

Andrzej Szostek MIC

ROLA POJĘCIA GODNOŚCI W ETYCE*

Artykuł prezentuje stanowisko nazwane *personalistycznym*, wedle którego stosunek do osoby w aspekcie jej godności stanowi źródło specyficznie moralnej powinności działania oraz kryterium odróżniania dobra i zła moralnego. Autor formułuje pogląd, że punktem wyjścia etyki jest poznanie (doświadczenie) godności osobowej „drugiego”, przy czym w roli „drugiego” może wystąpić, w szczególnym przypadku i znaczeniu, podmiot sam dla siebie. Artykuł kończą rozważania na temat zasadnej i niezasadnej roszczeniowości charakteryzującej zaprezentowaną koncepcję godności osobowej i osobowościowej.

WSTĘP

Tytułowy problem różnie można potraktować. Można np. porównać pod tym kątem różne systemy etyczne, wstrzymując się od oceny trafności poszczególnych prezentowanych stanowisk. Można też pokusić się — na podstawie krytycznej analizy tych stanowisk — o typologię wszelkich możliwych relacji między pojęciem godności a systemem etycznym i scharakteryzować walory merytoryczne i metodologiczne poszczególnych rozwiązań. Bardziej interesowałoby mnie ujęcie systematyczno-krytyczne, jednak wydaje się to zamierzeniem nazbyt ambitnym na jednodniową (czteroreferatową) sesję. Proponuję więc trzecią możliwość: spróbuję rozwinąć i uzasadnić twierdzenie, zgodnie z którym stosunek do osoby w aspekcie jej godności stanowi źródło specyficznie moralnej powinności działania oraz kryterium odróżniania dobra i zła moralnego. Stanowisko to — zwać je dalej będę *personalistycznym* — uważam za trafne, to znaczy uważam, że ten, kto nie przypisuje takiej roli godności osoby w etyce bądź to sprowadza *ad aliud genus* moralne dobro i powinność (a za nimi etykę jako ich filozoficzną i normatywną interpretację), bądź też radykalnie podważa racjonalność moralnego orzekania o czynach oraz ich podmiotach i w ten sposób całkowicie likwiduje możliwość tak pojętej etyki.

Zdaję sobie sprawę z tego, że prezentacja *personalistycznego* stanowiska w sprawie roli godności w etyce może zostać jedynie naszkicowana w ramach jednego referatu, mam nadzieję jednak przedstawić zasadniczą jej myśl dostatecznie jasno, by mogła stanowić przedmiot dalszej dyskusji. Rozwinięcie sygnalizowanej tu koncepcji etyki znaleźć można u tych autorów, których chciałbym być reprezentantem (co oczywiście nie zwalnia mnie z osobistej odpowiedzialności za poniższy tekst).

* Artykuł jest tekstem referatu ¹wygłoszonego na konferencji filozoficznej „Pojęcie godności w etyce i psychologii”, która odbyła się w Jabłonie 14 III 1983 r.

Mam na myśli przede wszystkim tę wersję personalizmu, którą w polskim piśmiennictwie reprezentują prace kard. Karola Wojtyły oraz Jego współpracowników z Lublina, głównie ks. prof. Tadeusza Stycznia SDS oraz doc. dr Adama Rodzińskiego¹.

Być może, iż propnowane tu ujęcie tematu stanowić będzie przyczynek do wspomnianego wyżej ogólniejszego, systematyczno-krytycznego jego potraktowania. Dla zrozumienia podstawowej tezy niniejszego referatu niezbędne jest oczywiście dokładniejsze określenie sensu pojęcia „godność”, w jakim się go w personalizmie pojmuje. Tej sprawie poświęcona będzie pierwsza część rozważań. Następnie spróbuję pokazać, w jakim znaczeniu doświadczenie godności osoby pozwala sformułować podstawową zasadę etyczną i przez to stanowi punkt wyjścia etyki normatywnej. W paragrafie trzecim będę usiłował wyjaśnić i pokrótce uzasadnić wspomniany pogląd, wedle którego odmówienie godności jej etykotwórczego charakteru prowadzi do — słabiej lub mocniej pojętej — likwidacji etyki normatywnej. Na koniec wreszcie chciałbym doprecyzować pojęcie godności i jego rolę w etyce poprzez skonkretyzowanie wstępnych wymogów, jakie respekt dla godności osoby zdaje się ciągnąć.

1. GODNOŚĆ OSOBOWA I GODNOŚĆ OSOBOWOŚCIOWA

Na wstępie swej systematyzacji norm moralnych w obronie godności odróżnia M. Ossowska dwie znaczeniowe odmiany pojęcia godności: „Według pierwszej, są tacy, którzy mają godność i tacy, którzy jej nie mają [...] według drugiej, wszystkim ludziom przysługuje godność jako takim z tytułu uprzywilejowanego miejsca człowieka w przyrodzie”². Autorka zaznacza, że interesują ją wyłącznie normy dotyczące godności w pierwszym z podanych znaczeń. Zauważmy jednak, po pierwsze, że podana przez prof. Ossowską różnica jest — ściśle mówiąc — różnicą zakresową, nie zaś wprost znaczeniową. Tę ostatnią różnicą zakresową sponuje, jednak Ossowska dalej nie analizuje stosunku między obu sensami godności. Po drugie, nawet krótkie omówienie przez Autorkę godności jako przynależącego każdemu człowiekowi dostojęstwa, pozwala dostrzec zawarty w nim znaczny „moralny ładunek znaczeniowy”. Zainteresowanie się wyłącznie normami odnoszącymi się do „utracalnej” godności sugeruje — po trzecie — że nie ma istotnego związku znaczeniowego między obydwojma jej sensami oraz — po czwarte — że w obronie „godności powszechnej” bądź sensy te nie istnieją, bądź są banalne z racji swej oczywistości lub braku odniesienia do konkretnych sytuacji konfliktowych.

¹ Por. np. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982³; tenże, *Osoba: i czyn*, Kraków 1969; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, Lublin 1972; tenże, *Etyka niezależna?* Lublin 1980; tenże, *W sprawie etyki niezależnej*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 24 (1976) z. 2, s. 63-96; A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, Warszawa 1980; Por. też.: T. Styczeń, A. Szostek, *Uwagi o istocie moralności*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 22 (1974) z. 2, s. 19-32; A. Szostek, *Pożycza osoby w strukturze moralności*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 24 (1976) z. 2, s. 41-60.

² M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1972, s. 52.

