

DIALOG ŹRÓDŁEM GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Dr Witold P. Glinkowski

Uniwersytet Łódzki, Łódź

Instytut Filozofii, Katedra Filozofii Współczesnej

witold.glinkowski@neostrada.pl

Streszczenie

Godność człowieka można rozpatrywać w kategoriach obiektywnie przysługujących ludzkiemu bytowi cech lub właściwości, a zatem w abstrakcji od relacji, w jakich człowiek uczestniczy. Można jednak rozpatrywać ją w kontekście relacji dialogicznych. Tę ostatnią drogę obrali współcześni dialogicy, czyli przedstawiciele dwudziestowiecznej filozofii dialogu, do których zaliczamy m.in. Ferdinanda Ebnera, Martina Bubera, Franza Rosenzweiga oraz naszego rodaka – ks. Józefa Tischnera. Zgodnie z ich założeniami, o specyfice człowieka, a zatem również o przysługującej mu godności, decyduje przede wszystkim uczestniczenie w relacjach dialogicznych. Istnieje kilka ważnych różnic, które sprawiają, że relacje dialogiczne są czymś innym niż relacje monologiczne. Oto najważniejsze: Po pierwsze, źródło i kryterium ważności relacji dialogicznych jest transcendentne, a więc nie należy do immanentnie rozumianego obszaru kultury; po drugie, inicjatorem tych relacji jest Bóg, zaś człowiek może je podejmować oraz może zaprosić do uczestniczenia w nich inne istoty; po trzecie, relacji tych nie można rozpatrywać w kategoriach przyczynowo-skutkowych, gdyż akces do nich jest aktem wolnego wyboru; po czwarte, uczestnictwo w tych relacjach dotyczy całego człowieka (jego egzystencji), a nie zaledwie pewnych warstw składających się na jego podmiotowość; po piątę, jedną ze stron uczestniczących w relacji dialogicznej jest zawsze człowiek, a same te relacje stanowią przesłankę decydującą o ucłowieczeniu ludzkiej istoty. Stosownie do powyższych założeń godność człowieka, jako pochodna relacji z Bogiem i ujawniająca się jedynie w ramach relacji dialogicznych, okazuje się raczej darem – udzielanym i przyjmowanym, aniżeli cechą – posiadaną i charakteryzującą „obiekt”, jakim jest człowiek.

Zusammenfassung: Der Dialog als Quelle der Menschenwürde

Die Menschenwürde kann in den Kategorien betrachtet werden, die objektiv den menschlichen Eigenschaften zustehen, also abgesehen von den Beziehungen, an denen der Mensch teilnimmt. Sie kann jedoch auch im Zusammenhang mit dialogischen Beziehungen betrachtet werden. Diese Möglichkeit haben die

gegenwärtigen Dialogiker, dh. die Vertreter der dialogischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gewählt, zu denen unter anderen Ferdinand Ebner, Martin Buber, Franz Rosenzweig und unser Landsmann – Józef Tischner zählen. Gemäss ihren Voraussetzungen entscheidet vor allem die Teilnahme an den dialogischen Beziehungen über die Eigenartigkeit des Menschen, also auch über die ihm zustehende Würde. Es bestehen einige wichtige Unterschiede, die es verursachen, dass die dialogischen Beziehungen etwas Anderes sind als die monologischen Beziehungen. Hier die wichtigsten Unterschiede: erstens sind die Quelle und das Gewichtungskriterium der dialogischen Beziehung transzendent, gehören also nicht dem immanent begriffenen Kulturbereich an; zweitens ist der Gott der Auslöser dieser Beziehungen, während der Mensch sie nur aufnehmen oder andere Wesen zu der Teilnahme daran einladen kann; drittens sind diese Beziehungen nicht als Ursache-Folge-Geschehen zu betrachten, weil der Beitritt dazu eine freie Wahl bleibt; viertens betrifft die Teilnahme an diesen Beziehungen den ganzen Menschen (seine Existenz) und nicht lediglich einige Stufen, die seine Subjektivität ausmachen; fünftens ist immer der Mensch eine der Parteien, die an der dialogischen Beziehung beteiligt sind und die Beziehungen selbst bilden eine Voraussetzung, die darüber entscheidet, dass das menschliche Wesen zum Menschen wird. Bei Berücksichtigung der oben angeführten Voraussetzungen erweist sich die Menschenwürde – als etwas, was von der Beziehung mit Gott abgeleitet wird und ausschliesslich im Rahmen der dialogischen Beziehung zum Vorschein kommt – eher eine Gabe zu sein, die erteilt und angenommen wird, als eine Eigenschaft, die der Mensch besitzt und die ihn als „menschliches Objekt“ kennzeichnet.

