

Edward Jeliński  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## O godności w obliczu praw naturalnych

### I

Problematyka praw naturalnych należy do starych problemów, które inspirowały filozofów, ale też innych ludzi. Generalnie, prawa naturalne traktuje się jako absolutne i uniwersalne, przysługujące wszystkim ludziom. Już Thomas Hobbes (1588–1679) i John Locke (1632–1704) — reprezentujący tzw. racjonalistyczną szkołę prawa naturalnego — przekonywali, że one przysługują ludziom z racji wrodzonej (naturalnej) równości jako przedstawicieli tego samego gatunku. Hobbes, wychodząc od założenia, że „ludzie są raczej równi niż nierówni”, pisał: „Z tej równości uzdolnień wypływa równość nadziei, że możemy osiągnąć nasze cele”<sup>1</sup>. Ponadto Hobbes dowodził, że prawa natury w swej istocie mają charakter absolutny. Nie są wynikiem rozważań, czy ugody. Filozof wyliczył ich dwadzieścia i określił ich charakter jako rozumowy, czyli zbliżony do twierdzeń logiki czy matematyki. Wszystkie wzięte razem stwarzały dostateczną gwarancję stworzenia państwa jako tzw. „sztucznej osoby”. Ten drugi z brytyjskich filozofów — J. Locke — dowodził, że prawo natury jest podstawowym prawem obowiązującym człowieka.

W stanie natury — pisał — ma rządzić obowiązujące każdego prawo natury. Rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się go poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku. Ludzie, będąc stworzeni przez jednego wszechmocnego nieskończonego mądrego Stwórcę, są wszyscy sługami jednego suwerennego Pana. Zostali przysłani

---

<sup>1</sup>Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, PWN, Warszawa 1954, s. 108.

na świat z Jego rozkazu i na Jego polecenie, są Jego własnością, Jego dziełem. Zostali stworzeni, by istnieć tak długo, jak Jemu, a nie komukolwiek innemu, będzie się podobać. Wszyscy oni zostali wyposażeni w takie same zdolności i wszyscy należą do wspólnej natury.<sup>2</sup>

Locke szukał potwierdzenia istnienia praw natury, ich znaczenia, w tezie (proweniencji arystotelesowej) o człowieku jako istocie rozumnej (odznaczającej się umiejętnością wykorzystywania rozumu w swoich poczynaniach). Ponadto filozof wskazywał, że człowiek jako istota obdarzona sumieniem wzbudzającym jej niepokój (czyżby na wzór sokratejskiego *daimoniona*?) jest wyróżniony ponad inne istoty żywe. Opierając się na swym statusie człowiek czerpie z rozumnej struktury świata, działającego według pewnych zasad. To go zobowiązuje do przestrzegania ich i kierowania się nimi w swoim postępowaniu, które podlega ocenie. Ta specyficzność funkcjonowania człowieka nie jest udziałem jego samego (w rozumieniu panowania — władcy państwa), ale samego Boga jako Istoty Najwyższej. Najczęściej jednak ludzie nie dostrzegają praw natury w tym syntetycznym opisie specyficzności funkcjonowania człowieka i swą uwagę kierują ku Objawieniu, Bogu — Stwórcy. Z tym jednak, że Bóg nikogo z ludzi nie wyposażył w pełnię władzy nad wszystkimi ludźmi (inaczej — nad gatunkiem ludzkim). Z tego wynikały daleko idące konsekwencje społeczno-polityczne, z prawem do niesubordynacji wobec władzy na czele.<sup>3</sup>