Co dla socjologa moralności jest błahe, dla etyka może być nader ważne. W szczególności dwie ostatnie wspomniane sugestie prowokują do dyskusji. Trudno uznać za przypadek, iż termin godność jest — nie tylko w języku polskim — dwuznaczny w tak charakterystyczny sposób. Na szczególny związek obu znaczeń wskazuje fakt, że przypadki, jakie określane bywają mianem naruszenia bądź utraty godności z reguły „odwołują się” niejako intencjonalnie do „godności podstawowej”, która — choć nieutralna — domaga się przecież respektu zarówno ze strony innych, jak i samego podmiotu działania. Świadomość naznaczenia tą właśnie godnością zdaje się leżeć u podstaw roszczeniowości postawy godnościowej; o której wspomina Andrzej Grzegorzczak³, a do której wypadnie nam jeszcze wrócić.

Zanim jednak podejmie się próbę sprecyzowania związku obu znaczeń godności, trzeba dokonać jeszcze jednego rozróżnienia: między godnością (jakkolwiek pojętą) a poczuciem godności. Rozróżnienie to, co prawda, nie wszystkim może się wydać równie ważne i zasadne. Uprzedzając nieco dalszy bieg rozważań, można powiedzieć, że kwestionować bądź ignorować je skłonny będzie ten, kto bądź to odmawia dziedzinie moralnej wszelkiej racjonalności (jak np. skrajni emotywiści), bądź też programowo uzależnia faktyczność moralnych kwalifikacji od świadomości lub przeżyć ich podmiotów (np. skrajni subiektywiści). Jeśli jednak nie chcemy *a limine* odmawiać wartościom moralnym ich racjonalności i obiektywności, to — przynajmniej roboczo — należy to rozróżnienie respektować. Tak, jak zdarza się, że ktoś nie zawinił, a ma poczucie winy, lub też odwrotnie: nie odczuwa poczucia winy, choć dokonał czynu, wskutek którego powinien ją odczuwać — tak też może się zdarzyć, że ktoś ma nieuzasadnione poczucie utraty godności lub też godność jego doznaje naruszenia mimo braku towarzyszącej temu stanowi rzeczy świadomości podmiotu⁴.

Podkreślić przy tym warto, że poczucie godności — znów podobnie, jak poczucie winy — znamionuje struktura aktowa: przeżycie poczucia godności bądź winy intencjonalnie „odsyła” do samej godności lub winy jako do swego przedmiotu, stanowiącego zarazem realny i obiektywnie uzasadniony powód jego zaistnienia. Struktura ta ujawnia się szczególnie wyraźnie, gdy poczuwający się do winy bądź świadom swej godności podmiot usiłuje uzasadnić swe poczucie lub gdy — przekonany czymimiś racjami — zmienia swe dotychczasowe przekonanie w tym względzie. Nawet skrajny emotywista lub subiektywista przyznać musi, że co najmniej na etapie opisu fenomenu poczucia godności odróżnić trzeba akt (przeżycie godności) od jego przedmiotu. Poczucie godności bliskie jest temu, co A. Rodziński zgodnie z zastanymi intuicjami językowymi określa mianem godności osobistej⁵. Dla konstrukcji etyki normatywnej ten rodzaj godności ma znaczenie stosunkowo najmniejsze — właśnie z racji

³ A. Grzegorzczak, *Wszyscy chcemy być ważni i niezależni*, „Polityka” nr 23 z 24 VII 1982, s. 1, 5-9.

⁴ Na różnicę tę zwracali uwagę uczestnicy dyskusji nad książką J. Kozielskiego, *O godności człowieka*, por. „Więź” 1978, nr 6, s. 17-24. W związku z winą i jej poczuciem por. ważny artykuł M. Bubera, *Wina i poczucie winy*, „Znak” 1967, nr 19, s. 3-26.

⁵ Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury...* s. 87.

swego „pocuciowego charakteru”. Wprawdzie świadomość (poczucie) własnej godności stanowi ważny przejaw świadomości (poczucia) swej odrębności jako podmiotu-osoby w świecie rzeczy, niemniej etykę interesuje przede wszystkim ugruntowanie obiektywne tej świadomości. Ona sama ważna jest właśnie jako akt odsyłający intencjonalnie do swego przedmiotu.

Istotne natomiast dla etyka jest rozróżnienie między godnością osobową a osobistą oraz związek obu tych sensów godności: „źródłem całej naszej naturalnej «chwały osobowościowej» wyrażającej się w naszej kulturze i cywilizacji — pisze Rodziński — jest nasza ludzka natura; jej to ranga ontyczna decyduje o tym, że człowiek — jako byt obdarzony zdolnością do rozumowania opartego o intelektualną intuicję — może na gruncie tej «rozumowości», na którą jest «skazany» w pewnym sensie, okazać się również rozumny, czyli zaktualizować ponadto i taką jeszcze doskonałość, na jaką nie jest już skazany, lecz do jakiej samej swej naturze został wyraźnie «zaproszony» [...] Podkreślić tu należy, 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 prywatnej jej nieobecności tam, gdzie wartość ta powinna była się pojawić”⁶. Związek obu znaczeń godności zdaje się więc układać następująco: natura człowieka odróżnia go od innych bytów nie tylko w sensie czysto opisowym, ale i aksjologicznym; z racji tego, kim jest, człowiek jest cenniejszy niż inne byty na ziemi. Cennaść tę — wynikającą z faktu bycia osobą (o czym niżej) — określa się mianem godności osobowej. Godność ta nakłada nań — i na społeczność, w której żyje — obowiązek jej respektowania, tj. życia „na miarę” tego, kim człowiek jest.

Zdanie ostatnie zawiera sporo implikacji. Najpierw tę, że człowiek jest istotą dynamiczną, a wobec tego dana mu osobowa godność niejako domaga się zaktualizowania przez czyny ujawniające i potwierdzające leżącą u jej podstaw osobową strukturę bycia człowieka. Po drugie postulat ten ma sens wyłącznie przy założeniu, że człowiek jest w stanie postąpić niezgodnie ze swą „osobową naturą”⁷, to znaczy przy założeniu, że jest on w tym sensie wolny. Zakwestionowanie tego założenia prowadzi — co będę usiłował pokazać w p. 3 — do istotnej zmiany sensu moralnych norm. Po trzecie wreszcie — na co Rodziński mniejszy kładzie nacisk w cytowanej wypowiedzi, ale co stanowi konsekwencję możliwości poznania godności innych osób — uznanie godności przysługującej każdemu człowiekowi każe nie tylko samemu podmiotowi żyć wedle wymogów swej natury, ale nakłada też na innych obowiązek respektowania tej natury, tj. obowiązek takiego postępowania, które pozwala każdemu człowiekowi na wolne „dopełnienie osobowościowe” swej godności osobowej.

