

# Andrzej Bronk

---

## Kategoria godności człowieka w świetle hermeneutyki

---

Analiza i Egzystencja 19, 11-29

---

2012

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.

ANDRZEJ BRONK\*

## KATEGORIA GODNOŚCI CZŁOWIEKA W ŚWIETLE HERMENEUTYKI

Słowa kluczowe: ludzka godność, hermeneutyka, chrześcijaństwo  
Keywords: human dignity, hermeneutics, philosophy, Christianity

Na pytanie o miejsce kategorii (pojęcia) godności człowieka w filozoficznej hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera odpowiadam w dwu krokach: (1) czyniąc ogólne uwagi na temat problematyki i pojęcia godności człowieka w przeszłości i w kulturze współczesnej<sup>1</sup> oraz (2) charakteryzując hermeneutykę jako typ filozoficznej antropologii, zawierającej pewne fragmenty koncepcji człowieka.

### 1.

Mocne eksponowanie tezy o godności człowieka (*dignitas hominis*) pozostaje czymś charakterystycznym dla kultury zachodniej. Wprawdzie niektóre

---

\* Andrzej Bronk – profesor filozofii KUL, nestor polskich badań nad hermeneutyką Gadamera (autor pierwszej, obszernej monografii mu poświęconej). Poza hermeneutyką zajmuje się filozofią nauki i metodologią, zwłaszcza nauk o religii. E-mail: bronk@kul.lublin.pl.

<sup>1</sup> Bronk 2010a.

kultury pozaeuropejskie (np. konfucjanizm w Chinach) również znają to pojęcie, jednak nie uzyskało ono tam nigdy takiej rangi, jak w Europie, zwłaszcza czasów nowożytnych<sup>2</sup>. Filozofia europejska zna pojęcie godności człowieka od czasów starożytnych, kiedy przeciwstawiono człowieka wszystkim innym istotom żywym (oraz ciało – duchowi), pozbawionym jakoby godności. Wówczas nie oznaczała jednak zawsze własności, która przysługiwałaby wszystkim ludziom z samej natury i od urodzenia, lecz związana była z pochodzeniem, miejscem w społeczeństwie i doznawanym tu szacunkiem<sup>3</sup>. Arystoteles dostrzegał godność człowieka w posiadaniu rozumu i stąd zajmowaniu wyróżnionego miejsca w kosmosie. Owidiusz, w często przytaczanym fragmencie *Metamorfoz*, wypowiada pochwałę tego, co człowiekowi dane po stronie ducha i ciała, a nie tego, czym miałyby się dopiero stać. Pierwszym, który przyznał godność wszystkim ludziom, niezależnie od ich miejsca i rangi społecznej, był Cynceron (*De natura rerum*), nawiązując zresztą do pewnych idei stoickich i platońskich<sup>4</sup>.

Chrześcijaństwo od samego początku (Minucius Felix, św. Ambroży, św. Augustyn) podkreślało fakt „naturalnej” godności człowieka, stworzonego „na obraz i podobieństwo Boga”, zbawionego przez Jezusa Chrystusa, obdarzonego indywidualną (przeciwko awerroizmowi<sup>5</sup>) nieśmiertelną duszą, widząc przejawy godności człowieka w posiadaniu przez niego rozumu i wolności. Pozwolił to św. Tomaszowi, upatrującemu godność człowieka w byciu osobą jako najdoskonalszym sposobie bycia, na zrównanie obu pojęć: być osobą, to mieć godność, a mieć godność, to być osobą. Przypomnijmy, że według doktryny chrześcijańskiej ciała człowieka w porządku na-

---

<sup>2</sup> „Idea godności człowieka jako niezbywalnej cechy jego istoty, nie była znana wszystkim epokom i kulturom” (Wetz 2005, s. 16). Z wszechstronnej monografii Wetzta korzystam wielokrotnie.

<sup>3</sup> „Obowiązywała ogólna zasada: im wyższe uznanie społeczne, tym większa godność, którą uzyskiwało się już to własnym wysiłkiem, już to dziedziczyło po przodkach” (Wetz 2005, s. 16).

<sup>4</sup> Idea, że wszyscy ludzie są sobie równi, wywodzi się wprawdzie z Nowego Testamentu (św. Paweł, Gal 3,28), „jest jednak starsza od chrześcijaństwa. Nie tylko dlatego, że znajdujemy ją w filozofii stoickiej, lecz dlatego, że jej początki sięgają sofistyki V w. przed Chr.” (Wetz 2005, s. 24).

<sup>5</sup> „Nie można [...] zapominać, że podstawy autentycznego humanizmu zostały ustalone w filozofii i teologii XIII w. wówczas, kiedy wielcy myśliciele chrześcijańscy bronili godności człowieka przed monopsychizmem awerroizmu, w którym zanegowana została indywidualna godność osoby ludzkiej” (Czerkawski 1992, s. 35).

turalnym (przyrody) nie przysługuje bynajmniej żadna szczególna godność, gdyż człowiek otrzymuje ją osobnym aktem stworzenia przez Boga duszy nieśmiertelnej na „obraz i podobieństwo Boga” (Gen 1, 26n), czyli przez podniesienie człowieka (człowieczeństwa) do rangi dziecka Bożego.

Na ogół jednak średniowiecze wiązało pojęcie godności bardziej ze sprawowaniem urzędu niż byciem osobą. Po przejściu od geocentrycznego do heliocentrycznego obrazu świata i kopernikańskiej detronizacji człowieka palące stało się pytanie o znaczenie człowieka: korony stworzenia czy też mało znaczącej „trzciny” (Pascal). Jako kategoria antropologiczna, ale zarazem etyczna i potem polityczna, pojęcie godności człowieka znalazło swych zdecydowanych obrońców najpierw w humanizmie i renesansie (od XIV do XVI w). Szereg książek (B. Fazio, G. Manetti, M. Ficino, G. Picco della Mirandola), noszących w tytule *dignitas hominis*, podkreśla wielkość i wspaniałość człowieka, równocześnie pana i właściciela świata przyrody. Im bliżej czasów nowożytnych, tym częściej dostrzegano związek godności człowieka z prawami człowieka oraz ze sferą społeczną, prawa i z politycznym liberalizmem. Coraz częściej też podstaw dla godności człowieka szukano nie w jego podobieństwie do Boga, lecz w uzdolnieniach, jak rozumność, zdolność do myślenia (poznawania) oraz wolność i brak zdeterminowania. Idea, że człowiek (*res cogitans* – Kartezjusz) jest „kowalem swego losu” i tworzy siebie swobodnie w procesie stawania się człowiekiem, uważana jest odąd za podstawę jego godności, przesądzającą o tym, że nie może on być traktowany jedynie jako środek, lecz jako cel sam w sobie (Kant<sup>6</sup>). Godność zostaje uznana za wartość absolutną, stanowiącą o istocie człowieka, a równocześnie za szansę, zadanie i obowiązek, zwłaszcza w aspekcie doskonalenia moralnego.