1. Dialogiczny sposób pytania o godność

Próby postawienia filozoficznego pytania o ludzką godność natrafiają na paradoks. Z jednej strony nie sposób kwestionować kluczowe znaczenie pojęcia godności, które – jak by się wydawało – jest niezmiennie wpisane w treść pojęcia ludzkiej osoby. Z drugiej jednak strony, propozycje definiowania pojęcia osoby nieczęsto uwzględniały kategorię godności. Do chlubnych wyjątków należy koncepcja przywoływana przez św. Tomasza z Akwinu, wedle której osoba określana jest jako „hipostaza o wyróżniającej właściwości wskazującej na dostojęństwo (*dignitas*)”¹.

Godność człowieka można rozpatrywać w kategoriach obiektywnie przysługujących ludzkiemu bytowi cech lub właściwości, a tym samym w abstrakcji od relacji, w jakich człowiek uczestniczy. Można jednak rozpatrywać ją w kontekście międzyosobowych odniesień, które wyznaczają ludzkiemu bytowi jego specyfikę. Tę ostatnią drogę obrali współcześni dialogicy, czyli przedstawiciele dwudziestowiecznej filozofii dialogu, do których zaliczamy m. in. Ferdinanda Ebnera, Martina Bubera, Franza Rosenzweiga oraz naszego rodaka – ks. Józefa

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej*, przeł. P. Belch, Wyd. Veritas, Londyn, 1978, s. 38.

Tischnera. Nazwa „filozofia dialogu” na trwale zadomowiła się w spektrum współczesnej myśli filozoficznej, jednak jej sens wymaga doprecyzowania, które pozwoli uniknąć interpretacyjnych nieporozumień. Nie chodzi tu bowiem o filozofowanie na temat dialogu, ani też o filozofowanie w sposób dialogiczny. Takie eksplikacje nazwy jednego z bardziej znaczących nurtów filozofii współczesnej byłyby całkowicie błędne. Ani dialogiczny idiom filozofowania, ani dialog, jako przedmiot filozoficznej refleksji, nie mogłyby predestynować dialogiki do jej ubiegania się o status nowej filozoficznej propozycji. Wszak oczywiste jest, że każda filozofia jest formą dialogu, rodzajem transferu informacji, podobnie jak jest nią każda ludzka działalność przebiegająca w sferze kultury lub nauki. Z kolei dialogiem jako zjawiskiem lingwistycznym zajmują się badacze, językoznawcy, kulturoznawcy, socjologowie, logicy – i mogą to czynić z dużo większym powodzeniem niż ci, którzy na temat dialogu chcieliby tylko „filozofować”. Okazuje się zatem, że *novum* dialogiki polega na czymś zupełnie innym. Dialogicy, niezależnie od różnic rysujących się między poszczególnymi stanowiskami, zgodni są, co do tezy, że sytuacja dialogiczna – dialog, rozpoczynający się od zagadnięcia i odpowiadanie – zdecydowała o możliwości odróżniania się człowieka od innych istot biologicznych. Człowiek jest zatem „dzieckiem dialogu”, a określenie *homo dialogi* wydaje się bardziej jednoznacznie i trafniej uwypuklać jego genezę, status i swoiste dlań formy egzystowania, niż tradycyjne *homo sapiens*, którym to mianem człowiek szczylił się przez wiele wieków swego historycznego istnienia.

Zgodnie z założeniami autorów sytuujących się w nurcie filozofii dialogu, o specyfice człowieka, a zatem również o przysługującej mu godności, decyduje przede wszystkim uczestniczenie w relacjach dialogicznych. Istnieje kilka ważnych różnic, które sprawiają, że relacje dialogiczne są czymś innym niż relacje monologiczne. Oto najważniejsze z nich. Po pierwsze, źródło i kryterium ważności relacji dialogicznych jest transcendentne, a więc nie należy do immanentnie rozumianego obszaru kultury. Po drugie, inicjatorem tych relacji jest Bóg, zaś człowiek może je podejmować oraz może zaprosić do uczestniczenia w nich inne istoty. Po trzecie, relacji tych nie można rozpatrywać w kategoriach przyczynowo-skutkowych, gdyż akces do nich jest aktem wolnego wyboru. Po czwarte, uczestnictwo w tych relacjach dotyczy całego człowieka (jego egzystencji), a nie zaledwie pewnych warstw składających się na jego podmiotowość. I wreszcie, po piąte, jedną ze stron uczestniczących w relacji dialogicznej jest zawsze człowiek, a same te relacje stanowią przesłankę decydującą o uczłowieczeniu ludzkiej istoty. Stosownie do powyższych założeń godność człowieka, jako pochodna relacji z Bogiem i ujawniająca się jedynie w ramach relacji dialogicznych, okazuje się raczej darem – udzielanym i przyjmowanym, aniżeli cechą – posiadaną i charakteryzującą „obiekt”, jakim jest człowiek. W przeciwieństwie też do większości posiadanych przez człowieka cech, godność nie może być traktowana jako składowa ludzkiego uposażenia, gdyż jako oderwana od relacji okazuje się iluzją.