Rozróżnienie Rodzińskiego wbrew pozorom nie pokrywa się dokładnie z rozróżnieniem Ossowskiej. Rodziński — jak każdy niemal etyk —

⁶ Tamże, s. 83, 86.

⁷ „Natura ludzka” i „bycie osobą” to oczywiście nie to samo; co najmniej możliwy jest byt osobowy nie będący człowiekiem. Brak miejsca nie pozwala na rozwinięcie tej skądinąd ważnej kwestii.

skłonny będzie traktować wszelkie czyny moralnie naganne jako w jakiś sposób uciążące godności człowieka, podczas gdy Ossowska traktuje normy w obronie godności jako jedną z kategorii norm moralnych obok norm w obronie biologicznego życia, niezależności, prywatności etc. Ossowska ma rację uznając, że tylko w niektórych wypadkach ludzie zwykli odwoływać się do godności jako do podstawy pochwały bądź nagany pewnych postępień. Rację ma jednak także Rodziński, gdy stwierdza, że „jedynym kryterium moralności naturalnej stanowi ontyczna godność osoby ludzkiej jako osoby w ogóle i jako ludzkiej w szczególności”⁸. Fakt, że tylko w niektórych wypadkach ludzie skłonni są odwoływać się do godności zasługuje na uwagę i poświęcimy mu ją w p. 4, niemniej będziemy — jak sądzę — w zgodzie z potocznymi intuicjami stwierdzając, że również czyny takie, jak targnięcie się na ludzkie życie, ingerencja w niezależność, prywatność człowieka etc. rozumiane są na ogół jako naruszające w większym lub mniejszym stopniu godność człowieka. Zrozumiałe, że etycy precyzują najpierw szersze zakresowo znaczenie godności osobowościowej (odniesione w określony sposób do godności osobowej), a dopiero na tej podstawie rozważają fakt, że tylko niekiedy ludzie w szczególny sposób powołują się na godność jako na kryterium moralnej wartości czynu.

W jeszcze jednym punkcie rozróżnienie Rodzińskiego doprecyzowuje podział proponowany przez Ossowską. Otóż omawia ona łącznie zarówno sytuacje, w których uznaje się, iż ktoś sam uciążył swej godności (np. schlebając komuś możnemu z widokiem na jakieś osobiste korzyści), jak i sytuacje uznane za uciążące godności z powodu niewłaściwego zachowania innych (np. traktowanie człowieka jako towar, wyzyskiwanie go jako środka do swych celów)⁹. Tymczasem Rodziński sugeruje, że wzrost bądź pomniejszenie godności osobowościowej może być w gruncie rzeczy dziełem jedynie samego podmiotu działania; tylko ja mogę — jako wolny podmiot swych aktów — potwierdzić swą godność bądź jej „zaprzeczyć” swym życiem. Inni mogą stwarzać mi do tego optymalne bądź bardzo niekorzystne warunki, jednak nie są w stanie przydać mi osobowościowej wartości. Ich zamiary wobec mnie owocują raczej w nich samych tym rodzajem „osobowościowych skutków”, które w sobie samym tylko ja sprawić mogę. Traktowanie kogoś jako towar, wyzyskiwanie go jako środka do swych celów uciąża jego godności osobowej, nie pomniejsza jednak ani tej godności, ani jego godności osobowościowej, pomniejsza natomiast osobowościową godność sprawcy takiego działania. Zgodnie z poprzednimi wywodami ten, kto tak postępuje, uciąża również własnej osobowej godności, postępując niezgodnie ze swą naturą, choć to naruszenie własnej godności zdaje się być bardziej ukryte i nie tak oczywiście uświadamiane.

Tak więc, gdy mowa o godności w etyce, należy najpierw odróżnić ją od poczucia godności, następnie zaś zinterpretować stosunek między niezbywalną osobową godnością każdego człowieka a „utracalną” godnością osobowościową. Ta ostatnia zakłada pierwszą i wyraża się w działaniu zgodnym z naturą człowieka, przynoszącym mu określone „osobowościowe skutki”. Zależą one wyłącznie od podmiotu działania, toteż nawet intencje bądź czyny godzące niejako wprost w godność osobową

⁸ A. Rodziński, *U podstaw kultury...*, s. 92.

⁹ M. Ossowska, *Normy moralne...*, s. 54-55.

drugiego człowieka nie pozbawiają go jej (choć utrudnić mogą jego zgodny z naturą rozwój), natomiast „uderzają” zarówno w osobową godność ich sprawcy, jak i nieuchronnie powodują pomniejszenie jego godności osobowościowej. Interpretację norm w szczególny sposób odwołujących się do godności odkładamy na później.

2. GODNOŚĆ OSOBOWA: PUNKT WYJŚCIA ETYKI PERSONALISTYCZNEJ

Powyższe terminologiczne rozróżnienia kryją za sobą określone stanowisko merytoryczne, które czas już dokładniej sformułować i choćby wstępnie zanalizować. Znany jest zarzut Hume'a kierowany pod adresem bodaj wszystkich moralistów, według którego popełniają oni w swej argumentacji notorycznie błąd nieuprawnionego przejścia logicznego od „jest” w przesłankach do „powinien” we wniosku¹⁰. Argumentacja Hume'a wydaje się prosta i przekonująca, tym bardziej więc dziwić musi fakt, że tak wielu etyków — również po opublikowaniu *Traktatu o naturze ludzkiej* — uparcie stosuje ten sam typ argumentacji, ignorując tym samym ów poważny przecież zarzut¹¹. Jedną z przyczyn tego stanu rzeczy zdaje się być to, iż etycy ci — świadomie lub nieświadomie — w gruncie rzeczy od początku zakładają normatywny charakter którejs z wyjściowych przesłanek, tyle że normatywność ta wyraźniej ujawnia się we wniosku. Innymi słowy: etyka nie jest logiczną konkluzją ogólniejszej i czysto opisowej teorii świata lub człowieka, lecz już u jej początku leży szczególne doświadczenie powinnościowej wartości. Twierdzę, że wartością, która wywołuje i uzasadnia w podmiocie specyficznie moralną powinność określonego działania, jest godność osobowa. Sądzę ponadto, że poznanie tej godności — choć uwikłane w poznanie wielu innych cech człowieka, zakładające pewien stopień dojrzałości podmiotu etc. — jest poznaniem źródłowym, pewnego typu nieformalistycznie rozumianym doświadczeniem.

