

# Marian Szymonik

---

## Godność człowieka w społeczeństwie obywatelskim

---

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 40/1, 81-96

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. MARIAN SZYMONIK

Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego w Warszawie

## GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W SPOŁECZEŃSTWIE OBYWATELSKIM

Europejską kulturę ukształtowało wiele czynników. Niepowtarzalne jej bogactwo zostało ukształtowane dzięki dziedzictwu Akropolu, Kapitolu i Golgoty. Wyjątkową zaś rolę odegrały wartości ewangeliczne, takie jak: miłość bliźniego, bezinteresowność, przebaczenie i duch modlitwy oraz altruistyczne poświęcenie i współczucie. Nic zatem dziwnego, że tak rozumiane dziedzictwo Europy staje w opozycji do niektórych standardów tak zwanych nowoczesnych społeczeństw. Rewolucja ewangeliczna zostaje zastąpiona rewolucją, której naczelne hasła to: sukces, komercja i konsumpcja, hedonistyczne korzystanie z przyjemności i indywidualizm<sup>1</sup>. „Wyzwania niesione przez pluralizm wymagają wspólnej troski o godność człowieka i o te podstawowe wartości, które stanowią konieczny warunek humanizmu”<sup>2</sup>. Wyżej zacytowane słowa znakomitego badacza ponowoczesnej kultury mogą stanowić poniekąd motto naszych rozważań. Idzie o to, że tylko wtedy mówienie o społeczeństwie obywatelskim ma sens, gdy respektowane są fundamentalne wartości ludzkie, z wartością nadrzędną na czele, którą jest ludzka godność.

Problem jednakże w tym, że ani kategoria obywatelskości czy społeczeństwa obywatelskiego, ani kategoria ludzkiej godności nie poddają się łatwo klarownej i jednoznacznej obróbce teoretycznej. Znakomity polski badacz Jerzy Szacki zauważa, że w naukach społecznych powszechna jest świadomość, że pojęcie społeczeństwa obywatelskiego nie jest zrozumiałe samo przez się, przeciwnie: „wymaga stosunkowo długiego komentarza, który za każdym razem musi zaczynać się niemal od abecadła”. Ta wieloznaczność wspomnianego pojęcia zdaje się natomiast w ogóle nie przeszkadzać ideologom i politykom, a przeciwnie, w określonych sytuacjach może być dla nich wygodna<sup>3</sup>. Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego nie jest samoistne. Znaczy to, że gdy posługujemy się tym pojęciem, sięgamy zazwyczaj do innych pojęć. Z drugiej strony wartość tej kategorii polega na tym, że możemy dzięki niej naświetlić wiele problemów społeczno-politycznych<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Życiński, *Odyseusz czy playboy? Kulturowa odyseja człowieka*, Kraków 2005, s. 34, 35.

<sup>2</sup> Tamże, s. 35.

<sup>3</sup> J. Szacki, *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, [w:] *Ani książe, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, red. J. Szacki, Kraków 1997, s. 6, 7.

<sup>4</sup> D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004, s. 316.

Podobnie też kategoria ludzkiej godności, choć bardzo popularna zarówno wśród badaczy różnych dziedzin wiedzy, jak i w powszechnym użyciu, ujmowana bywa z punktu widzenia różnych tradycji filozoficznych czy religijnych. Dla pewnego uporządkowania na wstępie spróbujemy krótko ująć zagadnienie godności człowieka. Refleksja ta stanie się podstawą do dalszych dociekań, przez które zostanie, jak ufamy, pogłębione samo rozumienie „dignitas hominis”. Będąca bowiem podwaliną społeczeństwa obywatelskiego ludzka godność posiada aksjologiczny wymiar i decyduje o głębszym spojrzeniu na cały kontekst życia społecznego człowieka, nadając mu mądrościowy wymiar.

## 1. Filozofie godności człowieka

Truizmem jest stwierdzenie, że po II wojnie światowej mamy do czynienia z niebywałym wprost rozwojem problematyki antropologicznej. Stąd wiek XX bywa nazywany wiekiem antropologicznym. W rozwoju zainteresowania się problemami człowieka szczególne zasługi położyło chrześcijaństwo i Organizacja Narodów Zjednoczonych. Problem jednak w tym, że do przedstawicieli antropologii filozoficznej możemy zaliczyć tak przeciwstawne sobie kierunki ludzkiej myśli, jak: egzystencjalizm, personalizm i materializm dialektyczny<sup>5</sup>. W łonie samej współczesnej antropologii, która charakteryzuje się wielką różnorodnością, nastąpił ideowy rozkład człowieczeństwa. Przyczynili się do tego m.in. J. P. Sartre, Z. Freud i C. Levi-Strauss. Przeciwko takiej destrukcyjnej myśli w sprawach człowieka występuje szeroko rozumiany personalizm, który chce patrzeć na człowieka we wszystkich jego wymiarach<sup>6</sup>.

Paradoksalnie ten sam wiek XX, który ogłosił śmierć i koniec człowieka, stanowi jednocześnie epokę praw człowieka. Szczególnym punktem odniesienia jest w tym względzie wiekopomna Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Program myśli personalistycznej nie jest czysto teoretyczny. Zawiera w sobie istotny aspekt praktyczny. Chce uczyć sztuki bycia człowiekiem. Analizy teoretyczne mają przyczynić się do lepszego zrozumienia godności człowieka, bogactwa jego wewnętrznego świata. Może także przestrzegać przed spływaniem rozumienia natury ludzkiej. „«Być człowiekiem» oznacza nie tylko poznać naturę ludzką, ale również dążyć do jej pełnego rozwoju, szanując prawa każdej osoby ludzkiej, która nigdy nie może stać się narzędziem i rzeczą”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> W. Grana t, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 39.

<sup>6</sup> Tamże, s. 40. „Po śmierci Boga, pisze Józef Tischner, którą pod koniec minionego stulecia ogłosił światu ustami Zaratustry F. Nietzsche, nadszedł w XX w. czas na ogłoszenie śmierci człowieka. Rolę herolda odegrał francuski strukturalizm. [...] Strukturalizm doprowadził sprawę do końca – pozbawił człowieka jego własnego Ja. Dowodził, że ludzkie Ja, z którego od czasu Kartezjusza był tak dumny, jest jedynie maską, służącą do zasłonięcia bezosobowego «się»”. J. T i s c h n e r, *Śmierć człowieka*, „Akcent” 1998, nr 3(73), s. 180.

<sup>7</sup> W. Grana t, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 5, 6. Oczywiście należy pamiętać, że sam termin personalizm jest kategorią bardzo pojemną. Personalistą jest bowiem Mounier, jak

W najbardziej podstawowym rozumieniu godność – to szczególna wartość człowieka jako osoby, która pozostaje w relacjach interpersonalnych, w ostateczności do osoby Boga. O godności można mówić w różnych kontekstach i rozpatrywać ją z punktu widzenia rozmaitych nauk, a mianowicie filozofii, teologii, psychologii, socjologii, prawa czy nawet politologii<sup>8</sup>. Fundamentalne jest filozoficzne rozumienie godności ludzkiej. W kontekście rozważań filozoficznych mówimy o godności osobowej. I tak w sensie filozoficznym godność to taka właściwość człowieka, która wypływa z jego struktury bytowo-osobowej ze względu na to, że istnieje w sobie i dla siebie jako cel, a nigdy jako środek ludzkiego działania. Podstawą tak rozumianej godności jest akt istnienia człowieka, który jest mu udzielany przez duszę istniejącą w sobie jako podmiocie i stworzoną przez Boga. Ludzka dusza jako źródło życia i działania specyficznie ludzkiego, czyli rozumnego i wolnego, nie może bowiem zaistnieć inaczej, jak tylko przez stwórczą ingerencję Boga. Transcendencja człowieka przejawiająca się w ludzkich aktach osobowych czyni niedorzecznym przyjęcie powstania ludzkiej duszy przez działanie sił przyrody<sup>9</sup>.