Dzisiaj, w obliczu rozlicznych zbrodni na człowieku w XX wieku, okrucieństw kolejnych wojen i powszechnego naruszania jego praw przez totalitarne systemy, pojęcie godności człowieka uzyskało szczególną aktualność. Robiąc karierę w wielu międzynarodowych dokumentach, znalazło się w konstytucjach wielu krajów i organizacji, m.in. *Karcie Narodów Zjednoczonych* oraz *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, uchwalonej 10 grudnia 1948 roku. Jako podstawa humanizmu i centralny element mo-

---

<sup>6</sup> Zgodnie z duchem epoki Kant przyjmował, że wprawdzie wszyscy ludzie są wolni, ale pod warunkiem, że nie są dziećmi, kobietami, służącymi lub najemnikami (Wetz 2005, s. 49).

ralnego samozrozumienia stało się przedmiotem żywego zainteresowania filozofów, teologów, prawników i psychologów, poddających je interpretacji na rozlicznych sympozjach i konferencjach.

Wbrew jednak wielu dyskusjom, badaniom, teoriom, definicjom i bogatej literaturze nie dysponujemy na dzień dzisiejszy żadną ogólną teorią godności człowieka, a samo pojęcie pozostaje wieloznaczne i niejasne w każdej z wielu dziedzin swego użycia: filozofii (antropologii filozoficznej, etyce), teologii, naukach prawnych, psychologii, socjologii. Co więcej, jako termin „modny”, używany przy wielu okazjach i przez osoby zajmujące skądinąd radykalnie odmienne stanowisko światopoglądowe, uległ znaczeniowej inflacji<sup>7</sup>. W swej roli ideologicznej na godność człowieka powołuje się dziś wiele partii politycznych, które zresztą wszystko dzieli, używających tego słowa jako nośnego hasła medialnego i narzędzia walki politycznej. Kiedy głoszą je teiści i ateiści, polityczna lewica i prawica, konserwatyści i liberałowie, nie mogą mieć na myśli tego samego. Coś innego twierdzi ten, kto głosi, że człowiekowi przysługuje niezbywalna godność, ponieważ jest dzieckiem Bożym, coś innego ten, kto widzi człowieka czysto biologicznie jako ewolucyjny twór natury, jeszcze coś innego ten, kto uważa godność za wartość płynącą z nadania kulturowego lub społecznego (instytucjonalnego). Zdaniem wielu, użycie kategorii godności człowieka poza kontekstem religijnym jest jej wtórną adaptacją i zsekularyzowaną postacią. Nie wydaje się bowiem, by przy czysto biologicznym rozumieniu człowieka istniała jakaś zasadnicza (ontyczna) racja do ostrego przeciwstawiania go reszcie przyrody i istotnego „wywyższania”.

Odwołanie do pojęcia godności człowieka ma niekiedy miejsce z braku innych, racjonalnych argumentów. Funkcjonuje ono wówczas jako poręczny zwrot, niepozostający w widocznym, logicznym związku z „wyprowadzanymi” z niej twierdzeniami. Teza, że człowiek ma jakoś rozumianą godność, która jest wartością przyrodzoną, powszechną, niezbywalną i absolutną, traktowana jest jako fakt niewymagający dalszej argumentacji. Przy życzliwej interpretacji można przyjąć, że osoba posługująca się nią

---

<sup>7</sup> „Na podstawie analizy słownikowej trudno ustalić wyraźny zakres znaczeniowy »godności«. Jest to pojęcie niezwykle uwikłane, tak w odrębne użycia, jak i w odrębne tradycje myślenia. Nie znaczy to jednak, aby zgodnie z poglądem analityków lingwistycznych, »godność« każdorazowo otrzymywała swoje znaczenie w kontekście użycia. Istnieje zapewne jakaś »wspólna istota« godności, to, co czyni z niej należące do słownika filozofii, a więc ideę, nie zaś tylko termin czy nazwę” (Środa 1993, s. 10).

dla uprawomocnienia swych tez, na przykład w dziedzinie moralności lub edukacji, czyni to entymematycznie i w razie potrzeby potrafi taki związek pokazać. W tej sytuacji rośnie sceptycyzm wobec użycia (i nadużycia) pojęcia godności człowieka w dyskusjach politycznych i akademickich, ponieważ, jak się sądzi, nie przekłada się ono operacyjnie na rozwiązanie problemów praktycznych z zakresu na przykład prawa międzynarodowego, bioetyki, etyki medycyny, genetyki lub technik reprodukcyjnych. Sytuacja ta zachęca do co najmniej bardziej ostrożnego posługiwania się kategorią godności człowieka.

Przykładem niezobowiązującego użycia może być spotykane powiedzenie, że z pojęcia godności człowieka coś wynika, na przykład konieczność nieinstrumentalnego (nieprzedmiotowego) traktowania człowieka. Jeżeli termin „wynikanie” (*consequentia*) rozumieć, jak w logice formalnej, jako dedukcyjną relację między przesłankami i wynikającymi z niej tezami (implikacja), to z samego pojęcia nic nie może wynikać. Podobnie swobodne jest wskazywanie na praktyczne konsekwencje godności człowieka: na przykład, że jest ona „źródłem” czy „podstawą” praw człowieka. Po pierwsze, należy najpierw uzasadnić tezę, że człowiekowi przysługuje szczególna własność, zwana godnością i dokładnie wyjaśnić, co ma się na myśli. Jeżeli godność człowieka, jak się powiada, jest faktem, trzeba wyjaśnić, o jakiego rodzaju fakt tu chodzi i jakie są podstawy jego przyjęcia. Po drugie, trzeba wskazać na rodzaj związków zachodzących między tezą o godności człowieka i wyprowadzonymi z niej twierdzeniami. Jeżeli faktycznie z faktu, że człowiekowi przysługuje godność, „wynika”, że tego czy innego nie wolno z nim lub mu robić, na przykład klonować, eksperymentować z komórkami macierzystymi, dokonywać aborcji, poddawać eutanazji, używać środków antykoncepcyjnych itd., to w procesie deentymematyzacji takiego entymematycznego rozumowania trzeba ujawnić ukryte przesłanki i związki logiczne, które na takie twierdzenia pozwalają. Tymczasem nie jest to ani łatwe, ani niekiedy nawet możliwe.

