

Witold P. GLINKOWSKI

GODNOŚĆ JAKO ODPOWIEDŹ KTÓREJ OSOBA UDZIELA OSOBIE

Godność jest wartością szczególną, przysługuje jedynie ludziom. Ów przywilej nie jest konsekwencją ludzkich zasług, udzielony zostaje bezinteresownie. W tej godności człowiek partycypuje biernie – niezależnie od swojej woli, a nawet niezależnie od swojej wiedzy, że tak właśnie się dzieje. Warto jednak uwzględnić drugi aspekt godności. Mogąc być jedynie celem, a nigdy środkiem prowadzącym do osiągnięcia innego celu, staje się godność wartością szczególną – taką, której świadectwo daje człowiek swoim życiem.

Za sprawą współczesnej filozofii dialogu kategoria godności ludzkiej zyskała szczególny status. Godność zaczęto pojmować jako funkcję relacji interpersonalnej zachodzącej między jej uczestnikami – osobami ludzkimi, a źródłowo – między osobą ludzką a Bogiem. Godność człowieka okazuje się darem relacji, i to nie tylko relacji faktycznie zachodzącej w określonym miejscu i czasie, ale też relacji możliwej, czyli tej, do której każdy człowiek jest zaproszony, będąc wyróżniony adresowanym ku niemu darem i pozostając potencjalnym owego daru beneficjentem. Przyjęcie daru uczestnictwa w relacji pozostaje w gestii decyzji wolnego ludzkiego podmiotu, przy czym, skoro intencja Darczyńcy jest inkluzywna, to również okoliczności uniemożliwiające świadome przyjęcie tego daru nie mogą dyskwalifikować potencjalnego beneficjenta relacji. Dzieje się tak, ponieważ o statusie ludzkiego podmiotu zaproszonego do relacji nie decyduje jego „substancjalne” uposażenie, lecz sam fakt wybrania go, będący świadectwem przyznania mu osobowej godności.

W niniejszych rozważaniach stawiam kilka pytań o ludzką godność, kluczowych z perspektywy filozofii człowieka oraz szeroko rozumianej antropologii filozoficznej. Ponieważ pytania te uznaję za retoryczne, zmierzać będę do przedstawienia argumentów na rzecz obrony tez, które są w nich zawarte. A zatem: (1) Czy godność człowieka jest tym, co źródłowe dla autonomicznie rozumianej ludzkiej jednostki? (2) Czy może przeciwnie, ma ona swoje źródło w interpersonalnym wydarzeniu, którego jest rezultatem? (3) Jeśli zaś zgodzimy się, że godność człowieka jest wartością, to czy stanowi ona źródło wartości, czy też jest pochodną osobowego i transcendentnego Dobra, dającego początek wszystkim wartościom?

Godność kojarzona bywa z dystynkcjami dekretowanymi instytucjonalnie lub kulturowo, gdy wynika z faktu sprawowania przez osobę szacowne-

go urzędu czy też posiadania przez nią tytułów, lub z jej zachowania bądź postępowania, które określamy mianem godnego. Wyznacznikiem ludzkiej godności jest też okoliczność, że każdy człowiek ma do czynienia ze światem wartości, zarówno w teorii, na przykład gdy poszukuje prawdy i ją odnajduje, jak i w praktyce, gdy o prawdzie zaświadcza. W ten sposób człowiek – gdy kieruje się ku prawdzie lub ku innym wartościom przedmiotowym, w rozmaity sposób w nich partycypując – zaświadcza o tym, że również sam jest wartością. Jest nią zarówno w sensie przedmiotowym, jako ucieleśniający wartości, jak i w sensie podmiotowym, jako ten, kto je rozpoznaje, tworzy oraz o nie zabiega. Powyższe przykłady ludzkiego myślenia według wartości – rozumianego szeroko i egzystencjalnie, jako ludzkie „bycie według wartości” – niewątpliwie są argumentem za tym, że człowiekowi przysługuje godność, i to w sposób niezbywalny.

WARTOŚĆ GODNOŚCI

O godności można mówić w różnych aspektach. Bywa postrzegana jako wartość ontyczna człowieka, w którym upatruje się byt samoistny. Tradycja filozoficzna wiązała godność człowieka z centralnym i wyróżnionym miejscem, jakie zajmuje on w uniwersum, eksponując przy tym takie swoiste dla człowieka prerogatywy, jak wolność w obrębie samostanowienia i podejmowania decyzji, rozumność, kompetencje w zakresie kreatywności oraz nieśmiertelność¹. Godność bywa rozumiana jako cnota moralna istoty ludzkiej zdolnej do moralnego samodoskonalenia, procesu korespondującego z ludzką wolnością i rozumnością. Bywa rozpoznawana jako wyróżniająca człowieka wówczas, gdy jego byt osobowy poddany zostaje konfrontacji z innymi bytami². Bywa wreszcie traktowana w kategoriach wartości pozostającej w dyspozycji człowieka jako istoty zdolnej do afirmacji udzielonego jej osobowego statusu. Zgodzimy się jednak ze współczesną autorką, że „wszystkie te ujęcia godności odnoszą się do płaszczyzny relacji interpersonalnych, ostatecznie uzasadniających i usensawiających życie ludzkie w jego ontycznym i aksjologicznym skierowaniu na byt-w-sobie oraz byt-dla-drugiego”³. Cytowana myśl wydaje się potwierdzać zasadność respektowania sygnalizowanej wcześniej dystynkcji, odróżnienia dwóch sensów godności – nieprzeciwstawiania ich sobie, lecz

¹ Por. S. S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6, *Człowiek*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1983, s. 193.

² Por. M. G o g a c z, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 130.

³ E. P o d r e z, *Z historii teorii godności*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 4, red. E. Grendeka, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 21.

uwzględniania ich semantycznej nietożsamości. Przyjmijmy, że określać je będziemy mianem godności przedmiotowej i podmiotowej. W pierwszym sensie godność niezależna jest od ludzkiej woli i wiedzy i przysługuje każdemu człowiekowi niezależnie od interakcji, które podejmuje on lub których nie podejmuje z innymi ludźmi. W drugim sensie, przeciwnie, godność pozostaje funkcją interakcji wyrażających się tym, że jest się adresatem lub inicjatorem „zagadnienia” mającego zarazem charakter moralny i tym samym w sposób relewantny korespondującego ze specyfiką osoby ludzkiej jako podmiotu uczestniczącego w dialogicznych relacjach interpersonalnych⁴. W pierwszym przypadku godność byłaby wartością określającą każdy pojedynczy ludzki obiekt, należąc do jego trwałego uposażenia i będąc w pewnym sensie jedną z jego cech, dzięki którym może być identyfikowany na przykład jako byt, istota żywa czy ssak. W drugim przypadku godność ujawnia się jako określająca tego, a nie innego człowieka jako ten, a nie inny autonomiczny podmiot świadomie i w sposób wolny podejmowanych czynów, przyjmujący udział w interpersonalnej relacji z analogicznie postrzeganym partnerem. Nie jest to relacja uniwersalna, lecz zawsze ekskluzywna, gdyż wiąże uczestników w konkretnym, niepowtarzalnym miejscu i czasie, angażując całe egzystencjalne spektrum ich podmiotowości. I chociaż godność przedmiotowa (bierna) przysługuje zarówno temu, kto jako wolny i rozumny podmiot bezinteresownie oddaje za drugiego życie, jak i temu, kto go morduje, to jednak tylko godność podmiotowa (czynna), będąc owocem interpersonalnej afirmacji, w sposób pełny zaświadcza o randze bytu ludzkiego.

