

MARIA OSSOWSKA

## Normy moralne w obronie godności

W IV księdze *Etyki Nikomachejskiej* Arystoteles wymienia cześć jako największe z dóbr zewnętrznych człowieka. Jakoż, aczkolwiek życie własne wydaje się dla ludzi szczególnym dobrem, bywa ono poświęcane dla dobra najwyraźniej czasem większego: dla wyjścia z sytuacji z godnością, dla ratowania własnej twarzy, dla ocalenia swojej dobrej sławy. W różnych bowiem kulturach zadanie sobie samemu śmierci pozwala oczyścić człowieka z niesławy, pozwala zachować cześć temu, kto woli nie żyć, niż dopuścić do obniżenia swojej wartości w oczach cudzych i własnych.

Psychologia społeczna czasów ostatnich kładzie, jak wiadomo, wielki nacisk na rolę samooceny w życiu człowieka, na to, jak w jego mniemaniu wygląda on w oczach innych, jaka jest jego jaźń odzwierciedlona, jego „pozycja socjometryczna”. Szacunek dla samego siebie bywa uważany za warunek niezbędny integracji, podczas gdy utrata tego szacunku miałaby być symptomem jej utraty. Różne współczesne badania uzależniają różne rodzaje zachowań od niskiej czy wysokiej samooceny. Ta samoocena bywa całkowicie uzależniona od cudzej o nas opinii, jak to dzieje się u ludzi o orientacji, którą można nazwać radarową. Kiedy indziej kształtuje się ona mniej lub bardziej niezależnie aż do zupełnego przeciwstawienia się temu, co sobie ludzie o nas myślą.

Ważność ochrony czci uwydatnia się w kodeksach karnych krajów o kulturze euro-amerykańskiej, w których odnaleźć zawsze można odpowiednie artykuły zapowiadające mniej lub bardziej surowe sankcje w stosunku do tych, którzy naruszają cudzą godność dopuszczając się zniewagi czy zniesławienia.

„Przez cześć (dobre imię) — pisał w swoim *Prawie karnym* J. Makarewicz — rozumiemy całokształt odnoszenia się społeczeństwa do danej jednostki. Cześć ukrócić może jednostka przez rozszerzanie wiadomości stawiających kogoś w świetle ujemnym (o ile czyni to bezpodstawnie, odpowiadać będzie za „naruszenie czci”)”<sup>1</sup>.

Terminologia dotycząca sprawy, która nas interesuje, jest nader roz-

<sup>1</sup> Makarewicz, *Prawo karne*, „Książnica”, 1924, s. 263.

budowana, co może świadczyć także o jej wadze. A więc mamy takie słowa, jak „cześć”, „godność”, „dobra sława”, „dobre imię”, „szacunek”, „poważanie”, „honor” z jednej strony; „zniewaga”, „zniesławienie”, „ubliżenie”, „hańba”, „zbezczeszczenie”, „infamia”, „poniżenie”, „upokorzenie” — z drugiej.

Skoro mowa o sprawach terminologicznych, pragnę zwrócić uwagę na to, że pojęcie godności ma dwie zasadnicze znaczeniowe odmiany, z których jedną chcę od razu wyeliminować z moich rozważań. Według pierwszej, są tacy, którzy mają godność, i tacy, którzy jej nie mają. Tą koncepcją się tutaj zajmujemy. Według drugiej, wszystkim ludziom przysługuje godność jako takim z tytułu uprzywilejowanego miejsca człowieka w przyrodzie. O godności człowieka jako takiego ma decydować — jak mówią np. ludzie wierzący — wyposażenie go i tylko jego w duszę nieśmiertelną, w możliwość organizowania własnych popędów przez rozum czy, jak chcą inni, kształtowanie własnego istnienia, według uznanej przez się hierarchii wartości.

W tym sensie posługiwał się słowem „godność” Pico della Mirandola w swojej oratio *De hominis dignitate*. Człowiek — jego zdaniem — zawdzięczał wyróżnioną pozycję Bogu, który stworzył go na ostatku jako swój twór najdoskonalszy, uczynił go królem stworzenia, wyposażył w wolną wolę, która pozwala człowiekowi bądź to spaść poniżej zwierząt, bądź wznieść się na boskie wyżyny. W tym hymnie na cześć człowieka, hymnie, który brzmiałby może inaczej — gdyby autor mógł wiedzieć, że zginie w młodym wieku otruty przez człowieka, słowo „dignitas” należałoby oddać nie przez „godność”, lecz raczej przez „dostojeństwo”. Pico della Mirandola pisał o dostojeństwie człowieka tak, jak jego dostojeństwo miał na myśli Kant, gdy mówił, że o godności człowieka decyduje to, że sam jest sobie prawodawcą, że on jeden nie ma na siebie ceny, bo nie może być wymieniony na nic innego. W tym sensie mówią o godności człowieka współcześni pisarze katoliccy, jak np. Gabriel Marcel w świeżo wydanej książce pt. *Dignité humaine*.

To znaczenie mają na względzie socjologowie, którzy bronią się przeciw zarzutom, jakoby naruszali w swoich badaniach godność ludzką, badając człowieka tak, jak się bada rośliny czy zwierzęta, stosując metody statystyczne, które niwelują jego odrębności. Przeciwnie — ich zdaniem — szacunkiem dla godności człowieka, jako takiego, dyktowane jest zapewnienie mu anonimowości, jeżeli tego sobie życzy, dawanie mu możliwości uchylania się od zeznań, jeżeli mu nie odpowiadają, nieoszukiwanie go (przynajmniej przez badaczy odpowiedzialnych) co do celów badania, jeżeli przewiduje się, że nie poddałby mu się, gdyby wiedział, o co właściwie idzie, nienarażanie go na ból, repulsję moralną, niemoralne pokusy tylko dla zaobserwowania, jak się zachowa. Ta godność, którą się tu ma na myśli, przysługuje wszystkim i jest niestopniowalna<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Patrz Fr. Adler, *Human Dignity and Social Science*, „Sociological Inquiry”, 1963, vol. XXXIII.

Po tych wstępnych zastrzeżeniach, koniecznych dla uchylenia ewentualnych nieporozumień, przejdźmy do analizy tej godności, która nie przysługuje automatycznie człowiekowi jako takiemu, tej godności, którą się jednym przypisuje, a innym odmawia, i zacznijmy od przykładów zachowań będących świadectwem jej obecności lub braku. W tych przykładach spróbujemy odnaleźć jakąś nić wspólną.

Za zachowania przejawiające brak godności uchodzą np. takie zachowania, jak:

1. Schlebienie, czyli tzw. podlizywanie się komuś możnemu z widokiem na jakieś osobiste korzyści.

2. Narzucanie się komuś, kto wyraźnie nie chce naszego towarzystwa, tak jak narzucanie się w erotyce partnerowi, który na te awanse reaguje negatywnie.

3. Okazywanie ślepego posłuszeństwa i rezygnacja z własnego rozeznania przez dorosłego człowieka, np. wtedy, gdy potępia na rozkaz fakty, które nie są mu w ogóle znane.

4. Oportunizm jako wypadek działania niezgodnie ze swoimi przekonaniami. Oportunista bowiem — według pospolitego mniemania — jest ktoś w stosunku do grupy G, kto postępuje zgodnie z jej normami przy wewnętrznej ich dezaprobach, a czyni to dla jakichś korzyści w postaci awansu czy świętego spokoju.

5. Przyzwolenie na to, by ktoś deprecjonował nasze świadczenia przez przeliczanie ich na pieniądze, wtedy gdy ta kalkulacja nie wydaje się możliwa. Ktoś, kto rzucił się na ratunek tonącego chłopca, zdegradowałby swój czyn, gdyby przyjął od jego rodziców pieniądze. Co daje się przeliczyć na pieniądze, a co nie daje — warto przy okazji zauważyć — jest w różnych kulturach różne. W Stanach Zjednoczonych wyraża się często wdzięczność banknotem w sytuacjach, które by u nas tego nie dopuszczały.