Zdaję sobie sprawę z tego, że deklaracja powyższa podatna jest na poważne i trudne do odparcia zarzuty. Łatwo zauważyć, że będę bezradny wobec kogoś, kto uzna, że nie dostrzega w człowieku żadnej szczególnej godności, a na moje podejrzenie o moralny daltonizm odpowie, iż próbuję w nader zarozumiały sposób traktować własne odczucia (nie wiadomo jeszcze, jaką drogą nabyte) jako prawdy ogólnie ważne i wszystkich obowiązujące. Mój adwersarz odwołać się też może do jaskrawej różnicy zdań na temat tego, co stanowi źródło i kryterium dobra i zła moralnego wedle samych etyków, których trudno posądzić o moralną niedojrzałość — chyba, że zarzut ten odnosić będę do każdego, kto nie podziela moich poglądów, co wygląda na ewidentny błąd *petitionis principii*.

A jednak sądzę, że właśnie „argument historyczny” jest zastanawia-

¹⁰ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, cz. 3, r. 1.

¹¹ Por. T. Styczeń, *O nieskwapliwej rewolucji w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 17 (1969) z. 2, s. 157-159. „Gilotyna Hume'a” doczekała się sporej literatury. Por. na ten temat np. T. Styczeń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 14 (1966) z. 2, s. 65-80.

jący i obosieczny. Stoicy, Chrystus, Kant, Kotarbiński, Rawls — reprezentują pod wieloma względami różne światopoglądy, wszyscy oni jednak jako oczywistość przyjmują szczególną wartość każdej ludzkiej osoby, choć różnymi formułami to przekonanie wyrażają. Rzecz znamieną przy tym: myśliciele ci niekiedy dość radykalnie różnią się co do tego, co stanowi źródło, ostateczną podstawę tej godności, jednak zgodnie przypisują człowiekowi sam fakt szczególnej i zobowiązującej innych cenności. Czemuż to termin „humanizm” naznaczony jest tak wyraźnie „walencją pozytywną”, że zarówno personalista J. Maritain, jak i egzystencjalista J. P. Sartre, jak wreszcie marksiści chcą być humanistami i dyskutują tylko między sobą, który humanizm jest „prawdziwy”?¹²

Można się zastanawiać, czy i na ile respekt dla godności osobowej stanowi rzeczywisty motyw działania człowieka i wyznacza jego kierunek; można podejrzewać, że pod górnymi deklaracjami personalistycznymi kryje się nader często własny nazbyt górny interes podmiotu; można pytać, jak to się dzieje, że jedni dostrzegają szczególną godność człowieka, a inni nie — czy jednak same te zafałszowania i różnice postaw nie świadczą o zasadniczej możliwości dostrzeżenia powinnościorodnej godności osoby ludzkiej? Czy u podstaw spontanicznego gestu pomocy świadka wypadku drogowego, prób zakrycia swego egoizmu altruistycznymi hasłami, pedagogicznych wysiłków rodziców zmierzających do rozwinięcia w dziecku odruchów bezinteresowności — nie leży przekonanie, że można dostrzec w człowieku szczególną jego godność i że w tym właśnie normatywnym poznaniu człowieka ma swe źródło specyficznie moralna powinność działania? To prawda, że takie „aksjologiczne” widzenie człowieka wymaga pewnej dojrzałości, warto jednak zwrócić uwagę na znamieną dwuznaczność słowa „dojrzeć”: znaczyć ono może tyle, co „dostrzec”, bądź tyle, co „być dorosłym”. Otóż wydaje się, że w etyce dorosłym staje się ten, kto potrafi dostrzec, zobaczyć to, co stanowi rzeczywiste źródło moralnej powinności. Sądzę, że jest nim przede wszystkim osobową godność tego, kto staje wobec podmiotu jako adresat jego czynu „domagający się” odeń, by czyn ten odpowiadał jego osobowej godności. W szczególnym przypadku w roli takiej staje również człowiek wobec siebie samego. Jest to przypadek szczególny nie tylko w tym sensie, że adresat pożądanego czynu jest ontycznie tożsamy z jego podmiotem, ale i w znaczeniu aksjologicznym: jeśli moc moralnej powinności zależy m. in. od rangi wchodzących w grę dóbr oraz możliwości podmiotu w tym względzie, to tylko sobie człowiek jest w stanie pomnożyć lub uszczuplić godność osobistą, czyli przysporzyć dobra, resp. zła moralnego, szczególnie gruntownie potwierdzającego, resp. naruszającego jego osobową strukturę¹³. Należy przy tym wyraźnie odróżnić działanie motywowane względem na osobową godność podmiotu, będącego zarazem adresatem (i w tym sensie „przedmiotem”) własnego czynu, od

¹² Por. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960; J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1952; A. i J. Kuczyński, *Humanizm socjalistyczny*, Warszawa 1966; *Humanizm socjalistyczny*. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1969. Por. krótki przegląd niektórych koncepcji etyki zawarty w cyt. art. T. Stycznia i A. Szostka, *Uwagi o istocie moralności*, s. 25 - 27.

¹³ Szerzej na ten temat pisałem w cyt. art. *Pozycja osoby w strukturze moralności*.

sytuacji, w których podmiot usiłuje osiągnąć cel drogą poniżenia godności cudzej lub własnej¹⁴.

Dojrzałość moralna wymaga, by podmiot zdolny był dojrzeć to, co w aksjologicznym sensie wyróżnia człowieka spośród innych bytów na ziemi. Dostrzeżenie wartości czegokolwiek ma jednak ze swej natury charakter konsekwencjalny: wartość przedmiotu (niezależnie od tego, czy chodzi o *bonum utile*, *delectabile* czy *honestum*) jest pochodną wobec innych cech. Bezsensowne jest np. stwierdzenie, że dwa obrazy są identyczne pod każdym względem z tym wyjątkiem, że jeden jest bezcenny, a drugi bezwartościowy. Jeżeli zasada ta odnosi się również do wartości wsobnej człowieka, to czy uznanie koncepcji doświadczenia moralnego nie przeocza owej konwencjonalności wartości? Innymi słowy: czy nie jest tak, że człowiek poznaje określone cechy „opisowe” składające się na ludzką naturę i na tej podstawie wnioskuje o jej cenności, mierzonej bliżej nieokreślonym tu kryterium, różnym jednak od samych tych cech?