Mocna teza o ontycznie wyróżnionym sposobie bytowania człowieka znajduje swe racjonalne wyjaśnienie i uprawomocnienie na gruncie filozofii, a pozaracjonalne na gruncie teologii chrześcijańskiej<sup>8</sup>. Ci, którzy

---

<sup>8</sup> „Jest oczywiste, że idea powszechnej godności człowieka bierze swój początek w zachodniej metafizyce, że ma genezę stoicko-chrześcijańską, a bez teologicznego horyzontu interpretacyjnego przestaje być w ogóle zrozumiała” (Wetz 2005, s. 28).

opowiadają się za ontycznie rozumianą godnością człowieka, powołują się zwykle na to, że jest on istotą rozumną i wolną. Niezależnie od tego, że tych właśnie własności filozofowie (i psychologowie) odmawiają dzisiaj często człowiekowi, należy ujawnić przesłanki i związki logiczne, prowadzące od tezy o rozumności i wolności człowieka do tezy o jego godności. W obu przypadkach – wnioskowania z tezy o godności człowieka o normach etycznych, nakazujących coś lub zakazujących czegoś, oraz z tezy o rozumności i wolności człowieka do tezy o jego godności – mamy, jak się okazuje, do czynienia ze złożonymi rozumowaniami, angażującymi wcześniejsze przekonania na temat natury człowieka, opierające się na bynajmniej nie oczywistych założeniach, których ujawnienie nie jest proste. Dodatkową komplikację sprawia fakt, że w przypadku godności człowieka chodzi o problemy światopoglądowe, angażujące mocno osoby biorące udział w dyskusjach. Po trzecie, wnioskowanie z tezy faktograficznej („człowiekowi przysługuje godność”) o „wyprowadzanych” z niej nakazach i zakazach wikała w trwającą wciąż dyskusję nad możliwością logicznego wnioskowania z faktów o wartościach i normach. Niestety, większość tekstów, przykładowo z zakresu tzw. pedagogiki chrześcijańskiej, opowiadających się za tezą o godności człowieka, rozumowań takich nie podaje, zadowolając się szlachetnymi skądinąd apelami i retorycznymi deklaracjami.

Od strony merytorycznej problematyka godności człowieka sprowadza się do kilku podstawowych pytań: Co, jak i dlaczego przysługuje człowiekowi? Jak rozpoznaje się to, że człowiekowi przysługuje godność? Jakie są konsekwencje etyczne posiadania godności przez człowieka? Na pytania te usiłują, z różnym skutkiem, odpowiadać dyscypliny podejmujące systematycznie badania nad ontyczną pozycją człowieka, przede wszystkim filozofia (antropologia filozoficzna i etyka), teologia (zwłaszcza rzymskokatolicka), a także nauki społeczne (prawo, psychologia, socjologia). Trudności wywołuje, częsta w dyskusjach nad godnością człowieka, fraza, że człowiek „ma/posiada” godność lub że mu ona „przysługuje”. Sugeruje to bowiem, że chodzi o cechę (własność) dodaną poniekąd do jego natury. Tymczasem w przypadku ontycznie (substancjalnie) rozumianej godności nie jest ona traktowana jako coś dodanego, lecz jako coś, co wiąże się z samym faktem bycia człowiekiem. „Bycie człowiekiem” i „bycie godnym” okazują się zakresowo tożsame.

W dyskusjach nad godnością człowieka termin „godność” używany jest w dwu, zasadniczo różnych znaczeniach: jako cecha wrodzona (ontyczna)

i nabyta (kulturowa, społeczna). Odpowiednio mamy do czynienia z dwoma typami godności: osobową (bo przynależną człowiekowi jako osobie) i osobowościową, nadaną lub zdobytą indywidualnie. Kiedy filozofowie mówią o godności człowieka, mają zwykle na myśli jego bytowo (istotowo) wyróżnioną pozycję w świecie, którą zawdzięcza on ostatecznie swej przynależności do (filozoficznie rozumianego) gatunku ludzkiego, czyli swej ludzkiej naturze. Przysługuje ona wszystkim ludziom i jest, jak się powiada, wartością bezwzględną, przyrodzoną, uniwersalną, niestopniowalną, niezbywalną, nienaruszalną. Tak więc zakresowo posiadanie godności sprowadza się do faktu bycia człowiekiem, a być człowiekiem, to być osobą, to mieć godność i odznaczać się godnością. Tak ontycznie pojęta godność przysługuje w równy sposób wszystkim ludziom: nie jest związana z przynależnością do określonej rasy, płci, kultury, religii, społeczeństwa, narodu; również żadne działania (zachowania) nie mogą ich tej godności pozbawić. Ontyczne pojęcie godności człowieka spotykamy również w wypowiedziach prawników i w oficjalnych rozstrzygnięciach prawnych, kiedy traktują oni godność osobową jako źródło praw człowieka, prawa naturalnego (ponadpozytywnego) i stanowionego (pozytywnego). W dyskusjach na gruncie nauk społecznych (niekiedy etyki i prawodawstwa) termin „godność” przybiera zwykle znaczenie kulturowe (i instytucjonalne) lub (jak w psychologii) wiązany jest z pewnym stanem psychicznym podmiotu, przeżywającym (lub nie) własną godność. Jest tu wartością względną, bo warunkowaną miejscem, jakie człowiekowi wyznacza dana kultura i społeczeństwo, przysługuje mu z „nadania” społecznego i instytucjonalnego, a nawet zależy od stanu psychiki. Godność nabyta związana jest z przynależnością do określonej rasy, płci, kultury, społeczności lub religii. Jest ona stopniowalna: można ją utracić, naruszyć, odebrać.

W dyskusjach filozoficznych pojęcie godności człowieka spełnia równocześnie funkcję teoretyczną (opisową i wyjaśniającą) oraz praktyczną (aksjologiczną i normatywną). W swej funkcji teoretycznej opisuje byt ludzki w aspekcie jego godności („człowiek jest bytem, któremu przysługuje godność”) oraz służy wyjaśnieniu, dlaczego człowiekowi przysługuje prawo do szczególnego (np. nieinstrumentalnego) traktowania. Szczególnie mocno w pojęciu godności człowieka przejawia się jego treść wartościująca i normatywna: człowiek to byt, który zajmuje najwyższą pozycję pośród istot żywych, co zobowiązuje do respektowania przysługujących mu praw oraz usuwania przeszkód w ich egzekwowaniu.