6. Za żenujące obniżenie się godności człowieka poczytujemy zanik powściągów obserwowany czasem u ludzi starych, nie umiejących powstrzymać się od łakomstwa, od drobnych kłamstw ochronnych czy nadmiernego wynoszenia własnej osoby. Do tej samej kategorii wypada zaliczyć upadek godności, który objawia człowiek nie umiejący opanować jakiegoś nalogu, człowiek, który woli żebrać, niż pracować.

7. Byłam kiedyś świadkiem ożywionej dyskusji na temat braku godności dziewcząt, które, biorąc udział w konkursach piękności pozwalają amatorom taksować swoje, w jak najmniejszym stopniu przysłonięte wdzięki.

8. Ilość pogardliwych słów dla oznaczenia kobiet, które nie są w erotyce wybredne, jest zupełnie uderzająca w europejskich językach. Ta pogarda omija mężczyznę, który raczej chwali się ilością zdobyczy. Byłoby ciekawe sprawdzić, czy z tą samą oceną mamy do czynienia poza kręgami kultury chrześcijańskiej i czy to może być związane z przekonaniem, że kobieta się „oddaje”, podczas gdy mężczyzna ją „bierze” — terminologia

przeciwstawiająca uległość dominacji. O kobiecie nazbyt łatwej mówi się w naszych kręgach kulturowych, że się nie szanuje.

9. W latach trzydziestych byłam obecna na wielu Independent Labour Party w Londynie. Po odczycie Harolda Laskiego jeden z robotników zapytał, czy w ustroju socjalistycznym będą napiwki. Prelegent z najwyższym oburzeniem tę możliwość uchylił jako coś upokarzającego. Prawdopodobnie poczytywał tę praktykę za taką, widząc w niej jakiś relikwitu stonunku pana do sługi, stonunku, w którym datek zależał od kapryśnej łaski pańskiej.

10. Wiadomą jest rzeczą, że człowiek czuje się upokorzony, gdy dał się oszukać, nawet wtedy, gdy to nie pociąga za sobą jakiegos widomego straty. Są dobrze znane gry towarzyskie, polegające na nabieraniu jednego z uczestników, którego się wyprasza na pewien czas z pokoju, by zorganizować znowę, mającą na celu wywiedzenie go w pole. Oszukiwany zwykle nie podziela uciechy reszty towarzystwa.

11. Za ubliżanie godności człowieka poczytywało się zawsze traktowanie człowieka jak towar, wyzyskiwanie go jako środka do swoich celów, podejmowanie ponad jego głowę decyzji w sprawach, gdzie decyzja winna była należeć do niego, bo on właśnie był tu kompetentny.

12. „Cześć — pisał w *Prawie karnym* cytowany już J. Makarewicz — ukrócić może społeczeństwo samo przez odebranie demonstracyjne pewnej sfery uprawnień przysługującej danej osobie, bądź to dlatego, że jest obywatelem państwa w ogóle, bądź też dlatego, że cieszy się zaufaniem szczególnym (urzędnik, adwokat, notariusz)”. Każde takie odebranie uprawnień dotyka czci — jak czytamy dalej — tak jak dotyka czci np. odebranie praw rodzicielskich, toteż we Francji utrata praw obywatelskich nazywa się degradacją (*dégradation civique*)<sup>3</sup>.

Zanim przejdziemy do refleksji nad zebranymi wyżej przykładami, pragniemy jeszcze włączyć do naszych rozważań najbardziej jaskrawe formy godzenia w godność człowieka i nakłaniania go do utraty twarzy. Mam tu na myśli praktyki stosowane z całą świadomością w stonunku do więźniów w obozach koncentracyjnych. Spróbujemy tu niektóre z nich odtworzyć, by uchwycić, w jakich warunkach się człowiek załamuje, tzn. z własnej twarzy rezygnuje i na czym to załamanie polega. Pozwoli nam to bliżej wnikać w mechanizmy społecznej samoobrony oraz mechanizmy społeczne, które naszej twarzy zagrażają. W tym celu korzystać będę z pracy socjologa amerykańskiego, Bruno Bettelheima pt. *The Informed Heart*<sup>4</sup>. Wywieziony przez Niemców z Austrii do Buchenwaldu, a potem do Dachau, Bettelheim zbierał systematycznie informacje, dotyczące łamania człowieka w obozie. Literatura obozowa jest już dziś — jak wiadomo olbrzymia. Wybieramy tę książkę, bo materiał w niej zawarty zebrany został przez człowieka umiejącego obserwować i stawiającego sobie od

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Bruno Bettelheim, *The Informed Heart*, Free Press of Glencoe, 1960.

pierwszej chwili tego rodzaju zadania w zakresie spraw, które nas właśnie interesują.

Pierwszym szokiem dla uwięzionego jest wyrwanie go z jego kontekstu społecznego i pozbawienie pozycji, która mu w jego środowisku przysługiwała i była najściślej związana z jego osobą. Oto np. było się szanowanym niemieckim radcą, a tu nagle każdy strażnik mówi „ty” dodając zwykle jeszcze do tego „ty” różne urągliwe i poniżające epitety. To pierwszy krok ku pozbawieniu człowieka własnego oblicza. Z kolei gubi jego indywidualność fakt stania się numerem oraz ewentualna utrata nazwiska. Więzień się jednak szybko przekonuje, że rozpląnięcie się w ludzkiej masie jest pewną formą zabezpieczenia, toteż swoją anonimowość sam wzmacnia przez staranie się o to, by nie być zauważonym. Najlepiej nie widzieć, najlepiej nie reagować, boby strażnik mógł nas z gromady wyodrębnić. Dyrektywą jest mimikra — obronna forma świata pozaludzkiego. Ale nie widząc i nie reagując, okaleczamy naszą osobę pozbawiając ją jakichś atrybutów człowieczeństwa. Pozbawia nas ich także niemożność podjęcia jakiegokolwiek decyzji. Organizowanie sobie jakoś czasu, gdy się jest pędzonym na roboty, wzmacniałoby osobowość. Ale i to jest więźniom odmówione, bo wszyscy są pozbawieni zegarków i nie mogą nic zaplanować. To dodatkowo wzmacnia ich bezwolność, niszczy zdolność do czegoś, co autor nazywa samookreśleniem (*selfdetermination*). Na rzecz infantylicyzacji człowieka pracuje konieczność meldowania, jak dziecko, swoich potrzeb fizjologicznych i ponowne meldowanie, gdy się sprawę już załatwiło. Więźnia z dzieckiem łączy także bezsilna wściekłość wobec przemocy.

To niszczenie osobowości ludzkiej doprowadza do ostatecznego załamania, gdy człowiek zapał się jakiejś wartości, którą dotąd uznawał, i to zapał się publicznie. Ten efekt osiąga się np. przez zmuszenie więźnia do uderzenia kolegi, do bluźnienia przeciw uznawanemu przez się Bogu, przez niezezwalanie na niesienie pomocy najbliższemu. Czyn bohaterstwa mógłby być najwyższą formą zaznaczenia swojej indywidualności (*the highest assertion of individuality*), ale i tu przez stosowanie odpowiedzialności zbiorowej odbiera się człowiekowi możliwość działania. Zagrożona heroizmem któregoś ze swoich członków grupa, która za to bohaterstwo płaci, ma mu je za złe. Wzgląd na innych staje się skutecznym hamulcem dla powstrzymania człowieka od heroizmu, który traci swoją zwykłą cenę, wzbudzając pretensję zamiast uznania. Samoobroną człowieka przeciw ostatecznej moralnej degradacji jest — zdaniem autora — przywoływanie sobie na pamięć, że istnieje przecież granica, do której gotów jest bronić własnego istnienia, bo gdyby ją przekroczył życie utraciłoby wszelką wartość.