Doceniając współczesne osiągnięcia personalistów w sprawie godności człowieka, należy jednak pamiętać, że kategoria „dignitas hominis” towarzyszy ludzkiej kulturze od bardzo dawna. Temat ten był szczególnie popularny w dobie renesansu i jest przez wielu historyków filozofii wprost uważany za symbol antropologii XV i XVI wieku<sup>10</sup>. Zgodnie ze swoim duchem eklektycznym antropologia renesansowa

---

i Maritain, a także Krapiec, Wojtyła i Tischner oraz przedstawiciele amerykańskiego personalizmu. Nazwa personalizm pochodzi od łac. słowa „persona” – osoba. Termin ten pierwotnie, w twórczości F. E. Schleiernachera określał ideę osobowego Boga, przeciwstawioną panteistycznej. Obecnie przez personalizm określa się doktrynę podkreślającą wartość człowieka jako osoby i postulującą jej pełną afirmację. Przez personalizm rozumie się także programy działań, które wspierają pełny rozwój osoby ludzkiej. W programach tych ma miejsce podporządkowanie wartości ekonomicznych i technicznych wartościom osobowo-duchowym. Do upowszechnienia pojęcia personalizmu przyczynił się Charles Renouvier, który dzielił filozofów na personalistów i apersonalistów, a także Wilhelm Stern. Obecnie mamy do czynienia z dużą różnorodnością nurtów personalistycznych. Taki stan rzeczy nie ułatwia jego klarownej i jednoznacznej charakterystyki. Stąd mamy wiele określeń personalizmu. Stanisław Kowalczyk stwierdza, że miano personalizmu nadaje się każdemu nurtowi filozoficznemu, religijnemu czy społecznemu, który spełnia następujące warunki: najpierw uznaje osobowy byt człowieka z materialno-duchowym wymiarem ludzkiej natury. Następnie uznaje rozumność człowieka i jego wrażliwość na wartości wyższe. Wreszcie uznaje nadrzędną wartość osoby względem struktur politycznych i ekonomiczno-społecznych oraz całego świata rzeczy. Ostatecznie, zdaniem Kowalczyka, personalizm przeciwstawia się skrajnym postaciom indywidualizmu i kolektywizmu. Uznając nieodzowność życia społecznego dla pełnego rozwoju ludzkiej osoby, personalizm sprzeciwia się wszelkim formom jej instrumentalizacji. M. Ż a r d e c k a, *Personalizm*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 422, 423; S. K o w a l c z y k, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 304, 305.

<sup>8</sup> Z. C h l e w i ń s k i, Z. Z a l e s k i, *Godność*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1231, 1232.

<sup>9</sup> M. A. K r a p i e c, *Godność*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 15.

<sup>10</sup> J. C z e r k a w s k i, *Etyczne aspekty renesansowych koncepcji godności człowieka*, [w:] *Człowiek i polityka. Księga jubileuszowa z okazji 65. Urodzin Profesora Jerzego Galkowskiego*, red. J. Kłos, A. Noras, Lublin 2002, s. 41. „W renesansowej literaturze, zajmującej się człowiekiem od strony przysługującego mu stopnia doskonałości, podawane są różnorodne filozoficzne i teologiczne racje godności człowieka. Racje filozoficzne dadzą się sprowadzić do pięciu najczęściej wymienianych: 1) przysługujące człowiekowi centralne miejsce we wszechświecie; 2) pogłębione rozumienie czło-

skumulowała w sobie najcenniejsze zdobycze zarówno chrześcijaństwa, jak i myśli antycznej, dotyczące godności człowieka. Problematyki godności człowieka nie sposób oderwać od chrześcijaństwa. Jest tak dlatego, że przesłanie o wyjątkowej pozycji człowieka wyczytujemy z ksiąg natchnionych. Biblia nie jest wprawdzie traktatem o godności człowieka, ale przecież tę ideę odnajdujemy już w Starym Testamencie. Godność człowieka jako obrazu Boga zostanie jeszcze potwierdzona i podniesiona w tajemnicy Słowa Wcielonego. Nic zatem dziwnego, że problematyka ta towarzyszyć będzie młodemu Kościołowi do tego stopnia, że godność ludzka może być uznana za syntezę myśli patrystycznej<sup>11</sup>. Tak więc trudno nie zauważyć, że idea godności człowieka jest głęboko zakorzeniona w myśli chrześcijańskiej, zarówno dawnej, jak i współczesnej, którą ze względu na nią (tj. godność) obdarzamy mianem personalizmu.

## 2. Człowiek w relacjach społecznych

Bardzo popularna dzisiaj kategoria społeczeństwa obywatelskiego może być wykorzystana na wiele sposobów w opisie życia społecznego. Można za jej pomocą ukazać historyczny rozwój instytucji politycznych i ekonomicznych. Posługując się nią, można także opisać zespół procedur i instytucji koniecznych do zaistnienia społeczeństwa obywatelskiego, czyli podkreślić aspekt formalny tej kategorii. Historia myśli politycznej podpowiada, że społeczeństwo obywatelskie było najczęściej pojmowane jako pewien ideał porządku społecznego. Ideał ten zawierał w sobie koncepcję porządku opartego na wolności oraz dobrze funkcjonującym życiu społecznym. W ten oto sposób, zdaniem Doroty Pietrzyk-Reeves, na plan pierwszy w rozumieniu kategorii społeczeństwa obywatelskiego wysuwa się jego normatywny charakter<sup>12</sup>. Warto też zaznaczyć, iż niejako u źródeł nowożytnego rozumienia społeczeństwa obywatelskiego znajdujemy jego powiązanie z kategorią cywilizacji. Pojęcia „cywilizacja” i „obywatelskość” były przez angielskich i szkockich autorów, aż do końca XVIII wieku, używane zamiennie<sup>13</sup>. Reperkusje

---

wieka jako mikrokosmosu; 3) wyróżniające człowieka uzdolnienia twórcze; 4) radykalna wolność samostanowienia; 5) nieśmiertelność duszy. Najczęściej zaś wymieniane racje teologiczne to: 1) stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga; 2) wcielenie; 3) odkupienie; 4) zmartwychwstanie ciała; 5) przeznaczenie człowieka do życia wiecznego”. Tamże, s. 49. Rzetelne opracowanie problemu godności człowieka w perspektywie historycznej znajdujemy m. in. u Juliusza Domańskiego: zob. J. Domański, *Z dawnych rozważań o godności człowieka*, [w:] *Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka*, red. J. Rudniański, K. Murawski, Warszawa 1985, s. 11–71; tenże, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz o nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997.

<sup>11</sup> F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 23–26.

<sup>12</sup> D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego...*, s. 299.