Wobec zróżnicowania – dopełniających się lub wykluczających – naturalnojęzykowych intuicji użytkowników terminu „godność człowieka” każda jego definicja nastęrcza od strony formalnej i merytorycznej wiele problemów, przekreślających możliwość ustalenia wspólnego, znaczeniowego mianownika. Chodzi tu o sytuację typową dla nauk humanistycznych, gdzie rzadko udaje się wprowadzić terminy za pomocą definicji równościowych, gdyż o ich rozumieniu decyduje zwykle kontekst użycia i zwyczaj językowy. Definicję terminu „godność człowieka” utrudnia również to, że odnosi się go nie tylko do ludzi, lecz także do zwierząt, instytucji lub budowli (pomników). Za Ludwigiem Wittgensteinem można by mówić o rodzinie znaczeniowej (*meaning family*): od strony językowej (semantycznej) słowo „godność człowieka” jest nazwą wielotreściową, której odpowiada po stronie mentalnej pewna konstrukcja myślowa, odnosząca słowo „godność” do wybranego fragmentu rzeczywistości. Ostatecznie chodzi bowiem nie o samo pojęcie godności człowieka, lecz o ukryte tezy na temat istoty człowieka i jego miejsca w kosmosie (Scheler). Definicję godności człowieka utrudnia dodatkowo dynamiczny charakter tego pojęcia: w miarę dochodzenia nowej wiedzy o człowieku oraz zmian w kulturowym świecie zmienia się też jego zakres i treść. Zmiany te powodują, że pytanie, jakie zachowania i działania zagrażają lub uchylają ludzkiej godności, trzeba każdorazowo stawiać na nowo<sup>9</sup>.

Ważne, by zdawać sobie sprawę z tego, co się definiuje: pewien stan rzeczy (definicja realna) czy wyrażenie (definicja nominalna). Definicja godności człowieka *a parte rei* jest równocześnie próbą wyróżnienia bytu ludzkiego wśród innych bytów (jakby to powiedział metafizyk) ze względu na cechę zwaną godnością. W ten sposób rzeczowa definicja godności człowieka jest równocześnie definicją człowieka jako istoty odznaczającej się godnością. Ostatecznie bowiem u podstaw realnej definicji godności człowieka znajduje się określona metafizyka człowieka. W przypadku definicji nominalnej – *a parte nominis* – można postępować sprawozdawczo lub projektująco. Można próbować oddawać intuicje wewnątrzjęzykowe użytkowników terminu „godność człowieka”, ale wówczas powstaje pytanie, kogo uważać za kwalifikowanego użytkownika tego terminu? „Człowieka

---

<sup>9</sup> „Akurat dzisiaj, kiedy idea godności uzyskała najwyższe znaczenie prawne i szacunek dla niej uchodzi za ogólnowiatowe wyzwanie, nie wiemy już dokładnie, czym jest i na czym dałoby się ją w poszczególnym przypadku ufundować” (Wetz 2005, s. 55).

ulicy”, teologa, filozofa, psychologa czy socjologa? Można też projektująco ustalać na przyszłość znaczenie terminu „godność człowieka”, co rodzi z kolei pytanie o podstawy proponowanej regulacji. Wśród najczęściej wymienianych kandydatów na własność uchodzącą za przejaw godności człowieka wymienia się racjonalność i wolność oraz związaną z nimi kreatywność człowieka.

Pojęcie godności człowieka funkcjonuje w dyskusjach zamiennie z takimi pojęciami antropologicznymi, jak „człowiek”, „osoba”, „człowieczeństwo”, „natura ludzka”, „istota człowieka”, rozumianymi na sposób antropologicznych transcendentalistów, odnoszonych do tego samego bytu. Zakresowo są one identyczne, podkreślają jednak (treściowo) inne aspekty bycia człowiekiem: ten sam człowiek jest osobą, istotą ludzką, podmiotem i ma godność. Jeśli przyjąć, że termin „godność człowieka” jest terminem teoretycznym, pozostaje problem jego semantycznej operacjonalizacji: zapewnienia przedmiotowego odniesienia, tj. wskazania takiego fragmentu świata, do którego się odnosi. Terminy teoretyczne dotyczą (cech) przedmiotów teoretycznych, które nie są wprost dane empirycznie, a ich istnienie jest postulowane w ramach odnośnej teorii. Jeśli przyjąć, że ontycznie rozumiana godność człowieka jest cechą (lub nawet zbiorem cech) nieempiryczną, jej definicja pozostaje niekryterialna: nie dostarcza ona bezpośrednich, empirycznych kryteriów swego zastosowania, tj. rozstrzygnięcia, kiedy jakiś przedmiot (człowiek) podpada lub nie pod ten termin. Empirycznie rejestrujemy co najwyżej określone zachowania ludzi, służące w drodze dalszych operacji umysłowych do wyróżniania bytu ludzkiego wśród innych bytów. Można więc przyjąć, że jedynym (częściowo nieempirycznym) kryterium posiadania godności przez człowieka jest sam fakt, że chodzi o istotę ludzką. Wówczas jednak ciężar argumentacji przenosi się na pytanie o naturę człowieka: jakim i dlaczego szczególnie wyróżnionym bytem jest człowiek? Tomiści i fenomenolodzy odwołują się wprawdzie chętnie do (własnego) doświadczenia (introspekcyjnego przeżycia) godności, ale i w tym przypadku trudno przyjąć, by fakt godności dał się wyznaczyć empirycznie, tj. zmysłowo dostępnymi wskaźnikami. Dlatego mówi się niekiedy tylko o przejawach godności w sensie empirycznych konsekwencji (skutków) posiadania przez człowieka godności. Jeżeli jednak zjawiska (fakty) określane terminem „godność człowieka” nie są bezpośrednio dane empirycznie, lecz pozostają osadzone w pewnej teorii filozoficznej, żadne

odkrycia nauk przyrodniczych, jak się wydaje, nie mogą wprost zagrozić filozoficznej tezie o godności człowieka.

## 2.

Bogate i zróżnicowane dzieło Hansa-Georga Gadamera pozwala spojrzeć na nie z różnych punktów widzenia: jako na ontologię, epistemologię, aksjologię, metodologię, ale także, a nawet przede wszystkim, jako na antropologię. Nie znajdujemy wprawdzie słowa „godność człowieka” w pismach Gadamera<sup>10</sup>, ale znaczeniowo zajmuje ono wraz z pytaniem o człowieka istotne miejsce w jego dociekaniach<sup>11</sup>. Jednym z ważniejszych, jak wiadomo, motywów powstania filozoficznej hermeneutyki była idea przeciwdziałania wyobcowaniu człowieka, kiedy wraz z Paulem Voglerem wydawał siedem tomów *Nowej Antropologii*<sup>12</sup>.