2. Odpowiedzialność jako odpowiadanie

Pytanie o godność człowieka jest niewątpliwie mocno osadzone w filozoficznej tradycji, choć nie zawsze *explicite* w takim brzmieniu było formułowane.

Pojawiało się jako znaczący wątek nie tylko w obrębie filozofii człowieka – mającej tradycję niemal tak dawną jak filozoficzna refleksja, albo w ramach antropologii filozoficznej – legitymizującej się całkiem nową metryką. Pytanie to, sygnalizowane też jako „problem człowieka”, przewija się przez całą filozoficzną tradycję i patronuje wszelkim filozoficznym próbom, gdyż wszystkie one, będąc podejmowane przez człowieka, przynajmniej pośrednio są znamiem jego kulturowej kondycji i świadczą o sposobie i wymowie podejmowanej przezeń autoidentyfikacji. Przynależne problemowi człowieka pytanie o jego godność podąża zatem drogą podobną do tej, która określa meandry dotychczasowych filozoficznych usiłowań. Najkrócej i w dużym uproszczeniu, ale w sposób uwzględniający zmiany, jakim podlegał główny idiom filozofii, można by, za Jackiem Filkiem, wymienić trzy jego zwroty i przeobrażenia². Jest to najpierw pytanie o prawdę i zainteresowanie przedmiotowym *To*; następnie jest to zwrot ku podmiotowemu *Ja* oraz ku wolności, która określa jego kompetencje poznawcze i etyczne; i wreszcie następuje docenienie kontekstu relacji z *Ty*, od kontaktu z którym człowiek rozpoczyna swą ludzką peregrynację i uświadamia sobie bezprecedensowy status swego istnienia. Dopiero w tej ostatniej fazie filozoficznego rozwoju dowartościowana zostaje relacja międzysobowa oraz dostrzeżona zostaje odpowiedzialność, jako konsekwencja odpowiedzenia przez Ja na zagadnięcie płynące od Ty. W ten sposób ten, kto najpierw zabiegał o prawdę, a później gotów był uznać siebie za autonomiczny podmiot wolny – zdolny do osiągnięcia wiedzy prawdziwej i kierowania się nią w sferze teoretycznej i praktycznej – wreszcie uświadomił sobie rangę relacji, która czyni go odpowiedzialnym z uwagi na jej transcendentne źródło. Wydaje się, że podobnie, jak o drodze filozofii, można myśleć o drodze pojęcia ludzkiej godności. Najpierw była ona uznawana za obiektywną prawdę (dusza przydzielona człowiekowi na zasadzie *commensuratio ad hoc corpus*). Później pragnięto – w duchu emancypacji i sekularyzacji filozofii oraz towarzyszącego tym tendencjom eksponowania autonomii ludzkiego podmiotu – podkreślać przysługującą człowiekowi wolność, która jest znakiem wyróżniającym człowieka na tle otaczającego go animalnego uniwersum oraz stanowi o danej mu (raczej przez naturę i kulturę, aniżeli przez Boga) szansie na potwierdzenie swej szczególnej pozycji. I wreszcie dochodzi do odkrycia nowego sensu godności. Ten ostatni nie unieważnia poprzednich, ale dokonuje ich subsumpcji, która przebiega na bazie pojęcia *odpowiedzialności*. Godność człowieka nadal wynika z tego, że jest on zdolny do pytania o *prawdę* i odnajdywania jej. Nadal także zakłada ona uznawanie ludzkiej *wolności*, która sprawia, że nie tylko „widzę i rozumiem”, ale także „chcę i mogę”. Ale dopiero teraz dostatecznie uwzględniony zostaje poziom relacji, w którym ludzka godność może zajaśnieć pełnym blaskiem. Dopiero teraz bowiem człowiek w pełni uznaje, że wszelkie swoiście ludzkie cechy, właściwości, zdolności czy cnoty, nabierają pełnego wyrazu dopiero w kontekście ludzkiej odpowiedzialności. Staje się to dostępne temu, kto sobie uświadomił: „zagadnięto mnie i poczuwam się do odpowiedzialności”³. Odpowiedzialność jest tu rozumiana egzystencjalnie, a ugruntowana

² Por. Filek, J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków, 2003, s. 5–13.

³ Tamże, s. 8.