Warto zauważyć (choćby uwzględniając poglądy Hobbesa), że koncepcja praw naturalnych podejmuje problem celowości istnienia państwa. W ten sposób daje podstawę do wprowadzenia podziału między legalną i nielegalną sferą rządzenia. Niezależnie od tego, w XX wieku pojęcie praw naturalnych spotkało się z krytyką jako „nazbyt abstrakcyjne”<sup>4</sup>. Dowodzone, że ich istnienie nie jest pewne, gdyż nie są bytem konkretnym, nie funkcjonują w nauce i ich użyteczność stoi pod znakiem zapytania. Zapomniano jakby, że abstrakcyjność praw naturalnych da się porównać z abstrakcyjnością innych pojęć etycznych. W perspektywie moralnej czy politycznej termin „naturalny” jest przypisywany istotom z uwagi na ich przynależność gatunkową lub rodzajową, a nie wskutek ich wyobrażonych czy też społecznych własności. Można powiedzieć, że jest on jakby przeciwieństwem takich wyrażen jak: „specyficzny”, „społeczny”, „ograniczony”, „prawny”. Stąd staje się

<sup>2</sup> J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 166-167.

<sup>3</sup> Zob. szerzej: J. Hołówka, *O państwie wynegocjowanym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, s. 86 i n.

<sup>4</sup> Por. M. Freeman, *Prawa człowieka*, przeł. M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 37-41; P. Vardy, P. Grosch, *Etyka. Poglądy i problemy*, przeł. J. Łoziński Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2010, s. 174-186; E. Nowak, K.M. Cern, *Ethos w życiu publicznym*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 209 i n.

uprawomocnione stawianie znaku równości między prawami naturalnymi a uniwersalnymi prawami człowieka. Co więcej, prawa naturalne stawiają się jakby logicznie poprzedzać prawa stanowione. Odróżniają się od stanowionych praw grupowych. Ich status zyskuje na wyrazistości w momencie zaistnienia określonej sytuacji wynikającej z naruszenia reguł sprawiedliwości społecznej i tym samym deprecjacji życia obywateli w państwie. Zatem jeśli istniejący porządek formalno-prawny pozostaje w sprzeczności z potrzebami społeczeństwa jako całości i preferuje wyłącznie wybraną grupę społeczną (zapewnia jej odpowiedni status i poziom materialnego życia), tym samym prowadzi do wykluczenia innych grup społecznych — utrwała status ludzi biednych, pozbawionych motywacji w swojej działalności, co najwyżej kierujących się tradycją i strachem w przestrzeganiu reguł owego porządku. Stąd prawa, które nie mają cech praw naturalnych, nie pełnią znaczącej roli o g ó l n o u t y l i t a r n e j, są *de facto* odzwierciedleniem panujących stosunków władzy. Dlatego ostatecznie wiarygodność podstawowych praw wynika z przesłania o ich powszechności i fundamentalności. Dzieje społeczne (powszechne) potwierdzają fundamentalne znaczenie koncepcji praw naturalnych. Nie zmieni tego nawet fakt łamania ich w różnych państwach, który nie jest też potwierdzeniem nieskuteczności ich (jako określonej koncepcji) w ogóle.

Prawa naturalne wyznaczają granice możliwych warunków egzystowania człowieka, który może funkcjonować w perspektywie: (a) duchowo — personalno-moralnej (jako osoba), (b) kulturowo-społecznej (jako istota społeczna) oraz (c) perspektywie polityczno-prawnej (jako obywatel). One stanowią niezbywalne atrybuty jego człowieczeństwa. Jednym z nich jest naturalne prawo do godności.

## II

Pojęcie godności należy do terminów niejednoznacznych, precyzyjnie dookreślonych i tym samym przybiera różne znaczenia.<sup>5</sup> Tradycyjnie — w ogólnym wymiarze — postrzega się je w dwojaki sposób. Po pierwsze, jako określoną postawę, kryterium, które swoją rangą wyznacza zachowania konkretnego człowieka — jednostki wobec społeczeństwa. W tym znaczeniu mówimy, że ktoś „zachował się z godnością”, że „spoczywała na nim godność”, że jest „godny zaufania” itd. Niekiedy to pojęcie łączy się z pojęciem czcigodności. W ten sposób staramy się jakby podkreślić ich istotę (naturę) jako czegoś nabytego lub nadanego przez innych. Zatem dajemy do zrozumienia, że na god-