Chociaż filozoficzna hermeneutyka nie zawiera systematycznego wykładu antropologii i odpowiedzi na wiele ważnych pytań o godność człowieka, generalnie jest zainteresowana odpowiedzią na pytanie, kim jest człowiek, a z rozproszonych i szkicowych uwag Gadamera wyłania się koncepcja człowieka jako twórcy świata kultury<sup>13</sup>. W punkcie wyjścia jego poglądów znajduje się konkretny człowiek, głęboko osadzony w świecie przyrody i kultury, ukształtowany przez wielorakie procesy inkulturacji i socjalizacji oraz wyposażony w samoświadomość, uformowaną dotychczasowymi jego dziejami i wiedzą o samym sobie. Gadamer deklaruje się jako zwolennik nowego humanizmu<sup>14</sup>, który nie jest antropocentryczny, oraz nowej antropologii, która nie ma być kontynuacją dotychczasowej antropo-

---

<sup>10</sup> Indeks *Wahrheit und Methode* nie wymienia ani słowa *Würde*, ani słowa *Mensch*. Prof. F.J. Wetzowi zawdzięczam informację, że Gadamer napisał artykuł, noszący w tytule termin *godność człowieka*, nie potrafiłem go jednak, niestety, zlokalizować.

<sup>11</sup> Heidegger, jak wiadomo, określał człowieka terminem *Dasein*.

<sup>12</sup> *Neue Anthropologie* 1972–1975.

<sup>13</sup> Antropologiczny wymiar filozofowania Gadamera doczekał się już opracowań, np. Bronk 2007; Lorenc 2003 i 2008; Michalski 1978.

<sup>14</sup> „[Gadamer’s] philosophical perspective can be understood as a defense of humanism and hence response to Heidegger’s repudiation of the humanistic tradition” (Grondin 1997, s. 161). I w innym miejscu: „To put the thesis bluntly, Gadamer is a humanist and Heidegger isn’t” (s. 157).

logii i jej tradycyjnych problemów<sup>15</sup>. Nowość projektowanej antropologii polega m.in. na tym, że upatruje ona naturę człowieka w fakcie, że „z natury” poniekąd potrafi on przekraczać swe naturalne determinacje i dlatego nie daje się poznawać wyłącznie metodami nauk przyrodniczych.

Gadamer wątpi, nazywając je pytaniem „w najwyższym stopniu obciążon[ym] ideologicznie”, czy możliwa jest w ogóle antropologia w sensie obiektywnej nauki o człowieku<sup>16</sup>. Sprzeciwia się równocześnie uniwersalizującym roszczeniom nauk empirycznych, gdyż z zasady redukuje one poznanie empiryczne do samego poznania naukowego. Tym samym jest również przeciwnikiem scjentystycznego naturalizmu, sprowadzającego człowieka do jednego z przedmiotów w obszarze innych rzeczy. Wyraża również wątpliwość, czy racjonalne jest odnosić wyniki poznania świata zwierząt do świata ludzi. Zabieg ten jest równie wątpliwy, jak przenoszenie wyników poznania człowieka na byt boski, znane jako błąd antropomorfizmu<sup>17</sup>.

Humanizm Gadamera nie opiera się na jednym pojęciu *humanitas* i nie próbuje on wyjaśnić, co to znaczy być człowiekiem jako zwierzęciem posiadającym rozum. Wyniki nauk przyrodniczych<sup>18</sup> przemawiają, jego zdaniem, coraz bardziej za tym, że tradycyjne twierdzenie o szczególnym miejscu człowieka w kosmosie należy traktować jako *residuum* teologicznego przesądu. Humanizm określany jest nie tyle przez to, czym, dzięki posiadaniu rozumu, człowiek różni się od zwierzęcia, ponieważ jest to wyróżnienie względne<sup>19</sup>, ile jako ciągle rozwijająca się racjonalność człowieka, przejawiająca się w tworzeniu kultury oraz w procesie kształcenia (wychowania), przyczyniającym się do przewyciężenia *animalitas* w dziejach ludzkości<sup>20</sup>. Tym, kim jest, człowiek staje się w trakcie całego swego życia. To głównie procesy kształcenia (*Bildung*), które wiążą się ściśle z pojęciem kultury, określają swoisty sposób rozwijania przez człowieka swych naturalnych uzdolnień i umiejętności (WuM, s. 8). Skądinąd

---

<sup>15</sup> Gadamer 1975, s. 377.

<sup>16</sup> Tamże, s. 384.

<sup>17</sup> Tamże, s. 380.

<sup>18</sup> Gadamer 1977, s. 180.

<sup>19</sup> Gadamer powołuje się tu na wyniki badań nad zachowaniem zwierząt takich badaczy, jak J. Uexkühl i K. Lorenz oraz ich uczniów (Gadamer 1977, s. 179–180).

<sup>20</sup> „Istnienie ducha wiąże się istotnie z ideą kształcenia” (WuM, s. 9).

Gadamer nie przeczy istnieniu elementów stałych w ludzkiej naturze, ale pojmuje je jako biologiczne determinacje, wyznaczone faktem urodzenia, wychowaniem, dojrzałością zawodową, wreszcie śmiercią. Tak rozumiana natura ludzka stawia równocześnie absolutne granice wszelkim próbom radykalnego kształtowania człowieka przez społeczeństwo<sup>21</sup>.

Zdaniem Gadamera, przejmującego w tej mierze poglądy Heideggera, nie istnieje nic takiego, jak beczasowa, w sensie tradycyjnej metafizyki, istota człowieka. Jak stwierdza we wstępnym artykule do *Neue Anthropologie*: interesujące jest dowiedzieć się z biologii i nauk o zachowaniu (etologii), o ciągłości między światem zwierząt i światem człowieka oraz o różnych sposobach zachowania zwierząt i ludzi, ale na podstawie samych tych danych nie da się wyjaśnić „skoku” w kierunku bycia człowiekiem<sup>22</sup>. Biologia i etologia pouczają nas tylko, że dusza ludzka nie wywodzi się ze świata nadprzyrodzonego, a natura ludzka nie jest naturą (przyrodą) w tym sensie, do jakiego jej rozumienia zmuszały badania nad przyrodą wieków ubiegłych, kiedy pojmowano ją jako „materię poddaną prawom” (Kant). Zarazem Gadamer dodaje, a zdanie to jest tak charakterystyczne, że przytaczam je dosłownie:

Aber gerade wenn man den Menschen so nahe an das Tier heranrückt, als es irgend die Phänomene erlauben und verlangen – und das ist insbesondere bei den Verhaltensweisen erstaunlich weit – prägt sich überraschenderweise die Sonderstellung des Menschen besonders sichtbar aus. Gerade in seiner vollen Natürlichkeit scheint er etwas Außerordentliches, und die augenscheinliche Tatsache, daß kein Lebewesen sonst seine eigene Umwelt so zur Kulturwelt umarbeitet wie der Mensch, der damit „Herr der Schöpfung” wurde, hat eine neue unbiblische Offenbarungskraft in sich<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Gadamer 1975, s. 384.

