunku do człowieka i całej rzeczywistości nie istnieje żadna duchowa Instancja Nadrzędna⁵.

Tradycja materialistyczna, chociaż tak stara niemalże jak cała filozofia, nie jest jednak głównym nurtem filozofii europejskiej. Jej zasadniczy bieg jest wyznaczony dorobkiem Platona i Arystotelesa. Platon, inspirowany wcześniejszymi intuicjami literatury i religii greckiej, dostrzega w człowieku boski element istniejący w nim dzięki duszy. Człowiek to przede wszystkim dusza, potraktowana tu jako towarzysza bogów, bowiem jest wieczna⁶. Mamy też w platonizmie do czynienia z radykalnym przeciwstawieniem duszy ciału. Chociaż takie stanowisko jest niezgodne z potoczną i naukową wizją człowieka, w której człowiek jawi się jako jedność psychofizyczna w każdym swoim akcie, to jednak należy docenić w całej tradycji platońskiej fundamentalną intuicję, że w człowieku istnieje element duchowy, więcej, to on decyduje o jego istocie. Dla naszych rozważań jest także bardzo ważne to, że kategoria ludzkiej duszy, duchowości człowieka, pojawia się przed chrześcijaństwem. Stąd, ateistyczne humanizmy nie mogą zarzucić myśli chrześcijańskiej, że nadużywa ona np. doktryny o duchowym wymiarze człowieka i czyni z tego swoją ideologię, ponieważ koncepcja ludzkiej duszy pojawia się o wiele wieków wcześniej w Grecji.

³ K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 374.

⁴ S. KOWALCZYK, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, s. 103-104; R. RORTY, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 43.

⁵ H. PERKOWSKA, *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa 2003, s. 16.

⁶ PLATON, *Timajos*, 41d-42d, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 51- 52.

Materialistyczny punkt widzenia człowieka jest także niezgodny – jak twierdzi w dość radykalny sposób Tresmontant – z naszym doświadczeniem. Wspomniany filozof pisze: „Istnienia duszy nie potrzeba więc udowadniać, jak udowadnia się istnienie Boga, przyjmując świat za punkt wyjścia. Istnienie duszy dane jest w postrzeganiu bezpośrednim, gdyż sam żywy organizm jest żywą duszą, która nadaje kształt materii. Kiedy patrzę na żywą istotę, nie patrzę tylko na «ciało», ale również i równocześnie na żywą duszę. Kiedy doznaję okaleczenia, dosięga ono nie tylko «ciała» odrębnego od duszy”⁷. Tresmontant chce w ten sposób podkreślić, zresztą zgodnie z grecką tradycją, że dusza jest nade wszystko zasadą życia. Należy w tym miejscu przypomnieć o tym, iż na gruncie filozofii klasycznej przyjmuje się jednak stanowisko, że nie mamy doświadczenia ani Boga (poza mistyką), ani duszy. To stanowiło też główny problem dla Immanuela Kanta i przyczyniło się ostatecznie do odrzucenia przez niego metafizyki jako wiedzy rzetelnej, dotyczącej właśnie tej problematyki⁸. O Bogu i duszy można bowiem mówić jedynie językiem metafizyki klasycznej, czyli językiem systemu. Takie ujęcie sprawy bywa nazywane przedgalileuszowskim obskurantyzmem ze względu na dzisiejszy, oparty właśnie na doświadczeniu, scjentyistyczny paradygmat nauki⁹.

Niemniej intuicja Tresmontanta, choć kontrowersyjna, jest jednak wielce inspirująca. Trzeba mieć bowiem świadomość, że dzisiejszy kryzys wartości jest przede wszystkim kryzysem rozumienia człowieka. Wiąże się to właśnie z odejściem od metafizycznej i personalistycznej koncepcji człowieka na rzecz ujęć opisowo-redukcyjnych. Ostatnie stulecia myśli zachodniej charakteryzuje stopniowa depersonalizacja i naturalizacja rozumienia bytu ludzkiego. Droga wiedzie od XVIII-wiecznego materializmu mechanistycznego, poprzez materializm marksistowski, filozofię Nietzschego, aż do Freuda i strukturalizmu. W takim kontekście dzisiejsi postmoderniści mogą mówić o końcu człowieka i humanizmu¹⁰. Trudno bowiem mówić o wartości człowieka, jego wyjątkowej godności, gdy potraktuje się go jako li tylko twór przyrody. Taka perspektywa badawcza nie daje możliwości mówienia o ludzkiej osobie i ludzkiej podmiotowości. Bez tych kategorii trudno właściwie odczytać ludzką naturę. „Jako podmiot – pisze Stanisław Kowalczyk – człowiek jest praźródłem decyzji, odkrywa bogaty świat zróżnicowanych jakościowo wartości, stanowi o własnym życiu, jego celach i sensie. Osoba ludzka nie jest narzędziem i środkiem, ale podmiotem, celem i wartością samą w sobie”¹¹.

⁷ C. TRESMONTANT, *Problem istnienia Boga*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 2001, s. 384.

⁸ I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, A VII-VIII, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 23.

⁹ S. JUDYCKI, *Fenomenologia i filozofia dialogu – aspekty historiozoficzne*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 249-250.

¹⁰ S. KOWALCZYK, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006, s. 190-191.

¹¹ Tamże, s. 165-166.

Podstawowe formy wspomnianego redukcjonizmu wyrastają na glebie pozytywistycznego rozumienia filozofii oraz nauki i przyjmują postać redukcjonizmu biologicznego, historycznego, psychicznego czy socjologicznego¹². Tymczasem człowiek wzięty w swoich różnorodnych odniesieniach bytowych, czyli w relacji do samego siebie, świata i innych, wydaje się być otwarty na transcendencję. Takie dogłębne rozumienie człowieka bywa określane w języku Maritaina ujęciem integralnym. Osoba ludzka ma tu zdecydowany priorytet względem świata zewnętrznego.

W koncepcji humanizmu integralnego uwzględnia się wielość płaszczyzn bytowych człowieka oraz bogactwo jego życia osobowego, a także odniesienie człowieka do transcendencji¹³. Maritain swój integralny humanizm prezentuje w kontekście polemiki z humanizmem renesansowym i sowieckim. Przede wszystkim przeciwstawia humanizm teocentryczny humanizmowi antropocentrycznemu, który wyrósł w czasach odrodzenia i reformacji. W oparciu o chrześcijański personalizm budowany jest natomiast humanizm integralny¹⁴.

Temu radykalnemu rozgraniczeniu humanizmów sprzeciwia się Mieczysław A. Krąpiec. Na gruncie filozofii klasycznej nie mówi się o takim antagonizmie między rzeczywistością świecką a nadprzyrodzoną. Cała rzeczywistość, włącznie z człowiekiem, jest uwarunkowana stwórczym działaniem Boga, bez którego wszystko okazuje się absurdem. Człowiek zaś jawi się tu jako otwarty na Transcendencję. Krąpiec pisze: „W świetle więc filozoficznej i teologicznej teorii Tomasza z Akwinu okazuje się czymś sztucznym przeciwstawianie teocentrycznego – antropocentrycznemu humanizmowi. W konkretnej bowiem ludzkiej naturze spletają się te dwie tendencje: antropocentryczna z teocentryczną, tworząc jeden realny nurt działania człowieka dążącego zarazem do swych ludzkich i ponadludzkich celów”¹⁵. Można jednakże bardziej przyjaźnie podejść do Maritainowskiego rozróżnienia humanizmów, widząc w nim przede wszystkim pewną optykę, w której należy rozczytywać zawile meandry współczesnej kultury.