Po przykłady załamania się człowieka pod wpływem zaparcia się jakiejś uznanej przez się wartości można by sięgnąć i gdzie indziej. Według R. Benedict, która w czasie ostatniej wojny prowadziła jako socjolog badania nad Japonią, Japończycy walczyli pod naciskiem bardzo silnej deprecjacji poddawania się, czego nie było w szeregach amerykańskich. Nie na-

leżało w żadnym razie dać się wziąć żywcem. Przekroczenie tej mocno wpajanej normy pociągało za sobą często zupełne załamania. Nie mając już w swoim mniemaniu nic do stracenia, wzięty do niewoli Japończyk porzucał wszelkie hamulce moralne i dawał się nakłonić do udzielania informacji o stanie wojsk, o panujących pośród nich nastrojach itp.<sup>5</sup> Zaczynał wszakże zwykle od zaprzeczania temu, by się poddał, twierdząc, że odniesiona rana nie pozwalała mu ani dalej walczyć, ani uciekać, albo że go wzięto do niewoli, gdy był nieprzytomny.

Pojęcie godności bywa wiązane z pojęciem osobowości. Jest to koncepcja, która bywa rozumiana rozmaicie. Czasem — jak wiadomo — każdy ma osobowość w tym sensie, że każdy ma pewne rysy indywidualne. W innym znaczeniu — osobowość nie przysługuje każdemu. Ma ją tylko ten, kto ukształtował swoje „ja” dookoła pewnego pionu, dookoła pewnych zhierarchizowanych wartości. Przypisanie komuś osobowości jest w tym wypadku wyrazem uznania. To pojęcie osobowości mamy na myśli, gdy mówimy o dezintegracji osobowości, albo o osobowości zintegrowanej.

Osobowość w obu znaczeniach jest w pewnym stopniu niezależna od fizycznego „ja” człowieka. Nie kończy się ona ze śmiercią, trwa tak długo, jak długo się o zmarłym pamięta. Dążenie do sławy pośmiertnej jest dążeniem do przetrwania naszej osobowości wtedy, kiedy nasze „ja” fizyczne istnieje już przestanie<sup>6</sup>. Sprzęgnięcie naszego „ja” fizycznego z osobowością tłumaczy to, że żądamy szacunku dla ciał zmarłych, potępiamy „bezcieszczenie” zwłok. Jest to dalszy ciąg żądania szacunku dla osoby. Szacunek ten skądinąd — przejawiać się może rozmaicie. Jedni uważają za znak szacunku rzucenie ciała zmarłego sępom, inni się praktyką tą gorszą, ale wspólna jest tendencja wyrażania szacunku dla naszej cielesnej powłoki. Byłoby ciekawe sprawdzić, jak się przedstawia nasze europejskie pojęcie osobowości tam, gdzie się przyjmuje doktrynę reinkarnacji. „Słoń jest najmądrzejszy ze zwierząt — głosi tekst buddyjski. — On jeden pamięta swoje poprzednie wcielenia; dlatego trwa długo w spokoju, medytując nad swoją przeszłością”<sup>7</sup>. Czy ta pamięć jest niezbędna i jednocześnie wystarczająca, aby trwała nasza osobowość?

Posiadanie osobowości w tym drugim, zabarwionym uznaniem znaczeniu wydaje się niezbędne dla posiadania godności. Dodatkowym jej elementem jest gotowość obrony uznanych przez się wartości, gotowość poświęcenia czegoś dla ich zachowania.

Przyjmijmy na podstawie tych przykładów jako próbny start, że ma godność ten, kto umie bronić pewnych uznanych przez się wartości, z których obroną związane jest jego poczucie własnej wartości i kto oczekuje z tego tytułu szacunku ze strony innych. Brak godności z kolei ujawnia ten, kto, rezygnując z takiej wartości, sam siebie poniża lub daje się po-

<sup>5</sup> Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, Cambridge 1946, The Riverside Press, s. 40 i nast.

<sup>6</sup> Por. E. Dupréel, *Traité de Morale*, t. II, Bruxelles 1932, s. 520.

<sup>7</sup> Cytat ten stanowi motto książki A. Malraux pt. *Antimémoires*.

nizać dla osiągnięcia jakichś osobistych korzyści. Dodajemy „dla osiągnięcia jakichś osobistych korzyści”, bo intencja zdaje się tu istotna. Nie uchodzi bowiem za brak godności pomniejszanie własnej osoby, żeby nie onieźmielać własnym dystansem i własną wyższością (np. wyższością wykształcenia) grona maluczkich, z którymi pragniemy nawiązać w rozmowie bliższy kontakt.

W podobny sposób, w artykule *O etyce niezależnej* T. Kotarbiński przypisywał godności walor pochodny, tj. walor zakładający istnienie innych walorów. „Ma godność ten — jak pisał — kto z innych względów zasługuje na szacunek, sam jest tego świadom i dokłada starań, by być takim oraz by być traktowanym wedle należnej mu miary szacunku”<sup>8</sup>.

W charakterystyce godności istotne wydaje mi się wprowadzenie elementu zagrożenia, godność człowieka bowiem zwykła się przejawiać w momentach zagrożenia, pełniąc jakąś funkcję obronną. Godność budzi szacunek, a w szacunku niektórzy dopatrują się elementów lęku. Dlatego, ich zdaniem, godność stanowi dla człowieka puklerz ochronny. „Leżało w interesie każdego — pisał w swoim czasie F. le Dantec<sup>9</sup> — by wzbudzać szacunek, tzn. lęk; człowiek, który wyglądał groźnie, był bardziej zabezpieczony przed atakami; a jeżeli raz został pokonany, tracił honor, tj. narażał się w każdej chwili na nowe ataki”. Tej funkcji ochronnej nie należy wszakże przeceniać, można bowiem przytoczyć niejednen wypadek, gdzie obrona własnej godności prowadzi do zguby.

Jak dotąd ta nader prowizoryczna charakterystyka mówi nam niewiele, ma bowiem charakter czysto formalny. Nie wiemy, obrona jakich wartości może wchodzić tu w rachubę, co w danej kulturze poniża. Trudno wątpić, że muszą to być walory w niej uznane, inaczej bowiem nie można by się spodziewać szacunku za ich obronę, zaś fakt, że ludzie mówią o fałszywej godności i źle zrozumianym honorze, świadczy o tym, że miewają pewne określone wartości na względzie. Wartości te — jak wspomnieliśmy — bywają różne. Jednym godność nie pozwala pracować, innym nie pozwala próżnować. To ostatnie stanowisko zajmuje nasza Konstytucja, która głosi, że praca jest prawem, obowiązkiem i sprawą honoru każdego obywatela. Jednych bieda hańbi, inni usiłują na biednych wyglądać, choć nie mają do tego powodu. Co innego ubliża kobiecie i co innego mężczyźnie. „Czym innym jest przyciąć białogłowie w odniesieniu do jej prowadzenia się, a czym innym przyciąć mężczyźnie — czytamy w *Dworzaniu* Łukasza Górnickiego. — To dlatego, iżeszmy mężczyźni uczynili to prawo sami sobie, że nam nie masz sromoty ani niesławy żadnej żyć rozpustnie; a białej-głowie tak to jest wielka i haniebna lekkość, iż o której raz ta sława rozpusty a bezwstydu głośno wynińdzie, bądź to prawda albo nieprawda, już ta nieboga zawždy w tym rosole zostać musi”<sup>10</sup>. Opowia-

<sup>8</sup> Tadeusz Kotarbiński, *O etyce niezależnej*, „Kronika”, Łódź 1—15 listopada 1956.

<sup>9</sup> Le Dantec, *L'Egoïsme — base de toute société*, Paris, Flammarion 1912, s. 140.

<sup>10</sup> Łukasz Górnicki, *Dworzanin*, Wydanie Biblioteki Dzieł Wybranych, s. 237.

dając o kobietach somalijskich Karen Blixen w swojej interesującej książce pt. *Pożegnanie z Afryką* pisze, co następuje: „Gdy nasza znajomość zacieśniła się, dziewczęta wypytywały mnie, czy może być prawdą to, co słyszały, że niektóre europejskie nacje oddają dziewczęta mężom za darmo. Opowiadano im nawet, chociaż nie mogą w to uwierzyć, że jest tam jedno plemię, tak zdemoralizowane, iż płaci narzeczonemu za ożenek z dziewczyną. Hańba rodzicom, a także dziewczętom, które dają się tak traktować! Gdzie szacunek dla siebie samej, dla kobiecości, dla dziewictwa? Gdyby im zdarzyło się nieszczęście przyjścia na świat w takim plemienu, [...] przysięgłyby zejść do grobu niezamężne”<sup>11</sup>.