<sup>22</sup> Gadamer 1977, s. 181.

<sup>23</sup> „Ale właśnie wówczas, kiedy tak mocno przybliży się człowieka do zwierzęcia, o ile tylko pozwalają na to badane zjawiska i tego wymagają – a jest to szczególnie widoczne przy badaniach nad zachowaniem – ujawnia się niespodziewanie i z mocą szczególne miejsce człowieka. Właśnie w swej naturalności ujawnia on coś ze swej nadzwyczajności, a oczywisty fakt, że żadna inna istota żywa nie przetwarza w podobny sposób swego środowiska w kulturę, jak czyni to człowiek, stając się w ten sposób »koroną stworzenia«, zyskuje nowe, pozabiblijne poparcie” (Gadamer 1977 s. 181).

Współczesna psychoanaliza i religioznawstwo dzielą, zdaniem Gadamera, z filozofią przekonanie, że człowieka charakteryzuje „przejście do (sfery) »ducha«”. Ale mimo całej zależności sfery duchowej od swej biologicznej podstawy, krok ten pozostaje zasadniczo niewywodliwy, a przynajmniej na dzień dzisiejszy nie widać sposobu, jak go wyprowadzić<sup>24</sup>. Uprzedmiotawiające podejście do człowieka za pomocą narzędzi naukowych – na sposób uprzedmiotowienia, jakie ma miejsce w czasie fabrycznej obróbki narzędziami – nie pozwoli na przykład nigdy zrozumieć, czym jest samoświadomość<sup>25</sup>. Prawdę o rzeczywistej naturze człowieka zawdzięczamy bowiem (i tutaj Gadamer przejmuje pogląd Heideggera) nie metodycznemu postępowaniu nauk empirycznych, które traktują człowieka wyłącznie jako przedmiot badania, lecz naukom humanistycznym, które – zgodnie z podejściem Diltheya – odwołują się przy poznawaniu człowieka do jego kulturowych wytworów. Zadanie „doprowadzenia człowieka do rozumienia samego siebie” spełniała też zawsze filozofia m.in. w postaci hermeneutyki jako teorii i sztuki rozumienia i sprawiania, by przemówiło to, co pierwotnie obce i nieznanne<sup>26</sup>.

Gadamer podejmuje się rehabilitacji nie tylko tradycji humanistycznej, lecz także nauk humanistycznych, które uważa za rzeczywistych „włódarki humanizmu” (WuM, s. 6) i spadkobierców metafizyki<sup>27</sup>, pokazując ich znaczenie dla uprawiania filozofii i dla uzyskiwanego przez nią obrazu człowieka. Nie są one podporządkowane naukom przyrodniczym, bo chociaż zasadniczo metodyka ich badań jest podobna, inny jest przedmiot: z jednej strony to, co ludzkie, a co znajduje swój „obiektywny” wyraz w wytworach kulturowych ludzkości (jak gospodarka, prawo, język, sztuka i religia), z drugiej strony wiedza człowieka o samym sobie, znajdująca swój bezpośredni wyraz w tekstach i świadectwach językowych<sup>28</sup>. Przedmiotem badań nauk humanistycznych nie jest świat uprzedmiotowiony, lecz to, co indywidualne oraz wiedza człowieka o samym sobie wraz ze światem jego wytworów, w których złożył wiedzę o sobie samym<sup>29</sup>. Nie oznacza to jednak, zastrzeżę

---

<sup>24</sup> Gadamer 1975, s. 389.

<sup>25</sup> Gadamer 1977, s. 182–183.

<sup>26</sup> Gadamer 1976, s. 123.

<sup>27</sup> Gadamer 1967, s. 119.

<sup>28</sup> Gadamer 1977, s. 194.

<sup>29</sup> Gadamer 1967, s. 119.

się Gadamer, że istnieje jakiś nadprzyrodzony, zobowiązujący sens życia, gdyż ten „dzieje się” w kulturze, dziejach i tradycji, w których uczestniczy człowiek.

W tle wyników tych nauk, które czynią człowieka przedmiotem swego zainteresowania, kryje się, zdaniem Gadamera, pewien nierozwiązywalny problem: uzyskana w ten sposób wiedza o człowieku nie daje się (teoretycznie i praktycznie) „wykorzystać” bez skonfrontowania z całkowicie inną instancją, którą nie jest nauka, lecz ludzka praktyka i kierujące nią rozumienie samego siebie przez człowieka<sup>30</sup>. Nauki humanistyczne mają bowiem własne źródło prawdy, którym jest praktyka życiowa, mają też własne, kluczowe pojęcia, jak wychowanie (*Bildung*), *sensus communis*, władza sądenia i smak<sup>31</sup> (WuM, s. 15). Uprzywilejowanym źródłem poznania pozostaje tu wiedza człowieka o samym sobie. Z jednej strony jest on zasadnym przedmiotem poznania, z drugiej strony poznanie jest uzależnione od wcześniejszej o nim wiedzy (rola *Vorverstehen*). Dlatego „przedmiot” badania, jakim w naukach humanistycznych jest człowiek, nie jest nigdy przedmiotem czystej obserwacji, ponieważ istnieje tu niedające się uchylić wzajemne oddziaływanie pomiędzy wiedzą człowieka o sobie samym a wiedzą, uzyskiwaną w drodze metodycznego badania<sup>32</sup>.

Nauki humanistyczne przypisują sobie wiedzę o człowieku, która jest niedostępna metodom przyrodoznawczym, chociaż do jej uzyskania postępowanie metodyczne jest, zdaniem Gadamera, równie ważne, jak w naukach przyrodniczych<sup>33</sup>. Uzyskane poznanie nie jest nigdy tego samego rodzaju i rangi, co w naukach przyrodniczych, bo chodzi o rodzaj wiedzy o człowieku<sup>34</sup>, którą uzyskuje się w wyniku osobistego, indywidualnego doświadczenia<sup>35</sup>. Wynikiem postępowania badawczego nie jest tu żadna „obiektywna” wiedza, lecz żywa kontynuacja poznania człowieka przez samego siebie<sup>36</sup>. Fakt, że świadomościowo człowiek nie znajduje się już w centrum kosmosu, sprawia, iż również posiadana przez niego wiedza (*Wis-*

---

<sup>30</sup> Gadamer 1975, s. 384.