Gdy idzie natomiast o meritum sprawy, to rzeczywiście, w konkretnej ludzkiej osobie, która autentycznie realizuje swoje chrześcijaństwo, to, co doczesne, spleta się z tym, co świeckie, autentycznie ludzkie. Chrześcijaństwo bowiem szanuje wolność człowieka. Człowiek sam rozpoznaje prawdę i własnymi aktami osobowymi decyduje o swojej wolności i przedmiocie swojej miłości. Ponadto chrześcijaństwo jest promocją naturalnych i niezbywalnych praw osoby, jak również rodziny, narodu czy innych wspólnot. Chrześcijańska zaś wizja porządku społecznego nie jest wizją teokratyczną. Religia chrześcijańska ze względu na

¹² Z. J. ZDYBICKA, *Rozumienie człowieka a wyjaśnianie faktu religii*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5, *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepień, Lublin 2003, s. 356.

¹³ B. SMOLKA, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 270.

¹⁴ J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 26-29.

¹⁵ M. A. KRĄPIEC, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 79.

dobro wszystkich osób ludzkich domaga się respektowania przez państwo naturalnych ludzkich praw. W doktrynie chrześcijańskiej odnajdujemy też prawdę o afirmacji porządku doczesnego z poszanowaniem jego słusznej autonomii. Afirmowana przez chrześcijan wolność dla nich samych i dla wszystkich ludzi znajduje tylko jedno ograniczenie, a mianowicie w wypadku, gdy wolność staje się wynaturzeniem, naruszeniem naturalnych uprawnień osoby.

2. Charakterystyka i sposoby uzasadniania ludzkiej godności

Pojęcie godności nie jest pojęciem jednoznacznym i może być na różnych płaszczyznach i przez różne nauki różnorodnie identyfikowane. Dlatego zanim przybliżymy filozoficzne rozumienie ludzkiej godności, krótko naświetlimy inne konteksty tej kategorii. I tak, godność oznacza najpierw poczucie własnej wartości, szacunek dla samego siebie, to inaczej honor i duma. Może również oznaczać zaszczytną funkcję i stanowisko, wysoki urząd. Wreszcie godność może też oznaczać po prostu nazwisko¹⁶.

Oprócz tego słownikowego opisu ludzkiej godności, warto jeszcze zwrócić uwagę na godność osobowościową. Jest ona związana z doskonałością moralną podmiotu. Tego typu godność można nabywać lub tracić. W typologiach godności mówi się też o godności osobistej, która oznacza dobre imię i jest ugruntowana w sądach otoczeniach na temat danej osoby. Ona również jest zmienna i może ulec utraceniu, np. przez rozpowszechnianie nieprawdziwych informacji o danej osobie¹⁷. Godność może być rozpatrywana pod różnymi aspektami. Najczęściej jest to aspekt filozoficzny, psychologiczny, religijny i prawny. W aspekcie filozoficznym godność wiąże się z faktem bycia człowiekiem, niezależnie od rasy, klasy społecznej, religii, wykształcenia, stanu posiadania, a także poziomu moralnego¹⁸. Godność w sensie filozoficznym może być jednym z imion człowieczeństwa, oznacza po prostu bycie człowiekiem¹⁹.

W sensie zatem filozoficznym ludzka godność, zwana także godnością osobową, oznacza szczególną wartość człowieka jako osoby, która żyje w relacji do innych osób, w tym w relacji do Absolutu. Tak rozumiana godność przysługuje każdemu człowiekowi jako istocie rozumnej i wolnej²⁰. Krąpiec określa godność człowieka jako „właściwość wpływającą ze struktury bytowo-osobowej

¹⁶ Godność, w: *Słownik Języka Polskiego*, t. 1 A-K, Warszawa 1988, s. 673.

¹⁷ M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 346-349.

¹⁸ Z. CHLEWIŃSKI, Z. ZALESKI, *Godność*, w: *Encyklopedia katolicka*, (EK), t. 5, Lublin 1989, kol. 1231-1232.

¹⁹ Z. SZAWARSKI, *Godność i odpowiedzialność*, „*Studia Filozoficzne*” (1983), nr 8-9, s. 93.

²⁰ *Leksykon Filozofii Klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 260; A. PODSIAD, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, kol. 317.

ze względu na to, że istnieje w sobie i dla siebie jako cel, nigdy zaś jako środek ludzkiego działania²¹. W sensie filozoficznym jest ona nieodłączna od bycia człowiekiem. Z jej przyrodzoności wypływają dalsze jej właściwości, czyli powszechność, niezbywalność i nienabywalność²². Szczególnym obszarem ujawniania się ludzkiej godności jest religia jako odniesienie do Absolutu. W chrześcijaństwie ludzka godność jest związana z osobą Jezusa Chrystusa²³.

Sprawą kluczową w namyśle nad godnością osoby ludzkiej jest sposób jej uzasadnienia. Tak zwany sejentystyczny paradygmat, dominujący w dzisiejszej nauce, zdaje się uniemożliwiać formułowanie tez o wyjątkowości człowieka i przysługującej mu godności. Znana jest np. opinia Józefa Bocheńskiego, traktującego humanizm jako kompromitujący zabobon. Zdaniem tego autora, nie ma podstaw do tego, by mówić o radykalnej wyższości człowieka w stosunku do przyrody. Chociaż jest on bardzo złożoną istotą, to jednak nie jest czymś szczególnym w świecie, lecz stanowi po prostu część przyrody²⁴. Nieco ironicznie J. Bocheński pisze: „Kiedy filozof angielski Hobbes powiedział, że człowiek człowiekowi wilkiem, zauważono słusznie, że jest to obelga dla wilków – jako że żaden wilk nie jest nigdy dla drugiego wilka tak okrutny, jak ludzie są często źli wobec innych ludzi”²⁵.

W swojej książce pt. *Koniec człowieka* Francis Fukuyama wyraża przekonanie, że kwestia ludzkiej godności jest bardzo czytelnie uzasadniona na gruncie chrześcijaństwa, gdzie przyjmuje się jej Boskie pochodzenie. Istnieje natomiast problem świeckiego, czysto intelektualnego jej uzasadnienia. Wspomniany autor pyta: „Czy istnieje świecka podstawa, aby sądzić, że ludziom przysługuje szczególna pozycja moralna lub godność?”²⁶. Omawiając zagadnienie ludzkiej godności od strony świeckiej, Fukuyama przywołuje jedynie poglądy I. Kanta. Doskonale jednakże wiemy, że gruntowne studium historii filozofii naprowadziłoby nas na takie nazwiska, jak Seneka i Cynceron, oraz choćby na wielką tradycję renesansu, a wówczas o ludzkiej godności mielibyśmy znacznie więcej do powiedzenia. Odejście od tradycji filozoficznej skutkuje pewną dogmatyzacją kategorii ludzkiej godności. Przyjmuje się tę kategorię bez jej uzasadnienia. „A jednak – pisze amerykański uczony – w zlaicyzowanych w przeciągu ostatnich dekad Europie i Ameryce ciągle wierzy się w koncepcję godności ludzkiej, która oddzieliła się już całkowicie od swoich chrześcijańskich korzeni”. I nieco dalej ważne dopowiedzenie: „Pogląd o równej godności ludzkiej, oderwany od swoich chrześcijańskich czy kantowskich korzeni, jest prezentowany z mocą dogmatu religijnego nawet przez największych materialistów wśród przyrodników. Trwający

²¹ M. A. KRĄPIEC, *Godność*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 15.

²² M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka*, s. 80.

²³ M. A. KRĄPIEC, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 184-186.

²⁴ J. BOCHEŃSKI, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992, s. 56-57.

²⁵ Tamże, s. 58.