Podstawowa różnica między wyróżnionymi dwoma aspektami ludzkiej godności jest zatem taka, że w przypadku godności rozumianej przedmiotowo jej trwałość i niezmiennność wynika wprost z ontycznej specyfiki bytu, o którym – niezależnie od miejsca, czasu i wszelkich innych uwarunkowań – orzekamy, że jest człowiekiem. W przypadku godności rozumianej podmiotowo, okazuje się ona celem, zadaniem i osiągnięciem – aktualnym dla każdego, ale afirmowanym dopiero w warunkach uczestnictwa w interpersonalnej relacji, do której dana ludzka jednostka zostaje zaproszona lub do której zaprasza innych, rozpoznając w nich osoby i tym samym dając świadectwo ich i wła-

⁴ Specyfikę relacji dialogicznych oraz ich odmienną od relacji monologicznych można najkrócej przedstawić następująco: (1) Źródło i kryterium ważności relacji dialogicznych jest transcendentne, nie należy do immanentnie rozumianego obszaru kultury. (2) Nie można ich rozpatrywać w kategoriach przyczynowo-skutkowych, ponieważ przystąpienie do nich stanowi akt wolnego wyboru. (3) Uczestnictwo w nich nie ogranicza się do wybranych warstw ludzkiej podmiotowości, lecz angażuje człowieka na poziomie egzystencjalnym, ze szczególnym uwzględnieniem płaszczyzny aksjologicznej i etycznej. (4) Jedną ze stron relacji dialogicznej jest zawsze człowiek. (5) Podjęcie uczestnictwa w relacjach dialogicznych jest warunkiem pełnego ucłowieczenia istoty ludzkiej, zarówno w planie ontogenetycznym, jak i filogenetycznym.

snego istnienia osobowego⁵. O ile więc wypada zgodzić się z Platonem, dla którego godność człowieka wiąże się z ludzkim zmierzaniem ku dobru⁶, a także z twierdzeniem Immanuela Kanta, że godności uczy nas „czysty moralny motyw działania”⁷, najpewniej ujawniający się dzięki „dobrej woli” podmiotu czyniącego praktyczny użytek z rozumu i w ten sposób spełniającego powinność moralną, to jednak nie wszyscy ludzie i nie zawsze dostarczają przykładu tak rozumianej afirmacji własnej godności. Wskazując na absolutną wartość człowieka jako osoby, Kant eksponuje ludzką rozumność oraz teleologicznie rozumiany horyzont aksjologiczny, w obrębie którego człowiek myśli i działa. Oto bowiem „istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, tj. jako coś, czego nie należy używać tylko jako środka”⁸. Powyższa norma personalistyczna, uściślająca i dopełniająca sens Kantowskiego imperatywu kategorycznego, ma jednak charakter normatywny, a nie deskryptywny – jest zaleceniem, a nie opisem faktycznego stanu ludzkich postaw, wyborów i działań. Tymczasem Owidiuszowe „Video meliora proboque: deteriora sequor”⁹ i Pawłowe „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię właśnie zło, którego nie chcę” (Rz 7,19) skłaniają do zajęcia stanowiska wobec radykalnych różnic w zakresie użytku, jaki wolne jednostki ludzkie czynią ze swej „praktycznie” pojmowanej rozumności.

Godność jest wartością szczególną, przysługującą jedynie ludziom. To właśnie za jej sprawą każdy człowiek korzysta z uprzywilejowania, niezależnie od tego, kim jest i w jaki sposób postępuje. Ów przywilej nie jest konsekwencją ludzkich zasług, udzielony zostaje bezinteresownie. W tej godności człowiek partycypuje biernie – niezależnie od swojej woli, a nawet niezależnie od swojej wiedzy, że tak właśnie się dzieje. Warto jednak uwzględnić drugi wyróżniony aspekt godności, ten jej sens, który człowiek sobie uprzytamnia, ilekroć ma na względzie siebie i innych, co w istotny sposób moderuje jego codzienne wybory i decyzje. W ten sposób, z uwagi na poczucie godności, mogącej być jedynie celem, a nigdy środkiem prowadzącym do osiągnięcia innego celu, staje się godność wartością szczególną – taką, której świadectwo daje człowiek swoim życiem.

⁵ Ten sens godności znajduje unaocznienie w spektakularnym przykładzie. Zarówno w przypadku o Maksymiliana Kolbego, jak i w przypadku jego oprawców, ich realność jako działających podmiotów ilustruje zasada „operari sequitur esse”. Różnica w sposobie aksjologiczno-etycznego realizowania człowieczeństwa na poziomie bytu osobowego – w zakresie afirmacji godności osoby ludzkiej – nie implikuje różnicy na poziomie ontycznym, gdyż na poziomie tym konstatacja realności „człowieka” i „osoby” podlega tej samej regule.

⁶ Por. P l a t o n, *Fajdros*, xxvi, w: tenże, „*Fajdros*”. „*Hippiasz mniejszy*”. „*Hippiasz większy*”. „*Ion*”, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1999, s. 33n.

⁷ I. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 1984, s. 241.

⁸ T e n z e, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1953, s. 61.

⁹ P. Ovidius N a s o, *Metamorphoses*, B.G. Teubner Verlag, t. 2, Lipsiae 1868, s. 123.

DAR GODNOŚCI

Doświadczenie godności dopełnia się w relacji interpersonalnej, a jej warunkiem jest świadome afirmowanie przez człowieka własnej godności, akceptowanie siebie jako podmiotu, który rozeznaje się w świecie wartości z uwagi na swoje uprzednie zadomowienie w horyzoncie agatologicznym wyznaczonym kontradykcją pojęć dobra i zła. Warto przytoczyć trafnie oddające to słowa: „Godność jest warunkiem możliwości doświadczenia wszelkiej wartości. Ale ta godność wymaga potwierdzenia, wymaga przyjęcia”¹⁰. Godność nie jest tu zatem traktowana jako obiektywny parametr, lecz jako dar – ofiarowywany i przyjmowany w relacji międzyosobowej. Tak rozumiana godność nie jest treścią doświadczenia autonomicznego podmiotu, jest raczej osobowym i fundamentalnym dopełnieniem statusu tego podmiotu, który jako jej beneficjent, przyjmujący ją i afirmujący w ramach relacji dialogicznej, czyni to w duchu wdzięczności¹¹. Afirmacja ta, będąca rodzajem „solidaryzacji egotycznej”¹², nie jest jednorazowym aktem, lecz permanentnym procesem egzystencjalnym¹³.