<sup>5</sup> Zob. szerzej: *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub SDB i P. Duchliński. Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008.

ność można „zapracować” właściwym zachowaniem (postępowaniem). Ale można ją też utracić wskutek złego (nie akceptowanego społecznie) działania (postępowania). Po drugie, godność jako coś, co przynależy człowiekowi z natury, czego nie można mu zabrać. Co jest efektem faktu egzystencjalnego człowieka (bycia człowiekiem) i wyróżnia go spośród innych istot żywych, zwłaszcza zwierząt. Ta druga wykładnia godności człowieka koresponduje (potwierdza) prawo naturalne do godności. Jest ona często związana z personalistyczną wizją człowieka jako osoby. W tym ujęciu metafizycznym istota godności sprowadza się do godności osoby. Godność osobowa nie jest tożsama z godnością osobistą, bo ta ostatnia jest połączona z indywidualnym (subiektywnym) przeżywaniem własnej godności. Ta pierwsza jest potwierdzeniem znaczenia życia wewnętrznego (duchowego) człowieka, jego człowieczeństwa. Dla niektórych będzie ją wyznaczała perspektywa aksjologiczna (świat wartości). Ona przysługuje każdemu człowiekowi, ale nie w stopniu jednakowym. Można mówić o swoistej hierarchizacji i różnorodności godności. Andrzej Póltawski, rozprawiając o „wysokości” godności osobowej, pisał, że

[...] zależy [ona] od tego, jak daleko danej osobie udało się zejść na drodze swego moralnego rozwoju. Im bardziej człowiek jest wydany swoim popędom lub skupiony na własnych interesach, im mniej ma dystansu do samego siebie, tym mniej ma godności. [...] Dopóki człowiek żyje, możemy i musimy przypisywać mu zdolność do akceptacji dobra. Przypisywanie tej akceptacji, jak i pozostawienie przestrzeni, w której może się ona dokonać, są fundamentalnymi aktami szacunku dla godności człowieka.<sup>6</sup>

Wskazując na rolę i znaczenie dobra dla człowieka, można dodać, że świat wartości — w tym też godność — nie byłby możliwy bez rozdzielenia sfery dobra i sfery zła moralnego.<sup>7</sup>

Niekiedy mówi się o intuicyjnym poczuciu godności, jakie jest dane człowiekowi. Daje ono znać o sobie w sytuacji zagrożenia ludzkiej egzystencji. Józef Tischner pisał o godności w perspektywie dramatu człowieka. Ów dramatyczny i aksjologiczny horyzont ludzkiego egzystowania (bycia) był podstawą pytania o godność człowieka.

Biorąc udział w dramacie — pisał Tischner — człowiek mniej lub bardziej jasno wie, że w jego ręku jest zguba i ocalenie. Być osobą — istotą dramatyczną — to wierzyć, że ma się w ręku swą zgubę i ocalenie.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> A. Póltawski, *Filozofia dla życia*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2013, s. 227.

<sup>7</sup> Dla przykładu, G.F.W. Hegel nawiązywał do tej kwestii w *Zasadach filozofii prawa*. Zob. *idem, Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 64 i n.

<sup>8</sup> J. Tischner, *Myslenie w żywiole piękna*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 149.

Czyli egzystencja ludzka tocząca się między zgubą (potępieniem) a ocaleniem (zbawieniem) leży u podstaw godności człowieka. Do tej perspektywy aksjologiczno-normatywnej, aczkolwiek nie utrzymanej ściśle w ramach personalistycznego postrzegania rzeczywistości, nawiązywała Barbara Skarga, pozostająca sumieniem inteligencji polskiej. O godności determinowanej tajemniczym „głosem” rozprawiła w „sytuacji granicznej”, a więc w sytuacji głodu, bólu i strachu, czyli w sytuacji wielkiego cierpienia.