Rozmaitość cech, od których ludzie uzależniają posiadanie godności czy honoru, można by ilustrować bez trudu dalej. Niektóre kodeksy honorowe odmawiały honoru mężczyźnie pozostającemu na utrzymaniu kobiety nie będącej jego bliską krewną. Cygan tracił honor mieszkając na parterze, gdy kobiety mieszkały na pierwszym piętrze, był bowiem pod nimi. Zna się ludzi, którym godność nie pozwala nic od nikogo przyjmować. Człowiek słusznie dumny u Arystotelesa „skłonny jest do świadczenia dobrodziejstw, lecz kiedy ich doznaje, wstydi się (pierwsze bowiem jest rzeczą tego, kto ma nad kimś przewagę, drugie — rzeczą tego, nad którym się ją ma)”<sup>12</sup>. Są ludzie, którym godność nie pozwala okazywać, że im na kimś bardzo zależy, albo nie pozwala coś bardzo chwalić. „Człowiek słusznie dumny — pisał dalej Arystoteles w swojej charakterystyce słusznie dumnego — nie jest też skłonny do podziwu, ponieważ nic nie wydaje mu się wielkim”.

W ostatnich naszych uwagach pojęcie honoru wypłynęło obok pojęcia godności tak, jak gdyby można było tymi terminami posługiwać się zamiennie. W istocie wydaje się, że nie ma powodu przeciw takiej zamienności protestować. Oba te terminy są symbolami niekompletnymi, jakby powiedział Bentham, tzn. nabierają one sensu dopiero użyte w jakimś kontekście. Nie należy pytać, co to jest godność ani co to jest honor, natomiast można pytać, co to znaczy, że ktoś ma godność, że zachował się z godnością, czy że ujął się honorem. Oba te terminy bywają definiowane przez cechy czysto formalne i w obu domniemana jest jakaś treść konkretna. Ta treść konkretna jest wydatniejsza w słowie „honor” jest to bowiem słowo sprzęgnięte z określoną ideologią rycerską, w związku z czym wolno nam traktować honor jako godność związaną z pewnym określonym rodzajem dóbr. Odwaga, obowiązek dotrzymywania słowa składa się niewątpliwie na honor, tak jak składa się nań walka według pewnych reguł gry. Honor jest atrybutem męskim w tej ideologii. Kobieta ma w niej nie honor, lecz cześć rozumianą przede wszystkim jako uprawnienie do stosunków seksualnych tylko z własnym mężem. Zarówno postępowanie z honorem, jak zachowanie się z godnością implikują wielką wrażliwość

<sup>11</sup> Karen Blixen, *Pożegnanie z Afryką*, Warszawa 1962, s. 166.

<sup>12</sup> *Etyka Nikomachejska*, księga IV, przekład D. Gromskiej.



na to, jak się wygląda w cudzych oczach<sup>13</sup>. Nie ma więc tu jakichś różnic zasadniczych poza bardziej niezmienną treścią pojęcia honoru wyznaczoną historycznie a bardziej urozmaiconą treścią pojęcia godności, która zmieniać się może wraz z kulturą, a w ramach jednej kultury — z różną pełnioną w niej rolą społeczną. W obu wypadkach silnie grają pewne momenty estetyczne, w obu wchodzi w rachubę pewne zachowania symboliczne, o których roli pisał St. Ossowski w rozdziale VII książki pt. *Z zagadnień psychologii społecznej*<sup>14</sup>. Zachowania symboliczne mają zwykle charakter konwencjonalny, ale pod różnymi konwencjami kryje się często treść wspólna.

Aczkolwiek — jak wspomnieliśmy — pojęcie honoru kojarzy się z ideologią rycerską, związaną względnie stale z pewnymi określonymi walorami, i tu zachodzą zmiany, które z dyktowanych w tej ideologii obowiązków czynią obowiązki tzw. fałszywego czy źle zrozumianego honoru. Honor męża nie wymaga od dawna zabijania wiarołomnej żony i jej kochanka, a już wiek XVIII walczył z fałszywym honorem, który żądał zmywania zniezwag krwią w pojedynku.

Uznając w pełni, że w różnych kulturach to co się uważa za zaszczytne i co za poniżające może przedstawiać się rozmaicie, wolno jednak — jak sądzę — dopatrywać się w zachowaniach czy dyspozycjach budzących szacunek z jednej strony i budzących pogardę z drugiej pewnych cech wspólnych. „Zaszczytne — pisał Hobbes w *Lewiatanie* — jest wszelkie posiadanie, działanie czy cecha, która jest dowodem i oznaką mocy”, „Wielkoduszność, szczodroblivość, nadzieja, odwaga, ufność, przynoszą zaszczyt, wypływają bowiem z poczucia siły. Małoduszność, skąpstwo, bojaźliwość, nieufność przynoszą dyshonor”<sup>15</sup>. Czynią to także: drobna chciwość, chytryść czy kręactwo jako przejawy słabości.

Uchylić tu wypada pejoratywne zabarwienie słowa „moc” i kojarzenie mocy z przemocą. Tak jak słowo „power”, polskie „moc” kojarzy się raz z dominacją, kiedy indziej z potencją (*ability*). Związek godności z mocą w sensie potencji wydaje się potwierdzać używanie słowa „godny” z dodatkiem „czego”, jak np. w zwrotach: „oto człowiek godny najwyższego stanowiska”, godność bowiem należy rozumieć jako zdatność, a każda zdatność — jakby powiedział Hobbes — rozszerza moc człowieka. „Godność jest rzeczą różną od wartości człowieka — pisał tenże autor — i również od jego zasług; polega ona na szczególnej mocy czy zdolności do tego, czego dany człowiek ma być godny”<sup>16</sup>.

Wiadomo, że Hobbes przyjmował ogólną teorię, która postulowała „Jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nie znające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią”<sup>17</sup>. Ale-

<sup>13</sup> „L'honneur consiste surtout à paraître” — pisze E. Terrailon w książce *L'honneur — Sentiment et principe moral*, Paris 1912, s. 141.

<sup>14</sup> Stanisław Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, w: *Dziela*, t. III, Warszawa 1967.

<sup>15</sup> *Lewiatan*, przekł. Cz. Znamierowskiego, Warszawa 1954, s. 79.

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 84.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 85.

nie trzeba przyjmować tej tezy psychologicznej na to, by uznać, że Hobbesowska charakterystyka godności zawiera coś słusznego. Potwierdzają to przykłady, które w swoim czasie nagromadziliśmy. Posłuszeństwo okazywane komuś przez człowieka dorosłego i posunięte aż do rezygnacji z własnego rozeznania pomniejsza ludzką godność, bo nasza moc — mówiąc językiem Hobbesa — doznaje tu wyraźnego ograniczenia, tak jak ją ogranicza pozbawienie człowieka decyzji w sprawach, w których jest zainteresowany i kompetentny, albo pozbawienie go jakichś uprawnień, takich jak swoboda wypowiedzania się czy uprawnienie do prowadzenia samochodu.

Jeżeli oszukany reaguje upokorzeniem, to dlatego, że fakt, że się dał oszukać, jest jakimś dowodem słabości, tak jak dowodem słabości jest oportunizm, świadczy bowiem o tym, że człowiek nie potrafi zrealizować jakichś swoich wartości bez rezygnacji z dania wyrazu własnemu obliczu i własnym przekonaniom. Ci, którzy twierdzą, że godność człowieka wymaga, by żył bez złudzeń, mają znowu na myśli, że kto ich wymaga, ujawnia swoją słabość w stosunku do tego, kto ich nie potrzebuje. Jeżeli kodeks honorowy, który cytowaliśmy, odmawiał honoru mężczyźnie, żyjącemu na koszt kobiety nie będącej jego bliską krewną, to dlatego, że ta zależność finansowa ujawniała jakąś słabość w stosunku do kobiety, której winien był służyć opiekuńczym ramieniem: Obawa przed zdradzeniem, jak bardzo nam na kimś zależy, może być także obawą przed przyznaniem się do jakiejś słabości, każda bowiem zależność jest jej wzmożeniem. Przed paru laty, gdy nasza motoryzacja nie była jeszcze tak daleko posunięta, widziałam kogoś, kto rozpędzał tłum gapiów oblepiających wykwintne cudzoziemskie auto. Czynił to wytykając brak godności tym, którzy się dookoła tłoczyli. Hobbes by słusznie powiedział, że ublizanie własnej godności polegało w tym wypadku na przyznawaniu się, że się nigdy czegoś podobnego nie widziało, tj. na stwierdzeniu jakiegoś swego upośledzenia.