<sup>31</sup> Gadamer omawia te pojęcia szeroko w pierwszej części WuM.

<sup>32</sup> WuM, s. 387.

<sup>33</sup> Gadamer 1975, s. 378.

<sup>34</sup> Gadamer 1977, s. 194.

<sup>35</sup> Gadamer 1975, s. 378.

<sup>36</sup> Gadamer 1967, s. 119.

*senschaft*) nie stanowi tylko naturalnego poszerzenia potocznego sposobu doświadczania świata, lecz jest nowym przedsięwzięciem, poddającym świat przyrody i kultury nowemu typowi, ale zawsze tylko częściowej, władzy<sup>37</sup>. W świetle tych deklaracji zaskakuje nieco stwierdzenie Gadamera, że „poprawny”, oddogmatyzowany obraz człowieka uzyskuje się nie tylko dzięki zróżnicowanemu doświadczeniu historycznemu, lecz „przede wszystkim” w naukach przyrodniczych oraz w naukach o zachowaniu i etnologii<sup>38</sup>.

„To, co ludzkie” interesuje nauki humanistyczne i filozoficzną hermeneutykę nie tyle jako to, co ogólnie ludzkie w sensie odrębności człowieka wobec wszystkich innych bytów żywych, zwłaszcza zwierząt, ile w szerokim aspekcie zróżnicowania, jakim odznaczają się istoty ludzkie<sup>39</sup>. Według nowej antropologii „istota” człowieka polega na tym, że nie ma on stałej natury, ponieważ potrafi wykroczyć poza każdą, przypisywaną mu istotę. Nowy humanizm, który rezygnuje z bycia antropocentryzmem, pokazuje, że chociaż człowiek jest bytem skończonym, bo ograniczonym czasem i przestrzenią, nie przestaje się nigdy rozwijać, ucząc się i dążąc do rozumienia i porozumienia. W tym świetle poznanie jawi się jako nigdy niezakończony proces poznawania przez człowieka kosmosu i samego siebie.

Arystotelesowi zawdzięcza Gadamer klasyczną definicję człowieka jako istoty obdarzonej *logosem*, przekładając ów grecki termin za pomocą terminów „język”, „mowa” i „rozum”. Rację dla wyróżnionego sposobu bycia człowieka „w pośrodku bytu” upatruje jednak nie tyle w racjonalności człowieka<sup>40</sup>, ile w jego dziejowości, rozumianej jako proces stawania się i rozwoju ducha ludzkiego oraz językowości. Człowiek jest istotą, posiadającą mowę (*animal loquax*)<sup>41</sup>, która stanowi rzeczywiste centrum ludzkiego bytowania, jeżeli tylko widzieć język i mowę w obszarze, który wypełnia, mianowicie ludzkiego bycia wspólnotowego, porozumienia oraz stale rozrastającego się rozumienia, które są człowiekowi potrzebne tak, jak powietrze, którym oddycha<sup>42</sup>. Gadamer nie widzi potrzeby szukania racji

<sup>37</sup> Gadamer 1976, s. 117.

<sup>38</sup> Gadamer 1977, s. 195: „So dient die Wissenschaft über den Menschen dem Wissen des Menschen von sich selbst und damit der Praxis”.

<sup>39</sup> Gadamer 1977, s. 194.

<sup>40</sup> „No triumphalism of reason or of man’s centeredness is to be found here” (Grondin 1997, s. 167).

<sup>41</sup> Gadamer 1967, s. 93, 100.

<sup>42</sup> Tamże, s. 100.



dla wyróżnionej pozycji człowieka w obiektywnym świecie lub w jakiejś doktrynie religijnej, dostrzega ją bowiem w samym człowieku. Nazywa „dawną, mistyczną tradycją” pogląd, według którego stworzony człowiek nosi w swej duszy „obraz i podobieństwo Boga”, które powinien w sobie rozwijać (WuM, s. 8). Cytując Hegla, powiada:

człowieka charakteryzuje zerwanie z tym, co bezpośrednio i naturalne [...] „nie jest on z natury [lecz kultury – A.B.] tym, czym być powinien” i dlatego (właśnie) potrzebuje ciągłego kształcenia (*Bildung*) (WuM, s. 9).

Porzucenie antropocentryzmu nie uchyla jednak potrzeby szacunku (*Achtung, dignitas*) dla każdego człowieka, który przysługuje mu po prostu dlatego, że jest człowiekiem, niezależnie od posiadanych przymiotów lub osiągnięć.

Jako istotę dziejową, tj. skończoną, wielorako ograniczoną przez dzieje<sup>43</sup>, człowieka wyzwolić może tylko samorozumienie. Stąd przypomnienie przez Gadamera maksymy, wyrytej nad drzwiami wyroczni w Delfach: „poznaj samego siebie”, która, według niego, głosi: „poznaj, że jesteś tylko człowiekiem a nie Bogiem, przestrzegając przed wszelką iluzją władzy i panowania”<sup>44</sup>. Swą ograniczoność człowiek usiłuje również przezwyciężać m.in. przez filozofowanie. Do istoty bycia autentycznym problemem filozoficznym należy to, że pozostaje on nierozwiązany<sup>45</sup>, a wyróżniona pozycja człowieka wśród innych istot żywych polega na tym, że tylko on stawia pytania<sup>46</sup>, na które żadna nauka nie zna odpowiedzi, a które mimo to od zawsze przykuwają ludzką uwagę. Wywołały one w przeszłości rozliczne odpowiedzi ze strony religii, mitologii, dzieł sztuki, jak tragedie, a także takich wytworów umysłu, jak dialogi platońskie<sup>47</sup>. Filozofii nie należy więc uważać tylko za niedojrzałą fazę w rozwoju poznającego ducha, który nie

<sup>43</sup> „Problem wolności wydaje się na pewno być tym problemem, który najbardziej spełnia warunek bycia problemem filozoficznym” (Gadamer 1977a, s. 241).

<sup>44</sup> Gadamer 1976, s. 124.

<sup>45</sup> Gadamer 1977a, s. 241.