Człowiek godny — pisała — czuje się obrońcą wyznawanych idei i wciela je w życie, nie zgina więc karku wobec nikogo i nie zgina go mimo najtragiczniejszych i najgroźniejszych sytuacji, nie rezygnuje z wartości, które wyznaje ze swego własnego wolnego sądu. [...] Człowiek ma prawo być sobą. [...] Człowiek godny — to znaczy taki, który szanuje siebie i innych, i tą postawą wzbudza uznanie dla siebie. [...] Stoi mi w oczach chłop rosyjski, już stary, po życiu pełnym ciężkich chwil, tragicznej śmierci synów, przed którym ludzie ze wsi zrzucali czapki z głowy. Nie miał żadnej siły, żadnych dostatków, żadnej władzy, ale powszechnie wiadano, że zawsze mówił to, co myślał, i robił, co uważał za stosowne. Był niezłomny. [...] Prawość, niezłomność, szacunek, godność — oto pojęcia ściśle wiążące się z sobą.<sup>9</sup>

Można dodać do tego zestawu pojęć z ostatniego cytowanego zdania jeszcze odwagę cywilną (do czego zresztą nawiązuje Barbara Skarga), rozumianą jako akceptację przywoływanych swoich poglądów bez uwzględniania konsekwencji, do jakich one prowadzą.<sup>10</sup> Przywołane przykłady poglądów polskich myślicieli potwierdzają znaczenie sfery wartości jako fundamentu kreującego egzystencję ludzką. Możemy jeszcze inaczej powiedzieć, że życie człowieka jest wyznaczone przez świat wartości, wśród których on sam stanowi podstawę aksjologiczną. Odzwierciedlenie tego znajdujemy w dziejach kultury europejskiej, opierającej się w dużej mierze na tradycji grecko-judaistycznej i chrześcijańskiej.

Mając na względzie powyższe stanowiska, możemy powiedzieć, że prawo do godności przynależy do człowieka z natury (jako podstawa ontyczno-aksjologiczna), która kształtuje ludzkie postawy i zachowania. Więcej, owo „poczucie” godności wyznacza też kształt praw człowieka, wskazuje na ich

<sup>9</sup> B. Skarga, *Godność w godzinie rozpacz*, „Tygodnik Powszechny”, 16.XII.2007, nr 50. Pisała to osoba, która prawie dziesięć lat spędziła w radzieckim łagrze.

<sup>10</sup> Stefan Kieniewicz w swoich *Pamiętnikach*, pisząc o odwadze cywilnej, dodawał: „Uważałem [rzecz dotyczy okresu stalinowskiego w Polsce — E.J.], że zapytany wprost, nie powinienem się wypierać, natomiast szukać guza z własnej inicjatywy nie mam obowiązku”. Autor porusza kwestię milczenia w dyskusji i sporach publicznych. Nie rzecz w ocenie zachowania wielkiego historyka, ale istnieje problem milczenia jako zasady postępowania i traktowania jej jako obowiązku mówienia w dyskusjach o wszystkim. Zob. S. Kieniewicz, *Pamiętniki*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2021, s. 548.

uniwersalność i ponadpolityczność. Przykładem może być zapis w „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka” (z 10 grudnia 1948 r.), który jednoznacznie wskazuje na „uznanie przyrodzonej godności [...] członków wspólnoty ludzkiej”. Ta uniwersalność i powszechność praw człowieka (z godnością łącznie) wyklucza (daje gwarancje) w praktyce możliwość ich nadawania wybranym ludziom (grupom społecznym) według przyjętych kryteriów, czy to narodowych, rasowych, społeczno-ekonomicznych, politycznych, religijnych itd. Owe kryteria prowadzą do wyeliminowania prawa do godności dla niektórych ludzi (jednostek, czy grup społecznych). Rację mają E. Nowak i K.M. Cern, kiedy piszą, że

[...] godnością cieszy się człowiek aż do śmierci, a nawet pośmiertnie, z uwagi na cześć i pamięć bliźnich. Jest to wartość moralna; nie można jej nikomu odebrać ani w sposób prawny, ani bezprawny, aczkolwiek sytuacje skrajnego upokorzenia mogą trwale naruszyć poczucie godności.<sup>11</sup>