Wielkość czynu zmienia jego kwalifikację, gdy jest dowodem mocy. Przypominamy sobie cytowany już kiedyś przeze mnie *Testament Villona*, gdzie oskarżony o rozbój na morzu odpowiada cesarzowi:

Czemu mnie zbójcą nazywacie?  
Dlatego, że na jednej łodzi?  
Gdybych miał statków choć ze dwieście,  
Nie byłbym jako jestem złodziej,  
Lecz cysarz jako wy jesteście.

Podczas gdy czyny wielkiej skali, choć zbrodnicze, nie ublizają człowiekowi, ubliza mu — wymienione przez Hobbesa: małostkowość, skąpstwo, nieufność, drobna chciwość czy kręactwo. Za przykład degradującej małostkowości może służyć u Teofrasta sknera, który gdy „grosz upadnie żonie na ziemię, gotów do góry nogami przewracać meble, łóżka, skrzynie i przeszukiwać podłogę”, który gdy „stłucze służący garnek lub miskę, już mu potraça należność ograniczając pożywienie”. Należy tu

także ten, kto zwiewa po cichu ze zgromadzenia ludowego, gdy zanosí się na zbieranie składek, kto w miesiącu, w którym wypada dużo świąt, nie posyła dzieci na naukę, żeby przez ten czas za nią nie płacić, albo ten, kto pożyczka pieniądze od cudzoziemca, który zawitał do niego w gości-  
nę<sup>18</sup>.

Pospolicie napotyka się opinię, że tylko zarzuty moralnej natury mogą obniżać godność człowieka. Nie wydaje się to słuszne, na co wskazywały już cytowane przykłady. Nie wszystkie wykroczenia przeciw moralności uważane są za degradujące i nie tylko one. Wspaniały wybuch gniewu, którym rozpoczyna się *Iliada*, nie ubliża Achillesowi, choć za Plutarchem i Seneką Tomasz z Akwinu cytować będzie gniew jako wielką przewinę moralnego rządu. Nie degraduje człowieka zabójstwo, gdy popełnione w namiętności, a nie z widokiem uzyskania pieniędzy na wódkę. Degraduje człowieka kłamstwo czy tchórzostwo jako wyraz słabości.

Jak nietrudno o przykłady, gdzie wykroczenia moralne nie degradują, tak nie brak przykładów, w których degradacja wiąże się ze sprawami pozamoralnymi.

Brak jakichś kwalifikacji intelektualnych może być pochytywany za bardziej degradujący niż defekty uważane za defekty moralnego rządu. Przypominamy wielokrotnie cytowanego Hume'a, który stwierdzał, że człowiek nie raz obawia się okazać poczciwość, żeby go nie wzięto za głupiego. Ubliża komuś w wysokim stopniu odebranie mu uprawnienia do wykonywania jakiegoś zawodu, jeżeli przyczyniło się do tego jego ujawnione w tym zawodzie partactwo. Hume nie umiał tylko odpowiedzieć na pytanie, dlaczego człowieka nie degraduje kiepska pamięć, którą ludzie samym sobie chętnie przypisują, przejawiając nawet często stan faktyczny. Można by może próbować ten słusznie zaobserwowany fakt wyjaśnić tym, że znakomita pamięć może stawiać pod znakiem zapytania naszą samorodną pomysłowość, która najwyraźniej jest w wyższej cenie<sup>19</sup>.

W związku z koncepcją godności sugerowaną przez Hobbesa wypada przypomnieć o jego klasyfikacji cnót i miejscu, jakie godność w tej klasyfikacji zajmuje. Hobbes rozróżniał dwa podstawowe rodzaje cnót: cnoty ludzi jako obywateli i cnoty ludzi jako takich. Pierwsze uzdalniały człowieka do pokojowego współżycia. Należała tu np. odpowiedzialność za słowo, umiejętność puszczania w niepamięć krzywd doznanych, niedopuszczanie do tego, by ktoś, kto nam zrobił coś dobrego, miał za to pokutować. Cnoty te sprowadzały się ostatecznie do dwóch podstawowych: do sprawiedliwości i życzliwości powszechnej. Cnoty przysługujące ludziom jako takim były pożyteczne nie tyle dla państwa, ile dla tych, którzy je

<sup>18</sup> Teofrast, *Charaktery*, przekład Brożka, Warszawa 1950. Sknerstwo autor charakteryzuje jako nadmierne unikanie wydatków, pozbawione poczucia godności osobistej.

<sup>19</sup> Warto tu zaznaczyć, że słowo „oryginalny” pojawiło się podobno w słownictwie francuskim właśnie w XVIII w., czyniąc zadość jakiemuś zapotrzebowaniu społecznemu.

posiadali<sup>20</sup>. Taką rolę grały męstwo, roztropność czy umiarkowanie i do tej rubryki wypadaloby zaliczyć godność.

Hobbes nie jest pierwszym, który te dwa rodzaje cnót wyodrębnił. Mówiono już przed nim o cnotach społecznych i cnotach osobistych, które bywały także nazywane zdobiącymi. Najszerzej rozwinął tę sprawę ostatnio E. Dupréel, wyróżniając cnoty prowadzące do dobrych uczynków (*vertus de bienfaisance*) i cnoty honoru (*vertus d'honneur*). W różnych swoich pracach wracałam już do tego cennego rozróżnienia. Dupréel nigdy nie twierdził, by pod względem ich efektów społecznych można było wykreślić między nimi ścisłą granicę. Odwaga, którą autor zaliczał do cnót honoru, może także mieć dodatnie skutki społeczne, ale byłoby fałszem twierdzić, że tylko za nie się ją ceni. Podobnie prawdomówność czy skromność, które są przede wszystkim ozdobą tego, kto te cnoty posiada. Wypada tu zauważyć, że normy zalecające cnoty, które Dupréel nazywał inaczej osobistymi (*vertus de la personne*), brzmią raczej doradczo, podczas gdy normy stojące na straży pokojowego współżycia brzmią raczej roszczeniowo. „Miej godność i szanuj cudzą” — to dyrektywa dwuczłonna, która ilustruje tę różnicę, posiadanie bowiem godności możemy tylko zalecać, podczas gdy szanowania cudzej możemy się domagać.

„Honor zawiera w sobie chwalebne uczynki, bardziej z cnoty dobrowolnej aniżeli z obowiązku pochodzące” — czytamy w *Słowniku* Lindego. Komponenty wyrzutu sumienia — jak starałam się już gdzie indziej okazać — różnią się w wypadku przekroczenia norm pierwszych i drugich. Wstyd dominuje u tego, kto stracił twarz, ten element usuwa się w cień albo zgoła nie istnieje w wypadku sprawionego komuś cierpienia. Różnią się także reakcje innych wtedy, gdy są świadkami czyjegoś poniżenia się i wtedy, gdy stwierdzają jakieś uchybienia w stosunku do bliźnich. W pierwszym wypadku niesmak czy pogarda, w drugim — reakcja leżąca na skali prowadzącej aż do szlachetnego oburzenia. Jeżeli w zakresie norm dotyczących cnót obywatelskich rozumie się czasem przez *moral insanity* zupełną obojętność na cudze cierpienie, to w zakresie norm strzegących naszej godności *moral insanity* polegałaby raczej na braku wszelkiej wrażliwości na ludzką opinię. „Wstydu nie ma!” — mówimy o kimś, kto tej wrażliwości nie posiada.