Otóż sądzę, że należy tu odróżnić porządek poznawczy od porządku bytowego. Tak jak może mi się najpierw i wprost podobać *IX Symfonia* Beethovena, a potem mogę próbować odnaleźć te jej elementy, na których „funduje się” jej piękno, tak też potrafię dostrzec najpierw godność człowieka „oczywistością serca”, jak by powiedział Tadeusz Kotarbiński, potem zaś próbuję rozeznaczyć, skąd ta godność bytowo wypływa¹⁵. Parokrotnie wspomniano tu o tej intuicji, która wiąże godność człowieka z wyróżniającą go spośród innych bytów rozumnością, ta zaś z kolei suponuje pełniej pojętą strukturę osobową. Nie sposób tu dyskutować gruntownie o koncepcji człowieka jako bytu osobowego — choć do pewnych jej aspektów wrócę w p. 4, pragnę tylko zwrócić uwagę, że właśnie potrzeba zaakcentowania opisanego wyżej związku między godnością człowieka a jego osobową strukturą skłania do określenia całej prezentowanej tu koncepcji etyki mianem personalizmu, zaś niezbywalną wartość każdego człowieka nazywać godnością osobową.

W wielkim skrócie stanowisko personalistyczne można by więc wyrazić następująco: 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*). Wszelkie bardziej szczegółowe moralne powinności zakładają doświadczalne rozpoznanie tej osobowej godności. Oczywiście wymagają one również nieco dokładniejszego określenia, co to znaczy, że człowiek jest osobą. Zanim jednak przejdziemy do tej sprawy, należy rozważyć krótko, czy nie istnieje możliwość zbudowania etyki bez tak pojętej godności osobowej.

¹⁴ Por. w tej sprawie, A. Szostek, *Egoizm i perfekcjonizm*, „Więź” 1974, nr 7-8, s. 52-54.

¹⁵ O koncepcji doświadczenia moralnego w ramach reprezentowanej tu wersji personalizmu por. np. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 17 (1969) z. 2, s. 5-24; tenże, *Problem teorii moralności*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 217-249; S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia etyki*, „Studia Philosophiae Christianae” t. 4 (1968) nr 1, s. 21-73; T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, wyd. cyt., zwi. rozdz. IV, s. 127-202. Mimo wielu prób charakterystyki doświadczenia moralnego, problem ciągle wydaje się czekać na gruntowniejsze opracowanie.

3. CZY MOŻLIWA JEST ETYKA BEZ GODNOŚCI?

Doświadczenie samo w sobie nie przesądza jeszcze, jak wspomniano, o tym, która teoria trafnie je interpretuje. Etyka rozumiana jako filozoficzna interpretacja moralności może bądź to uznać doświadczenie powinnościородnej godności osobowej za swój — zasadniczo wiarygodny — teoriopoznawczy punkt wyjścia (tak właśnie konstruowana jest personalistyczna koncepcja etyki), bądź też, opierając się na innego typu doświadczeniu i założeniach filozoficznych — kwestionować tę wiarygodność i na innej podstawie niż takie doświadczenie godności konstruować teorię etyczną. Czas nie pozwala na przeanalizowanie wszelkich znanych i możliwych prób budowania etyki bez oparcia jej na osobowej godności, sądzę jednak, że historycznie uzasadnione jest wyróżnienie dwóch przede wszystkim sposobów innego, niż to czyni personalizm, interpretowania owego doświadczenia¹⁶.

A. EUDAJMONIZM (NATURALIZM). Wychodzi on od stwierdzenia, że człowiek z natury swej (to znaczy nieuchronnie) zmierza do własnego szczęścia jako do swego celu ostatecznego. Temu koniecznemu odniesieniu do szczęścia różnie pojmowanego (w różnych koncepcjach etyki — a raczej antropologii) podporządkowane jest wszelkie wartościowanie bytów, m. in. wartościowanie moralne. Mówiąc dokładniej: eudajmonista twierdzi, że czyn przez to jest moralnie dobry, że przybliży jego podmiot do owego celu, zły zaś przez to, że odeń oddala. Istotne jest wyrażenie „przez to, że”; wskazuje ono nie tylko na różnozакresowość czynów dobrych moralnie i szczęściородnych, lecz na ich związek znaczeniowy: stosunek do szczęścia konstytuuje moralną wartość czynu.

Co najmniej od czasów I. Kanta zwrócono uwagę, że eudajmonista nie wyjaśnia specyficznego dla powinności moralnej znamienia bezinteresowności i kategoryczności. Kto podnosi pijaka z rysztoka, ten nie musi tego czynić mocą automatyzmu zachowania wpojonego mu od dzieciństwa, ani też motywować swej pomocy nadzieją na jakąkolwiek — naturalną czy doczesną — korzyść z niej płynącą (czy też obawą przed szkodą własną). Raczej naturalne wydaje się, gdy przechodzień, pokonując własne obrzydzenie i złość na pijaka, usiłuje po prostu mu pomóc dla jego dobra. Co więcej, odkrycie leżącego u podłoża jakiegoś rzekomo szlachetnego czynu kalkulacji mającej na celu własną korzyść podmiotu, odczuwane jest jako moralnie kompromitujące, niekiedy wręcz ubliżające godności adresata tego czynu. Eudajmonista może odpowiedzieć, że to, co jawi się na płaszczyźnie świadomości jako wymóg bezinteresow-

¹⁶ W tym miejscu godzi się dodać, że wprawdzie powołałem się na początku na dość wąską grupę autorów prezentujących — jak sądzę — dość jednolitą koncepcję etyki, nie znaczy to jednak, by inni filozofowie moralności nie podzielali istotnych przekonań personalistycznych. Wydaje się, że oprócz wspomnianych autorów (Kant, stoicy, Kotarbiński, być może Marks) cały nurt filozofii klasycznej, zarówno w swej arystotelesowsko-tomistycznej, jak i fenomenologicznej wykładni, zasadniczo respektuje specyficzną, wsobną wartość osoby, oraz jej znaczenie dla zrozumienia istoty moralnej wartości, chociaż jej pełne teoretyczne interpretacje mogą być różne. Wobec jednak radykalnie innych stanowisk, które zamierzam teraz krótko omówić, różnice zdań między poszczególnymi tomistami, fenomenologami lub tp. rozumieć należy jako spory wewnątrz jednego zasadniczego stanowiska.

ności, można w ramach pełniejszej antropologii wyjaśnić własnym interesem podmiotu. Nie miejsce tu na wnikliwszą krytykę tego kierunku¹⁷.