²⁶ F. FUKUYAMA, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 199.

spór o status moralny istot nienarodzonych [...] jest jedynym wyjątkiem od ogólnej zasady”²⁷.

Jest pewnym paradoksem fakt, że będąca znakiem nowożytności problematyka godności człowieka przeżywa współcześnie kryzys swojego uzasadniania. Zagadnienie to było szczególnie obecne w antropologii XV i XVI wieku. Jan Czerkowski porządkuje argumentację, jaką posługiwano się w literaturze renesansowej, mówiąc o przysługującym człowiekowi stopniu doskonałości. Jest to argumentacja zarówno teologiczna, jak i filozoficzna. Spośród argumentów teologicznych warto zwrócić uwagę na stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga, bowiem z tej prawdy wypływają dalsze argumenty teologiczne związane z historią zbawienia. Natomiast gdy idzie o argumentację filozoficzną dotyczącą ludzkiej godności, należy zwrócić uwagę na dwie kwestie, a mianowicie: na „radikalną wolność samostanowienia”, a może jeszcze bardziej na nieśmiertelność duszy²⁸. W niepogłębionych bowiem dyskusjach światopoglądowych bardzo często zapomina się, że duchowość i nieśmiertelność duszy są dziedziną badań filozoficznych, a nie teologicznych, chociaż i na tej płaszczyźnie jest to ważna problematyka. Na gruncie chrześcijańskim mówi się bowiem raczej o powołaniu do nieśmiertelności całego człowieka w kontekście tajemnicy zmartwychwstania, która przekracza kompetencje filozofii. Jakkolwiek, integralne przecież ujęcie filozoficzne człowieka jako syntezy ducha i materii może sugerować niesprzeczność z wizją filozoficzną prawdy o zmartwychwstaniu. Cały człowiek to ciało i dusza. Dlaczego więc w doskonalszej formie bytowości miałyby uczestniczyć sama tylko dusza?

3. Filozoficzno-teologiczne ujęcie ludzkiej godności

Omawiając teologiczne i filozoficzne sposoby uzasadniania ludzkiej godności, siłą rzeczy natrafiamy na trudny i wielowątkowy problem wzajemnego powiązania i oddziaływania na siebie greckiej filozofii i chrześcijaństwa. Teza Josepha Ratzingera, że chrześcijaństwo jest zapośredniczoną w Jezusie Chrystusie syntezą wiary Izraela i ducha greckiego, jest zasadniczo prawdziwa, jednakże budzi kontrowersje²⁹. Dla naszych rozważań ważna jest szczególnie sprawa rozumienia człowieka w sensie najgłębszym. Często w wypowiedziach na ten temat zwraca się uwagę na przydatność greckich pojęć w analizie ludzkiego bytu. Tymczasem Werner Beierwaltes pisze: „Wskutek swego zainteresowania tym, co ogólne, myśl grecka jest apersonalna, pojęcie osoby mogło zaistnieć w pełni dopiero w obszarze chrześcijaństwa. Konstatacja ta dotyczy zarówno Boga, jak człowieka. Toteż

²⁷ Tamże, s. 205.

²⁸ J. CZERKAWSKI, *Etyczne aspekty renesansowych koncepcji godności człowieka*, w: *Człowiek i polityka. Księga jubileuszowa z okazji 65. Urodzin Profesora Jerzego Galkowskiego*, red. J. Kłós, A. Noras, Lublin 2002, ss. 41, 49.

²⁹ W. BEIERWALTES, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003, s. 10.

pojęcie Boga w filozofii greckiej musi być konsekwentnie apersonalne, podczas gdy chrześcijańskie należy rozumieć osobowo i dialogowo”³⁰.

Niemniej jednak nie wolno nam zapominać o Platonie jako tym, który stanowi słup miłowy w mówieniu o godności człowieka. Tadeusz Ślipko proponuje, by mówiąc o godności człowieka, sięgać nie tylko do Objawienia i do rozważań przykładowo św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu, „ale do myśli Platona, którego o wpływy chrześcijańskich teologicznych idei nikt posądzić nie może, skoro żył – jak wiadomo – dobre cztery wieki przed Chrystusem”³¹. Idzie oczywiście o platońską koncepcję duszy. Dorobek Platona stanowi jakby „summę” antropologicznych impresji o wyraźnie spirytualistycznej proveniencji. Wywarł on wpływ na europejską myśl filozoficzną³². Przyjęcie fundamentalnych, tradycyjnych zasad metafizycznych dla zrozumienia tego, czym jest ludzka godność, nie oznacza wcale, że nie można tego ważnego zagadnienia wciąż pogłębiać w oparciu o zdobycze filozofii współczesnej.

W tym kontekście warto przywołać ocenę klasycznej definicji osoby, jakiej dokonuje Karol Wojtyła. Boecjuszowa definicja rodzi się w kontekście chrześcijańskim, a wyrażona jest językiem klasycznej filozofii greckiej. Właśnie to trzymanie się pojęć greckich – zdaniem Wojtyły – powoduje, że nie do końca ujmuje ona specyfikę ludzkiej podmiotowości. W arystotelesowskiej definicji człowieka jako zwierzęcia rozumnego jest – zdaniem autora *Osoby i czynu* – zawarte niebezpieczeństwo redukcji człowieka do świata. Takie myślenie określa autor myśleniem kosmologicznym³³. Oczywiście Wojtyła podkreśla, że z definicji Arystotelesa nie wynika, iż człowiek jest potraktowany jako przedmiot. Również definicja Boecjusza, poprzez zawarte w sobie pojęcia filozoficzne, stanowi ujęcie metafizyczne, a mniej dotyka specyfiki podmiotowości ludzkiej istotnej dla człowieka jako osoby. „W ten sposób – konkluduje swój wywód Wojtyła – definicja Boecjańska przede wszystkim określa niejako «teren metafizyczny», czyli wymiar bytu, w którym urzeczywistnia się osobowa podmiotowość człowieka, stwarzając jakby warunek «zabudowy» tego terenu na podstawie doświadczenia”³⁴.

Powyższy postulat mogą spełnić – w przekonaniu autora powyższych słów – niektóre nurty współczesnej filozofii. Wymieni je z całą mocą już jako Jan Paweł II. Zaprezentowana przez papieża lista może zadziwiać, gdy pamiętamy, że jest ona podana przez autora tak „tomistycznej” encykliki, jaką jest *Fides et ratio*. Jan Paweł II wymienia Emmanuela Levinasa, Martina Bubera i Franza Rosenzweiga, których myśl wyraża personalistyczną tradycję Starego

³⁰ Tamże, s. 11.

³¹ T. ŚLIPKO, *Antropologiczne podstawy godności człowieka*, w: *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane księdzu Profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ z okazji 70-lecia urodzin*, red. S. Ziemiański, Kraków 2005, s. 733.

³² Tamże, s. 734.

³³ K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 436-437.

³⁴ Tamże, s. 438.

Testamentu. Myśliciele ci wnoszą bardzo wiele do odrodzenia refleksji nad człowiekiem we współczesnym świecie³⁵. Wyakcentowanie tych nazwisk nie dziwi, jeśli będzie się pamiętać, jaką interpretację swojej filozofii nadał z perspektywy czasu Karol Wojtyła – Jan Paweł II. „Tak więc genealogia moich prac skoncentrowanych na człowieku, na osobie ludzkiej, jest przede wszystkim duszpasterska. Właśnie z perspektywy duszpasterskiej sformułowałem w książce *Miłość i odpowiedzialność* koncepcję normy personalistycznej. Norma personalistyczna jest próbą przetłumaczenia na język filozoficznej etyki przykazania miłości”³⁶. Gdy pominiemy religijno-duszpasterski kontekst, wówczas powyższe słowa powiedzą bardzo wiele o tym, czym jest personalizm jako doktryna o ludzkiej godności w ogóle, która zawsze jawi się w kontekście międzyosobowym, posiada dialogiczny wymiar i zawiera apel do określonego działania.