<sup>13</sup> „Dla Fergusona, Hutchesona, Smitha, Millara, Hume’a i innych społeczeństwo obywatelskie oznacza społeczeństwo ucivilizowane czy też ogładzone, dobrze wychowane, w odróżnieniu od nieokrzesanego, barbarzyńskiego czy dzikiego. Co sprawia, że społeczeństwo staje się obywatelskie? Dla Szkotów obywatelskość wiąże się z wychowaniem, odpowiednią wiedzą i manierami, wyrażającymi respekt dla rozumnej wrażliwości innych”. Ch. G. A. Bryant, *Obywatelski naród, obywa-*

takiego powiązania społeczeństwa obywatelskiego z ucywilizowaniem odnajdujemy i współcześnie. Idzie o to, że liczące się zachodnie środowiska opiniotwórcze uznały upadek komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej za triumf idei i instytucji Zachodu. Uznano także, że zwycięstwo „demokratycznego kapitalizmu” oznacza, jak to określił Francis Fukuyama, koniec historii<sup>14</sup>.

Z historycznego punktu widzenia można mówić o dwóch podstawowych koncepcjach rozumienia społeczeństwa obywatelskiego. Pierwsza, to wywodząca się od Arystotelesa tradycja republikańska. Druga wielka tradycja społeczeństwa obywatelskiego, to – mająca swój początek pod koniec XVII wieku – tradycja liberalna. U początków jest ona związana z nazwiskami Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a, a pełne rozwinięcie znajduje w filozofii szkockiego oświecenia. Jeśli idzie o republikański model społeczeństwa obywatelskiego, to jego istota sprowadza się do myślenia o społeczeństwie w kategoriach wolnej wspólnoty politycznej i jej dobru. W centrum uwagi stoi to, co publiczne. Status obywatela wiąże się przede wszystkim z obowiązkiem troski o dobro publiczne. Podkreślona zostaje także rola praktykowania cnót obywatelskich z cnotą sprawiedliwości na czele. Natomiast w modelu liberalnym społeczeństwa obywatelskiego wyakcentowana zostaje przede wszystkim niezależność i wolność jednostek, które mają być chronione przez państwo. Społeczeństwo obywatelskie w tym rozumieniu – to niejako przestrzeń usytuowana między jednostką a państwem, której państwo nie może naruszać. W tej przestrzeni ma miejsce realizacja świętych praw jednostki szczególnie w obszarze ekonomii. Wolnorynkowe rozumienie gospodarki zajmuje miejsce centralne w liberalnej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego<sup>15</sup>.

Jak zatem widać, sprawą dużej wagi w charakterystyce społeczeństwa obywatelskiego jest właściwe ukazanie relacji między jednostką a społeczeństwem. Warto w tym miejscu odwołać się do ustaleń znakomitego francuskiego myśliciela Jakuba Maritaina. Krytykując nowoczesny liberalizm, francuski filozof posługuje się rozróżnieniem jednostki i osoby, przez co naraża się na krytykę. Przy całej kontrowersyjności tego rozróżnienia, należy jednak zauważyć, że jest ono dość dogodne dla naświetlenia relacji człowieka do społeczności. Pojęcie osoby zawiera w sobie „coś Boskiego, czym jest duch”. Godność bytu osobowego związana jest z nieśmiertelną duszą. Ten czynnik decyduje też o tym, że osoba, jak powtarza Maritain za św. Tomaszem, to coś najszlachetniejszego i najwznioślejszego w całej naturze<sup>16</sup>. Natomiast kategoria jednostki odnosi się zarówno do człowieka, jak i do zwierzęcia, rośliny, mikroba i atomu. Jako jednostka człowiek potrzebuje pomocy ze strony społeczności i jest podporządkowany dobru społecznemu.

---

*telskie społeczeństwo, obywatelska religia*, przekł. E. Woydyłło-Osiatyńska, [w:] *Ani książę, ani kupiec: obywatel...*, s. 208.

<sup>14</sup> J. Gray, *Od postkomunizmu do społeczeństwa obywatelskiego: powrót historii i zmierzch zachodniego modelu*, przekł. B. Szacka, [w:] *Ani książę, ani kupiec: obywatel...*, s. 260.

<sup>15</sup> D. Pietrzyk-Reeves, *Społeczeństwo obywatelskie*, [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 1281–1285.

<sup>16</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter. Kartezjusz, Rousseau*, przekł. K. Michalski, Warszawa–Ząbki 2005, s. 51, 52.

Natomiast w aspekcie życia osobowego społeczność zostaje podporządkowana człowiekowi jako osobie. „Tak więc, konkluduje swój wywód francuski tomista, każda indywidualna osoba, jako jednostka, część społeczności, istnieje dla społeczności i powinna w razie potrzeby poświęcić dla niej swoje życie. Ale jako dla osoby, której celem jest Bóg, społeczność istnieje dla niej, daje jej dostęp do życia moralnego, duchowego i do dóbr boskich, dostęp, który jest właściwym celem osobowości”<sup>17</sup>.

Wyróżnione przez Maritaina kategorie człowieka jako jednostki i człowieka jako osoby dość dobrze pokrywają się z dwoma funkcjonującymi dziś obrazami człowieka. Pierwszy traktuje człowieka jako egzemplarz zbiorowiska i widzi w człowieku najdoskonalszy produkt ewolucji przyrodniczej i społecznej. Drugi – to, krótko mówiąc, personalistyczna, osobowa wizja człowieka, która jest szczególnym dziedzictwem kultury chrześcijańskiej<sup>18</sup>. W dobie współczesnej jesteśmy, jak to podkreśla znakomity polski filozof Mieczysław Albert Krąpiec, świadkami wielkiego zagrożenia owej osobowej wizji człowieka. Zagrożenie płynie przede wszystkim z dwóch stron. Najpierw ze strony wybujałego rozwoju nauk technicznych, a następnie z coraz intensywniejszej socjalizacji życia. To instrumentalne potraktowanie człowieka ma miejsce zarówno w ustrojach społecznych dyktatorskich, jak i liberalistycznych. Zdaniem znakomitego lubelskiego filozofa, dla ratowania człowieka potrzebna jest swego rodzaju kulturowa rewolucja na płaszczyźnie naukowej, religijnej i filozoficznej. Szczególną rolę powinna tu odegrać filozofia. Skoro źródło zagrożenia wytrysnęło pierwotnie na jej polu, stąd jej powinna przyspaść rola pogłębionego spojrzenia na człowieka jako osobowy byt działający. Taka filozoficzna praca mogłaby stanowić bardzo wdzięczny temat wielu prac uniwersyteckich, zwłaszcza uniwersytetów humanistycznych<sup>19</sup>. Niezależnie jednak od perspektywy badawczej, ustalenie relacji między człowiekiem a społeczeństwem nie jest łatwe. Podstawowa trudność tkwi w tym, że zarówno osoba, jak i społeczność, to dwa byty suwerenne, mające autonomiczne cele. Człowiek jako osoba posiada swoje suwerenne prawa, ale i społeczność wolnych osób posiada swoje prawa suwerenne<sup>20</sup>. Z pomocą w rozwiązaniu tej trudności przychodzi związana z personalistycznymi nurtami filozofii koncepcja dobra wspólnego. W aspekcie swoich działań osobowych człowiek jest celem społeczeństwa i jako taki jest niezależny i niezwiązany nakazami i zakazami społecznymi. W tym kontekście rola społeczności sprowadza się do umożliwienia człowiekowi jak najpełniejszej realizacji jego osobowych potencjalności w aspekcie ludzkiego poznania, wolnego działania i miłości na płaszczyźnie nauki, moralności i religii. Natomiast wszędzie tam, gdzie wchodzi w grę dobra materialne, jako określone i konieczne środki do realizowania przez społeczność wspólnego dobra rozumianego oso-

<sup>17</sup> J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, s. 52–54.