jest w religijnej relacji, a nie w „prawie naturalnym”, jurydycznej normie lub w innych kulturowych artefaktach. Jeśli ludzka godność nie jest zaledwie abstrakcyjnym założeniem mającym uzasadniać kulturowo uznawane formy okazywania szacunku i jeśli ugruntowana jest w czymś ważniejszym od historycznie weryfikowanego konwenansu, to musi posiadać transcendentne źródło oraz wyrażać się rzeczywistym akcesem uznającego ją człowieka. Sprawdzianem tego ostatniego jest właśnie odpowiedzialność, jako odpowiadanie „całym sobą” *na* zagadnięcie oraz *wobec* jego nadawcy. Odpowiedzialność może być przez człowieka rozpoznana i podjęta, jako zadanie, dopiero wówczas, gdy posłuży się on nie tylko rozumem, kierującym go ku przedmiotowemu *To*, ani też wyłącznie wolą, która upewnia go, co do kompetencji własnego *Ja*. Stanie się to bowiem pod warunkiem, że da on wyraz swojej podmiotowości na poziomie emocji wiążących go z osobowym *Ty*⁴. Wydaje się, że analogiczna zależność między rodzajami podmiotowej aktywności, w których człowiek wyraża się poprzez własny czyn, zachodzi również w przypadku rozpoznawania ludzkiej godności. Nie można o niej mówić wyłącznie kontekście tego, co przedmiotowe i obiektywne, ani też tego, co podmiotowe i subiektywne, gdyż staje się wiarygodna dopiero wówczas, gdy rozpoznajemy ją w ramach dialogicznych relacji, które począwszy od zagadnięcia pochodzącego od *Ty*, poprzez odpowiedź udzielaną przez *Ja*, budują więź – sferę międzyosobowego *Pomiędzy*, jak określiliby ją Martin Buber.

3. Odpowiadam, więc jestem

Pytanie o ludzką godność nie jest – jak pokazuje dialogika – pytaniem teoretycznym, lecz praktycznym. Nie należy do pytań o atrybuty człowieka traktowanego jako autonomiczny byt, gdyż nabiera pełnego sensu dopiero pod warunkiem, że pojawi się w naturalnym dla tego pytania, dialogicznym kontekście. Godność człowieka nie sprowadza się zapewne do żadnej z ludzkich własności, których wyliczaniem, wykazywaniem i afirmowaniem poświęcono tak wiele miejsca w filozoficznych traktatach, ani też do ich sumy. Przecież niepodobna ograniczać jej do horyzontu cech przysługujących każdemu ludzkiemu indywiduum, rozumianemu jako jednostka, jako anonimowy egzemplarz gatunku *homo sapiens*. Wszak nie idzie tu o człowieka w ogóle – o element zbioru dający się zastąpić innym elementem do tego zbioru należącym. Mamy tu bowiem na uwadze nie godność przysługującą abstrakcyjnej „ludzkości”, lecz konkretnemu człowiekowi. Toteż nie sposób pytania o godność ograniczać do sfery obiektywnie konstatawanych własności człowieka „jako takiego”, takich jak: inteligencja, uposażenie genetyczne, czy inne „parametry”, uznawane za typowe dla rodzaju ludzkiego. Pytanie o godność człowieka nie kieruje się ku czemuś ogólnemu, lecz ku czemuś indywidualnemu i dlatego otwiera nas i uwrażliwia nie tyle na treść pojęcia, ile na rangę imienia⁵. Takim imieniem – będącym zresztą pierwszym słowem skierowanym ku człowiekowi i rozpoznawanym przez ludzkie *Ja* jest *Ty*. Słowo „*Ja*” stanie się bowiem dopiero wówczas zrozumiałe dla człowieka, gdy

⁴ Por. Filek, J., *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Znak, Kraków, 2001, s. 25.

⁵ Por. Glinkowski, W. P., *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wyd. UŁ, Łódź, 2005.

usłyszy on Ty – jako treść skierowanego ku niemu zagadnienia oraz uzna Ty jako tego, który się doń zwrócił. Właśnie owo Ty po raz pierwszy usłyszy biblijny Adam – i dopiero wówczas w pełni zdoła rozpoznać w sobie Ja, będącego adresatem postawionego pytania. By przywołać tu wypowiedź współczesnego myśliciela: „»Gdzie jesteś?« Nie ma w tym nic, jedynie pytanie o Ty. Nie o istotę Ty [...] Pytanie o Ty – to wszystko, co o nim wiemy. Ale pytanie to wystarczy, aby Ja odkryło siebie”⁶. Podstawowe słowa, wskazujące na uczestników bezprecedensowej dialogicznej rzeczywistości, docierają do człowieka spoza ontycznego porządku i spoza historii. To przeświadczenie jest nie tylko charakterystyczne dla współczesnej dialogiki, gdyż podzielali je także niektórzy przedstawiciele dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej. Według Maxa Schelera, jedynie pośrednio dającego się kojarzyć z nurtem współczesnej dialogiki, słowo, dzięki któremu człowiek staje się zdolny do mówienia oraz rozpoznaje swój osobowy status, pochodzi od Boga, ma zatem poza- i przedhistoryczny rodowód⁷.