Na podmiotowy aspekt ludzkiej godności zwrócili uwagę autorzy zaliczani do nurtu określanego mianem filozofii dialogu. W optyce, którą obrali za centralną i, nomen omen, o której godność się upomnieli, człowiek okazuje się „dzieckiem dialogu”, przy czym określenie „homo dialogi” bardziej jednoznacznie i dużo trafniej uwypukla genezę człowieka, jego ontyczny i aksjologiczny status oraz wyróżniające go formy egzystowania aniżeli tradycyjne określenie „homo sapiens”.

Godność rodzi się i dojrzewa we wzajemności. A wzajemność – jak zauważa Tischner, czyniąc użytek z francuskiego słowa „réciprocité” – jest rodzajem „nawzajemności”, bowiem „nie chodzi o wymianę, tylko o pewien typ wzajemnego tworzenia”¹⁴. Godność okazuje się zatem czymś więcej niż to,

¹⁰ J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, oprac. Z. Stawrowski, A. Workowski, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019, s. 197.

¹¹ Za instruktywną uznamy uwagę ukazującą różnicę między tradycją dialogiczną a myślą Hegla w zakresie rozumienia filozofii. O ile bowiem według Hegla „myślenie musi być niewdzięczne, ponieważ w tym, co myśli, może siebie jedynie zawdzięczać sobie samemu” (G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 74), o tyle w obrębie dialogicznej koncepcji Ebnera „myślenie w ogóle może żyć dopiero w żywiole wdzięczności, ponieważ musi wpięrow przyjąć to, co jako prawda daje mu się do myślenia” (B. Casper, *Wstęp*, tłum. J. Piecuch, w: F. Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Święcicka, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. xvi).

¹² J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tenże, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 227.

¹³ Zob. tenże, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 91-102.

¹⁴ Tenże, *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. D. Kot, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 140.

co się orzeka na temat ludzkiego bytu w kategoriach jego cech lub właściwości. Godność wskazuje na interpersonalną wzajemną obecność, której antropotwórczą rangę akcentował Ludwig Binswanger. Określa on wzajemność mianem bycia-wobec-siebie-nawzajem (niem. Zueinandersein), zastrzegając, że nie dotyczy to sytuacji, gdy dwie osoby pozostają względem siebie jedynie w relacji towarzyskiej lub utylitarnej (na przykład w roli dostawcy czy odbiorcy towarów lub usług), a tym bardziej, gdy relacja ta ukierunkowana jest na sferę przedmiotową¹⁵.

Aksjologicznie fundamentalna i pierwsza genetycznie wydaje się zatem godność rozumiana jako dar – udzielany i otrzymywany w obrębie relacji interpersonalnej. Właśnie taką osobową godność miał na względzie Martin Buber, opisując wyjątkową, dostępną jedynie ludziom relację dialogiczną – jej partnerzy wzajemnie potwierdzają swoją obecność skierowaną ku drugiemu i przez drugiego akceptowaną. Ich wzajemna obecność, rozumiana jako udzielanie, ofiarowywanie i przyjmowanie – siebie sobie nawzajem – okazuje się źródłem godności będącej owocem komunii interpersonalnej. Ów dar godności można przyrównać, korzystając z Buberowskiej metafory, do „niebiańskiego chleba bycia jaźnią”¹⁶.

GODNOŚĆ MIĘDZY PYTAJĄCYM A ODPOWIADAJĄCYM

Pytanie o godność człowieka, w przeciwieństwie do większości pytań, nie zawiera intencji przedmiotowej ani struktury podmiotowo-orzecznikowej, gdyż ukierunkowane jest na relację między podmiotami. Pod tym względem podobne jest do pytań znanych z tekstów biblijnych: „Gdzie jesteś?” (Rdz 3,9); „Gdzie jest brat twój [...]?” (Rdz 4,9); „A kto jest moim bliźnim?” (Łk 10,29).

Pytanie o godność nie jest teoretyczne, lecz praktyczne. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie nie powinno koncentrować się jedynie na atrybutach człowieka, traktowanego jako byt rozumny, wolny i autonomiczny. Konieczne

¹⁵ Autor argumentuje: „Użycie «nawzajem» (einander) w kontekście relacji kogoś do czegoś i czegoś do czegoś (innego) jest nadużyciem, ponieważ owa relacja, w odróżnieniu od rzeczywistego stosunku, sytuuje się poza możliwością u r z e c z y w i s t n i e n i a pewnego «się» towarzyszącego wzajemności” (L. B i n s w a n g e r, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1962, s. 89). O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – W.P.G.

¹⁶ M. B u b e r, *Pradystans i relacja*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Pax, Warszawa 1992, s. 137; por. t e n ż e, *Urdistanz und Beziehung*, w: tenże, *Werke*, t. 1, *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag – Lambert Schneider Verlag, München–Heidelberg 1962, s. 422.

jest uwzględnienie kontekstu relacyjno-dialogicznego, który decyduje o specyfice człowieka, wyróżniającej go spośród ontycznego uniwersum. W szczególności pytanie to ukierunkowane jest na indywidualne istnienie, urealnijające się nie w obszarze ogólności reprezentowanej przez abstrakcyjną jednostkę ludzką, lecz w zindywidualizowanym i niepowtarzalnym wymiarze istnienia osoby ludzkiej. Adresatem tego pytania okazuje się nie abstrakcyjny człowiek bądź „ludzkość”, ale konkretna osoba, intencjonalnie wezwana i określona w sposób „imienny”¹⁷. Pierwsze imię człowieka wybrzmiało w biblijnym pytaniu „Gdzie jesteś?”, skierowanym do konkretnej osoby. Dopiero od tej chwili biblijny Adam, będąc nazwany imiennie, jako Ty, mógł rozpoznać w sobie Ja – podmiot niepowtarzalny, wolny, odpowiedzialny za swoje czyny, wybory i decyzje. Osiągnięcie etycznej odpowiedzialności, będące warunkiem ucłowieczenia, dokonało się z chwilą udzielenia przezeń odpowiedzi – wprawdzie jeszcze nie całkiem właściwej, ale na tyle angażującej etyczną wrażliwość, że odpowiadający mógł już rozpoznać w sobie osobę odpowiedzialną. Sytuacja ta nie była zdarzeniem, jednym z wielu, lecz wydarzeniem (i darem) umożliwiającym personalną identyfikację dokonującą się w warunkach relacji dialogicznej. Warto przywołać opis tego wydarzenia nakreślony przez współczesnego dialogika Franza Rosenzweiga: „«Gdzie jesteś?» Jest to wprost pytanie o Ty. Nie o istotę Ty. W tej chwili nie ma go jeszcze w polu widzenia. Na razie można pytać tylko o «gdzie». Gdzie w ogóle jest Ty? To pytanie o Ty jest jedynym, co o nim już wiadomo. Ale Ja to pytanie wystarcza do odkrycia samego siebie. Ja nie potrzebuje widzieć Ty. Pytając o nie i przez «gdzie» tego pytania poświadczając, że wierzy w istnienie Ty, nawet gdy Ty nie staje mu przed oczyma, odzywa się ono i wypowiada jako Ja. Ja odkrywa siebie w chwili, w której przez pytanie o «gdzie» tego Ty stwierdza istnienie Ty”¹⁸.