Jedną rzecz jednak zdaje się nie ulegać wątpliwości: oto ceną takiego uzależnienia istoty wartości moralnej od szczęścia podmiotu jest sprowadzenie etyki do felicytologii (w terminologii Kotarbińskiego). W niej zaś dwie kwestie wysuwają się na czoło: 1) Na czym polega prawdziwe szczęście człowieka? 2) Co doń najskuteczniej prowadzi? Tego rodzaju pytania człowiek sobie oczywiście stawia, odpowiedź na nie wymaga dość wnikliwej teorii człowieka i dobrej prakseologii, jednakże wszelkie intuicyjnie elementarne pojęcia i rozróżnienia moralne ulegają zakwestionowaniu, to zaś, co w płaszczyźnie świadomości moralnej jawi się jako złe, eudajmonista będzie niekiedy interpretował jako najgruntowniej dobre. Potocznie istnieje wyraźna różnica między tym, czego człowiek pragnie (i jak najekonomiczniej może wybrany cel osiągnąć), a tym, co powinien uczynić niezależnie od swych pragnień i upodobań (bezwzględnie). Podobnie wina różni się znaczeniowo od głupoty (nieroztropności), a za bohaterstwo uważany jest czyn, w którym człowiek własnym życiem płaci za uratowanie życia drugiego — nawet, gdy nie wierzy w życie pozagrobowe i nie żywi nadziei na nagrodę wieczną. Eudajmonista będzie co najwyżej tłumaczył (odwołując się do psychologii społecznej), jak doszło do tak radykalnej różnicy między potocznymi elementarnymi odczuciami moralnymi (stanowiącymi wszak punkt wyjścia refleksji etycznej) a ich źródłem i podstawą. Jego etyka jednak — usuwając godność osobową jako źródło powinności i stawiając na jej miejsce własny (niechby bardzo wzniośle pojęty) interes podmiotu — nie będzie mogła w zadowalającym stopniu uzasadnić sensowności przypominanej przez Sokratesa Kritonowi różnicy między „żyć” a „dobrze żyć”¹⁸. Dla Sokratesa wszak — i dla każdego wychowawcy — oczywiście co innego znaczy pytanie „Co zrobić, by człowiekowi było dobrze?”, a co innego „Jak sprawić, by człowiek był dobry?” Etyka eudajmonistyczna nie tyle będzie człowiekowi próbowała odpowiedzieć na jego moralne dylematy, ile — tłumacząc je (inna rzecz, czy w sposób zadowalający) odpowiednimi mechanizmami psycho-społecznymi — sprowadzać się będzie do „logiki chcenia”, która oczywiście też jest potrzebna, ale której zazwyczaj nie nazywa się etyką.

Wydaje się, że tę konsekwencję naturalistycznego eudajmonizmu najwyraźniej pokazał M. Schlick¹⁹, traktując etykę jako po prostu dział psychologii tłumaczącej powstanie w człowieku określonych potrzeb oraz wskazującej drogi ich realizacji.

B. FIZYKALIZM (AKOGNITYWIZM). Niemożliwość rozstrzygnięcia wielu sporów moralnych metodami przyjętymi w naukach szczegółowych oraz silne zabarwienie emocjonalne tych sporów skłania niektórych autorów do jeszcze radykalniejszego zakwestionowania tego, co tu — ich zdaniem nader pochopnie — próbowałem uznać za doświadczenie moralne, czyli za jakiś rodzaj bezpośredniego poznania. Godząc się z naturalistami co do potrzeby zbadania, dlaczego takie właśnie preferencje ludzie żywią

¹⁷ Por. w tej sprawie: T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, s. 63-78; tenże, *Etyka niezależna?* s. 15-32; T. Styczeń, A. Szostek, *Uwagi o istocie moralności*, s. 23-25; A. Szostek, *Pozycja osoby*, s. 44-49; tenże, *Jeszcze o specyfice wartości moralnej*, „Roczniki Filozoficzne KUL” t. 31 (1983) — w druku.

¹⁸ Platon, *Kriton*, Warszawa 1968, s. 168.

¹⁹ M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, Warszawa 1960.

(różni różnie), uznają oni pretensję tych preferencji do racjonalności za z gruntu nieuzasadnioną. Oceny moralne tylko co do gramatycznej formy przypominają zdania w sensie logicznym, w istocie jednak wartość logiczna im nie przysługuje, a wypowiedzi oceniające i normatywne mają na celu ekspresję własnych odczuć emocjonalnych i ewentualne wywołanie podobnych odczuć u innych, nie zaś okazanie prawdziwości deklarowanych ocen. Jeżeli jeszcze — na podstawie ogólniejszych założeń filozoficznych — odmówi się człowiekowi rzeczywistej wolności, zaś jej poczucie tłumaczyć się będzie tylko genetycznie, wówczas tym bardziej bezsensowne okaże się naiwne dosłowne traktowanie takich pojęć, jak powinność, odpowiedzialność, wina, zasługa, pochwała, nagana etc. To prawda, że dla utrzymania społeczności w określonych organizacyjnych ramach przydatne jest odwoływanie się do takich „walentnie uposażonych” pojęć i haseł; jest to jednak forma tresury społeczeństwa, nie różna istotnie od tresury psa, któremu daje się do zrozumienia, że „zawinił”, gdy napaskudził tam, gdzie sobie tego nie życzymy.

Podobnie, jak w przypadku eudajmonizmu (naturalizmu), tak i tu: nie chcę wykazywać błędności emotywizmu ani behawioryzmu; pragnę tylko podkreślić, że także usunięcie pojęcia godności likwiduje zarazem etykę jako spójną, systematyczną i w miarę jasną próbę odpowiedzi na pytanie, co należy czynić, zastępując ją w najlepszym razie socjotechniką. Z racji propagandowych może nawet powinna ona nazywać się etyką, nazwa ta jednak jest równie pozorna, jak terminy dla niej charakterystyczne. B. Skinner okazał pewną elementarną uczciwość przyznając, że jego „nowy wspaniały świat” sytuować się winien „poza wolnością i godnością”.