„Jeżeli chodzi o zdefiniowanie namiętności zwanej wstydem, można by ją — jak sądzę — pisał B. Mandeville — nazwać bolesnym uprzytomnieniem sobie własnej bezwartościowości, wypływającym z obawy, iż inni bądź zasłużenie nami gardzą, bądź też gardziliby, gdyby znali całą prawdę”<sup>21</sup>. „Postępowanie, które wywołuje w nas wstyd, to postępowanie, które obniża nas w oczach naszych bliźnich” — pisał McDougall. Gdy obra-

<sup>20</sup> Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, przekł. Cz. Znamierowskiego. Warszawa 1956, s. 154 i 155.

<sup>21</sup> B. Mandeville, *Bajka o pszczołach*, przekł. A. Głinczanki, Warszawa 1957, s. 53.

camy się w sferze zagadnień związanych z godnością, zaangażowane są takie dyspozycje, jak ambicja, duma, wrażliwość na pochwałę czy naganę<sup>22</sup>. Uprawianie tzw. cnót miękkich leży w innym pionie psychologicznym, wchodzi tu bowiem przede wszystkim wrażliwość na cudze cierpienie.

Dostrzegając w pewnym stopniu te różnice, etycy nazbyt mało liczyli się z możliwością konfliktów między regułami zalecającymi cnoty osobiste i cnoty obywatelskie. Dostrzegali je raczej pisarze społeczni. „Jest niezgodność między dążeniami do gładko funkcjonującego współżycia a pełnym rozwojem osobowości” — pisał Eryk Fromm w *The Escape from Freedom*. Ci, którzy kierują się dbałością o osobę, popierają zwykle ludzi o zróżnicowanych twarzach. Tymczasem homogeniczna gromada konformistów mogłaby zrealizować najłatwiej harmonijne współżycie. Konflikty międzyosobnicze i międzygrupowe są zjawiskiem ujemnym z punktu widzenia tych, którzy tę harmonię mają na względzie. Ich całkowite wyeliminowanie wydaje się rzeczą zgoła zatrważającą tym, którym leży na sercu realizacja pewnych walorów osobistych.

Wrażliwość na cudzą naganę nie jest drażliwością. O człowieku, który zachowuje się z godnością, mówi się zwykle, że mu korona łatwo z głowy nie spada. Człowiek drażliwy natomiast to człowiek, który doszukuje się wszędzie deprecjacji, co świadczy o tym, że nie jest pewny swojej pozycji i dlatego widzi ciągle jej zagrożenie, tak jak pijany, który upiera się, że konduktor mu w tramwaju ubliżył, że ludzie się z niego śmieją. Ta czujność świadczy o tym, że opary alkoholu nie pozbawiły go świadomości, że jego kondycja nie jest szczególnie zaszczytna<sup>23</sup>.

Postulat szanowania w człowieku jego osoby ludzkiej wymagał jej wyodrębnienia. W pracy pt. *O pewnej kategorii umysłu ludzkiego: o pojęciu osoby, pojęciu „ja”*<sup>24</sup> M. Mauss szkicował dzieje tej koncepcji. Łacińskie słowo „persona” stanowiło odpowiednik greckiego *prosopon*. Ten termin oznaczał tyle co „maska”, „rola” czy „funkcja”. Maska odpowiadała roli, jaką się odgrywa, czy funkcji, jaką się spełnia, które z kolei decydowały o naszej godności (w sensie prestiżu). Epiktet, na co warto zwrócić uwagę, często przyrównywał człowieka do aktora. „Pamiętaj, że jesteś aktorem — czytamy w *Encheiridione* — grającym rolę w widowisku scenicznym [...]”<sup>25</sup>. Mauss stoikom właśnie przypisuje szereg szacunku dla osoby. Ze stoicyzmu ten czynnik miał spłynąć na chrześcijaństwo, które każdego na równi obdarowywało duszą nieśmiertelną. Na rozwój pojęcia osoby wpływając miała z kolei koncepcja osobowości prawnej w prawie rzymskim,

<sup>22</sup> McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, s. 127 (XXI wyd., London 1928), op. cit., s. 163.

<sup>23</sup> Gdzie indziej miałam już okazję podkreślić, że przez wstyd rozumie się rzeczy różne. Wstyd hamujący okazywanie uczuć albo używanie wielkich słów nie jest koniecznie lękiem przed deprecjacją (Patrz moje *Motywy postępowania*, s. 267).

<sup>24</sup> M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, część V — *Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle du „moi”*, Paris 1960.

<sup>25</sup> *Encheiridion*, przekł. L. Joachimowicza, Warszawa 1961, s. 463.

w którym niewolnik, pozbawiony początkowo osobowości prawnej (*Servus non habet personam*), z czasem tę osobowość uzyskał.

Pośród socjologów napotyka się często opinię, że zróżnicowanie ludzkich osobowości i podkreślanie ich indywidualnego charakteru ma ścisły związek z procesami urbanizacji. Ustrój rodowy miał w słabym stopniu tę indywidualność uzględniać. Wszak syn mógł odsiadywać karę za ojca, a ojciec za syna, co w Polsce miało miejsce do XVIII stulecia. Odpowiedzialność zbiorowa poprzedzająca uznanie, że tylko sprawca odpowiada za swój czyn, rozplywała także osobę w jakiejś grupie rodzinnej, sąsiedzkiej czy w kaście.

Arystoteles — o czym pisałam obszerniej w *Socjologii moralności*<sup>26</sup> — wskazywał na to, jak despotyzm rządów wpływa na niszczenie godności obywateli. Gdzie jej nie zdołał zniszczyć, tam niechybnie musi się z nią zderzyć. „[...] Autonomia wewnętrzna człowieka — pisze Maria Dąbrowska w swoich *Szkicach o Conradzie* — nie bywa nigdy wygodna dla żadnej władzy, skoro nawet lojalny Sokrates musiał przypłacić ją życiem”<sup>27</sup>. Wskazywał też na to L. Krzywicki, opisując zaburzenia studenckie w Warszawie w r. 1883. „Tam, gdzie z jednej strony stoi człowiek-despota, z drugiej ludzie z wysoko rozwiniętym poczuciem godności osobistej, tam starcie staje się nieuniknione”<sup>28</sup>.

Montesquieu miał swoją teorię dotyczącą warunków społecznych sprzyjających rozwojowi honoru sprzęgniętego z tymi wartościami, jakie były w cenie w ideologiach rycerskich. Sprzyjała mianowicie — jego zdaniem — akcentowaniu pojęcia honoru monarchia, która oparcia szukała w uprzywilejowanych. Ponieważ tymi klasami urzywilejowanymi były w Europie od czasów opisywanych przez Homera aż do czasów przejścia władzy przez mieszczaństwo, warstwy rycerskie i dziedzicząca ich wzory arystokracja, pojęcie honoru zostało, jak już wspominaliśmy, sprzęgnięte z ich hierarchią wartości. Ale ta godność utożsamiana z tak interpretowanym honorem nie obejmuje wszelkich rodzajów godności. Uciśnieni podtrzymujący w swoich szeregach wiarę w swoją szczególną misję historyczną znajdują także w tej wierze oparcie dla poczucia własnej wartości<sup>29</sup>. Tylko godność związana z określonymi wartościami, ale nie godność w ogóle, bywała anektowana na rzecz uprzywilejowanych, u których, jak żartował sobie Mandeville, honor był dziedziczny jak podagra. Przeciwwstawiając ideologii rycerskiej pracowitość, odpowiedzialność za słowo czy zdyscyplinowanie, mieszczaństwo na tych cnotach opierało tę wtórną wartość, jaką stanowi godność i domagało się za nie należnego szacunku.

Wspominaliśmy o tym, że ustrój rodowy miał nie sprzyjać rozwojowi

<sup>26</sup> M. Ossowska, *Socjologia moralności*, Warszawa 1963, s. 61—62.

<sup>27</sup> M. Dąbrowska, *Szkice o Conradzie*, Warszawa 1959, s. 159.