4. Biblijny casus ludzkiej godności

Pytanie o ludzką godność – będącą tym, co dla człowieka szczególnie cenne – zdoła w pełni wybrzmieć dopiero pod warunkiem uwzględnienia dialogicznego kontekstu, który, poprzedzając istnienie człowieka poprzedza zarazem wszelkie ludzkie pytania. Owo pytanie zyskuje na głębi wówczas, gdy ten, kto je stawia i ten, kto je słyszy są uczestnikami dialogu, rozumianego jako spotkanie między Ja i Ty. Tylko postawione w perspektywie dialogicznej pytanie o ludzką godność uwalnia się od groźby jego uprzedmiotowienia. Nie jest już pytaniem o przedmiot, lecz o podmiot, przy czym odpowiedź nie przynosi żadnej wiedzy na jego temat, lecz wskazuje na antropotwórczą rangę czynu, którym podmiot siebie wyraża, i którym o sobie daje świadectwo wobec innego. Dialogiczną metamorfozę, jakiej ulega sygnalizowany tu problem oddają słowa Josepha Ratzingera, przywołującego epizod z Łukaszejskiej Ewangelii (Łk 10, 29–37): „Problem zostaje tu przeniesiony na inną płaszczyznę: nie chodzi już o to, kto jest lub nie jest moim bliźnim. Chodzi o mnie samego. Ja muszę stać się bliźnim [...] Samarytanin, cudzoziemiec czyni siebie bliźnim i pokazuje mi, że sam w swoim sercu muszę się nauczyć bycia bliźnim i że odpowiedź noszę już w sobie samym”⁸. Bycia bliźnim nie można orzekać o żadnym spośród obiektów, gdyż żadna z rozpoznawanych i przypisywanych im cech, ani też suma tych cech, nie stanowią argumentu zmuszającego do uznania bądź nieuznania statusu bliźniego. Samarytanie – tacy, jakimi chcieli ich widzieć Żydzi – ucieleśniali to, co w perspektywie religijnej zasługiwało na najwyższą naganę. Stanowili żywy symbol zapoznawania religijnych i etycznych pryncypiów. Pomawiano ich o najpoważniejsze uchybienia – nie tylko względem dyrektyw religijnych, ale także względem elementarnych reguł międzyludzkiej

⁶ Rosenzweig, F., *Der Störn der Erlösung*, Den Haag, 1976, s. 195; cyt. za: Tischner, J., *Filozofia dramatu*, Dialogue / Znaki czasu, Paryż, 1990, s. 86.

⁷ Scheler, M., *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa, 1987, s. 20.

⁸ Ratzinger, J., (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, przeł. W. Szymona, Wyd. M., Kraków, 2007, s. 170.

koegzystencji. Wysuwano nawet zarzut niegościnnosci, będącej wszak pierwszym krokiem ku pogardzie dla drugiego człowieka, z powodu której zagładzie uległa biblijna Sodoma i Gomora. Postawa Samarytanina pod każdym względem uchodziła za zaprzeczenie postawy Abrahama.

A jednak nawet on okazał się zdolny, by się stać bliźnim. Ów lichy i pogardzany, napiętnowany społecznym ostracyzmem, znalazł w sobie siłę, by zaświadczyć o sensie tego pojęcia – nie abstrakcyjnym, teoretycznym, lecz afirmowanym najgłębszym wymiarem własnego istnienia. Ten, w którym nie było „ani urody, ani postawy” [Izajasz] zdołał sprawić, że jego oblicze zajaśniało, jak oblicze Abrahama i Mojżesza. Bliźnim staje się najpierw ten, kto zdoła własnym czynem stawić czoła sytuacji – odpowiedzieć na zagadnięcie, uznać, że doszło do dialogicznego *spotkania*, a nie zaledwie do *napotkania* kogoś lub czegoś. Odpowiedzi na pytanie o bliźniego nie udziela świat, lecz może jej udzielić sam pytający, o ile zdoła ją przenieść z abstrakcyjnej sfery *logosu* w *dialogiczny* konkret międzyludzkiego spotkania. Godność bliźniego jest funkcją czynu, do którego bliźni jest zdolny, i którym dzieli się z innymi. Godność okaże się raczej darem, aniżeli właściwością. Jego beneficjentem jest ludzkie *Ja*, które także aktywnie uczestniczy w procesie obdarowywania. Jednak ów dar nie byłby człowiekowi dostępny, gdyby nie *Ty*, które staje przed nim jako żywa osoba, niesprowadzalna do żadnego z pojęć i nie dające się utożsamić z żadnym z bytów przynależących ontologicznemu uniwersum.

5. Godność człowieka a godność osoby ludzkiej

Można zaryzykować tezę, że pytanie o ludzką godność – podobnie jak pytania znane z lektury biblijnej, skierowane przez Boga do człowieka („Gdzie jesteś?”; „Gdzie jest twój brat?”; „Kim jest bliźni?”) – nie mają sensu rzeczowego, wskazującego na przedmiotowe właściwości, dlatego też niepodobna na nie odpowiadać posiłkując się sądem o strukturze podmiotowo-orzecznikowej.