Dorobek papieża-filozofa, zarówno ten wcześniejszy, jak i z czasów pontyfikatu, sprawia, że bywa on określany wielkim personalistą, humanistą, papieżem ludzkiej godności, szczególnie godności ludzkiej pracy i małżeństwa. Jan Paweł II przyczynił się nie tylko do usunięcia totalitaryzmów, poddając trafnej krytyce ich ideologiczne podstawy zawarte w kategorii „błędu antropologicznego”, ale zaproponował coś w zamian. Przyczynił się waleśnie do odnalezienia podmiotowości człowieka. Samo bowiem potępienie i odwołanie totalitaryzmów nie przewycięża jeszcze współczesnego europejskiego nihilizmu. Trzeba wrócić do idei osoby. Dlatego też niektórzy określają Jana Pawła II „jedynym moralistą naszych czasów”, bo potrafi stawiać istotne pytania dotyczące egzystencji człowieka i daje na nie gruntowną, osadzoną w mocnym intelektualnym dziedzictwie odpowiedź. Należy przez to nie tylko do dziedzictwa chrześcijaństwa, ale do dziedzictwa całej ludzkości, jak Arystoteles i Kant. „Myśl laicka, która powróciłaby do pytań Sokratesa, byłaby bardziej świeża i mniej naiwna. Tak jak świeże i pozbawione naiwności jest przesłanie Jana Pawła II”³⁷.

Próbie wyczerpującego uzasadnienia godności człowieka odnajdujemy nade wszystko w dorobku Wincentego Granata. Przywołujemy poglądy tego myśliciele, ponieważ swoją refleksję na temat ludzkiej godności prowadzi on w kontekście treści dokumentów Soboru Watykańskiego II, szczególnie konstytucji *Gaudium et spes*. Podaje on najpierw rozumowe, a następnie religijne uzasadnienie wyjątkowości ludzkiego bytu. Dla W. Granata kategoria „godność człowieka” jest bardzo ważną i pojemną treściowo kategorią. Stwierdza on: „W każdej postawie życiowej ludzi wobec siebie, w każdej teorii o człowieku, we wszystkich systemach

³⁵ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*ego, Lublin 1994, s. 155.

³⁶ Tamże, s. 149-150.

³⁷ J. GALAROWICZ, *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Kęty 2006, s. 18-19; F. ADORNATO, *Karol Wojtyła: Jedyny (ostatni?) filozof moralista naszego czasu*, tłum., A. Wierzbicki, „Ethos” 2002, nr 3-4, s. 40-53; *Myśl Wojtyły: wstrząs filozoficzny? Z Ferdinandem Adornato*, [...], rozmawia ks. Alfred Wierzbicki, „Ethos” (2002), nr 3-4, s. 271-281; I. DEC, *Jana Pawła II wizja integralnej godności ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” (1999), z. 2, s. 77-90.

filozoficznych, wyjąwszy może skrajne opinie pesymistyczne o człowieku, spotykamy się z problemem jego godności³⁸.

Do wielkiego upowszechnienia zagadnienia ludzkiej godności przyczyniła się współcześnie Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez ONZ w Paryżu 10 grudnia 1948 r. Wincenty Granat podkreśla, że Deklaracja „jest jednym z najbardziej wartościowych dokumentów dających świadectwo temu, co najlepsze w naturze ludzkiej. Wprawdzie jest to dokument teoretyczny, który wciąż czeka na pełną realizację, jednak w rozwoju całej rodziny ludzkiej stanowi on krok milowy i znak lepszej przyszłości³⁹. Deklaracja nie określa precyzyjnie, na czym polega godność człowieka, jednakże wszystkie jej artykuły są wyrazem przekonania, że każdy człowiek posiada właściwości, których nie wolno nikomu odebrać.

Ponadto W. Granat podkreśla, że problematyka ludzkiej godności stoi w samym sercu posłannictwa Kościoła, szczególnie w czasach współczesnych. W doktrynie chrześcijańskiej aprobatą i uszlachetnieniem ludzkiej godności naturalnej oraz przywrócenie człowiekowi godności nadprzyrodzonej jest zagadnieniem centralnym⁴⁰. W ten sposób dwie doktryny o ludzkiej godności – czyli świecka, wyrażona szczególnie w Deklaracji, i religijna – spotykają się ze sobą. Granat podkreślał fakt, że Sobór Watykański II nawiązywał w swoich dokumentach do greckiej i rzymskiej tradycji humanistycznej. Ponadto, lubelski humanista był zdania, że mówiąc o godności człowieka, Sobór uległ w jakimś stopniu kulturalnej modzie. Całe zaś zagadnienie ludzkiej godności starał się przedstawić w szerokim kontekście współczesnego życia⁴¹. Granat wyraża przekonanie, że problematyka ludzkiej godności pozostanie nadal żywotna: „Nie siląc się na proctwa ani prognozy futurologiczne, można wyrazić nadzieję, że temat godności człowieka nie będzie usunięty z kultury ludzkiej i że będzie on raczej pogłębiany i wprowadzany w życie⁴².

³⁸ W. GRANAT, *Godność człowieka i jej współczesne uzasadnienia*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2, *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 223.

³⁹ Tamże, s. 224. Wielkie znaczenie wspomnianej Deklaracji podkreślał także wielokrotnie Mieczysław Albert KRAPIEC (*Ius*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 118), który stawiał ją obok wydarzenia na Synaju nadającego ludzkości kamienne tablice z przykazaniami Boskimi czy porównywał z wydarzeniem Wcielenia Syna Bożego. Podkreślał również, że uchwalenie Deklaracji jest najważniejszym wydarzeniem w dziejach ludzkości, po przyjściu na świat Założyciela chrześcijaństwa. Nie wolno też zapomnieć o chrześcijańskim kontekście powstania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Idzie tu najpierw o wpływ na treść tego dokumentu myśli filozoficznej Jakuba Maritaina. Warto ponadto przypomnieć, że główny autor – redaktor dokumentu Rene Cassin „był wierny tradycji żydowskiej i zawsze z serca i duszy katolikiem, to znaczy człowiekiem uniwersalnym”. Cassin pozostawał w stałym kontakcie, w czasie przygotowania tekstu Deklaracji, z ówczesnym nuncjuszem apostolskim we Francji Roncallim, późniejszym papieżem Janem XXIII. Por. F. J. MAZUREK, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 142.

⁴⁰ W. GRANAT, *Godność człowieka*, s. 224-225.

⁴¹ Tamże, s. 227.

⁴² Tamże, s. 228.

Znaczenie chrześcijaństwa dla rozumienia ludzkiej godności polega na tym, że chrześcijaństwo przynosi właściwy uniwersalizm godności człowieka. Przełom tego uniwersalizmu pojawiły się już u stoików, którzy byli przekonani o uczestnictwie wszystkich ludzi w tym samym boskim rozumie. Jednakże właściwe przekonanie o równej godności wszystkich ludzi jako dzieci Bożych i braci przynosi dopiero chrześcijaństwo. W ten sposób zostają wskazane fundamenty pod stanowienie równych praw dla wszystkich ludzi⁴³.