Autorki odwoływały się przy tej okazji do „imperatywu praktycznego” Kanta:

Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka.<sup>12</sup>

Kant podkreślał, że status ludzkiego bytowania wyznacza człowieczeństwo. Ta kategoria leży też u podstaw godności człowieka jako jego przyrodzonej wartości. Uznanie jej stawia człowieka jako cel sam w sobie. Filozof królewiecki widział genezę człowieczeństwa, jego spełnianie się w autonomicznie prawodawczej woli, która pozostawała „najwyższą zasadą moralności” człowieka jako istoty rozumnej w ogóle. Kant pisał:

Wolę pojmujemy jako zdolność samodzielnego nakłaniania się do czynu zgodnie z przedstawieniem pewnych praw. Taką zdolność możemy zaś spotkać tylko w istotach rozumnych.<sup>13</sup>

Zatem filozof traktował godność — w połączeniu z człowieczeństwem, prawodawczą wolą, rozumnością — jako wartość przysługującą wszystkim ludziom na zasadach prawa przyrodzonego, naturalnego. W ten sposób reprezentował w tym dychotomicznym podziale interpretacyjnym godności

<sup>11</sup> E. Nowak, K.M. Cern, *op. cit.*, s. 216-217.

<sup>12</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, s. 62. Tę opinię królewieckiego filozofa — znaną skądinąd — można zestawić z powszechnie znanym powiedzeniem: „nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe”. Podobnie wypowiedział się już Gamaliel I Starszy (I w. n.e.), wedle przekazu chrześcijańskiego, nauczyciel Pawła z Tarsu, słynny tanaita, komentujący Torę oraz całą Biblię hebrajską.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 59-60; por. *Historia filozofii politycznej*, pod red. L. Straussa i J. Cropseya, przeł. J. Tokarski, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2010, s. 598-599.

drugie stanowisko, traktujące o „godności przyrodzonej”, godności przynależnej człowiekowi z natury.

### III

Stanowisko tzw. „godności przyrodzonej” trudniej odczytać z perspektywy konkretno-praktycznej, w której godność jest kojarzona jako postawa, czy kryterium zachowań ludzkich. Zwłaszcza dzieje się tak, gdy przyporządkujemy założenia filozofii moralnej filozofii polityki. Jeżeli aktywność polityczna w różnych swoich przejawach jest stawiana na pierwszym miejscu i niekoniecznie ma służyć dobru człowieka (w jego ogólności), to dochodzimy do instrumentalnego traktowania sfery wartości, w tym też do podważania godności człowieka oraz jej katalogu praw stanowiących o niej. Dochodzi się w ten sposób do potraktowania godności jako abstrakcyjnej i przymuszonej do ustąpienia miejsca realiom życia społecznego, wśród których dominuje różnicowanie i artykulacja interesów partykularnych. To jest jakby jedna wykładnia, a druga — godność w połączeniu z równością wszystkich wobec prawa (tak mocno eksponowaną w epoce nowożytnej, zwłaszcza przez tradycję liberalną) prowadziły do zrównania wszystkich ludzi jako podmiotów moralnych, bez różnicowania chociażby z uwagi na urodzenie czy status społeczny. Zatem tego typu argumentacja wyposażała człowieka jako podmiot moralny w specjalne uprawnienia, z prawem do godności na czele. Nie trudno zauważyć, że tego typu argumentacja ma w dużej mierze charakter postulatowy. Potwierdza to doświadczenie historyczno-społeczne. Zaświadczają to różne nurty humanistyczne, które wskazując na niepodważalne wartości każdego człowieka, wymieniają jego godność jako własność podstawową i nie podlegającą żadnym podziałom cząstkowym. Pomimo braku jednoznacznie precyzyjnej interpretacji pojęcia godności, istniejących teoretycznych sporów wokół niej, ciągle problematyka godności budzi zainteresowanie od strony praktycznej, w perspektywie działań konkretnego człowieka. Potwierdzeniem tego niech będzie jeden z kontekstów zagadnienia, o którym wspominałem już wyżej, czyli problem godności w perspektywie dobra i zła. Egzemplifikacją (przejawem) owej perspektywy ogólnej jest kwestia prawdy i kłamstwa. O znaczeniu i roli prawdy w życiu człowieka rozprawiał już Arystoteles. Jego *Metafizyka* rozpoczyna się od znamienego zdania: „Wszyscy ludzie z natury dążą do poznania...”<sup>14</sup>. Zatem poznanie prawdziwe, czyli prawdę — należy przestrzegać dla niej samej, a nie skutek spekulacji uty-