Oto bowiem okazało się, że nawet Samarytanin, czyli przedstawiciel społeczności cieszącej się wątpliwą reputacją etyczno-religijną, potrafił sprostać podstawowemu egzystencjalnemu zadaniu, jakie staje przed człowiekiem w rozmaitych momentach jego życia – wielokrotnie, w różnym czasie i miejscu, w niedających się przewidzieć okolicznościach. Brzmi ono: stań się bliźnim. Drogą do tego jest wykazywanie własnym czynem, że ludźmi jesteśmy nie tylko z uwagi na swoje biologiczno-kulturowe uposażenie, ale za sprawą czynienia użytku z wolności, co wyraża się bytowaniem na miarę osoby. Człowiek nigdy nie może porzucić swej przynależności do gatunku *homo sapiens*, ale może uchylać się od najwyższej powinności, do której został przeznaczony – od stawania się bliźnim czyli osobą. I jeśli każdy człowiek jest zarazem ludzką osobą – bo osobą bywa i winien się nią stawac⁹ – to jednak na poziomie godności rysuje się różnica

⁹ Można bowiem przyjąć, jak ujmuje to komentujący Bubera współczesny autor, że „nie jesteśmy czystymi osobami, lecz raczej posiadamy mieszane bycie osobą, takie, które składa się z osoby i natury”. Crosby, J. F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. B. Majczyna, WAM, Kraków, 2007, s. 68.

między godnością człowieka a godnością osoby. Pierwsza przysługuje nam wszystkim, na mocy samej biologicznej oraz etniczno-kulturowej przynależności. Druga wymaga od nas aktywnej postawy: czynu, wyboru, ofiary – angażujących nie zaledwie jedną z warstw naszego istnienia, ale nas samych w całym spektrum naszego egzystowania. Dopiero ta godność może w sposób wiarygodny zaświadczać o niesprowadzalności egzystowania ludzkiej osoby do naturalno-kulturowego poziomu jej istnienia. Pamiętamy ostre słowa Jezusa, który podważał bezpodstawne poczucie godności tych, którzy wiązali je z samym faktem przynależenia do Narodu Wybranego. Być człowiekiem, „to brzmi dumnie”, ale to dopiero początek drogi. Ważne jest, by umieć się nim stawać – jako osobą, a nie zaledwie egzemplarzem jakiejś grupy, jednostką należącą do zbioru jej podobnych, w ramach której żyje i z którą wiąże ją wspólne cechy. Godność człowieka nie wynika tu z bycia podmiotem praw (które człowiekowi przysługują) lub przedmiotem praw (które go chronią), lecz bezpośrednio związana jest z wyrażaniem przezeń jego dialogicznej istoty. Manifestuje się to wolnym czynem, w którym człowiek zwraca się do drugiego jako do *Ty* swojego *Ja*. Przypominają się tu słowa polskiego męża stanu zamieszczone w osiemnastowiecznym *Katechizmie moralnym*: „Szlachectwo bez cnót i przymiotów ustawnym jest zarzutem...”¹⁰. A zatem, jeśli synów Abrahama Bóg może wskrzesić nawet z kamieni, to dlatego, że sama ontologiczna struktura bytu ludzkiego nie przesądza o godności człowieka, który przede wszystkim jest istotą wolną, czyli zdolną zarówno do kierowania się ku dobru, jak i ku złu.

6. Bóg jako transcendentne źródło ludzkiej godności

W pytaniu o człowieka – jak zauważył współczesny teolog – implicite obecne jest pytanie o Boga¹¹. Droga do rozpoznania człowieka nie powinien zaczynać się od orzeczeń sytuujących go w tle animalnym, gdyż wówczas trudno wskazać racje za porzuceniem kulturowo-naturalnej sfery immanencji i za otworzeniem perspektywy ujawniającej transcendentną genezę człowieka i takąż formę wyrażania się swoistości jego egzystencji. Jeśli człowiek miałby być rozpoznawany jako „specyficzne zwierzę”, to niepodobna pośród pojawiających się tu orzeczeń znaleźć argument przemawiający za jego wyjątkowością. Ani rozumność, ani zmysł polityczny, ani umiejętność celowego wytwarzania narzędzi oraz dbania o nie, ani świat ludzkich abstrakcji, na czele z językiem, nie są przekonującymi wyznacznikami wyróżnionej pozycji człowieka. Trudno też uznać za wiarygodny argument którykolwiek z licznych niedoskonałości i braków, którymi człowiek wyróżnia się na tle animalnego uniwersum. To nie one zaświadczenia o specyfice ludzkiego istnienia, gdyż, jak stwierdza Heschel „Człowiek jest człowiekiem nie przez swój związek z ziemią, lecz przez to, co łączy

¹⁰ Czartoryski, A. K., *Katechizm rycerski*, oprac. H. Mościcki, Warszawa 1916; cyt. za: Gloger, Z., *Encyklopedia staropolska*, t. 4, WP, Warszawa, 1972, s. 327.