W przekonaniu Granata właściwe mówienie o ludzkiej godności wymaga odpowiedniej koncepcji osoby. Pojmuje ludzką osobę i konsekwentnie ludzką godność – integralnie. Uwzględnia w swojej doktrynie wszystkie istotne wymiary ludzkiego bytu. Integralne rozumienie ludzkiej godności domaga się – zdaniem Granata – zrewidowania przez chrześcijan i niechrześcijan zapatrywania na teocentryzm i antropocentryzm. Chrześcijaninowi nie wolno odrzucać antropocentryzmu. Integralny człowiek chrześcijański to osoba – podmiot cielesno – duchowy obdarzony rozumem, wolą, sumieniem, a jako dziecko Boże – w sposób szczególnie usytuowany w nadprzyrodzonej perspektywie⁴⁴. „Humanista chrześcijański nie zgodzi się na to, że «sprawy boskie» są zaprzeczeniem i poniżeniem człowieka; również wyodrębnianie człowieka z natury przeprowadzone w sposób skrajny byłoby jego negacją, jest on bowiem ponad przyrodą, ale włącza się w jej rytm”⁴⁵.

Podając charakterystykę ludzkiej godności, Granat wyraża przekonanie, że fundamentem każdego humanizmu w tej kwestii jest przekonanie, że człowiek nigdy nie może być środkiem ludzkiego działania, ponieważ jest celem dla siebie. „Tę myśl, zawartą zresztą w Objawieniu chrześcijańskim, powtarza za Tomaszem i Kantem każdy autentyczny humanista”⁴⁶. Charakteryzując dalej ludzką godność, lubelski humanista podkreśla wspomnianą już jej powszechność. Następnie zwraca uwagę na wolność człowieka w różnorodnych aspektach ludzkiego działania. Mówi też o integralności godności człowieka, ponieważ cały człowiek jest godny szacunku. Zostaje także zwrócona uwaga na nietykalność człowieka i absolutny charakter ludzkiej godności⁴⁷.

Gdy idzie o uzasadnienie ludzkiej godności, będzie ono związane z jej integralnym rozumieniem. Granat podaje bowiem zarówno argumenty rozumowe, naturalne, jak i nadprzyrodzone. Ponadto lubelski humanista podkreśla, że świeckie uzasadnienie ludzkiej godności odnajdujemy również w dokumentach Soboru. W argumentacji świeckiej mamy po prostu odwołanie się do natury człowieka. O wyjątkowym statusie człowieka decyduje jego wyposażenie bytowe.

⁴³ Tamże, s. 228-229.

⁴⁴ Tamże, s. 237-242.

⁴⁵ Tamże, s. 237.

⁴⁶ Tamże, s. 243.

⁴⁷ Tamże, s. 243-244; B. DROŻDZ, *Przymioty ludzkiej godności*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” (2006), nr 2(9), s. 25-32.

Punktem wyjścia analiz Soboru jest prawda o jedności ciała i duszy w człowieku. Mówiąc o ludzkiej godności, Sobór podkreśla najpierw wartość ludzkiego ciała, jako stworzonego przez Boga i przeznaczonego do zmartwychwstania. Jest także oczywiście mowa o nieśmiertelnej duszy ludzkiej, przez którą człowiek transcenduje świat rzeczy.

Od strony analizy rozumowej człowiek jawi się jako istota rozumna, wolna i odpowiedzialna. W kontekście rozumnych i wolnych działań człowieka pojawia się także kwestia sumienia. W niektórych bowiem przypadkach sumienie stanowi najgłębszą manifestację godności człowieka. Uzasadnienia religijne godności człowieka skoncentrowane są na biblijnej prawdzie o nim jako Bożym obrazie. Biblia mówi w sposób jasny o pochodzeniu świata i człowieka na mocy stwórczej Boga. Jednakże należy pamiętać, że kategoria Pierwszej Przyczyny, jako zasady istnienia rzeczywistości, jest też kategorią filozoficzną. Ludzka godność bierze się ostatecznie stąd, że człowiek został stworzony na obraz Boży i przez Boga uczyniony panem i zarządcą stworzenia. Od strony teologicznej najpełniejszym blaskiem jaśniej godność i wielkość człowieka w tajemnicy Wcielenia i związanej z nią tajemnicy Odkupienia⁴⁸. Sobór poświęcając wiele miejsca godności człowieka, szczególnie w *Gaudium et spes*, posługuje się zarówno argumentacją dostępną przyrodzonemu poznaniu człowieka, jak i argumentacją, którą odsłoniło przed człowiekiem Objawienie, często nie odróżniając ich od siebie. Kładzie jednakże mocny akcent na stwierdzeniu, że ludzka godność jawi się w pełnym blasku na poziomie etyczno-religijnej egzystencji człowieka⁴⁹.

Mówiąc o religijnym uzasadnianiu godności człowieka, nie sposób pominąć dorobku teologicznego i filozoficznego rosyjskich myślicieli, może szczególnie filozofa rosyjskiego XX wieku Mikołaja Bierdiajewa. W jego antropologii filozoficznej kategoria bogoczołwieczeństwa jest kategorią fundamentalną. Zdaniem Bierdiajewa, nie można uprawiać antropologii filozoficznej bez pojęcia Boga. W Bogu-człowieku Chrystusie dokonuje się prawdziwa rehabilitacja godności ludzkiej⁵⁰. „Antropologia chrześcijańska – pisze rosyjski myśliciel – naucza nie tylko o starym Adamie, ale także o nowym Adamie, Chrystusie-Bogoczołwieku, i dlatego jest to antropologia Bogoczołwiecza. Idea Bogoczołwiecka znajduje się w centrum antropologii chrześcijańskiej. Człowiek jest istotą stworzoną przez Boga, człowiek jest istotą, która odpadła od Boga, i człowiek jest istotą,

⁴⁸ W. GRANAT, *Godność człowieka*, s. 246-252; T. ŚLIPKO, *Godność osoby ludzkiej*, „Ateneum Kapańskie” 74 (1970) z. 2(367), s. 189.

⁴⁹ T. ŚLIPKO, *Godność osoby ludzkiej*, s. 193-194. Podkreśla on również (tamże, s. 194): „Skoro godność osoby ludzkiej znajduje właściwy sobie grunt w etyczno-religijnych jej elementach, z drugiej zaś strony elementy te związane są w organiczny sposób z duchowym podłożem natury człowieka i dlatego występują w każdym człowieku, w takim razie również ta godność w jednaki sposób przysługuje każdemu człowiekowi, każdej ludzkiej jednostce. Pod tym względem wszyscy są sobie rzeczywiście i w dosłownym tego słowa znaczeniu równi”.

⁵⁰ V. ALEXEEV, *Za wszystko i za wszystkich. Eschatologiczny sens kultury w świetle pism rosyjskich myślicieli religijnych XIX-XX wieku*, Lublin-Nowy Jork-Lwów 2001, s. 27-28.

która otrzymała od Boga łaskę. Taki jest zakres antropologii chrześcijańskiej. Antropologia ta poniża człowieka jako stworzenie, a idea grzechu tłumi w niej ideę obrazu – podobieństwa Bożego w człowieku. Jednak antropologia chrześcijańska – stawiając problem człowieka w głębi i widząc jasno, jak bardzo człowiek jest istotą paradoksalną – bezgranicznie przewyższa wszystkie antropologie filozoficzne⁵¹. W personalizmie Bierdiajewa człowiek jawi się jako istota, w której występują dwie natury: Boska i ludzka. Między człowiekiem a Bogiem istnieje współmierność. W ten sposób da się wyjaśnić w kontekście idei bogoczłowieczeństwa obecność Boskiego pierwiastka w człowieku. Tak ujęty człowiek to właśnie osoba, która przekracza świat natury i przynależy do świata ducha. Osoba ludzka związana z Bogiem, dążąc do osobistego zbawienia, winna równocześnie dążyć do zbawienia całego świata. Cel ten zostanie osiągnięty, o ile ludzie nasycą społeczeństwo i historię wartościami osobowymi. Tak oto przybliży się nadejście nowej ery w dziejach ludzkości – „epoki bogoczłowieczeństwa”⁵². Trudnym, aforystycznym językiem rosyjski myśliciel opisywał w sposób głęboki kondycję współczesnego człowieka i współczesnej mu kultury. Konkluzją tej części naszych rozważań niech będą następujące jego słowa, które stanowią doskonałą charakterystykę nowoczesnej epoki: „Tam, gdzie nie ma Boga, nie ma i człowieka, oto, co doświadczalnie ujawniają nasze czasy”⁵³.