<sup>18</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 150.

<sup>19</sup> Tamże, s. 149, 150.

<sup>20</sup> Tamże, s. 157.

bowo, człowiek zostaje przyporządkowany społeczności i jej w sposób wolny powołanej władzy<sup>21</sup>.

Jednak nawet najbardziej trafna teoria nie łagodzi postępującego coraz bardziej w dobie współczesnej napięcia między nowoczesnym społeczeństwem a człowiekiem. Z punktu widzenia bowiem dzisiejszych technokratów, im lepiej będzie funkcjonować nowoczesne społeczeństwo, w sensie jego technicznych rozwiązań i procedur, tym bardziej będzie zbliżać się do swego ideału. Tymczasem spisano już całe tomy różnorodnej literatury zarówno religijnej, jak i świeckiej proveniencji, które dobitnie stwierdzają, iż nie ma prostego przełożenia między coraz lepiej funkcjonującymi rozwiązaniami społecznymi a coraz bardziej godnym życiem człowieka. Sprawa godnego życia człowieka w jakkolwiek pojętej społeczności jest bardziej złożona niż techniczne rozwiązania funkcjonowania społeczeństw. Ponadto dla personalisty już sam nowoczesny język socjologii i ekonomii może budzić zastrzeżenia. Idzie zwłaszcza o kategorię „zarządzania zasobami ludzkimi”, która staje się przedmiotem wykładów i książkowych publikacji. To, co dla politologa czy socjologa jest czysto techniczną kategorią pozwalającą oddać określony problem ekonomiczno-społeczny, dla personalisty jest argumentem na coraz bardziej instrumentalne traktowanie człowieka, po prostu jako zwykłego towaru, którym należy odpowiednio zadysponować<sup>22</sup>. Jakkolwiek patrzenie na kwestie społeczne z perspektywy rzetelnego humanizmu i personalizmu jest dość łatwym łupem wielu krytyk, chociażby z prostego powodu, a mianowicie małej precyzji w toku prowadzonych wywodów (duża trudność w precyzyjnym określeniu terminów: personalizm i humanizm, a także wspólnej im kategorii godności ludzkiej), to z drugiej strony zawiera ono w sobie spory ładunek optymizmu w patrzeniu na człowieka i jego dzisiejszy świat. Jeżeli bowiem w relacji: człowiek – społeczeństwo istotny akcent pada na rozwój osobowych możliwości człowieka, a te ze względu na istnienie czynnika duchowego w ludzkim byciu są poniekąd nieskończone, to mówienie o końcu historii ze względu na wyczerpanie technicznych możliwości funkcjonowania określonego modelu społecznego (w tym wypadku zachodnia demokracja rozumiana jako taki kres) jest po prostu niedorzeczne. Bowiem historycznie uwarunkowane modele życia społecznego pełnią w tej personalistycznej perspektywie jedynie rolę służebną wobec osoby. I jest czymś normalnym, że ich konkretne aplikacje się wyczerpują, ale to nie oznacza, że wyczerpują się możliwości ludzkiego ducha.

Swoistego rodzaju przestrogą przed zbytnią gloryfikacją liberalnych modeli społeczno-ekonomicznych są z pewnością badania znakomitej myślicielki Hannah Arendt. Ta wybitna uczennica luminarzy współczesnej filozofii niemieckiej (Heideggera, Husserla i Jaspersa) podkreśla w swoich badaniach, iż indywidualistyczny liberalizm zawiera w sobie ukryte niebezpieczeństwa, które mogą prowadzić, choć to brzmi paradoksalnie, do totalitaryzmów. Do takiego wniosku

<sup>21</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba...*, s. 158, 159.

<sup>22</sup> J. Galarowicz, *Blask godności. O etyce Karola Wojtyły i nie tylko*, Kęty 2005, s. 276.



upoważniają jej analizy dotyczącego zjawiska mas. Jej zdaniem, człowieka mas charakteryzuje nie tyle brutalność czy prymitywizm, ile przede wszystkim jego izolowanie i brak normalnych kontaktów społecznych. Masy wyrastają bowiem z elementów bardzo zatowimowanego społeczeństwa<sup>23</sup>. Bliska prawdy jest zatem następująca konkluzja dotycząca relacji człowieka do społeczeństwa. Ujmowanie tej relacji od strony li tylko struktur społecznych może prowadzić do ich absolutyzacji. Natomiast spojrzenie na tę relację od strony człowieka, który poprzez uczestnictwo w życiu zbiorowym realizuje osobowo rozumiane dobro wspólne, prowadzić może do absolutyzacji człowieka, rozumianej jako maksymalny rozwój własnych potencjalności, co w żaden sposób nie szkodzi drugim. Bowiem im bardziej człowiek staje się ludzki, poprzez swój integralny rozwój, tym bardziej ludzkie staje się społeczeństwo<sup>24</sup>.

### 3. Aksjologia społeczeństwa obywatelskiego

„Podstawowym mankamentem liberalno-indywidualistycznej demokracji, pisze w zakończeniu swoich rozważań o aksjologicznych podstawach demokracji Stanisław Kowalczyk, jest propozycja aksjologicznej pustki w życiu społeczno-politycznym. Postulaty całkowitej separacji państwa i religii, a tym bardziej postulat etycznej neutralności państwa, redukują demokrację do ram jurydyczno-proceduralnych”<sup>25</sup>.

Z wcześniejszych rozważań o godności człowieka wynika, że jest ona związana na płaszczyźnie jej uzasadniania z dwoma sprawami. W aspekcie uzasadnienia o charakterze naturalnym, filozoficznym wiąże się z ludzką wolnością. Natomiast w aspekcie uzasadnień teologiczno-filozoficznych, sięgających sfery nadprzyrodzoności, dotyka kwestii religii. Gdy idzie o kwestię pierwszą, to należy po prostu powtórzyć, że aksjologię społeczeństwa obywatelskiego wyznaczają dwa niejako podstawowe aksjomaty. Podstawowy aksjomat dotyczy respektowania zasady wolności i nie budzi żadnych kontrowersji. Społeczeństwo obywatelskie to takie, które zapewnia realizację ludzkiej wolności poprzez swobody obywatelskie. Drugi aksjomat wypływa z pierwszego. To, co jest istotą swobód obywatelskich, musi być jakoś skodyfikowane. Kodyfikacja taka przyjmuje formę katalogu praw człowieka. Nie ma chyba bardziej popularnej kategorii, używanej tak powszechnie w odniesieniu do życia społecznego, jak właśnie prawa człowieka. I w tym momencie, to znaczy, że prawa takie są i przysługują wszystkim ludziom, zgoda powszechna

<sup>23</sup> H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, przekł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993, s. 367; A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2005, s. 148.

<sup>24</sup> Oczywiście zawsze można zgłaszać zastrzeżenia, że takie absolutyzowanie człowieka jest nieuprawnione i może być pojęte np. jako zabobon. Wydaje się jednak, że mniej zgodne z ludzką naturą i przynoszące wielkie szkody w życiu społecznym są wszelkie próby redukcjonistycznych ujęć fenomenu ludzkiego. Nawet jeśli są one przedstawiane w formie żartobliwie-trywialnej. J. B o c h e ń s k i, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992, s. 56–59.