Nawet pobieżna lektura tego fragmentu ujawnia relatywność w zakresie stosowania zaimków osobowych. Utrudnia ona pozostawianie na jednej płaszczyźnie sensu, sygnalizując tym samym ograniczenia wynikające z przyjęcia perspektywy podmiotowo-orzecznikowej. Jeśli bowiem taka perspektywa miałaby zostać zastosowana do refleksji na temat relacji dialogicznej, o której opowiada niniejszy fragment, doszłoby do redukcjonistycznej deformacji zawartej tam myśli. Powyższy fragment skłania do refleksji na temat wydolności tradycyjnie funkcjonującego schematu podmiotowo-przedmiotowego, który zwykle zawłaszcza aktywność poznawczą. Najczęściej bowiem kategorię „ty” uznaje się za wtórną względem „ja”, które traktowane jest jako punkt wyjścia

¹⁷ Zob. W.P. G l i n k o w s k i, *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2005.

¹⁸ F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 293n. Por. t e n z e, *Der Störn der Erlösung*, Kauffmann Verlag, Frankfurt/M. 1921, s. 195.

refleksji zorientowanej na poznanie rzeczywistości i pełni rolę instancji weryfikującej jej realność. Nie ma jednak powodów, by absolutyzować perspektywę epistemiczną. Dlatego też współczesna myśl dialogiczna postuluje odwrócenia tego porządku. Dialogicy zwracają uwagę na uprzedniość Ty względem Ja, przy czym nie idzie tu o codzienną praktykę poznawania i przeobrażania rzeczywistości, lecz o genezę Ja, które zanim podejmie rolę podmiotu poznającego i działającego, jest już uprzednio uposażone istnieniem osobowym. A zatem, jak twierdzą dialogicy, niepodobna traktować Ty w kategoriach alter ego, gdyż przeciwnie, to raczej Ja – będąc beneficjentem etycznego „zagadnięcia” i zaproszenia do relacji – okazuje się alter tu. Dopiero dialogiczna inicjacja, zawierająca wyraźny komponent etyczny, pozwala człowiekowi uświadomić sobie jego bytową bezprecedensowość, która nie wyszłaby na jaw w obrębie żadnej relacji poznawczej przebiegającej wedle schematu podmiotowo-przedmiotowego. Dopiero Ty – transcendentne i niesprowadzalne do żadnego spośród uprzedmiotowionych i zobiektywizowanych „To” – może okazać się źródłem osobowej godności człowieka oraz gwarantem jej niezbywalności. Otwarcie na realność tak rozpoznawanego Ty pozwala ludzkiemu Ja uznać własną realność. Jak zauważa Ferdinand Ebner, egzystencjalny sens zaimków osobowych zapośredniczony jest międzyosobową relacją, dlatego też uczestniczące w niej osoby są niesprowadzalne do obiektów ontycznych. Do stwierdzenia ich realności nie nadaje się słowo „jest”, lecz tylko słowa: „jesteś” i „jestem”. Dopiero dzięki słowu zapraszającemu do rozmowy, będącej archetypem międzyosobowej relacji, Ja odkrywa siebie, a słowo – wskazujące na egzystencjalną i semantyczną filiację, wyrażającą zapośredniczenie ludzkiego Ja przez Boskie Ty – „staje się żywe i żyje mowa”¹⁹. Autor akcentuje swoistość osobowego Ja jako niepodlegającego uprzedmiotowieniu i osobiście zaangażowanego: „Egzystencja Ja nie da się nigdy bezsprzecznie wyrazić i stwierdzić w trzeciej osobie, lecz jedynie w pierwszej, dzięki temu, że Ja wypowiada siebie samo”²⁰. W ten sposób Ja i Ty wykazują niepodatność na sprowadzenie do abstrakcyjnych kategorii, nie są też pojęciami, które posiadałyby zobiektywizowaną treść, pełnią raczej funkcje imion wskazujących na egzystencjalną unikatowość tych, którzy je noszą²¹.

Cytowany wcześniej fragment książki Rosenzweiga sygnalizuje dwuznaczność w zakresie filozoficznego stanowiska, jakie możemy zająć, oraz podmiotowego statusu, jaki możemy dekretować. Oto bowiem wywołane w pierwszym zdaniu „pytanie o Ty” wskazuje na transcendentny status podmiotu, który pytanie zadaje. Jednakże „Ty” będące adresatem pytania roz-

¹⁹ E b n e r, dz. cyt., s. 102.

²⁰ Tamże, s. 100.

²¹ Por. G l i n k o w s k i, dz. cyt., s. 25-33.

poznaje siebie w roli „Ja”, czyli w roli tego, kto usłyszał pytanie. W dalszej części fragmentu, gdy okaże się, że Ja wierzy w istnienie Ty – „nawet gdy Ty nie staje mu przed oczyma, odzywa się i wypowiada jako Ja” – role Ja i Ty ulegają odwróceniu.

Przytoczone pytanie ma rodowód biblijny, ale Rosenzweig nadaje mu nowy sens. O ile w Biblii było ono pytaniem zadany przez Boga, teraz jest pytaniem zadany przez człowieka. Rosenzweig nie wyjaśnia genezy słowa „Ty”, nie tłumaczy, dlaczego zostało przez człowieka użyte, skoro w immanentnej rzeczywistości (przyrodniczej lub kulturowej) brak precedensów pozwalających na jego użycie²². Człowiek, który kierując się pragnieniem, pyta o Boga, okazuje się świadkiem Boga²³. Rosenzweig, mimo obrania za punkt wyjścia perspektywy monologicznej, objaśnia dialogiczną, osobotwórczą inicjację, która może stać się udziałem człowieka, a inicjacja dialogiczna okazuje się warunkiem jego funkcjonowania na poziomie monologicznym: „Dopiero gdy Ja uznaje Ty za coś na zewnątrz siebie, a więc gdy od monologu przechodzi do dialogu, staje się [...] jednym, gdyż tylko z sobą rozmawiającym, a więc tylko siebie rozumiejącym [...] Ja”²⁴. Warto zwrócić uwagę na wymowę ostatnich słów cytowanego fragmentu. „Stwierdzenie istnienia Ty” nie odbywa się drogą tradycyjną, na której podmiot stwierdza istnienie przedmiotu, a więc drogą epistemiczną, „monologiczną” i przez to zawłaszczającą – lecz dokonuje się na drodze dialogicznego współuczestnictwa w relacji interpersonalnej.

GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W PERSPEKTYWIE „RÓŻNICY ANTROPOLOGICZNEJ”

Ze względu na fakt, że człowiek podlega determinantom biologicznym, ale też cywilizacyjno-kulturowym, nie ma on możliwości porzucenia swego gatunkowego ukonstytuowania – jest i musi pozostać jednostką należącą do gatunku *homo sapiens*. Jego „bycie człowiekiem” jest zadekretowane niezależnie od jego woli, a nawet niezależnie od jego wiedzy. Jego „bycie osobą”, przeciwnie, zakłada praktyczne konstatowanie tego faktu, angażujące go na

²² Max Scheler, którego jedynie pośrednio można wiązać z tradycją dialogiczną, twierdził, że słowo, warunkujące mówienie oraz rozpoznawanie osobowego statusu człowieka, pochodzi od Boga, mając genezę pozahistoryczną i przedhistoryczną (por. M. Scheler, *O idei człowieka*, tłum. A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 20).

²³ Obrazują to słowa skierowane do ludu Izraela „Jesteście moimi świadkami [...] byście poznali, Mnie wierzyli i uznali, że to Ja jestem” (Iz 43,10) (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Księga Izajasza*, tłum. ks. L. Stachowiak, Wydawnictwo KUL, Lublin 1991, s. 197).

²⁴ Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 293.

poziomie podejmowania świadomych i wolnych decyzji²⁵. Mówiąc o człowieku, mamy na względzie obiekt ontyczny; mówiąc o osobie ludzkiej, mamy raczej na względzie sposób, w jaki człowiek aktywnie i świadomie wyraża siebie lub w jaki odnosi się do innych. Pewną tego ilustracją mogą być słowa współczesnego badacza: „Osoba nie jest więc bytem statycznym, lecz dynamicznym”²⁶.

Protest przeciwko utożsamianiu tych dwóch wymiarów ludzkiego istnienia zgłosił Abraham J. Heschel. Według niego bycie człowiekiem jest zaledwie podstawą, na której każdy człowiek powinien budować osobowy wymiar swojego człowieczeństwa: „Albowiem dla człowieka bycie człowiekiem to tautologia. Aby być człowiekiem, człowiek musi być czymś więcej niż człowiekiem”²⁷. Autor ten nie kwestionował powszechnie aprobowanego przeświadczenia o determinującym charakterze związku między ontyczną strukturą człowieka a przesądzającymi o jej konstrukcji uwarunkowaniami przyrodniczymi, środowiskowymi oraz cywilizacyjno-kulturowymi. Podkreślał jednak, że żadne z nich nie determinują „bycia ludzkim” (ang. being human) w sensie kontrykcyjnym względem „bytu ludzkiego” (ang. human being), który w sposób obiektywizująco-przedmiotowy wskazuje na przysługujące każdemu z ludzi partycypowanie w „byciu człowiekiem”. Heschel postuluje odróżnianie tych dwóch planów postrzegania człowieka i przestrzega: „Założenie, że być ludzkim to fakt dany wraz z bytem ludzkim, a nie cel i osiągnięcie, jest fatalną w skutkach iluzją”²⁸.

Trudno kwestionować filiację zachodzącą między byciem człowiekiem a byciem osobą²⁹. Każdy człowiek ma prawo i powinność rozpoznawania i afirmowania statusu osobowego – własnego oraz innych ludzi. Słuszna wydaje się opinia, że „nie jesteśmy czystymi osobami, lecz raczej posiadamy

²⁵ Abstrahując od krytyki przeprowadzonej przez Kołakowskiego, który na wczesnym etapie swego filozofowania radykalnie i negatywnie konfrontował „człowieka” z „osobą ludzką”. Zdaniem Kołakowskiego bowiem człowiek zachowuje swą podmiotową godność i autonomię, osoba ulega zaś zawłaszczeniu przez ideologię katolicką. Można jednak równie dobrze rozumowanie to odwrócić, odróżniając osobę od człowieka, którego „społeczna natura” podlega kształtowaniu, bez jego wiedzy i woli, przez kontekst społeczno-polityczny oraz przez „bazę” warunków ekonomicznych, w ramach których funkcjonuje. Warto też dodać, że skoro społeczno-ekonomiczne realia nie pozbawiają człowieka autonomii, to również traktowanie osoby w kategoriach stabilnego i pozahistorycznie określającego ją ejdosu nie pozbawia jej godności ani autonomii (zob. L. K o ł a k o w s k i, *Prawa osoby przeciwko prawom człowieka*, w: tenże, *Szkice z filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955, s. 168-173).

²⁶ A. G i e l a r o w s k i, *Godność człowieka w rozumieniu Józefa Tischnera*, w: *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 79.

²⁷ A. J. H e s c h e l, *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Esprit, Kraków 2007, s. 495.

²⁸ T e n z e, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Punctum – Wydawnictwo UŁ, Warszawa–Łódź 2014, s. 83.

²⁹ Również Heschel przyznaje, że „byt ludzki domaga się bycia ludzkim” (tamże, s. 65).

mieszane bycie osobą, takie, które składa się z osoby i natury”³⁰, warto wszelako odnotować różnicę zachodzącą między godnością człowieka a godnością osoby ludzkiej. Pierwsza przysługuje wszystkim na mocy ich przynależności biologicznej i etniczno-kulturowej. Godność osobowa natomiast orzekana jest ze względu na aktywną postawę człowieka – manifestującą się czynem, wyborem, ofiarą – i angażuje nie jedną z warstw jego istnienia, ale całe spektrum jego egzystencji. Godność osoby, podobnie jak godność człowieka, winna być traktowana inkluzywnie, co oznacza, że okoliczności „pozaosobowe”, na przykład wynikające z biologicznego lub innego, „obiektywnego” deficytu obciążającego jakąś jednostkę ludzką, nie mogą stanowić przeszkody w przyznaniu jej godności osobowej. A skoro godność osobowa jest celem, zadaniem i osiągnięciem, to jeśli nawet nie uzyskują one aktualizacji – nie z powodu winy lub zaniedbania – nadal zachowują swoją ważność. Godność osobowa afirmowana jest bowiem w kontekście międzyosobowej relacji, a świadectwo jej przysługiwania danej jednostce pochodzi od podmiotu będącego partnerem relacji osobowej.