4. Ku lepszemu ludzkiemu światu

Prawdziwe oblicze personalizmu, jego piękno, wyraża się – jak zaznacza Czesław Stanisław Bartnik – w sferze *praxis*. Świat osoby musi zostać przełożony na jej postępowanie, działanie, prace. Personalizm bez tego praktycznego wymiaru traci coś ze swojej istoty, a mówienie o godności osoby ludzkiej staje się pustym frazesem. „Jawią się twory ludzkie: czyny, produkty, dokonania, dzieła sztuki, akty społeczne i gospodarcze, osiągnięcia kultury duchowej. Pisane na piasku świata, a może wieczne? Wieczność jest malowana tęczą na pasmach czasu. Człowiek na wszystkim zostawia swój obraz”⁵⁴. Ale właśnie też praktyka życia codziennego pokazuje zagrożenia ludzkiej godności, zamiast manifestować jej piękno.

Doba dzisiejsza jest epoką paradoksu, w której z jednej strony bardzo dużo mówi się o ludzkiej godności i niezbywalnych ludzkich prawach, a z drugiej strony jest to czas, w którym pogląd, że wszyscy ludzie mają jednakową naturę i dlatego z urodzenia są jednacy w godności i prawach, jawi się jako

⁵¹ M. BIERDIAJEW, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2006, s. 54.

⁵² R. T. PTASZEK, *Bierdiajew*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 571-572.

⁵³ M. BIERDIAJEW, *Nowe Średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Komorów 1997, Reprint wyd. z 1936 r., s. 99.

⁵⁴ Cz. S. BARTNIK, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 398.

intelektualne i moralne wyzwanie⁵⁵. Charakteryzując postawy moralne i zjawiska społeczne sprzeciwiające się ludzkiej godności, Granat mówi o „antygodności”. W zakres tego pojęcia wchodzi następujące zjawiska: głód, nędza, brak pracy, przymusowa emigracja, dyskryminacja rasowa i religijna, wyścig zbrojeń, niekontrolowany rozwój przemysłu ze szkodą dla środowiska i samego człowieka, a także: zabójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo. „Do zakresu «antygodności» człowieka należą wszystkie dyskryminacje: gospodarcze, społeczne, polityczne i religijne”⁵⁶. A dziś koniecznie musimy dodać całą problematykę przeobrażeń w sferze moralności, szczególnie dotyczącą zagadnień mikrobiologii i badań genetycznych. Tadeusz Ślipko, oceniając ustawodawstwo dotyczące inżynierii genetycznej, stwierdza, że często za fasadą słusznych w ogólności zasad wprowadza się szczegółowe regulacje, „które w imię wskazań terapeutycznych lub dla postępu nauki otwierają drogę do zwykłych nadużyć i pogwałcenia elementarnych praw osoby ludzkiej i jej godności”⁵⁷. Idea godności człowieka zajmuje poczesne miejsce w rzędzie zasad fundamentalnych bioetyki genetycznej rozumianej humanistycznie⁵⁸. Kategoria godności osoby ludzkiej staje także u podstaw instrukcji *Dignitas personae*, w której pierwszym zdaniu czytamy: „Każdej istocie ludzkiej, od poczęcia, aż po naturalną śmierć, należy się godność osoby”⁵⁹.

Środowiska genetyków i eugeników, kierując się określonym światopoglądem, domagają się umożliwienia stosowania wszelkich środków uznanych za niezbędne do realizacji naukowych zamierzeń. Oznacza to przyznanie anonimowemu mocarstwu uczonych całkowitej swobody działania, aż do możliwości posługiwania się człowiekiem jako środkiem naukowych manipulacji. „Dla filozofii i etyki chrześcijańskiej jest to jednak wyraźny zamach na osobową godność człowieka i jego moralne atrybuty”⁶⁰. Z punktu widzenia personalizmu chrześcijańskiego ludzka wolność nie może służyć pomniejszeniu człowieka. Przeciwnie, ma służyć pomnożeniu, umocnieniu ontycznej godności przez realizację ideału życia godnego człowieka jako osoby. Dokonuje się w ten sposób „kulminacja

⁵⁵ J. BAGROWICZ, *Godność osoby fundamentem wychowania*, w: *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 2005, s. 180.

⁵⁶ W. GRANAT, *Godność człowieka*, s. 252-256.

⁵⁷ T. ŚLIPKO, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Kraków 2009, s. 102.

⁵⁸ Tamże, s. 111.

⁵⁹ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Instructio de quibusdam scientiae bioethicae quaestionibus*, AAS 100 (2008), s. 858: „Dignitas personae in humanis cunctis creaturis a momento conceptionis agnoscenda est usque ad mortem naturalem”, KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Instrukcja „Dignitas personae” dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, tekst pol., Poznań 2008, s. 3.

⁶⁰ T. ŚLIPKO, *Bioetyka*, s. 121-122. Pisze on (tamże, s. 122) ponadto: „Widać zatem, że pomiędzy materialistycznym naturalizmem inspirującym niektóre środowiska przodujących współcześnie genetyków i eugeników a elementarnymi założeniami antropologicznymi filozofii chrześcijańskiej zachodzi trudna do zaspania przepaść. Są to dwie na dwu przeciwnych biegunach sytuujące się wizje człowieka, co oczywiście musi znaleźć swój wyraz także w odmiennych koncepcjach normatywnych podstaw bioetyki genetycznej”.

ludzkiej godności⁶¹. Nieograniczona i wyseparowana z metafizycznego rozumienia ludzkiego bytu wolność badań, np. w dziedzinie eugeniki, może doprowadzić do powstania eugenicznego modelu społeczeństwa, które będzie miało wyraźnie rasistowski charakter. Co w efekcie oznaczać będzie całkowite pogwałcenie zasady wolności⁶².

Personalistyczny punkt widzenia wielu wspomnianych wyżej kwestii wymaga cierpliwości (posługując się starym wyrażeniem – długomyślności) w konsekwentnym prezentowaniu swojego stanowiska. Dzieje się tak dlatego, ponieważ dyskurs publiczny obciążony jest stereotypami, które stanowisko chrześcijańskie od razu umiejscawiają w określonej pozycji. I tak próbuje się lansować przeciwstawienia między etycznym rygoryzmem i humanizmem oraz między fideizmem i rozumem, metafizyką i nauką, spekulacją i doświadczeniem. Przy czym humanizm, rozum, nauka i realizm kojarzą się z bioetyką relatywistyczną, podczas gdy bioetyce absolutnej imputuje się irracjonalny fideizm, sztywny rygoryzm, metafizyczną fantastykę, bezpłodną spekulację. Taki styl myślenia przeszedł na teren nauk szczegółowych i wielu naukowców uważa go za niepodważalny filar wszelkiej naukowej metodologii. Natomiast „świat idei zbudowany na uniwersalnych podstawach poznawczych, szczególnie z chwilą, kiedy dosięga sfery Transcendencji, przedstawia się jako konstrukcję nienaukową, wsteczną, w najlepszym razie odrębną od nauki i racjonalnego myślenia formę ideologii lub religii⁶³”.