<sup>28</sup> L. Krzywicki, *Zaburzenia studenckie w Warszawie*, w: *Dzieła*, t. II, Warszawa 1958, s. 38.

<sup>29</sup> O poglądach M. Webera dotyczących grup wyróżnionych przez status pisałam już gdzie indziej, tak że w tej chwili do tej sprawy już nie wracam (Patrz moja: *Socjologia moralności*, s. 55—56).

pojęcia osoby, zwłaszcza osoby traktowanej jako niepowtarzalne indywiduum. Tymczasem bohaterowie Homera, dla których cześć własna stanowiła dobro najwyższe i których uczulenie na swoją jaźń odzwierciedloną było zupełnie wyjątkowe, z tego właśnie wywodzili się ustroju. Ściśle związany z ustrojem rodowym obowiązek pomsty za złonego rodzica stanowił tragedię Cyda — w tej wersji, jaką nadaje legendzie o Cydzie Corneille. Indywidualizm Achillesa nie wymagał urbanizacji, a przejście się odbiciem własnej osoby w cudzych oczach podtrzymywała szlachta mieszkająca na wsi.

Godząc się z tym, że ci, którzy wyznawali ideologie rycerskie, byli szczególnie uwrażliwieni na to, jak wyglądali w cudzych oczach, musimy przypomnieć, że to uwrażliwienie ma także jakoby charakteryzować w Stanach Zjednoczonych współczesnego *other-directed man*, którego postępowaniem kieruje własny obraz w oczach innych. Za odrębnością tej sytuacji zdawałyby się jednak przemawiać dwa punkty: po pierwsze ów człowiek o orientacji radarowej, jeżeli wierzyć charakterystyce D. Riesmana, szuka w cudzych oczach kierownictwa, podczas gdy bohater Homera szukał w nich aplauzu; po drugie, co się z tym wiąże, *other-directed man* kształtuje swoje opinie dotyczące tego, co jest wartością a co nią nie jest, co jest cnotą a co przywarą, na podstawie opinii innych, podczas gdy bohater homerowy miał hierarchię wartości urobioną, a od innych spodziewał się tylko potwierdzenia dla faktu, jak bardzo tę hierarchię w swoim życiu realizował. Człowiek o orientacji radarowej kierował się cudzym spojrzeniem, bohater homerowy się w cudzych oczach przeglądał.

Poddałszy oto pewne zagadnienia socjologiczne do namysłu. Trzeba także pamiętać, że akcentowanie własnej godności oraz wartości, które mają do poczucia własnej godności uprawniać, może także zależeć od różnych innych czynników. Wiara, że wstępuje w nas w chwili naszego urodzenia duch któregoś z naszych przodków, nie jest wiarą różnicującą i zachęcającą do zajmowania się własną osobą, podobnie jak nie jest nią wiara w metempsychozę. Budda nie uznawał ponoć trwałej osobowości. Jak dalece zachodzi jakiś związek między poczuciem odrębności własnego ja i jego niepowtarzalności a rozbudową godności własnej — to sprawa do dalszego przesłędzenia. A. Malraux w swoich *Antimémoires* podkreśla nikłość roli przypadającej w Indiach indywiduum wobec roli kasty. Nie człowiek, ale kasta stanowi jednostkę podstawową. „Indus jest członkiem kasty tak jak u prawdziwego chrześcijanina chrzest poprzedza stanie się osobą” (*Comme un vrai chrétien est baptisé avant d'être individu*)<sup>30</sup>.

Fakt, że dla człowieka szacunek innych bywa sprawą największej doniosłości, o czym — jak wspominaliśmy — świadczy to, że ludzie mogą samobójstwem reagować na jego utratę, prowadzi do dyrektyw moralnych zobowiązujących do nieponiżania, nieupokarzania. Dwie tego rodzaju dyrektywy uzyskały sobie szczególne miejsce w rozwoju myśli etycznej.

<sup>30</sup> A. Malraux, *Antimémoires*, Paris, s. 200.

A mam na myśli dyrektywy sformułowane przez Kanta i przez Marksa. Obejmują one godność i w sensie dostojeństwa, i w tym sensie, w jakim nie przysługuje ona każdemu.

Już B. Mandeville zwracał uwagę na to, jak polityk manipuluje człowiekiem, zaprzęgając go bez jego wiedzy do swoich celów. Tak czyni np., gdy zachęca ludzi do narażania życia na wojnie, podniecając ich ambicje przez efektowny mundur, odznaczenia, obietnice chwały pośmiertnej. Od tego czasu środki masowej komunikacji rozszerzyły znacznie te możliwości manipulacyjne. Ukryci kusiele, opłacani przez właścicieli wielkich domów handlowych zachęcają ludzi przez różne chwyt propagandowe do wzmagania konsumpcji, kierując ją tak, jak to interesom właścicieli odpowiada<sup>31</sup>. Rozrost tych możliwości manipulacyjnych stanowił asumpt do wyodrębnienia nowej gałęzi wiedzy praktycznej, a mianowicie socjotechniki. Te dobrze znane fakty nadają szczególną aktualność kantowskiej zasadzie: „Nie traktuj nigdy człowieka tylko jako środek, ale zawsze także i jako cel”. Zasada ta przypomina się niewątpliwie niejednemu socjologowi, który — wbrew temu co cytowaliśmy na str. 8 — stwarzając pozory szczególnego i życzliwego zainteresowania osobą ankietowaną, wyciąga od niej dane dla swojej pracy, albo oszukuje osobę badaną, by wypróbować jej sugestywność, jak to dzieje się np. w znanym eksperymencie Ascha.

Wspomnianą przed chwilą zasadę kantowską omawiałam już szerzej gdzie indziej. Przypomnę tu tylko, że widziałam możliwość jej słabszej i mocniejszej interpretacji. W słabszym rozumieniu zasada ta nie pozwala posługiwać się człowiekiem bez jego wiedzy dla realizacji celów własnych. Mocniejsza interpretacja przyjmowała dodatkowo, że cele te są z jego celami wyraźnie niezgodne. Przykładem takiego wypadku byłby wypadek podpisania bez czyjeś wiedzy jego nazwiska pod deklaracją, której by nigdy nie podpisał. Dodatkowo można by wzmocnić jeszcze omawianą zasadę przez przyjęcie, że wyzyskiwany dla naszych celów człowiek miał w danym wypadku powody spodziewać się jakiegoś osobistego, a nie tylko rzeczowego stosunku do jego osoby.

Dyrektywa Marksa głosząca, że człowiek jest najwyższą istotą (*das höchste Wesen*) dla człowieka wymaga z kolei paru słów komentarza. Jest rzeczą oczywistą, że jej tryb oznajmujący jest zwodniczy, jest to bowiem postulat, a nie zdanie stwierdzające fakt. Pierwsze pytanie, jakie się w związku z tym postuletem nasuwa, to pytanie, w jakiej hierarchii człowiek zajmować ma pozycję najwyższą, w zestawieniu z czym? Można uznać, że marksowski postulat przeciwstawia się orientacji teocentrycznej. Człowiek byłby tu najwyższą istotą dla człowieka, a nie Bóg, którego religia każe nam chwalić, zapowiadając dalsze jego wielbienie w zaświatach. Ale można dostrzegać także w tym postulatcie przeciwstawianie się kultowi jakichś hipostazowanych i deifikowanych bytów, jakimi bywają

<sup>31</sup> Aluzja do znanej książki amerykańskiego autora, Packarda pt. *The Hidden Persuaders*.



państwo czy społeczeństwo. Wtedy byłby to postulat przyjmujący, że państwo jest dla człowieka, a nie człowiek dla państwa. Przy obu wersjach chodziłoby o walkę z wszelką formą degradacji, o przywrócenie człowiekowi uciśnionemu wszelkich należnych mu atrybutów człowieczeństwa, tj. cech, które zgodnie z pewnym wzorcem osobowym posiadać powinien.