<sup>25</sup> S. K o w a l c z y k, *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin 2001, s. 188.

się kończy. Właściwie owa zgoda kończy się na stwierdzeniu, że one są, bo ich odnośnienie do każdego człowieka nawet dziś budzi zastrzeżenia w wielu obszarach ludzkiego globu. Główny problem dotyczy uzasadnienia praw człowieka. W sposób szczególnie drażliwy pojawia się tu kwestia prawa naturalnego i problem aksjologicznej wartości prawa stanowionego.

Staje się zatem zrozumiałe, że używanie sformułowania standardy społeczeństwa obywatelskiego i związanego z nim państwa prawa – to dość poważne uogólnienie. Na płaszczyźnie wiedzy popularno-publicystycznej dyskusja na temat przywołanych wyżej zagadnień daje się niekiedy sprowadzić do przepychanki ideologicznej między różnymi koncepcjami życia społecznego czy też szerzej, różnymi światopoglądami. Dlatego wydaje się, że debata publiczna w kwestii godności człowieka w społeczeństwie obywatelskim i związanymi z nią prawami człowieka musi z należytymi rygorami respektować prawdę. Bez tej kategorii dyskusja z merytorycznej przeradza się w ideologiczną i z natury rzeczy musi prowadzić do wręcz cynicznego relatywizmu. Pluralistyczny świat ponowoczesnej doby nauczył nas widzenia wielu rzeczy w perspektywie opcji. Przyjęcie w sposób nieograniczony zasady tolerancji dawać może następujący efekt: zostajemy każdy przy swoim w sprawach najbardziej istotnych dla ludzkiego życia, takich jak kwestie moralno-prawne i moralno-religijne. Natomiast w kwestiach gospodarczych poddajemy się dyktatowi ekonomicznemu. Czy tak funkcjonujące społeczeństwo zasługuje na miano obywatelskiego i czy jest w stanie należycie respektować ludzką godność w integralnym jej widzeniu? Należy chyba zgłosić pewną wątpliwość.

Dlatego wydaje się, iż niejako pewnym paradygmatem w należytym naświetleniu pozycji osób ludzkich w nowoczesnych społeczeństwach są słowa zapisane w *Veritatis splendor*: „Tak zatem pogłębiona wrażliwość na godność ludzkiej osoby i na jej wyjątkowość, a także należny respekt dla decyzji sumienia stanowi niewątpliwie pozytywny dorobek współczesnej kultury. Wrażliwość ta, sama w sobie autentyczna, wyraża się na różne sposoby, mniej lub bardziej odpowiednie. Niektóre jednak odchodzą od prawdy o człowieku jako stworzeniu Boga i Jego obrazie i dlatego muszą zostać skorygowane lub oczyszczone w świetle wiary” (*Veritatis splendor* nr 31)<sup>26</sup>. W przekonaniu Jana Pawła II zauważenie nierozzerwalnego związku między prawdą i wolnością ma bardzo doniosłe znaczenie dla ludzkiej egzystencji na płaszczyźnie społeczno-ekonomicznej i społeczno-politycznej. Integralny obraz człowieka musi zawierać w sobie podkreślenie transcendentnego wymiaru godności człowieka (*Veritatis splendor*, nr 99)<sup>27</sup>.

Jeżeli chce się, by mówienie o godności człowieka we współczesnym świecie miało rzeczowy charakter, a nie było tylko pustą deklaracją ideową, należy podej-

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 741, 742.

<sup>27</sup> „Tak więc nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo”. Tamże, s. 814, 815.

mować poważne dyskusje filozoficzne i teologiczne. W epoce nowożytnej w ciągu, jak to podkreśla Vittorio Possenti, ostatnich czterech wieków mamy wprawdzie do czynienia ze sprowadzaniem wszystkiego do płaszczyzny antropologicznej, co jednakże wcale nie oznacza, iż w sprawie człowieka wiemy coś więcej. Przeciwnie, mamy do czynienia raczej ze swoistym paradoksem, który polega na tym, że „im bardziej staramy się określić prawa człowieka oraz działania i manipulacje na nim, tym mniej wiemy, kim on jest”<sup>28</sup>. Podstawowa oś współczesnego sporu o człowieka da się określić jako polemika między humanizmem i antyhumanizmem. Scjentyistycznie i strukturalistycznie nachylona myśl postmodernistyczna obala pojęcie humanizmu. Rozpad humanizmu wiąże się z rozmontowaniem metafizyki i metafizycznego spojrzenia na człowieka. „Nie może być już humanizmu, ponieważ rozpadł się jego podmiot”<sup>29</sup>. Tymczasem wydaje się, że sprawa humanizmu jest wieczna, ponieważ dotyczy człowieka. W tym kontekście należy stwierdzić, iż nawet humanizm tomistyczny nie umarł. Przeciwnie, myśl Akwinaty stwarza możliwości jego odrodzenia. Jest tak dlatego, ponieważ newralgicznym punktem antyhumanistycznego ataku jest odrzucenie samej idei natury ludzkiej<sup>30</sup>. Powrót do rzeczowego mówienia o ludzkiej godności musi być uwarunkowany odrodzeniem metafizycznego ujmowania spraw ludzkich. Dlatego, zdaniem Possentiego, humanizm Tomaszowy może przyczynić się do odrodzenia kultury. Humanizm Tomasza, będący szczytowym wyrazem humanizmu chrześcijańskiego i dokonujący rehabilitacji człowieka w Bogu, jest także humanizmem cywilnym, uznającym własne prawa rzeczywistości, która przecież pochodzi od Boga-Stwórcy. „Taki cywilny humanizm, konkluduje swój wywód włoski myśliciel, mógłby znaleźć swoje najwyższe urzeczywistnienie, stając się podstawą dla Zachodu. Jeruzolima, Ateny, Rzym są dlań pewniejszym spoiwem aniżeli technika i euro. W tym humanizmie cywilnym i politycznym nie może zostać zapomniana... pedagogiczna funkcja prawa, polegająca na tym, że prawo, zamiast poprzestawać na uznawaniu niemal każdego zachowania, poprzez kryteria ocen wskazuje kierunek dobra wspólnego i cnót obywatelskich. Pedagogiczna racjonalność prawa stanowionego opiera się na prawie naturalnym: prawo stanowione jest wyjaśnieniem albo sprecyzowaniem tego, co w prawie naturalnym pozostaje nieokreślone”<sup>31</sup>.

Można powiedzieć, że choć w obecnej dobie ponosi klęskę naiwny, świecki dziewiętnastowieczny triumfalizm głoszący wyzwolenie człowieka, to nie ozna-

<sup>28</sup> V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, przekł. T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 247. „Czy na początku ponowoczesności nie powinna znaleźć się jakaś *Oratio de hominis ambiguitate*? Czy historia tragedii nie nauczyła nas, że człowiek jest bytem ambiwalentnym, dynamicznym w dobru i w zlu, ciągle otwartym na te dwie możliwości? Ambiwalencja człowieka odbija się w fundamentalnej ambiwalencji kultury, w której wahadło może przechylić się z jednego skrajnego położenia w drugie. O ile niegdyś człowiek był uważany za istotę prometejską, zdolną do pełnej autodeterminacji i pełnego samowyzwolenia, o tyle dzisiaj horyzonty bardzo się zacieśniły: człowiek nie jest już uważany za byt tytaniczny, lecz za istotę słabą i ograniczoną”. Tamże, s. 249.

