

Justyna Miklaszewska
Uniwersytet Jagielloński, Kraków
e-mail: j.miklaszewska@iphils.uj.edu.pl

Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2017.034>

Kant o godności

Godność człowieka jest pojęciem wieloznacznym, występującym w rozmaitych kontekstach nie tylko w języku potocznym, lecz także w naukach prawnych i politycznych, a przede wszystkim rozważana jest w szeroko rozumianej filozofii człowieka¹. W tej ostatniej dziedzinie również mamy do czynienia z wieloma definicjami, które formułowano w dziejach filozofii. Filozoficzne rozważania dotyczące godności sprowadzają się jednak generalnie do analizy znaczeń dwóch pojęć: honoru i wartości². Pierwsze z nich, które nawiązuje do tradycji utożsamiającej godność z etosem szlachty czy arystokracji, odchodzi już w zapomnienie i zastąpione zostało we współczesnej filozofii liberalnej pojęciem szacunku, polegającym na przyznaniu odpowiedniego statusu społecznego i zapewnieniu wszystkim jednostkom dobrych warunków życia. W tym kontekście używane dziś określenia odnoszące się do godności: szacun-

¹ Artykuł ten został przedstawiony na konferencji współorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Filozoficzne pt. „Godność osoby ludzkiej – dar i zobowiązanie. W 75. rocznicę śmierci Edith Stein”, która odbyła się 19 czerwca 2017 roku w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

² M. Dan-Cohen, *Introduction: Dignity and Its (Dis)content*, w: J. Waldron, *Dignity, Rank, and Rights*, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 3–4.

ku, przyzwoitości i rangi mają egalitarny, odpowiedni do naszych czasów sens; jest też ona czymś, co człowiek może nabyć, ale i utracić³.

Drugie znaczenie godności, kiedy rozpatrujemy ją jako wartość, jest uniwersalne i absolutne, godność przynależy do samego istnienia. W filozofii chrześcijańskiej i w doktrynie Kościoła katolickiego wiąże się godność z faktem życia stworzonego przez Boga, a podejście to znalazło wyraz w konstytucji duszpasterskiej II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*, a także w encyklice papieża Jana Pawła II *Evangelium Vitae*⁴. Pojęcie wrodzonej godności i wartości natury człowieka w czasach nowożytnych pojawia się także w teoriach prawa naturalnego i praw człowieka.

W dziejach filozofii od czasów renesansu rozważa się ideę godności w połączeniu z pojęciami wolności i rozumności, tak też definiuje to pojęcie Kant. Jednak już pod koniec XV wieku Giovanni Pico della Mirandola w swej *Mowie o godności człowieka* (1487) stwierdził, że człowiek jako jedyna istota w szeregu stworzeń boskich może kształtować swą własną naturę, decydować o swym przeznaczeniu i wyznaczać swą drogę życiową na podobieństwo zwierząt lub wyższych istot boskich⁵. Myśl ta pojawia się w dojrzałej teoretycznej formie w etyce i antropologii Kanta, w ujęciu tym bowiem człowiek posiada wolność transcendentalną, która jest zdolnością do zapoczątkowania nowych stanów rzeczy w świecie.

Pojęcie godności (*Würde*) – analizowane przez Kanta w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (1785) – jest etymologicznie związane ze słowem *Wert*, wartość. Filozof rozróżnia przy tym dwa rodzaje wartości, jedne, które mogą być zamieniane na inne dobra i pozostałe, niedające się zamienić, a ten drugi kontekst jest tożsamy z kantowskim pojmowaniem godności⁶.

W koncepcji królewieckiego filozofa godność człowieka łączy się z pojęciem autonomii, a tę przyznaje on tylko istotom ludzkim. Samo-stanowienie i bycie prawodawcą dla siebie nie oznacza jednak całkowitej dowolności, lecz posiadaną przez człowieka zdolność do tworzenia prawa moralnego, do bycia prawodawcą w dziedzinie moralności, co Paul Guyer nazywa godnością „bycia samemu dla siebie panem” (*self-mastery*)⁷. Racjonalna natura człowieka obdarzonego wolnością umożli-

³ J. Waldron, *Dignity, Rank, and Rights*, s. 30.

⁴ M. Rosen, *Dignity: Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2012, s. 3.

⁵ G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, przeł. Z. Nerczuk, M. Olszewski, IFiS PAN, Warszawa 2010, s. 39.