Podając tylko ogólny kierunek, w jakim posuwać się należy, postulat Marksa nie pozwala rozstrzygać różnych sytuacji konfliktowych, w jakie możemy być wplątani. Czy wolno poświęcać pokolenie żyjące dla przyszłych pokoleń? Wszak to poświęcenie nie narusza dyrektywy głoszącej, że człowiek jest najwyższą wartością dla człowieka, tylko w wypadku konfliktu interesów ludzi obecnych i przyszłych, każe nam dać prymat tym ostatnim. Najwyższą istotą dla człowieka jest człowiek, ale musimy mieć dodatkowe dyrektywy, by w wypadku zderzeń między ludźmi zawyrokować, po czyjej stajemy stronie. Oto uczoney, który zmniejsza do minimum swoje świadczenia na rzecz rodziny, by ocalić czas na pracę twórczą. Czy stanąć po stronie uczonego, czy jego dzieci, które zawsze czują, że ojciec pragnie zamknąć za sobą jak najprędzej drzwi swojej pracowni i mają w związku z tym poczucie krzywdy i niedosytu?

Najogólniejszą formą, jaką nadać by można dyrektywie związanej z rozważaniami tego rozdziału, mogłaby być — jak wspominaliśmy — forma: „Miej godność i szanuj cudzą”<sup>32</sup>.

Dyrektywa ta nasuwa pewne refleksje natury pedagogicznej. Wspominaliśmy wyżej, że wyrabiając w kimś godność musimy podniecać jego ambicje i uczyć go wstydu, gdy nie okazał się na ich wysokości. Dobrze robi ten, kto oducza ludzi od kradzieży czyniąc z niej coś degradującego. Ale ów wstyd płynący z degradacji i związany z wrażliwością na naganę czy uznanie może być obosieczny. Nie co innego niż wrażliwość na naganę doprowadza — jak słusznie pisał Mandeville — do uduszenia swego nieślubnego dziecka przez dziewczynę, która mogłaby być dlań jak najlepszą matką. Wrażliwość na opinię swego młodocianego środowiska nakłania wyrostków do palenia papierosów, do doświadczeń seksualnych, na które właściwie nie mają jeszcze ochoty, do współuczestniczenia w okradaniu kiosków. Adam Smith wierzył, że największym kunsztem w wychowaniu jest nakierowanie ambicji wychowanków na właściwe przedmioty, tj. zamienianie ludzkiej próżności we właściwy honor. Jakkolwiek ta motywacja może mieć, jak wspomnieliśmy wyżej, skutki rozmaite, stanowi ona silne oparcie dla moralisty. Wskazywanie na efekty społeczne kłamstwa czy na krzywdę ludzką w wypadku kradzieży często nie wystarcza dla oduczenia wychowanków od jednego i drugiego i dopiero uczynienie obu spraw sprawami godności może dać efekty pożądane dla wychowawcy.

Zarówno ze względu na wielką doniosłość społeczną motywacji godnościowej, ze względu na rolę, jaką odgrywa szacunek dla samego siebie

<sup>32</sup> E. Terraillon formułuje dyrektywę godności, jak następuje: „Postępuj zawsze tak, ażeby zarówno być jak wyglądać na człowieka godnego (tu „godny” = „zdatny”, przyp. M. O.) pełnienia roli przyrodzonej czy społecznej, którą wykonujesz w zbiorowości, w której udział zaakceptowałeś i w stosunku do której czujesz się solidarny” (op. cit., s. 148).

i samoocena w życiu człowieka, wszelkie formy poniżania winny być piętnowane surowo. Tymczasem pewne jego formy są nadal dopuszczalne, a nawet zalegalizowane. Myślę mianowicie o stosowaniu poniżeń jako kary. Wprawdzie od dawna nie stosujemy kary pręgierza, kiedy to człowiekowi wystawionemu na widok publiczny każdy mógł do woli ubliżać, ale różnicujemy jeszcze zadawanie śmierci w postaci powieszenia albo rozstrzelania tzn. w formie bardziej albo mniej degradującej, a przede wszystkim pozbawiamy człowieka na określony czas po odsiedzeniu kary praw obywatelskich. Każde pozbawienie człowieka uprawnień, jak cytowaliśmy wyżej za J. Makarewiczem, jest ujmowaniem człowiekowi czci. Bywa, że to pozbawienie kogoś uprawnień jest koniecznością związaną z tym, że ich posiadanie komuś zagraża. Tak dzieje się np. w wypadku, gdy notorycznego alkoholika pozbawiamy prawa jazdy albo uprawnień rodzicielskich w stosunku do własnych dzieci. Ale ponadto istnieją wypadki, gdy takiej konieczności nie ma, a pozbawienie kogoś uprawnień obywatelskich po odsiedzeniu kary więzienia stanowi tylko dodatkową karę, która skutecznie utrudnia człowiekowi powrót do społeczeństwa i przygina kogoś, kto by pragnął się wyprostować. Ciekawe jest, że pozbawienie praw obywatelskich utrzymuje się w kodeksach przy jednoczesnym wielkim rozwoju dociekań psychologicznych i socjologicznych, dotyczących jak najszybciej resocjalizacji byłych więźniów.

Nazywanie cnót osobistych cnotami zdobiącymi — nazwa, o której wspominałam na str. 18 — ma pewne uzasadnienie, w ich ocenie bowiem silniej grają, jak wiadomo, czynniki estetyczne, silniej też niż w cnotach obywatelskich występują w nich elementy konwencjonalne, co bowiem uchodzi za ubliżające a co nie, bywa zwykle sprawą umowną, tak jak umowne jest to, że zdercie epoletów degraduje żołnierza. Podkreślając rolę tych elementów oraz rolę czynników symbolicznych nie chcę bynajmniej przez to cnót osobistych bagatelizować. Wręcz przeciwnie, przyłączam się do opinii Bertranda Russella, który w roku 1958 pisał: „bez moralności obywatelskiej społeczeństwa giną; bez moralności osobistej nie są warte przetrwania”.

Мария Оссовска

#### НРАВСТВЕННЫЕ НОРМЫ В ЗАЩИТУ ДОСТОИНСТВА

Чтобы дать характеристику понятия достоинства, автор приводит ряд примеров его унижения. Наиболее ярким примером этого является унижение достоинства, осуществляемые руководством концентрационных лагерей. Анализ этих примеров ведёт к формулировке, что достоинство проявляет тот, кто умеет защищать определенные признанные им самим ценности, с защитой которых связано чувство собственной ценности. Эта характеристика чисто формальная. Ее содержание может подвергаться изменениям вместе с изменением ценностей, которые защищаются. В общем правильным является наблюдение Гоббса, которое даёт возможность связать достоинство с чувством силы, а деградацию трактовать как

проявление слабости. Опираясь на понятие достоинства, мы вводим в нравственность новый диапазон ценностей: разделяем поведение на почётное и деградирующее, причем, почётное звание и деградация не измеряются общественными эффектами поступка. Известными принципами, которые стоят на страже человеческого достоинства, являются принцип Канта, не позволяющий трактовать человека исключительно как средство и постулат Маркса трактовки человека как высочайшего существа.

В заключение автор высказывает замечания, касающиеся социальных условий, которые благоприятствуют развитию достоинства и которые влияют на подавление его.

Maria Ossowska

MORAL NORMS IN THE DEFENCE OF DIGNITY

In order to characterize the conception of dignity, the author quotes some examples of its derogation. The most drastic is the example of its derogation by the staff of concentration camps. Analysis of such examples leads to a formulation that dignity is manifested by those who know to defend certain values, recognized by themselves, when with the defence of these values the sense of their own value is connected. This is a pure formal characteristic. Its content can vary together with variations of values which are defended. Generally, the observation of Hobbes seems to be justified which permits to associate dignity with the feeling of power and to consider selfdegradation as a symptom of weakness. The use of the conception of dignity introduces a new scale of values into morality: it divides behaviour into honourable and degrading, while honour and degradation are not measured by the social effect of a deed. Among the known principles securing the dignity of a man two deserve to be mentioned: the principle of Kant which does not allow to consider a man exclusively as a mean leading to an end and the principle of Marx according to which man should be considered as the highest being.

The considerations of the author are concluded with remarks concerning social conditions which may either favour the development of human dignity or contribute to its suppression.