O ile godność człowieka, przysługująca każdemu niezależnie od jego wiedzy, woli, postaw czy wyborów, stanowi wartość bazową, o tyle godność osobowa wskazuje na aksjologiczny telos i holistyczny wymiar bycia człowiekiem. Dopiero ona może w sposób pełny i wiarygodny zaświadczać o specyfice ludzkiego egzystowania i o jego niesprowadzalności do naturalno-kulturowego poziomu „bycia w świecie”. Biologiczna i kulturowa przynależność człowieka jest zaledwie punktem wyjścia i kierunkowskazem (podobnie jak na przykład pojawiająca się w tradycji biblijnej przynależność do narodu wybranego)³¹, ale dopiero podążanie drogą otwierającą się przed wolnym ludzkim podmiotem stanowi argument na rzecz przysługującej mu godności osobowej. Urzeczywistnia się ona w międzyosobowej relacji, toteż w przypadku zawinionego zerwania relacji może zostać utracona, ale też ponownie odzyskana, tak jak godność biblijnego syna marnotrawnego³². Ważne jest, by stosownie do rozpo-

³⁰ J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, WAM, Kraków 2007, s. 68.

³¹ Instruktywne w tym aspekcie są metafory obecne w tekstach biblijnych, z których wynika, że zarówno w przypadku Adama, jak i w przypadku narodu wybranego niepodobna wyprowadzać ich specyfiki z uwarunkowań ontycznych. Ani „czerwona glina” (hebr. adama), będąca materiałem do stworzenia człowieka (Adama), ani drzewo genealogiczne potomków Abrahama (których Bóg może powołać do życia choćby z kamieni) nie przesądzają o specyfice lub godności tych, którzy zostali na ich gruncie uformowani, ani też ich specyfiki czy godności nie warunkują.

³² Czytamy: „Szata to symboliczne przywrócenie godności synowskiej utraconej przez przedwczesne żądanie majątku” (A. D r a g u ł a, *Syn marnotrawny. Biografia ocalenia*, Więź, Warszawa 2022, s. 170). Biblijna historia wydaje się reprezentatywna i nośna antropologicznie, na co zwraca uwagę komentarz Benedykta XVI, mówiący, że syn marnotrawny staje się „obrazem człowieka jako takiego, «Adamem»” (J. R a t z i n g e r – B e n e d y k t XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu*

znawania statusu osobowego, stając się osobą, afirmować osobową godność – to świadectwo przynależności nie tyle do zbioru jednostek, ile do wspólnoty, której bezprecedensowość wynika z bezprecedensowości relacji interpersonalnych. O ile godność jednostki gwarantowana jest przez to, że pozostaje ona podmiotem oraz przedmiotem praw, które ją obowiązują i chronią, o tyle godność osoby jest funkcją jej życia wspólnotowego. Dopiero w obrębie wspólnoty, w sferze interpersonalnego „Pomiędzy” (by przywołać określenie Bubera³³) urealnia się osobowe Ja, które reaguje na „zagadnięcie” pochodzące od osobowego Ty. Fundament godności osobowej nie leży w sferze ontycznego uniwersum, lecz w kontekście interpersonalnych relacji, mających źródło transcendentne, nienależące do sfery przyrodniczej ani kulturowej. W tej perspektywie okazuje się, że źródło rozpoznawanych przez człowieka wartości – wśród których godność posiada szczególną rangę, jako że wskazuje na status osoby ludzkiej – stanowi nie tyle abstrakcyjna godność, ile transcendentny podmiot. Jest nim Bóg przedstawiający się człowiekowi jako absolutne Ty, będące źródłem ludzkiego Ja, czyli podmiotu zaproszonego do relacji dialogicznej. Prawdziwość tego stwierdzenia może być wykazana w sposób pośredni. Jego negacja lub przyjęcie innych założeń prowadziłyby do relatywizacji osobowej godności człowieka. Ta bowiem, będąc pozbawiona swej transcendentnej genezy oraz absolutnej i pozahistorycznej rangi – mających swe źródło i gwaranta w Boskim Ty, inicjującym relację i zaświadcującym o jej nieredukowalności do żadnej spośród relacji o statusie pozadialogicznym (na przykład do relacji poznawczej, użytkowej, operacyjnej czy twórczej) – stałaby się jednym z kulturowych artefaktów, dzieląc takie ich właściwości, jak historyczność i względność.

TRANSCENDENCJA GWARANCJĄ LUDZKIEJ GODNOŚCI

Jeśli w pytaniu o człowieka – jak twierdzi Ebeling – implicite zawarte jest pytanie o Boga³⁴, to warto przywołać istotną różnicę między „Bogiem filozofów” a „Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba”. Aż nadto czytelnie oddaje ją Heschel: „Bóg filozofów jest cały obojętnością, zbyt wzniosły, by [...] skie-

w *Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Wyd. „M”, Kraków 2007, s. 177). „Wszyscy nim jesteśmy – tym Adamem, któremu Bóg wyszedł naprzeciw, i którego ponownie przyjął do swojego domu” – dodaje Papież (tamże).

³³ Por. J. B ö c k e n h o f f, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1970, s. 122; zob. też: W.P. G l i n k o w s k i, *Dialog jako filozofia, czyli o realności Buberowskiego „Pomiędzy”*, „Edukacja Filozoficzna” 30(2000), s. 294-306; M. J a n t o s, *Ontologia „Pomiędzy” – istnienie „Świata-Ty” w filozofii Martina Bubera*, „Sztuka i Filozofia” 2(1990), s. 163-180.

³⁴ Por. G. E b e l i n g, *Przyczynek do definicji człowieka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 2006, s. 78n.

rować spojrzenie na świat. [...] Bóg proroków jest cały troską, zbyt miłosierny, by pozostać z dala od swego stworzenia”³⁵. A skoro są powody, by w refleksji o człowieku uwzględniać jego odniesienie do Boga, to dwie heurystyczne perspektywy – filozoficzna i teologiczna – winny pozostawać w korelacji. Uwzględnianie transcendencji, niepoddającej się uprzedmiotowieniu, toteż wymykającej się filozoficznemu dyskursowi – niezależnie od ryzyka uchybienia myśleniu systemowemu i dyscyplinie metodologicznej – pozwala uniknąć redukcjonizmu w myśleniu zarówno o człowieku, jak i o Bogu. A przecież już sama forma określić: „Bóg filozofów” i „człowiek filozofów”, sygnalizuje niewydolność filozoficznych teorii³⁶.