<sup>14</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] *idem, Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 1990, t. II, s. 615. Zaś w *Etyce Nikomachejskiej* pisał tak: „Zdaje się chyba jednak, że może lepiej jest i że trzeba dla ocalenia prawdy poświęcić nawet to, co jest nam bardzo bliskie [...] ; obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę [aniżeli przyjaciół]” (*ibidem*, t. V, s. 83).

litarnych. Bowiern traktowanie prawdy na sposób uutilitarny wcale nie musi prowadzić do jej urzeczywistnienia. Ponadto, kiedy traktujemy prawdę jako wartość autonomiczną, jesteśmy skłonni zrezygnować z innych wartości i tym samym uznać jej autonomiczność. Prawda jako dobro stwarza pewne problemy dla człowieka. Jest dla niego nie zawsze atrakcyjna, bo wymaga ograniczeń, różnic pojęciowych, umiarkowania. Mówiąc inaczej, stwarza kłopoty, będące wynikiem sprzeczności założeń prawdy z interesami człowieka jako podmiotu poznawczego.<sup>15</sup> Tym samym prawda jako dobro sprzyjające kreowaniu postawy godnościowej człowieka wymaga od niego wyrzeczeń i konsekwencji w działaniu.

Inaczej wygląda sprawa ze złem i jego szczególną formą, jaką jest kłamstwo. Kłamstwo właściwie dyskredytuje godność jako postawę człowieka. Niezależnie od tego, że o nim rozprawia się na różne sposoby.<sup>16</sup> Dla przykładu, Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* (ks. IV) charakteryzował kłamstwo w nawiązaniu do ogólnej koncepcji człowieka oraz koncepcji cnót (cnoty postrzeganej jako złoty środek). W tym zestawieniu kłamstwo sprowadzało się do odejścia (wyniesienia się) ponad poziom (stan) umiaru, co znajdowało wyraz w postawie arogancji albo przesadnej skromności człowieka. W ten sposób negując zasadę środka, kłamstwo pozostawało w kontrze do natury człowieka, było jej zdeformowaniem. W tym znaczeniu było zawsze działaniem złym.

W epoce nowożytnej można jeszcze nawiązać do poglądów Kanta, który istotę upatrywał w naruszeniu ogólnego prawa człowieczeństwa, charakterystycznego dla człowieka jako takiego (w ogóle), a nie konkretnej jednostki. Zatem kłamstwo zakłada sprzeciw wobec zasady człowieczeństwa i jest złe *a priori*. Dopiero w następnej kolejności wyrządza krzywdę drugiemu człowiekowi. Stąd Kant w rozprawie *Ethica* rozróżniał: (1) kłamstwo w znaczeniu moralnym („fałszomstwo z uprzednim zamiarem negacji człowieczeństwa”) i (2) kłamstwo w znaczeniu jurydycznym („fałszomstwo z uprzednim zamiarem negacji drugiego”).<sup>17</sup> Ten pierwszy typ kłamstwa był skierowany na to,