¹¹ Ebeling, G., *Przyczynek do definicji człowieka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Znak, Kraków, 2006, s. 78–79.

go z Bogiem”¹². Ów związek z Bogiem wyraża się przymierzem – wprawdzie niewidzialnym, niepoddającym się zobiektywizowanemu opisowi, ani uczynieniu zeń przedmiotu badania i obiektu stematyzowanej wiedzy, ale właśnie dlatego tak ważnym, stanowiącym niewidzialny znak ludzkiej godności.

Wedle dialogików myślenie i mówienie o człowieku postrzeganym w korespondencji z jego odniesieniem do Boga, nie powinno być dezawuowane jako przejaw pomieszania dwóch heurystycznych perspektyw: filozoficznej i teologicznej. Przeciwnie, jedynie wrażliwość na wymykającą się filozoficznemu dyskursowi sferę transcendencji i uwzględnianie jej – jakkolwiek wiąże się to z ryzykiem uchybienia systemowemu myśleniu i metodologicznej dyscyplinie – pozwoli uniknąć obu redukcji: w myśleniu o człowieku i o Bogu. Wszak „Bóg filozofów”, podobnie jak „człowiek filozofów”, są określeniami, które w sposób dostatecznie wyrazisty sygnalizują słabość dotychczasowych filozoficznych rozstrzygnięć. Wypada zatem uznać racje Karla Bartha, który pytał retorycznie: „Czyż może być coś bardziej przygnębiającego, niż trwające od wieków usiłowania, aby ustalić metodycznie, pod jakimi względami obie te dziedziny [filozofia i teologia – W.G.] schodzą się z sobą, a pod jakimi – pozostają od siebie niezależne?”¹³.

7. Dialogiczne perspektywy pytania o godność

Filozofia dialogu wskazując na godność człowieka jako osoby nie odwołuje się do tradycyjnej argumentacji. Nie idzie tu o zakwestionowanie takich własności osoby ludzkiej, jak: wolność, zdolność do poznawania w sposób abstrakcyjny, do tworzenia narzędzi i nadawania im trwałego statusu, do rozeznawania się w rzeczywistości aksjologicznej, czy wreszcie do doznawania wyższych uczuć. Niewątpliwie niektórzy ludzie nie wykazują wszystkich wymienionych wyżej uzdolnień, a przecież upatrywanie w tym argumentu za pozbawieniem ich osobowego statusu byłoby równie absurdałne, jak próba wykluczenia ich z ludzkiej społeczności¹⁴. Argumentem za niepozbawianiem żadnego człowieka jego godności może być wskazywanie na swoistą dla człowieka strukturę bytową. Posiadają ją wszyscy ludzie, choć każdy z nich – z uwagi na właściwą sobie osobowość – różni się od innych. Wyróżnioną rangę tak rozumianego człowieka konstytuują w szczególności jego dusza. Jest ona, zgodnie z filozofią tomistyczną, stworzona przez Boga w sposób uwzględniający jej przystosowanie do pełnienia funkcji w obrębie konkretnej ludzkiej jednostki (*commensuratio ad hoc corpus*). Dusza byłaby również – jako nieśmiertelna – czynnikiem predestynującym człowieka do życia wiecznego.

¹² Heschel, A. J., *Who Is Man*, Stanford University Press, Stanford, 1965; cyt. za: Sherwin, B. L., *Abraham Joshua Heschel*, przeł. M. Kapera, Wyd. WAM, Kraków, 2003, s. 63.

¹³ Cyt. za: Gilson, E., *Chryścianizm a filozofia*, przeł. A. Więckowski, PAX, Warszawa, 1988, s. 75.

¹⁴ Pojęcia „człowiek” i „osoba ludzka” nie są równoznaczne. Zwykle przyjmuje się, że pierwsze pojęcie ma charakter ogólny, gdyż dotyczy człowieka jako takiego. Natomiast pojęcie osoby wiąże się z konkretnym człowiekiem, bowiem: „W osobie ludzka natura jako taka jest określona indywidualnie, czyli jednostkowo, jest jednorazowa, niepowtarzalna [...]”. Darowski, R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia tekstów*, WSF-P / Ignatianum, Wyd. WAM, Kraków, 2008, s. 106.

Jednak dialogicy, nie podważając powyższej argumentacji (która skądinąd może być kwestionowana przez ludzi kontestujących chrześcijański światopogląd), skłonni są myśleć o człowieku nie tyle w kategoriach przysługujących mu cech, właściwości czy uzdolnień oraz szczególnego bytowego statusu, który miałby go wyróżniać na tle innych żywych istot.