Punktem wyjścia w rozpoznawaniu człowieka, uwzględniającym jego specyfikę, a zwłaszcza jego osobową godność, nie powinny być orzeczenia sytuujące go w tle animalnym. Prowadzi to bowiem do postrzegania bytu ludzkiego w kategoriach szczególnego przypadku bytu animalnego. W tej perspektywie człowiek jawi się jako „zwierzę specyficzne” – rozumne, zdolne do celowego wytwarzania narzędzi, doskonalenia ich i troszczenia się o nie, posługujące się językiem i myśleniem abstrakcyjnym, zdolne do tworzenia struktur politycznych i prowadzenia planowej działalności gospodarczej, obdarzone poczuciem sprawiedliwości, wstydu, sferą uczuć wyższych i szeroką gamą potrzeb oraz dysponujące innymi specyficznymi kompetencjami. Trudno jednak taką specyfikację uznać za wiarygodny argument za wyróżnieniem człowieka z animalnego uniwersum, wszak każdy z jego przedstawicieli również, stosownie do swego gatunku, legitymuje się właściwą sobie bytową odrębnością. Toteż zasadna wydaje się uwaga Heschela, że swą wyjątkowość człowiek zawdzięcza filiacji z Bogiem, a nie z przyrodą³⁷. Dopiero uwzględnienie międzyosobowej relacji, mającej transcendentne źródło i podstawę, pozwala usytuować godność osoby ludzkiej w adekwatnej do niej perspektywie³⁸.

³⁵ A.J. H e s c h e l, *Człowiek nie jest sam*, tłum. K. Wojtkowska, Znak, Kraków 2008, s. 206.

³⁶ Kwestię tę podjął szwajcarski teolog Karl Barth, pytając: „Czyż może być coś bardziej przygnębiającego [...] niż te trwające od wieków usiłowania, aby ustalić metodycznie, pod jakimi względami obie te dziedziny [filozofia i teologia – W.P.G.] schodzą się z sobą, a pod jakimi – pozostają od siebie niezależne?” (K. B a r t h, *Révélation, Eglise, Théologie. Trois conférences données à Paris, les 10, 11 et 12 avril 1934*, tłum. P. Maury, Je sers, Paris 1934, s. 42 – cyt. za: E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Pax, Warszawa 1988, s. 75).

³⁷ Por. B.L. S h e r w i n, *Abraham Joshua Heschel*, tłum. M. Kapera, WAM, Kraków 2003, s. 63. Zob. też: A.J. H e s c h e l, *Who Is Man?*, Stanford University Press, Stanford, 1965.

³⁸ Niniejszy artykuł zasadniczo osadzony został w tradycji filozoficznej, podjęta w nim problematyka otwiera jednak także, przynajmniej częściowo, perspektywę teologiczną. Świadectwem filiacji zachodzącej między filozoficznym a teologicznym namysłem nad godnością człowieka jest choćby przywoływana w nim refleksja Abrahama J. Heschela, współtwórcy dokumentu *Dabru emet*, określającego ramy dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, dzięki któremu „Żydzi stają się lepszymi Żydami, a chrześcijanie – lepszymi chrześcijanami” (S. K r a j e w s k i, *Posłowie*, w: *Żadna religia nie jest samotna wyspa. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, tłum. M. Kapera, red. H.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Barth, Karl. *Révélation, Eglise, Théologie: Trois conférences données à Paris, les 10, 11 et 12 avril 1934*. Translated by Pierre Maury. Paris: Je sers, 1934.
- Binswanger, Ludwig. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. München and Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1962.
- Böckenhoff, Josef. *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*. Freiburg and München: Karl Alber Verlag, 1970.
- Buber, Martin. “Pradystans i relacja.” In Buber, *Ja i Ty: Wybór pism filozoficznych*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: Pax, 1992.
- . “Urdistanz und Beziehung.” In Buber, *Werke*. Vol. 1. *Schriften zur Philosophie*. München and Heidelberg: Kösel Verlag and Lambert Schneider Verlag, 1962.
- Casper, Bernhard. “Wstęp.” Translated by Joachim Piecuch. In Ferdinand Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe: Fragmenty pneumatologiczne*. Translated by Krystyna Świącicka. Warszawa: IFiS PAN, 2006.
- Crosby, John F. *Zarys filozofii osoby: Bycie sobą*. Translated by Beata Majczyna. Kraków: WAM, 2007.
- Draguła, Andrzej. *Syn marnotrawny: Biografia ocalenia*. Warszawa: Więź, 2022.
- Ebeling, Gerhard. *Przyczynek do definicji człowieka*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. In *Człowiek w nauce współczesnej*. Edited by Krzysztof Michalski. Kraków: Znak, 2006.
- Gielarowski, Andrzej. *Godność człowieka w rozumieniu Józefa Tischnera*. In *Ku rozumieniu godności człowieka*. Edited by Grzegorz Hołub and Piotr Duchliński. Kraków: PAT, 2008.
- Gilson, Étienne. *Chryścianizm a filozofia*. Translated by Andrzej Więckowski. Warszawa: Pax, 1988.
- Glinkowski, Witold P. *Imię filozofii: Przyczynek do filozofii dialogu*. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2005.
- . “Dialog jako filozofia, czyli o rzeczywistości Buberowskiego «Pomiędzy».” *Edukacja Filozoficzna* 30(2000): 294–306.
- Gogacz, Mieczysław. “Filozoficzna identyfikacja godności osoby.” In *Zagadnienie godności człowieka*. Edited by Jan Czerkawski. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.

Kasimow, B.L. Sherwin, WAM, Kraków 2005, s. 226). Heschel aktywnie włączał się w prace Soboru Watykańskiego II jako reprezentant Żydów amerykańskich. Niepodobna zatem nie wspomnieć tu o dokumentach teologicznych zawierających cenne, inspirujące również dyskurs filozoficzny wypowiedzi na temat godności osoby ludzkiej, a są nimi: *Gaudium et spes* (zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 12-22, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2012, s. 534-543) oraz *Dignitatis humanae* (zob. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 410-421).