<sup>29</sup> Tamże, s. 250.

<sup>30</sup> Tamże, s. 333–335.

<sup>31</sup> Tamże, s. 337, 338.

cza, iż należy zrezygnować na sposób dekadencji z możliwości budowania świata „coraz bardziej ludzkiego”. To prawda, że „humanizm przestał już być dumną doktryną”, natomiast „stał się solidarny z głosem sumienia prostych ludzi, potrafiących trafnie wskazać na różnicę między tym «co ludzkie» a tym, «co nieludzkie»”<sup>32</sup>. Z powyższych uwag włoskiego filozofa jasno widać, że bardzo trudno mówić w sposób rzeczowy o godności człowieka bez takich kategorii filozoficznych, jak: ludzki podmiot, osoba ludzka czy ludzka natura. Zatem bez metafizycznego aspektu ujęcia ludzkiej godności mówienie o niej oraz o humanistycznych standardach nowoczesnych demokracji pozostaje słabo udokumentowaną deklaracją ideologiczną. Godność ludzka bowiem to coś więcej niż godność obywatela, choć i ta ma bardzo długą tradycję filozoficzną. To prawda, że taka obywatelska godność wiąże się z posiadaniem pełni praw, które ją zabezpieczają<sup>33</sup>. Niemniej jednak sama godność ludzka nie wyczerpuje się w prawach obywatelskich, bo przecież ona jest dla nich podstawą. Godność człowieka przedstawiana w bardzo różnych tradycjach antropologicznych jawi się jako wartość fundamentalna i niestopniowalna. Absolutny i obiektywny charakter ludzkiej godności zostaje zachowany niezależnie od tego, czy jest ona opisywana i uzasadniania językiem li tylko filozoficznym, czy także religijno-teologicznym<sup>34</sup>. Warto w tym miejscu przypomnieć, że kategoria ludzkiej godności jest obecna w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, jako podstawa i obiektywistyczna motywacja ludzkich praw w tejże deklaracji zawartych<sup>35</sup>. W myśl Deklaracji przyrodzona ludzka godność, istniejąca niezależnie od czyjejkolwiek woli, w tym także woli państw, jest podstawą praw człowieka<sup>36</sup>. Jako przyrodzona jest ludzka godność oparta na naturze człowieka, która jest rozumna i obdarzona sumieniem<sup>37</sup>. W ten oto sposób normy podane przez Powszechną Deklarację stanowią sposób kodyfikacji niepisanego prawa naturalnego, wypływającego z natury ludzkiej i związanej z tą naturą ludzkiej godności<sup>38</sup>. Chociaż Deklaracja nie ustanawia praw człowieka, „lecz tylko je precyzuje, kodyfikuje, głosi ich uznanie, popieranie, poszanowanie, zachęca do prze-

---

<sup>32</sup> J. Strzelecki, *Niegodność i godność człowieka w wieku XX*, [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, s. 143. Syntezę nowoczesnych redukcjonistycznych ujęć człowieka, które leżą u podstaw współczesnego dramatu ludzkości, może stanowić następująca wypowiedź Romano Guardiniego: „Nikt świadomy swego człowieczeństwa nie powie, że odnajduje siebie w obrazie czy bilogicznym, czy psychologicznym, czy socjologicznym, jaki przedstawia nowoczesna antropologia. Są to zawsze tylko aspekty poszczególne, właściwości, powiązania – ale nie sam człowiek. Mówi się o człowieku, ale się go nie widzi. Chce się go dotknąć, ale nie można go dosięgnąć ani pochwycić. Obejmuje go statystyka, daje mu się miejsce w organizacjach, używa się go do różnych celów, ale staje się wtedy wobec dziwnego widowiska – przerażającego i groteskowego, że to wszystko odnosi się tylko do widma”. R. G u a r d i n i, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, przekł. Z. Włodkowa, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 67.

<sup>33</sup> M. Ś r o d a, *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa 1993, s. 44.

<sup>34</sup> Tamże, s. 105.

<sup>35</sup> H. A n d r z e j c z a k, *Filozoficznoprawne podstawy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 1966, t. 14, z. 2, s. 83.

<sup>36</sup> Tamże, s. 86.

<sup>37</sup> Tamże, s. 88–90.

<sup>38</sup> Tamże, s. 95.

strzegania”, to wcale nie oznacza, że ujmuje i prawa ludzkie, i ich podstawę, czyli ludzką godność w sposób statyczny<sup>39</sup>. Przeciwnie, „mimo niezmienności podstaw, treść ludzkiej godności kształtuje się historycznie”. Ludzkie działanie tak jednostkowe, jak i społeczne przyczynia się bowiem do coraz lepszego rozumienia godności. Dokonuje się to poprzez postęp ekonomiczny, społeczny, cywilizacyjny i kulturalny. Ujęty przez Deklarację poziom godności to wzorzec i standard. Co nie oznacza, że ten bogaty katalog uprawnień osobistych, ekonomicznych, społecznych i kulturalnych nie może być dalej ubogaczony<sup>40</sup>. Na przyrodzony charakter ludzkiej godności wskazują także inne, późniejsze dokumenty międzynarodowe, takie jak: Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, Paryska Karta Nowej Europy, Amerykańska Konwencja Praw Człowieka, Afrykańska Karta Praw Człowieka<sup>41</sup>. Zatem przyrodzona godność osoby ludzkiej jawi się jako powszechnie akceptowana zasada systemów ochrony praw człowieka w całym szeregu ważkich dokumentów międzynarodowych<sup>42</sup>. Należy też podkreślić, że kategoria godności trafiła do języka prawnego z filozofii „i posiada silne zabarwienie aksjologiczne”<sup>43</sup>. Ponadto należy dodać, że choć dzisiaj w ponowoczesnym świecie pojęcie godności może być różnie rozumiane, to jednak jego obiektywistycznego charakteru broni także fakt, że w kodeksach karnych krajów Europy i Ameryki odnajdujemy odpowiednie artykuły, które przewidują bardzo surowe sankcje za naruszenie cudzej godności<sup>44</sup>.

#### 4. Polityka i mądrość

„Począwszy od XVI wieku, pisze Maritain, nastąpił charakterystyczny przewrót w świecie nowożytnym. Cały ten porządek intelektualny załamał się. Pojęciem świata nowożytnego określam epokę, która kończy się na naszych oczach, nie była ona światem harmonii różnych rodzajów mądrości, ale okresem konfliktu mądrości i nauk, i zwycięstwa nauki nad mądrością”<sup>45</sup>. Diagnoza francuskiego myśliciela jest ciągle aktualna, ponieważ w nowoczesnym świecie zwycięstwo nauki nad mądrością wyznacza paradygmaty współczesnego życia intelektualnego, jak również oddziałuje na jakość życia społeczno-politycznego. Tymczasem należy pamiętać, że kulturę chrześcijańską, podobnie jak każdą kulturę, zdają się określać postacie filozofa, proroka oraz świętego i mistyka. Do kultury chrześcijańskiej fi-

<sup>39</sup> H. Andrzejczak, *Filozoficznoprawne...*, s. 84.

<sup>40</sup> Tamże, s. 90–91.

<sup>41</sup> J. Krukowski, *Godność ludzka podstawą praw i wolności człowieka w umowach międzynarodowych*, [w:] *Kultura i prawo. Materiały I Międzynarodowej Konferencji na temat: Postawy jedności europejskiej. Lublin 23–25 września 1998*, red. J. Krukowski, O. Theisen, Lublin 1999, s. 185–191; J. Zajądło, *Godność jednostki w aktach międzynarodowej ochrony praw człowieka*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1989, R. 51, z. 2, s. 106, 107.