Dziedzina inżynierii genetycznej czy ogólnie pojętych medycyny i mikrobiologii nie jest jedynym, choć może najważniejszym, współczesnym obszarem walki o ludzką godność, zmagania o samego człowieka. Niezmiennie bardzo ważnym polem zmagania o ludzką godność pozostaje szeroko pojęty społeczny kontekst ludzkiego życia. Personalizm jako doktryna, w której centrum stoi osobowo rozumiana godność człowieka, chce, by wszelkie urządzenia społeczne były na miarę tejże godności. Tak jest w każdym nurcie personalizmu, niezależnie od tego, czy to będzie personalizm Mouniera, tomistyczny Maritaina lub Krapca, czy też personalizm Wojtyły – Jana Pawła II.

5. Trzy wymiary godności osoby

Na koniec naszych rozważań należy dotknąć jeszcze jednego aspektu złożonej problematyki społecznej w świetle podstawowej zasady personalizmu, jaką jest zasada ludzkiej godności osobowej. Nieporozumienia powstają przy nierozróżnianiu godności osobowej, o której jest mowa w tych rozważaniach, od innych, wcześniej wspomnianych, rodzajów godności, które są może nawet

⁶¹ Tamże, s. 124-125.

⁶² Tamże, s. 164.

⁶³ Tamże, s. 448.

bardziej rozpowszechnione zarówno w codziennym życiu, jak i w psychologii czy pedagogice. Idzie tu szczególnie o odróżnienie godności osobowej od godności osobowościowej i złączonej z nią godności osobistej, która jest także poczuciem własnej godności. Na groźbę pewnych nieuzasadnionych roszczeń poszczególnych osób, właśnie z punktu widzenia poczucia własnej godności, zwrócił uwagę Andrzej Grzegorzcyk. Roszczenia co do uznania przez innych mojej godności osobowej są w pełni zasadne. Natomiast ocena zasług społecznych poszczególnych ludzi związana z ich kwalifikacjami osobowościowymi może być różna, nie zawsze sprawiedliwa, a z kolei roszczenia samych zasłużonych nadmierne. Oczywiście, między tymi godnościami istnieje ścisły związek. Podstawowa jest godność osobowa, niezmienna i nieutralalna, przysługująca człowiekowi przez sam fakt bycia człowiekiem. Jednakże jeżeli człowiek nie respektuje godności osobowej, osłabieniu ulega godność osobowościowa. Człowiek poniżany jako człowiek nie traci godności, traci natomiast walory swej osobowości ktoś, kto drugich poniża⁶⁴.

Grzegorzcyk czyni słusznie, zwracając uwagę na pewne nadużycia, związane z kategorią godności. Błądzi jednak, odrzucając ją jako kategorię istotną dla budowania etyki. Wydaje się, że gdyby uznał godność w jej metafizycznym rozumieniu za kategorię ważną dla antropologii i etyki, łatwiej byłoby mu uporządkować podane przez niego ciekawe opisy tego, czym jest godność. Słusznie zaś zauważona przez niego możliwość trywializacji teoretycznej i nadużywania praktycznego tej ważnej kategorii ukazałaby się we właściwej perspektywie. Grzegorzcyk godzi się tylko na dopuszczenie kategorii godności dla potrzeb etyki wychowawczej, przy odrzuceniu jej z dziedziny etyki teoretycznej⁶⁵. Czy rzeczywiście następujące stwierdzenie miarodajne dla stanowiska personalistycznego jest trywialne albo zbędne: „każdy człowiek zasługuje na szczególną cześć z racji bycia osobą. Nakaz odpowiadającego tej godności respektu jest podstawową normą etyki personalistycznej (*Persona est affirmanda propter se ipsam*)”⁶⁶? W klimacie myślowym, zaproponowanym przez Grzegorzcyka, tym bardziej trywialnie brzmi norma personalistyczna, leżąca u podstaw personalizmu Karola Wojtyły: „osoba jest takim bytem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi miłość”⁶⁷.

Od strony integralnego spojrzenia na człowieka, wszystkie rodzaje godności skupiają się w nim samym, przy czym fundamentalne jest rozumienie filozoficzne ludzkiej godności – jako godności osobowej, wraz z jej metafizycznymi uzasadnieniami. Autor tej miary co Maria Ossowska proponuje nawet, by w przypadku mówienia o godności przyrodzonej każdemu człowiekowi używać terminu

⁶⁴ K. OLBRYCHT, *Godność w teorii i praktyce wychowania*, w: *Refleksje nad godnością człowieka*, red. A. Królikowska, Z. Marek, Kraków 2007, s. 104-105.

⁶⁵ A. GRZEGORCZYK, *Pojęcie godności jako element poznawczej regulacji ludzkiego zachowania*, „*Studia Filozoficzne*” (1983), nr 8-9, s. 57-76.

⁶⁶ A. SZOSTEK, *Rola pojęcia godności w etyce*, „*Studia Filozoficzne*” (1983), nr 8-9, s. 84.

⁶⁷ K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 43.

„dostojeństwo”, a termin „godność” zarezerwować do tego wymiaru godności, który określamy mianem godności osobowościowej, czyli nieprzysługującej człowiekowi automatycznie, lecz zależnej od jego postępowania. Ostatecznie wszystkie wymiary godności ludzkiej są oparte na określonym sposobie bytowania człowieka, który najczęściej opisuje się mianem godności osoby ludzkiej. Ważne jest zarówno powiązanie aspektów tych godności, np. w perspektywie rozważań moralnych, jak i uzasadnienie poszczególnych wymiarów godności⁶⁸. „Podkreślić tu należy – pisze Adam Rodziński – że godność osobowa jako wartość ontyczna określonego bytu nie ma autentycznego wobec siebie bieguna (jako że nie ma «antybytu»), natomiast osobowościowa wartość płynąca z afirmacji w postawach i postępowaniu tejże właśnie godności osobowej posiada taką przeciwwagę w prywatycznej jej nieobecności tam, gdzie wartość ta powinna była się pojawić”⁶⁹.

6. Zagrożenia dla pojmowania godności osoby ludzkiej

Wspomniana wyżej Maria Ossowska wyraża przekonanie, że o ludzkiej godności jako dostojeństwie pisali zarówno Pico della Mirandola, jak i Kant. Należy oczywiście pamiętać, że Pico della Mirandola może być uznany za klasyka godności osobowościowej, gdyż widzi on wielkość człowieka w tym, że może wznieść się na Boskie wyżyny lub upaść poniżej poziomu zwierząt⁷⁰. Zdaniem Ossowskiej, mówiąc o godności, nie wolno pominąć aspektu jej zagrożenia. Perspektywa metafizyczna w spojrzeniu na ludzką godność nie dopuszcza możliwości jej utraty. W pośredni sposób takie rozumienie godności potwierdza także nowoczesne ustawodawstwo, które odrzuca karę śmierci, nawet względem zbrodniarzy recydywistów. Ten krańcowy przykład jest jasnym dowodem na to, że pojęcie godności człowieka stanowi nie tylko klucz do zrozumienia etyki, ale także prawa, wychowania, a poniekąd całej kultury⁷¹.

Przyjęcie fundamentalnego rozumienia ludzkiej godności nie przeszkadza jednakże różnym nurtom personalizmu chrześcijańskiego zwracać uwagę na warunki społeczno-kulturowe, które mogą ludzką godność promować bądź stawać w opozycji do niej. Sytuacje zagrożenia godności (coś, co za W. Granatem nazwiemy antygodnością) pozwalają nam lepiej zrozumieć, czym jest godność osoby ludzkiej. Do naszego obrazu świata przyczyniają się także nasze nadzie-

⁶⁸ A. SZOSTEK, *Wokół godności i miłości*, w: *Refleksje nad godnością człowieka*, s. 16-18.