- Hegel, Georg W. F. *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Translated by Światosław F. Nowicki. Warszawa: PWN, 1990.
- Heschel, Abraham J. *Bóg szukający człowieka*. Translated by Albert Gorzkowski. Kraków: Esprit, 2007.
- . *Człowiek nie jest sam*. Translated by Katarzyna Wojtkowska. Kraków: Znak, 2008.
- . *Kim jest człowiek?* Translated by Katarzyna Wojtkowska. Warszawa and Łódź: Punctum and Wydawnictwo UŁ, 2014.
- . *Who Is Man?* Stanford: Stanford University Press, 1965.
- Jantos, Małgorzata. „Ontologia «Pomiędzy» – istnienie «Świata-Ty» w filozofii Martina Bubera.” *Sztuka i Filozofia* 2(1990): 163–80.
- Kant, Immanuel. *Krytyka praktycznego rozumu*. Translated by Jerzy Gałeccki. Warszawa: PWN, 1984.
- . *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Mściśław Wartenberg. Warszawa: PWN, 1953.
- Kołąkowski, Leszek. “Prawa osoby przeciwko prawom człowieka.” In Kołąkowski, *Szkice z filozofii katolickiej*. Warszawa: PWN, 1955.
- Krajewski, Stanisław. “Posłowie.” In *Żadna religia nie jest samotna wyspą: Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*. Edited by Harold Kasimow and Byron L. Sherwin. Translated by Marta Kapera. Kraków: WAM, 2005.
- Naso, Publius Ovidius. *Metamorphoses*. Vol. 2. Lipsiae: B.G. Teubner Verlag. 1868.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Księga Izajasza*. Translated by Lech Stachowiak. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1991.
- Platon. “Fajdros.” In Platon, “Fajdros.” “Hippiasz mniejszy.” “Hippiasz większy.” “Ion.” Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1999.
- Powszechna encyklopedia filozofii*. Vol. 4, s.v. “Z historii teorii godności” (by Ewa Podrez). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003.
- Ratzinger, Joseph – Benedykt XVI. *Jezus z Nazaretu*. Part 1. *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Translated by Wiesław Szymona OP. Kraków: Wydawnictwo „M”, 2007.
- Rosenzweig, Franz. *Gwiazda Zbawienia*. Translated by Tadeusz Gadacz. Kraków: Znak, 1998.
- . *Der Störn der Erlösung*. Frankfurt a. M.: Kauffmann Verlag, 1921.
- Scheler, Max. “O idei człowieka.” Translated by Adam Węgrzecki. In Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Translated by Stanisław Czerniak and Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1987.
- Sherwin, Byron L. *Abraham Joshua Heschel*. Translated by Marta Kapera. Kraków: WAM, 2003.
- Sobór Watykański II. “Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.” In Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2012.

- . “Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.” In Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2012.
- Swieżawski, Stefan. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. Vol. 6. *Człowiek*. Warszawa: ATK, 1983.
- Tischner, Józef. *Etyka a historia: Wykłady*. Edited by Dobrosław Kot. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2008.
- . “Fenomenologia świadomości egotycznej.” In Tischner, *Studia z filozofii świadomości*. Edited by Adam Węgrzecki. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2006.
- . *Filozofia człowieka: Wykłady*. Edited by Zbigniew Stawrowski and Adam Workowski. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2019.
- . “Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości.” In *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*. Edited by Władysław Stróżewski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1978.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Witold P. GLINKOWSKI – Godność jako odpowiedź, której osoba udziela osobie
DOI 10.12887/37-2024-1-145-05

Celem artykułu jest wykazanie, że pojęcie godności ludzkiej powinno być rozpatrywane z uwzględnieniem relacji dialogicznych, które różnią się od relacji poznawczych, techniczno-operacyjnych czy innych, mających strukturę podmiotowo-przedmiotową oraz polaryzujących aktywność członów relacji. W relacji dialogicznej obu jej członom przysługuje podmiotowość, choć w swojej genezie nie są one konstruktem ludzkim, lecz darem, którego człowiek jest beneficjentem, co stanowi zasadniczą przesłankę pozwalającą wnioskować o istnieniu ludzkiej godności. Godność nie powinna być jednak sprowadzana wyłącznie do poziomu kategorii ontycznej jako cecha lub właściwość bytu ludzkiego. Takie jej rozumienie jest zaledwie fundamentem, pozwalającym na realizację dialogicznie rozumianej godności człowieka. O ile bowiem na godność rozumianą jako ontyczne uposażenie człowiek nie ma żadnego wpływu, o tyle godność postrzegana jako cel, zadanie i osiągnięcie okazuje się trwale aktualnym wyzwaniem, przed którym człowiek stoi i do którego w sposób wolny i świadomy się odnosi. Dopiero tak rozumiana godność – jako wykraczająca poza ontyczne uposażenie człowieka i postrzegana w sferze podejmowanych przezeń świadomych decyzji i wolnych wyborów – pozwala rozpoznać w nim nie tylko byt, który został w specyficzny sposób ukształtowany i wyposażony, ale też podmiot dialogiczny. Jest to podmiot zdolny do reagowania na apel etyczny, a poprzez udzielanie odpowiedzi czyniący siebie odpowiedzialnym. Dopiero świadectwo składane wobec drugiego okazuje się pełnym świadectwem ludzkiej godności. Pominięcie dialogicznego kontekstu, w którym dokonuje się afirmacja tej godności i sprowadzanie jej do aspektu ontycznego – do

własności wyróżniającej byt ludzki, na przykład z uwagi na jego wolność czy rozumność – prowadziłoby do redukcjonizmu.

Słowa kluczowe: godność człowieka, osoba ludzka, relacja dialogiczna, bycie ludzkim

Kontakt: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 65, 90-131 Łódź
E-mail: witold.glinkowski@uni.lodz.pl
Tel. 42 6356129; 508084712
<https://www.uni.lodz.pl/pracownicy/witold-glinkowski>

Witold P. GLINKOWSKI, Dignity as a Response a Person Gives to Another Person
DOI 10.12887/37-2024-1-145-05

The article aims to demonstrate that the concept of human dignity must be considered with a view to dialogical relationships which substantially differ from those characterized by a subject–object structure (i.e., ones in which the activity level of their particular elements is polarized), such as, e.g., cognitive and technical–operational relations. In the case of a dialogical relationship, both elements exhibit subjectivity, although neither of them is a human construct in the plane of their origin. Rather, they are both a gift of which the human being is a beneficiary, which strongly implies human dignity. However, while the concept of dignity as an ontic category provides the basis for the consideration of dignity in its dialogical frame, dignity as such must not be reduced to the level of an ontic category or perceived merely as a characteristic or a property of the human being. Whereas human beings have no bearing on their dignity conceived as an ontic trait, dignity perceived in terms of a goal, a task, or an accomplishment manifests itself as an ever-actual challenge human beings face and freely and consciously meet. Only such an understanding of dignity—which surpasses the human ontic build-up and is manifested in the conscious and free decisions human beings take—makes it possible to see in a human being not only one which has been shaped and equipped in a specific way, but also a dialogical subject. A dialogical subject is one capable of responding to a situation of ethical challenge as well as of assuming responsibility by virtue of his or her response. Only the testimony given to another human being can be a complete testimony of human dignity. Omitting the dialogical context in which the affirmation of human dignity takes place and reducing dignity to its ontic aspect—to a property that distinguishes human beings by virtue of their freedom, reason, etc.—would be tantamount to a reductionism.

Keywords: human dignity, human person, dialogic relationship, being human

Contact: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 65, 90-131 Łódź, Poland

E-mail: witold.glinkowski@uni.lodz.pl

Tel. 42 6356129; 508084712

<https://www.uni.lodz.pl/pracownicy/witold-glinkowski>