<sup>42</sup> J. Krukowski, *Godność ludzka...*, s. 191.

<sup>43</sup> J. Zajądło, *Godność jednostki...*, s. 109.

<sup>44</sup> M. Ossowska, *Normy moralne w obronie godności*, „Etyka” 1969, nr 5, s. 7.

<sup>45</sup> J. Maritain, *Nauka i mądrość*, przekł. M. Reutt, Warszawa–Ząbki 2005, s. 43.

lozof trafił z antycznej Grecji, natomiast prorok z tradycji żydowskiej. W dobie średniowiecza dołączył do nich święty i mityk. Wspomniane wyżej postacie poprzez swoją mądrość i styl życia wyznaczają standardy postępowania dla pozostałych członków społeczeństwa<sup>46</sup>. Wobec postępującej erupcji życia politycznego uświadamiamy sobie, jak bardzo także dzisiejsze społeczeństwa potrzebują tego typu wzorów, jako swoistych punktów odniesienia. Sporządzanie nowych deklaracji, nawet o charakterze międzynarodowym, na temat ochrony godności człowieka pozostanie martwą literą bez egzemplifikacji możliwości jej jak najpełniejszego spełnienia w określonym kontekście społecznym. Idzie między innymi o to, że i dzisiejsze demokracje nie mogą się obyć bez filozofów. Filozof, stając na straży wolności myśli i słowa, broni samej wolności, która jest podstawą ładu społecznego. Jego rola polegać może również na przypominaniu o absolutnym i niezmiennym charakterze prawdy, która stanowi wielki filar życia społecznego. Staje się wreszcie w społeczności świadkiem wielkiej godności myśli i tego, co w człowieku wieczne. Z takiej perspektywy może filozof podejmować także krytykę wielu tych rzeczy, do których w sposób naiwny są przywiązani pozostali członkowie społeczeństwa<sup>47</sup>. Zdaniem Maritaina, filozof to „racjonalizujący prorok lub wieszcz”. Spełnia on poniekąd rolę mistyczną i religijną. Poprzez głębię własnych doświadczeń duchowych poznaje prawdy dotyczące ludzkiego życia i może wskazywać kierunek innym. Jego zadanie nie jest czysto teoretyczne, gdyż powinien, znając wagę wartości najwyższych dla życia społecznego, zabiegać o nie i dawać im świadectwo. Poprzez wierność zasadom i rzetelne poszukiwanie prawdy filozof staje się obrońcą centralnych wartości cywilizacji<sup>48</sup>. Zatem szczególna rola przypada filozofom w społeczeństwach będących w stadium transformacji<sup>49</sup>.

Aktualność myśli Maritaina w kwestii godnego urzędowania społeczno-politycznego wymiaru ludzkiej egzystencji polega i na tym, że francuski filozof zdaje sobie sprawę z tego, iż w kwestii wyjaśniania ludzkiej godności i jej zabezpieczania poprzez prawa człowieka mamy do czynienia ze zderzeniem się zasadniczo odmiennych filozofii politycznych. Przy rozważaniu tego problemu francuski myśliciel posługuje się bardzo ciekawym obrazem gry na instrumencie. W jego bowiem przekonaniu „na tej samej klawiaturze” można grać muzykę w harmonii lub dysharmonii z godnością człowieka. „Można sobie wyobrazić, pisze Maritain, że zwolennicy społeczeństwa typu liberalno-indywidualistycznego, komunistycznego czy personalistycznego wypiszą podobne, może identyczne, listy praw człowieka. Nie będą jednak oni tak samo grać na tym instrumencie. Wszystko zależy od naczelnej wartości, zgodnie z którą prawa te będą uporządkowane i będą się wzajemnie ograniczały”<sup>50</sup>. Dlatego wydaje się, że istotną sprawą dla właściwego fun-

<sup>46</sup> E. Niesyty, *Jacquesa Maritaina koncepcja roli filozofa w demokratycznym świecie*, [w:] *Filozofia pochylona nad człowiekiem. Studia dedykowane Księdzu Profesorowi Stanisławowi Kowalczykowi*, red. E. Balawajder, A. Jabłoński, J. Szymczyk, Lublin 2004, s. 457.

<sup>47</sup> Tamże, s. 461.

<sup>48</sup> Tamże, s. 462, 463.

<sup>49</sup> Tamże, s. 464.

<sup>50</sup> J. Maritain, *Człowiek i państwo*, przekł. A. Grobler, Kraków 1993, s. 114, 115. O wielkim

kcjonowania nowoczesnych społeczeństw demokratycznych jest nieograniczanie dyskursu na ich temat do zagadnień li tylko strukturalnych, uwzględniających najwyżej jakieś badania z zakresu politologii, socjologii, psychologii społecznej czy też „piar”. Ponadto kwestia godności człowieka w nowoczesnym społeczeństwie nie może się ograniczać do formuł i podręczników kodeksów prawa oraz do, skądinąd ważnych, zapisów zawartych w konstytucjach krajowych i ich prawodawstwie czy też w ważkich dokumentach o randze ogólnościatowej. Właściwe bowiem pojmowanie ludzkiej godności wiąże się bowiem z całym kontekstem pojmowania wartości wyższych, gdzie poważną rolę odgrywają odniesienia zarówno historyczne, a przede wszystkim filozoficzne i religijne. Siłą rzeczy napotykamy w tym miejscu problem relacji tradycji chrześcijaństwa, która niesie z sobą wielkie dziedzictwo o godności człowieka, do aksjologii struktur unijnych w dzisiejszej Europie. Jednym z punktów wyjścia w dyskusji na ten temat może być Maritainowska propozycja demokracji personalistycznej o charakterze chrześcijańskim. W modelu tym zostają zaniechane błędy przeszłości, natomiast w duchu poszanowania autonomii tego, co świeckie i tego, co duchowe, próbuje się ukazać głębsze spojrzenie na człowieka i jego miejsce w kontekście społecznym<sup>51</sup>. Głębsze spojrzenie na życie społeczno-polityczne prowadzi do wniosku, że polityka nie jest tylko prostą techniką w odniesieniu do spraw publicznych. Przeciwnie, jako realizacja sprawiedliwości ma naturę etyczną. Zatem ważne jest spotkanie polityki i filozofii moralnej. Poprzez kontekst moralny i społeczny spotykają się z sobą także polityka i wiara. Rola wiary w tym spotkaniu nie polega na wchodzeniu w kompetencje państwa, ale na udziale „w oczyszczaniu rozumu” i pomocy we właściwym rozpoznaniu tego, co sprawiedliwe. Nie tylko zresztą w rozpoznaniu, ale także w realizacji ideałów sprawiedliwości wiara może nieść pomoc (Benedykt XVI, *Deus caritas est*, nr 28)<sup>52</sup>. Co do chrześcijańskiego zaangażowania w sprawy publiczne pewną normę, może nawet swoisty paradygmat, może stanowić postawa starożytnych ojców chrześcijaństwa wobec świata. W zakończeniu znakomitej książki na ten temat pisze Dariusz Karłowicz: „To ważny element filozoficznego testamentu ojców. Dobrze widać go w ich postawie otwartości, która nie jest naiwna. To

---

znaczeniu filozofii w odrodzeniu kultury świadczy także program filozofii zaproponowany przez Edmunda Husserla. Twórca fenomenologii pisał: „Wprawdzie uniwersalna filozofia wraz ze wszystkimi naukami stanowi tylko cząstkowy przejaw kultury europejskiej, ale sensem wszystkich moich wywodów jest to, że część ta jest, by tak rzec, funkcjonującym mózgiem, od którego normalnego funkcjonowania zależna jest rzetelna, zdrowa duchowość europejska. Bycie człowiekiem na wyższym szczeblu człowieczeństwa albo rozumu wymaga zatem autentycznej filozofii”. E. H u s s e r l, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 39.