Próby oparcia etyki na innej podstawie niż zobowiązujące moralnie poznanie godności osobowej prowadzą więc — jak sądzę — do rezygnacji z etyki. Dedukcyjne wyprowadzanie powinności z opisu nienormatywnego trafia na „gilotynę Hume’a”. Ominięcie jej, a zarazem ominięcie swoistego doświadczenia moralnego każe albo utożsamić etykę z „logiką chcenia”, albo zanegować racjonalność specyficznych dla etyki pojęć i ich znaczeń. Rozstrzygnięcie między tymi teoriami nie jest proste, stosunkowo łatwo jednak zauważyć, że obie omówione teorie (eudajmonizm i fizykalizm) nie tyle usiłują racjonalnie odpowiedzieć na rodzące etykę pytania, ile raczej genetycznie tłumaczą pojawienie się tych pytań i proponują rozwiązania oparte na innych przesłankach niż moralne przeświadczenia.

Niektóre koncepcje etyczne łączą w sobie — w sposób metodologicznie nie zawsze zadowalający — elementy personalistyczne i eudajmonistyczne (dotyczy to zwłaszcza wielu autorów z kręgu etyki katolickiej, a także — jak podejrzewam — marksistowskiej). Skłonny jestem sądzić (choć należałoby to oczywiście udokumentować), że „nośność etyczna” tych koncepcji oparta jest na elementach personalistycznych, nie zaś eudajmonistycznych.

4. GODNOŚĆ OSOBOWA I JEJ ROSZCZENIA

Roszczeniowość godności osobowej okazała się już wtedy, gdy analizowaliśmy jej stosunek do godności osobistej. Pierwszym adresatem tych roszczeń jest sam podmiot: fakt bycia osobą „domaga się” życia na miarę tego, kim jest. To, kim w swej istocie człowiek jako osoba jest, ujawni

nia się — być może — szczególnie ostro wówczas, gdy czynem swym podmiot niejako ignoruje swą naturę. Czemuż to — by wrócić do przykładów Ossowskiej — za niegodne uchodzi schlebianie komuś z widokiem na osobiste korzyści, zanik powściągów, poddanie się nałogom, żebranina? ²⁰. Czy poprzez negatywną ocenę tych zachowań nie przebija przekonanie, że do istoty bycia człowiekiem należy wola i zdolność panowania sobie, przy czym owo „panowanie sobie” — umożliwiające stanowienie o sobie (autokreację) — sugerowałoby podporządkowanie potrzeb i pragnień cielesno-materialnych (uznanych za niższe) potrzebom duchowym? Wszelkie uogólnienia — zwłaszcza dotyczące tak niejednolitego materiału, jak potoczne przeświadczenie moralne — są ryzykowne; niemniej sądzę, że do struktury przytoczonych przez Ossowską opinii należy m. in. ich „pretensja do uzasadnialności” i że odwołanie się do struktury samopanowania (panowania ducha nad ciałem) jako do racji tych opinii przynależy również do tych moralnych intuicji.

Za niegodny uchodzi również — zdaniem Ossowskiej — oportunizm. Wydaje się, że za jego potępieniem stoi coś więcej niż dezaprobata dla wewnętrznej dysharmonii w człowieku, wskutek której miast być panem siebie staje się on niewolnikiem jakiejś siły w sobie. Oportunistą może w sposób doskonale opanowany wykorzystywać szanse zastanej „sytuacji ideologiczno-społecznej”. Negatywna ocena oportunisty, podobnie jak naganność faryzejsko rozumianej doskonałości własnej, zdaje się odwoływać do jeszcze jednej cechy znamionującej człowieka jako osobę, mianowicie do specyficznego dlań odniesienia ku innym. Próby określenia istoty dobra moralnego jako miłości, życzliwości powszechnej, spolegliwego opiekuństwa lub tp. ten rys charakteryzujący osobę podkreślają w pozytywny sposób. Izolacja względem innych, tym bardziej zaś próba egoistycznego podporządkowania dobra innych własnej korzyści nie tylko zasługuje na naganę z racji godności tych innych (o tym za chwilę), ale również dlatego, że wybór takiej drogi samospełnienia jest w istocie wyborem samoniespełnienia. E. Fromm ostrzega, że w samotności czeka człowieka najdotkliwsze nieszczęście; zgodnie z wyżej poczynionymi uwagami dodać wszak należy, że to unieszczęśliwienie siebie jest raczej skutkiem zła moralnego niż wyłączną przyczyną.

Rzecz znamieną przy tym: oto specyficzne dla osoby ludzkiej odniesienie ku innym bynajmniej nie wymaga podkreślania własnej godności. Przeciwnie nawet, domaga się ono raczej „samozatraty w miłości” ²¹. M. Ossowska zbierając różne odmiany zachowań uchodzących za niegodne wymienia również nadmierne wynoszenie własnej osoby. W kontekście dyskusji wokół tzw. postawy godnościowej i właściwej jej roszczeniowości, jaką zainicjował A. Grzegorzczak w cytowanym artykule, warto podkreślić to, że właśnie względem godności osoby jako bytu spełniającego siebie w bezinteresownym darze miłości złożonym drugiej osobie ²² stanowi powód, dla którego należy powściągać wybujałe „pre-

²⁰ M. Ossowska, *Normy moralne*, s. 54.

²¹ Por. art. M. Przełęckiego, *Wezwanie do samozatraty*. „Więź” 1973, nr 12, s. 5-10 oraz dyskusja nad tym artykułem, tamże 1974, nr 7-8, s. 74 i n.

²² „Człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego”, KDK, 24.

tensje godnościowe”. Przepisanie cechy nadmiernej roszczeniowości pojęciu godności po prostu stanowi nie tylko merytoryczne uproszczenie, ale usuwa zarazem racjonalną i normatywną podstawę pozwalającą takie pretensje moralne ocenić i skorygować.

Odsłaniająca się poprzez tę pobieżną analizę niektórych norm w obrobie godności wizja osoby jako bytu duchowo-cieleśnego, dla którego znamieną jest zdolność rozumnego i wolnego samostanowienia oraz bezinteresownej miłości, jest w tradycji klasycznej filozofii dość szczegółowo opracowana, choć ciągle skłania do coraz nowych i głębszych przemyśleń. Jedną z prób takich doprecyzowań osobowej struktury bytu ludzkiego jest książka kard. Karola Wojtyły *Osoba i czyn*, w której Autor właśnie w transcendencji pionowej (samostanowieniu) oraz w otwartym na miłość uczestnictwie widzi to, co istotne dla człowieka jako osoby.