⁶⁹ A. RODZIŃSKI, *U podstaw kultury moralnej*, Warszawa 1980, s. 86.

⁷⁰ M. OSSOWSKA, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1985, s. 52-53.

⁷¹ G. PYZIK, *Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka jako wartość konstytucyjna*, „Horyzonty Wychowania” 2007, nr 6, s. 175-184; A. ANZENBACHER, *Co oznacza «godność człowieka»?*, tłum. M. Miś, „Horyzonty Wychowania” (2006), nr 5, s. 53-71; B. ŻURAKOWSKI, *Godność człowieka w centrum problematyki pedagogiki kultury*, „Horyzonty Wychowania” (2004), nr 3, s. 272-281.

je, ale też lęki i obawy, to, „co człowiek uznaje za zdecydowanie przeciwne swemu zespołowi wartości, a z czym się utożsamia i o co gotów jest walczyć”⁷². Można powiedzieć, że godność osobowa, jako wartość podstawowa i w pewnym znaczeniu najwyższa, jest zarazem wartością kruchą, bo „im wyższa wartość, tym większa swoboda jej uznania”⁷³. Doba współczesna jest dobrym przykładem epoki godności człowieka, a zarazem epoki niegodności, antygodności i deptania niezbywalnych ludzkich praw.

To z tego powodu chyba M. Ossowska pisze: „W charakterystyce godności istotne wydaje mi się wprowadzenie elementu zagrożenia, godność człowieka bowiem zwykła się w momentach zagrożenia przejawiać, pełniąc jakąś funkcję obronną. Godność budzi szacunek, a w szacunku niektórzy dopatrują się elementów lęku. Dlatego, ich zdaniem, godność stanowi dla człowieka puklerz ochronny”⁷⁴. Dla pełnego rozumienia powyższej wypowiedzi przydałoby się naświetlenie stosunku między godnością osobistą a osobowościową, czego autorka nie czyni. Chociaż bowiem z socjologicznego punktu widzenia ukazanie powiązania między różnymi wymiarami ludzkiej godności nie jest aż tak ważne, to z punktu widzenia antropologii i etyki jest bardzo istotne⁷⁵.

Metafizyczny namysł nad osobą pokazuje, że „osoba osobą przestać być nie może”. W psychofizycznym *compositum*, jakim jest człowiek, prymat przypada – jak podkreśla Rodziński – godności i wartościom moralnym, które stanowią fundament pod „człowieczeństwo człowieka” i moralny sens jego egzystencji. „W naszych czasach problem sprowadza się do tego, że świadomość posiadania takiego właśnie statusu aksjologicznego zdaje się zanikać u wielu ludzi i to z różnych względów. Przede wszystkim człowiek współczesny bardzo często jest człowiekiem pracy programowanej przez kogoś innego, człowiekiem o świadomości przeciążonej tempem i rytmem właściwym raczej dla maszyn niż dla organizmów żywych”⁷⁶.

Zakończenie

Chrześcijaństwo jako religia personalistyczna, z czytelną koncepcją osobowego Boga i koncepcją osoby ludzkiej, ma wszelkie dane ku temu, by w pluralistycznym świecie nie tylko ukazywać godność, dostojęstwo człowieka, ale i ją promować, a także uzasadniać. Uzasadnienie bowiem ludzkiej godności daje poczucie sensu, zaś sens ludzkiego życia może stanowić jedyną przeciwwagę dla nihilizmu. Bez metafizycznej perspektywy nasze życie i śmierć nie są niczym wyjątkowym⁷⁷.

⁷² J. STRZELECKI, *Niegodność i godność człowieka w wieku XX*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkowski, Lublin 1994, s. 141.

⁷³ J. TISCHNER, *Myslenie według wartości*, Kraków 2005, s. 481.

⁷⁴ M. OSSOWSKA, *Normy moralne* s. 59.

⁷⁵ A. SZOSTEK, *Rola pojęcia godności w etyce*, s. 78-79.

⁷⁶ A. RODZIŃSKI, *Osoba i kultura*, Lublin 1985, s. 87.

⁷⁷ V. POSSENTI, *Nihilizm teoretyczny a „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998, s. 147, stwierdza: „Kultura nihilizmu interpretuje śmierć tylko w świetle nauki, jako czysty fakt natu-

Różnorodność odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka, jakie dają nauka, filozofia i religia, świadczy o ambiwalentności i wielkiej zagadkowości ludzkiej egzystencji⁷⁸. Błędem byłoby jednak w takiej sytuacji uchylać się od pytań sokratejskich, najgłębszych, dotyczących człowieka. Fakt, że je ciągle stawiamy, może być tylko dowodem na to, że kwestie metafizyczno-religijne są w sposób naturalny związane z ludzką egzystencją. A jeśli tak, to wypływa stąd szczególnie apel do działania na tym polu dla chrześcijan. „W praktyce oznacza to, że my, chrześcijanie, wraz ze wszystkimi naszymi współobywatelami, winniśmy dokładać starań, aby moralne podstawy prawa i sprawiedliwości czerpały swą siłę z fundamentalnych przekonań chrześcijańskich bez względu na to, jak pojedynczy człowiek postrzeżałby te uzasadnienia i jak pojmowałby ich odniesienie do stylu całego swego życia”⁷⁹. Bowiern godność osoby ludzkiej, obok naturalnego fundamentu w naszym człowieczeństwie, ma też swój fundament w Bogu. Pieczęć ludzkiej godności otrzymują różnorakie wytwory ludzkiej kultury intelektualnej, moralnej, estetycznej i technicznej. W nich bowiem objawia się ludzki rozum, wola, odpowiedzialność i praca, będące nakazem natury i Stwórcy. Z posiadaniem przez człowieka godności związany jest postulat jej uznania w sobie i innych oraz potwierdzenia. W ten sposób realizowane są postulaty chrześcijańskiego personalizmu i każdego rzetelnego humanizmu⁸⁰.

L'Antropologie chrétienne au service de la dignité humaine RÉSUMÉ

L'article porte sur un aspect actuel très important qui est la compréhension de la dignité humaine d'une façon philosophique. Particulièrement on se concentre sur une justification philosophique de la dignité de l'être humain.

Le christianisme comme religion personnaliste, admettant une conception de Dieu personnel et celle de l'être humain, est apte à montrer la dignité et la majesté de l'homme dans le monde pluraliste. D'un côté intellectuel, la dignité humaine peut être justifiée d'une façon satisfaisante à l'aide des outils de la métaphysique classique. Cependant la culture contemporaine en analysant l'existence humaine évite de s'y rapporter. Alors on a besoin de promouvoir une compréhension métaphysique de la dignité humaine.

Tłum. Jadwiga Juszcak

ralny, bez odwoływania się do jakiegokolwiek wymiaru metaempirycznego. Nauki przyczyniły się do odrzucenia metafizyki, zastępując ją własnym ideałem poznawczym, w którym wszystko można badać mechanicznie, fizjologicznie, biologicznie. W takiej perspektywie śmierć nie jest niczym innym, jak zwykłym zgonem, tak że poszukiwanie istotnej różnicy między śmiercią człowieka a śmiercią innych istot żyjących byłoby daremne. Ponieważ człowiek nie zajmuje żadnego specjalnego miejsca w kosmosie, jego śmierć nie jest niczym wyjątkowym”.

⁷⁸ F. KUTSCHERA, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2007, s. 9.

⁷⁹ J. RATZINGER, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 98.

⁸⁰ W. GRANAT, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 568.