<sup>51</sup> J. M a r i t a i n, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, Londyn 1960, s. 78–92. „Tak więc odnowa społeczna żywotnie chrześcijańska będzie dziełem świętości, albo jej nie będzie; świętości zwróconej ku temu, co doczesne, świeckie. Czyż świat nie miał świętych wodzów narodów? Jeśli nowa społeczność chrześcijańska wyrośnie w historii, będzie ona dziełem takiej świętości”. Tamże, s. 92.

<sup>52</sup> B e n e d y k t X V I, *Encyklika „Deus caritas est”*, Katowice 2006, s. 41, 42. „Polityka, która stała się amoralną sztuką działania, degradowuje człowieka. Polityka musi, dla dobra ludzi, zostać na nowo osadzona w polu moralności”. M. A. K r a p i e c, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s. 258.

ludzie, którzy na klęczkach czytają tylko Pismo. Mają świadomość podobieństw, ale widzą też różnice, nie boją się zakreślić granic ortodoksji i granic poszukiwań, mają odwagę wchodzenia w spór, a przede wszystkim – co niełatwo nazwać, a co widać na każdej napisanej przez nich stronie – nie brakuje im odwagi, nie wycofują się do katakumb. Jest w nich śmiałość i ofensywność ludzi, którzy naśladując swego Pana, chcą przeobrazić swój świat. Nie chcą go ani usprawiedliwiać, ani potępiać – chcą go zbawiać<sup>53</sup>.

Najgłębszy dramat doby współczesnej jest dramatem człowieka wyemancypowanego i odurzonego swoją wolnością. Jest to jednocześnie dramat kultury chrześcijańskiej. Idzie o to, że w dobie współczesnej podważa się nie tylko niektóre aspekty chrześcijańsko-kościelnego doświadczenia w porządku historycznym, lecz także metafizycznym, politycznym lub socjologicznym. Współczesna kontestacja chrześcijaństwa dotyka samego serca chrześcijaństwa, to znaczy jego duchowości i koncepcji życia. Krótko mówiąc, ideałowi chrześcijańskiemu zostaje przeciwstawiony ideał pogański<sup>54</sup>.

## Podsumowanie

Filozofia ludzkiej godności posiada bardzo długą tradycję. Jest ona zapisana zarówno w profesjonalnych tekstach filozoficznych, jak i w najstarszych pomnikach poezji i prozy. Dzisiaj literatura ta jest pomnażana z dnia na dzień. Dla pewnej orientacji w tym bogatym materiale należy przypomnieć, że dawniejsze wypowiedzi dotyczące godności człowieka były osadzone nie – jak większość współczesnych – w kontekście refleksji społecznej, obyczajowej, czy politycznej, ale filozoficznej lub teologicznej. Należały zatem do ontologii człowieka, a nie socjologii. Idzie o to, jak podkreśla Juliusz Domański, że kategoria „*dignitas hominis*” była odnoszona do człowieka jako bytu o obiektywnej wartości. Nie chodziło natomiast o rozumienie ludzkiej godności jako prestiżu, poczucia honoru<sup>55</sup>. Warto też zaznaczyć, że takie ontyczne spojrzenie na godność związane jest z bytową strukturą człowieka, w której szczególne miejsce przypada wolności ściśle powiązanej z ludzką rozumnością, będącą synonimem duchowości<sup>56</sup>. Wydaje się zatem, że mozaikowy klimat ponowoczesnego świata nie sprzyja głębszej refleksji nad zagadnieniem ludzkiej godności i aksjologicznego wymiaru życia społecznego. Dzieje się tak dlatego, iż w myśl standardów postmodernistycznej kultury należy odrzucić wszelkie próby ujmowania ludzkiego losu w kategoriach obiektywnie rozumianej prawdy odnoszonej zarówno do rozumienia natury człowieka, jak i jego postępo-

<sup>53</sup> D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci. O postawie starożytnych chrześcijan wobec rozumu i filozofii*, Warszawa 2005, s. 154.

<sup>54</sup> H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, przekł. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 132, 133.

<sup>55</sup> J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 138.

<sup>56</sup> Tamże, s. 138, 139.



wania, czyli moralności. Sedno problemu tkwi w tym, że dzisiejsza, zdominowana przez technologię kultura staje się kulturą bez prawdy, której miejsce od razu zajmują mitologie i utopie. W ten sposób widzenie człowieka nacechowane jest coraz to nowymi błędami. Błędne zaś rozumienie człowieka funduje fatalne skutki na płaszczyźnie życia społecznego<sup>57</sup>. Dlatego jednym z zadań społeczeństwa obywatelskiego powinno być stwarzanie przestrzeni do rzetelnego dyskursu na temat akceptowanych przez siebie wartości. Wydaje się bowiem, że poważnym błędem zarówno jednostek, jak i określonych społeczności jest bezkrytyczne, w imię poprawności politycznej i respektowania zasad wielokulturowości, przyjmowanie wszystkiego, co stwarza bardzo szeroko pojęta wolna twórczość ludzka, szczególnie w dziedzinie przewartościowania zasad moralnych. Respektowanie godności ludzkiej może znajdować także solidne oparcie w strukturach społeczno-politycznych, pod warunkiem, że coraz większa liczba uczestników życia zbiorowego zechce przyjąć, iż „polityka jest sferą działania rozumu, a dokładniej – nie rozumu uformowanego przez technikę i maszyny matematyczne, lecz rozumu moralnego, ponieważ cel państwa i cel ostateczny wszelkiej polityki jest natury moralnej, a chodzi o pokój i sprawiedliwość”<sup>58</sup>.

## DIGNITÉ DE L'HOMME DANS LA SOCIÉTÉ DE CITOYENS

### S o m m a i r e

Parler de la société de citoyens n'a de sens que si l'on respecte les valeurs humaines fondamentales. Or la valeur première est l'homme lui-même pourvu de dignité. Si le terme même de dignité humaine n'évoque pas d'objections, bien au contraire, le temps moderne c'est le temps de la dignité de l'homme, son justification fait apparaître des divergences et naître la multitude d'humanismes et de personnalismes. L'article essaie de montrer qu'il n'est pas possible de bien expliquer la dignité humaine sans faire appel aux notions fondamentales de la métaphysique classique. Dans le monde postmoderne, la notion de dignité est différemment comprise, bien qu'elle ait un caractère objectif. Une discussion sérieuse sur la dignité humaine est aujourd'hui nécessaire. La discussion qui prendra en considération la très riche tradition de philosophie de la dignité humaine y compris les éléments métaphysiques et religieux.

<sup>57</sup> P. Skrzydlewski, *Błąd antropologiczny w teoriach społecznych*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5: *Błąd antropologiczny*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 240, 241.

<sup>58</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, przekł. S. Czerwik, Kielce, 2005, s. 58.