Człowiek zobowiązany jest jednak nie tylko do respektu wobec własnej godności, ale także wobec godności innych osób. Innymi słowy: godność osoby ujawnia swą roszczeniowość również wobec innych. Charakterystyczne jest, że uznanie tej godności wyraża się najczęściej negatywną formułą zabraniającą traktowania innych jako środka do własnych celów. Kard. Wojtyła przypomniałszy znaną formułę imperatywu kategorycznego I. Kanta, tak precyzuje brzmienie normy personalistycznej: „Ilekcioć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekcioć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale musisz liczyć się z tym, że ona sama ma lub bódaj powinna mieć swój cel”²³.

Cóć to jednak znaczy: „nie traktować człowieka jako środka”? Przypominam sobie dramatyczną scenę opisaną przez M. Wańkowicza w jego książce o bitwie pod Monte Casino. Oto w pewnym momencie grupa polskich żołnierzy, uciekająca przed nieprzyjacielem, natrafiła na zaminiowany odcinek ścieżki, z której nie było jak zejść. Do wyboru żołnierze mieli: zginąć od kul Niemców albo zginąć od wybuchu min. I wówczas pierwszy z nich rzucił się na miny. Sam zginął, ale uratował życie innych. Wydarzenie to stanowi moralny szkopał dla niektórych zdecydowanych przeciwników samobójstwa, niezależnie jednak od oceny tego czynu nie ulega wątpliwości, że radykalnie inaczej (bardziej negatywnie) ocenialibyśmy tego, kto — zamiast samemu rzucić się na miny — rzuciłby na nie towarzysza. Różnica w ocenie moralnej nie jest usprawiedliwiona „rachunkiem ludzkich żywotów”, w obu wypadkach ginie jeden człowiek. Jednak tylko w pierwszym (faktycznym) przypadku człowiek sam o sobie postanowił. O ile więc człowiek ma prawo decydowania o własnym losie, o tyle nie ma takiego prawa względem innych rozumnych i wolnych podmiotów zdolnych do budowania swego życia na własny rachunek.

Zrozumiałe, że taka interpretacja zasady personalistycznej wymaga doprecyzowania, w szczególności uwzględnienia uprawnień innych osób w społeczeństwie oraz faktu, że nie wszyscy ludzie zdolni są o sobie stanowić (dzieci, chorzy). Pierwsze zastrzeżenie skierowane jest przeciw takiemu użyciu wolności jednych, które zagraża wolności lub bezpieczeństwu innych, drugie zaś nakazuje kierowanie się najlepiej pojętym dobrem — jeszcze lub już — tych, którzy o sobie stanowić nie mogą. Oba w praktyce nasuwają szereg trudności, trudności te jednak

²³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 30.

nie zdają się uzasadniać odejścia od intuicji moralnej zawartej w imperatywie Kanta i podobnych personalistycznych formułach.

Przypomniana przez K. Wojtyłę formuła Kanta ma wymiar *par excellence* społeczny, nie też dziwnego, że ważność jej jest tak podkreślana w kontekście społecznego życia człowieka. Zrozumiałe jest więc oburzenie i poczucie upokorzenia ludzi, którym nie pozwala się być podmiotem własnego życia społecznego; których własnością dysponuje się bez ich zgody, a nadto z oczywistą dla nich szkodą; którym stwarza się jedynie namiastki udziału w kierowaniu wspólnymi sprawami społecznymi; których notorycznie okłamuje się podając informacje niepełne lub fałszywe i wymuszając w ten sposób na nich podjęcie decyzji, jakiej znając faktyczny stan rzeczy by nie podjęli; których nie dopuszcza się do bezpiecznego i publicznego wypowiedzenia własnych opinii. Wspominam o tym, ponieważ jak rozumiem sugestie Andrzeja Grzegorzcyka, właśnie „moda na godność”, jaką dziś w Polsce daje się zauważyć, stanowi co najmniej jeden z głównych powodów zorganizowania dzisiejszej sesji. We wspomnianych nadużyciach widzę uzasadnione źródło tak częstego odwoływania się Polaków do ich godności jako osób ludzkich, które mają prawo, by je jako osoby, nie zaś jako rzeczy traktować. Zapewne historia dawna i wydarzenia najnowsze podsyć mogły to wołanie o respekt dla godności człowieka, mogły też spowodować spływające istotny jej sens, irracjonalne lub egoistyczne nadużycia w powoływaniu się na nią, trudno jednak doprawdy nie widzieć innych, głębszych w naszym społeczeństwie powodów odwoływania się do godności i wynikających z niej uprawnień jej nosiciela. Wybuch „Solidarności”, jej niezwykła popularność mimo niesprzyjających okoliczności politycznych, stanowił w moim przekonaniu przejmujący, autentyczny sprzeciw wobec sytuacji, w której człowiek traktowany był w swym życiu społecznym jak rzecz, jak środek do nie zawsze wiadomych mu celów władzy.

Sądzę więc, że umieszczenie wśród haseł „Solidarności” na pierwszym miejscu właśnie godności miało swe uzasadnienie; niezależnie bowiem od nieuniknionych w tak masowym ruchu wypaczeń, objawów niedojrzałości lub niekonsekwencji, sama idea godności trafnie symbolizowana przez nazwę związku — była ideą przywracającą jego członkom rangę i godność rzeczywistych podmiotów społecznych, współautorów kształtu swej społeczności. Sądzę wreszcie, że dopominanie się o tę godność, o faktyczną podmiotowość społeczną jest dziś nie mniej aktualne niż przed dwoma laty.

Nie jest więc tak, by podkreślanie osobowej godności nie pociągało za sobą żadnych praktyczno-moralnych konkluzji, ani tak, by konkluzje te charakteryzowały się z zasady etycznie nieuzasadnioną roszczeniowością. Raczej jest tak, że normy odwołujące się w specjalny sposób do godności osobowej ujawniają istotne zręby bytu osobowego oraz pozwalają odkryć podstawowe normy, których przestrzeganie — zarówno przez sam podmiot, jak przez innych wobec niego — wyznacza zasadnicze drogi osobowościowego dopełnienia godności osobowej człowieka.

Andrzej Szostek MIC

THE ROLE OF THE CONCEPT OF DIGNITY IN ETHICS

The article represents a standpoint called personalist, according to which the relation toward the person in the aspect of his dignity is the source of a specific moral obligation to act and the criterion of discriminating between moral good and evil. The author propounds the view that the starting point of ethics lies in cognition (experiencing) of the personal dignity of "the other". In a special case and meaning, the role of "the other" can be played by the subject-for-itself. The article concludes with reflections on justifiable and unjustifiable claims characterizing the presented conception of the dignity of the person and of personality.