Godność w rozumieniu dialogików jest w mniejszym stopniu trwałą cechą dającą się wskazać w obiekcie jakim jest ludzka jednostka. W większym stopniu wiąże się ona z tym, co wyrażane i afirmowane w interpersonalnych relacjach. Godność człowieka jest przede wszystkim tym, co może się potwierdzać wobec drugiego człowieka, a nie tym, co się posiada niezależnie od międzyosobowego kontekstu. Tak rozumiana godność jawi się jako dar, otrzymywany i udzielany. Jej wartość, potencjalnie dostępna każdej ludzkiej jednostce, obiektywizuje się dopiero w realiach wspólnotowych. Godność ujawnia się jedynie wówczas, gdy uposażony nią człowiek wkracza w obszar swego osobowego, interpersonalnego istnienia. Dlatego, zgodnie z tą perspektywą, godność przypomina ona raczej ów, znany z Buberowskiej metafory, „niebiański chleb bycia jaźnią”, który ludzie, zwracając się do siebie, podają sobie nawzajem¹⁵. Czyniąc to ofiarowują sobie wzajemnie najcenniejszy dar – własną obecność, odpowiedzialne bycie wobec – a towarzysząca temu komunikacja okazuje się *komunią*, czyli dzieleniem się sobą oraz braniem udziału we wspólnocie. W ten sposób godność okazuje się czymś więcej niż dystynkcja, którą orzeka się na temat ludzkiego bytu. Zyskuje bowiem głębię współbycia, a ludzki byt, któremu ona przysługuje, okazuje się nie tylko istnieć, ale także egzystować, to znaczy – w sposób wolny i bezwarunkowy kierować się ku transcendentnemu wezwaniu. Wzywającym jest *Ty*, które może być rozpoznane przez ludzkie *Ja* w każdym miejscu i czasie. Nie trzeba zatem wypatrywać owego *Ty* wypatrywać w obrębie „widzialnego” *sacrum*, transparentnego dla kultury i definiowanego w kategoriach przestrzeni i czasu, tym bardziej, że to człowiek winien uświęcać czas i przestrzeń świata włączając je w sferę swych dialogicznych relacji. Jednak warunkiem tego jest wchodzenie w relacje z *Ty*. Nadchodzi ono spoza kultury, a jego godność powinna być postrzegana w kategorii międzyosobowego *sanctum*. O ile bowiem *sacrum* wskazuje na realność obiektów należących do ontycznego uniwersum, o tyle *sanctum* dowodzi realności obecnych tam osób¹⁶.

Godność człowieka, który zwracając się do drugiego i tym samym zawiązując międzyosobową sferę *Pomiędzy* daje świadectwo swego bycia osobą, ma podstawę w Boskim *Ty*. To właśnie w nim „przecinają się przedłużone linie relacji”¹⁷ i to również ono patronuje każdej z nich. Wedle dialogików godność ludzkiej osoby nie powinna być rozpatrywana w kategoriach metafizycznych założeń, lecz winna być uznana za relacyjną rzeczywistość. Jest ona rozpoznawalna zawsze, ilekroć ludzkie *Ja* i *Ty*, zwracając się ku sobie przekraczają swą przedmiotowość na rzecz uczestnictwa w dialogicznych relacjach. Tylko w ich świetle godność ludzkich osób może zajaśnieć pełnym blaskiem.

¹⁵ Buber, M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, PAX, Warszawa, 1992, s. 137.

¹⁶ Por. Glinkowski, W. P., *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wyd. UŁ., Łódź 2003, s. 188–212.

¹⁷ Buber, M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, dz. cyt., s. 85.

Bibliografia

- [1] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej*, przeł. P. Bełch, Wyd. Veritas, Londyn, 1978.
- [2] Filek, J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków, 2003.
- [3] Filek, J., *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Znak, Kraków, 2001.
- [4] Glinkowski, W. P., *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wyd. UŁ, Łódź, 2005.
- [5] Rosenzweig, F., *Der Störn der Erlösung*, Den Haag 1976; wyd. pol.: tenże, *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, Kraków, 1998.
- [6] Tischner, J., *Filozofia dramatu*, Dialogue / Znaki czasu, Paryż, 1990.
- [7] Scheler, M., *O idei człowieka*, przeł. A. Węgrzecki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przeł. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa, 1987.
- [8] Crosby, J. F., *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. B. Majczyna, WAM, Kraków, 2007.
- [9] Czartoryski, A. K., *Katechizm rycerski*, oprac. H. Mościcki, Warszawa, 1916; cyt. za: Gloger, Z., *Encyklopedia staropolska*, t. 4, WP, Warszawa, 1972.
- [10] Ebeling, G., *Przyczynek do definicji człowieka*, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Znak, Kraków, 2006.
- [11] Heschel, A. J., *Who Is Man*, Stanford University Press, Stanford, 1965.
- [12] Sherwin, B. L., *Abraham Joshua Heschel*, przeł. M. Kapera, Wyd. WAM, Kraków, 2003.
- [13] Gilson, E., *Chryścianizm a filozofia*, przeł. A. Więckowski, PAX, Warszawa, 1988.
- [14] Darowski, R., *Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia tekstów*, WSF-P / Ignatianum, Wyd. WAM, Kraków, 2008.
- [15] Buber, M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, PAX, Warszawa, 1992.
- [16] Glinkowski, W. P., *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera*, Wyd. UŁ, Łódź, 2003.