<sup>46</sup> Jako przykłady pytań filozoficznych Gadamer przytacza następujące: „Czy istnieje czas w ogólności czy też istnieje on tylko »w nas«? dlaczego istnieje coś, a nie nic? czym jest świadomość i samoświadomość, w której wszystko jest dane raz jeszcze?” (Gadamer 1976, s. 117).

<sup>47</sup> Gadamer 1976, s. 122.

doszedł jeszcze do pełni swej rozumności, lecz za trwałe, naturalne uzdolnienie człowieka, podobnie jak jest nim jego techniczny rozum i mądrość praktyczna, wiedza o swej śmierci oraz fakt, że grzebie swych zmarłych<sup>48</sup>. Gadamer przypomina Platona, według którego „filozofowanie” oznacza ustawiczne, chociaż nigdy niespełnione, dążenie do prawdy, podczas gdy wiedza jest zarezerwowana bogom<sup>49</sup>. Podejście takie nadaje filozofowaniu Gadamera charakter postępowania hipotetycznego i nigdy niezakończonego. Stwierdza w *Autobiografii*: każdy dialog z cudzą myślą, prowadzony z intencją zrozumienia drugiego człowieka, jest sam w sobie nigdy niemającą końca rozmową. Ale jest on rozmową autentyczną, w trakcie której usiłujemy odnaleźć „nasz” wspólny język<sup>50</sup>.

## Literatura

- Bronk A. (2007), *Człowiek – istota określona czasem, tradycją i językiem*. [*Filozoficzna antropologia H.-G. Gadamera (1900–2002)*], w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Dusza – umysł – ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 373–389.
- Bronk A. (2010), *Kategorie godności człowieka*, „Annales UMCS”, red. L. Hostyński, sec. I (Philosophia-Sociologia), vol. XXXV, 1, s. 77–96.
- Bronk A. (2010a), *Pojęcie godności człowieka: uwagi metodologa*, [w:] M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak (red.), *Antropologiczna pedagogika ogólna*, Lublin: Gaudium, s. 57–74.
- Czerkawski J. (1992), *Jana z Trzciany koncepcja godności człowieka*, [w:] tenże: *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 7–95.
- Czerkawski J. (red.) (1994), *Zagadnienie godności człowieka*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Domański J. (1985), *Z dawnych rozważań o godności człowieka*, [w:] J. Rudniański, K. Murawski, *Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka*, Warszawa: PIW, s. 11–71.

---

<sup>48</sup> Tamże, s. 110–112.

<sup>49</sup> Tamże, s. 112.

<sup>50</sup> Gadamer 1977b, s. 94.

- Gadamer H.-G. (1960, 1972<sup>3</sup>, 1975<sup>4</sup>), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr; wyd. polskie: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter esse 1993, s. 9–19 (cytuję według wydania niemieckiego jako WuM).
- Gadamer H.-G. (1967), *Mensch und Sprache*, [w:] *Kleine Schriften I*, Tübingen: Mohr, s. 93–100.
- Gadamer H.-G. (1972), *Theorie, Technik, Praxis – die Aufgabe einer neuen Anthropologie*, [w:] H.-G. Gadamer, P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie*, Bd. I, Stuttgart: dtv, Wissenschaftliche Reihe, s. IX–XXXVII.
- Gadamer H.-G. (1975), *Schlußwort*, [w:] H.-G. Gadamer, P. Vogler (Hrsg.), *Neue Anthropologie*, Bd. VI, Stuttgart: dtv, Wissenschaftliche Reihe, s. 374–392.
- Gadamer H.-G. (1976), *Über die Naturanlage des Menschen zur Philosophie*, [w:] tenże, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 110–124.
- Gadamer H.-G. (1977), *Theorie, Technik, Praxis*, [w:] tenże, *Kleine Schriften IV*, Tübingen: Mohr, s. 173–195.
- Gadamer H.-G. (1977a), *Begriffsgeschichte als Philosophie*, [w:] tenże, *Kleine Schriften III*, Tübingen: Mohr, s. 237–250.
- Gadamer H.-G. (1977b), *Hans-Georg Gadamer* [w:] L.J. Pongratz (Hrsg.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, Bd. III, Hamburg: Felix Meiner Verlag, s. 60–101.
- Grondin J. (1997), *Gadamer on Humanism*, [w:] L.E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago, La Salle, Ill.: Open Court, s. 157–172.
- Horstmann R.-P. (1980), *Menschenwürde*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel–Stuttgart: Schwabe & Co AG, Bd. 5, s. 1124–1127.
- Lorenc W. (2003, 2008), *Hermeneutyczne koncepcje człowieka*, t. 1: *W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar; t. 2: *Dilthey, Misch, Bollnow*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Luyten N.A., Scheffczyk L. (Hrsg.) (1987), *Veränderungen im Menschenbild. Divergenzen der modernen Anthropologie*, München: Verlag Karl Alber.
- Macklin R. (2003), *Dignity is a Useless Concept*, „British Medical Journal”, 327, s. 1419–1420.
- Mazurek F.J. (2001), *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

- Michalski K. (1978), *Hans-Georg Gadamer – Antropologia i hermeneutyka*, „Humanitas”, nr 1, s. 107–121.
- Pinker S. (2008), *The Stupidity of Dignity*, „The New Republic”, May, 28, <http://www.tnr.com/article/the-stupidity-dignity> (dostęp 17.12.2010).
- Szawarski Z. (1983), *Godność i odpowiedzialność*, „Studia Filozoficzne”, nr 8–9, s. 93–106.
- Środa M. (1993), *Idea godności w kulturze i etyce*, Warszawa: IFiS PAN.
- Wetz F.J. (2005), *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, Stuttgart: Klett-Cotta.

## THE CONCEPT OF HUMAN DIGNITY AND THE HERMENEUTICS

### Summary

The object of my elementary semiotical and methodological considerations is the place and the function of the concept of human dignity in the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. The notion of human dignity is used today frequently – alas, often uncritically – in many political and ideological discussions as a tool to promote certain kinds of social policy. I am above all interested in the many meanings of the notion of human dignity and the philosophical (ontological and epistemological) presuppositions that lie at the bottom of its use.

What precisely do we mean when we say that human beings are characterized by a dignity? However, I will not determine precisely the different meanings, past and present, of “human dignity”, much less give a projecting definition of this notion. I devote attention – though only indirectly – to objective questions raised by the notion of human dignity and to their answers as well as to arguments in their favour. When we accept the hermeneutics as a philosophical anthropology then we see also that the notion of human dignity plays a peculiar function in it. In conclusion I state that the thesis that the human being has an ontologically distinctive way of existence finds adequate rational explanation and justification only in philosophy and a non-rational explication and a full justification in Christian theology.