---

<sup>15</sup> Znamienna w tym względzie była opinia Stagyryty, który pisał: „Badanie prawdy jest w pewnym sensie trudne, w innym sensie łatwe. Dowodzi tego fakt, że nikt nie potrafi osiągnąć jej w całym zakresie ani też, z drugiej strony, nikt nie może błędzić zupełnie, lecz każdy filozof próbuje powiedzieć coś prawdziwego o naturze rzeczy i, podczas gdy indywidualnie nie wnosimy niczego albo niewiele do prawdy, razem dochodzimy do znacznych rezultatów. [...] Powinniśmy [...] słusznie żywić wdzięczność nie tylko dla tych, z których poglądami się zgadzamy, lecz także dla tych, którzy głosili poglądy bardziej powierzchowne, bo i ci wnieśli swój wkład rozwijając naszą zdolność myślenia” (zob. *ibidem*, t. II, s. 644-645).

<sup>16</sup> Zob. szerzej: W. Chudy, *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2003.

<sup>17</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 219.

co ogólne, w porządek zasadniczy człowieka w ogóle. Drugi rodzaj kłamstwa, oparty na pierwszym, narusza porządek człowieka konkretnego (jednostki).

Zarówno Arystoteles, jak i Kant poruszali kwestię oceny moralnej kłamstwa. Dla nich każde kłamstwo było przejawem zła. Tym samym ów rygorizm w ocenie moralnej zła przekładał się na negatywny wpływ zła na kształt godności jako postawy człowieka w jego działaniu. Nie trudno zauważyć, że opozycja (przeciwstawność) terminów prawda — kłamstwo<sup>18</sup> uzupełnia charakterystykę godności jako postawy w praktycznym działaniu człowieka konkretnego.

Podsumowując, godność przysługuje każdemu człowiekowi, co wynika z istoty praw naturalnych z ich uniwersalnością i powszechnością. Prawa naturalne, określające poziom egzystencji człowieka, decydują o jego człowieczeństwie. Wyznaczają perspektywę ontyczno-aksjologiczną człowieka w ogóle. W tym wypadku można mówić o tzw. godności przyrodzonej człowieka. Kiedy mamy na uwadze człowieka jako konkretną jednostkę, żyjącą w określonych warunkach historyczno-społecznych, można mówić o tzw. postawie godnościowej realizującej się w obiektywnie funkcjonującej rzeczywistości, dookreślonej przez świat wartości pozostający w symbiozie z ludzką wrażliwością moralną. Ważne jest, ażeby w tym procesie kształtowania postawy godnościowej uwzględniać rolę i znaczenie rozumu i racjonalności w ogóle.

*Edward Jeliński*

### **On Dignity Before Natural Rights**

*Abstract*

The generality, absoluteness, and universality of natural rights has an impact on the issue of human dignity, understood (in general terms) in two ways: firstly, as a specific attitude determining the way of being (existence) of a particular human — an individual; secondly, as a property belonging to man by nature, stimulated by the world values and its ontic status.

*Keywords:* dignity, natural rights, man, state.

---

<sup>18</sup> Bardzo dobitnie przedstawił ją w 1938 r. Karel Čapek w swojej *Modlitwie o prawdę*, pisząc: „Panie, który stworzyłeś narody i obdarzyłeś je wszystkie pragnieniem życia w godności, proszę, wyzwól współczesny świat od najgorszego zła: od kłamstwa! Od kłamstwa, które rodzi i wspiera przemoc, a ludzi uczy wzajemnej nienawiści. [ . . . ] Boże, przywróć prawdę światu! Będzie znaczyła więcej niż układ pokojowy, bo jest cenniejsza od każdego sojuszu. Nigdy żaden naród i żaden kraj nie może być niczego pewny, kiedy międzyludzkie stosunki skorumpowane są przez instrumenty kłamstwa. [ . . . ] Za każdym kłamstwem kryją się podstęp i przemoc, każde to atak na bezpieczeństwo świata” (K. Čapek, *Modlitwa o prawdę*; cyt. za: „Gazeta Wyborcza, dodatek — Wolna Sobota”, 24–25.09.2022, s. 22).