⁶ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 70; M. Rosen, *Dignity: Its History and Meaning*, s. 22.

⁷ P. Guyer, *The Possibility of the Categorical Imperative*, w: *Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals"*, red. P. Guyer, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 1998, s. 237.

wia tworzenie uniwersalnego prawa moralnego i stosowanie się do jego zasad. Tak pojęty człowiek staje się osobą i stanowi cel sam w sobie, a godność jego natury można interpretować uniwersalistycznie jako wtopioną w pojęcie ludzkości⁸:

Albowiem wszystko posiada tylko tę wartość, którą wyznacza mu prawo. Samo zaś prawodawstwo, które określa wszelką wartość, musi dlatego posiadać godność, tj. bezwarunkową nieporównaną wartość, dla której słowo szacunek jest jedynym odpowiednim wyrazem oceny, jakiej istota rozumna winna ją poddać. Autonomia jest więc podstawą godności natury ludzkiej i każdej natury rozumnej⁹.

Onora O'Neill i Christine Korsgaard, zwolenniczki koncepcji etycznej Kanta, analizują w swych pracach pojęcie celu samego w sobie w związku z naturą człowieka i jego zdolnością do racjonalnego działania, polegającego na nadawaniu wartości rzeczom (Korsgaard) lub traktowaniu jednostek w sposób, na który mogłyby one racjonalnie przystać (O'Neill). Jak zauważa Rosen, oba te ujęcia cechuje woluntaryzm i można je sprowadzić do tezy, że istoty ludzkie są z natury swej wartościowe, ponieważ mają wolną wolę i zdolność do ograniczenia swobody swych działań¹⁰.

Kant stwierdza w *Metafizyce moralności*, że tym, co zasługuje na szacunek, jest „ludzkość w naszej osobie”, zdolność, która ma charakter egalitarny, przysługuje bowiem wszystkim ludziom. Szacunek jednak, który polega na poszanowaniu w sobie obowiązku oraz zdolności tworzenia prawa, oznacza w istocie, że – jak pisze Kant: „przedmiotem poszanowania jest uosabiane przez człowieka prawo”¹¹. Podkreśla zarazem transcendentny i napawający go podziwem i czcią charakter owej zdolności, jaką jest „prawo moralne we mnie”¹². Tym bowiem, co zasługuje na szacunek, jest nie tylko posiadanie zdolności, które czyni nas osobą, ale prawo moralne, które się w dokonanym przez nas wyborze przejawia¹³.

⁸ A. Wood, *Humanity as End in Itself*, w: *Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals"*, s. 172.

⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 72.

¹⁰ M. Rosen, *Dignity: Its History and Meaning*, s. 89; O. O'Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; C. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

¹¹ I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 271.

¹² I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 256.

¹³ Ronald Dworkin nie zgadza się ze znaną interpretacją Johna Rawlsa, który przypisał Kantowi konstruktywizm moralny, tzn. twierdzenie, że sądy moralne są konstruowane, a nie odkrywane. Dworkin zauważa, że sądy moralne są wynikiem

Wyrażają je imperatywy, czyli racjonalne standardy postępowania, oparte na zdolności do racjonalnego samo-ograniczenia swych działań przez człowieka¹⁴. Wśród nich jedynie imperatyw kategoryczny nakazujący bezwzględnie ma wartość moralną, a jego formuły można za Allednem Woodem przedstawić następująco:

Pierwsza – to formuła uniwersalnego prawa (i jej wariant: formuła prawa natury), druga – to formuła ludzkości (człowieczeństwa) i trzecia formuła autonomii (z jej wariantem: formułą państwa celów). Komentując drugą formułę „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w swej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka”¹⁵, Wood stwierdza, że owym celem w sobie jest ludzkość albo racjonalna natura w osobach. W tym kontekście ludzkość nie odnosi się ogólnie do empirycznej natury istoty ludzkiej, lecz do zdolności człowieka do ustanawiania celów zgodnie z rozumem i sposób wolny. Mając zdolność do racjonalnego działania, przedstawiamy siebie i innych ludzi jako posiadających wartość. Tak więc w antropologii Kanta każdy człowiek ma osobowość i jest prawdą *a priori*, że racjonalna natura każdej istoty musi być celem samym w sobie¹⁶. Inaczej mówiąc, Kant sądzi, że każdy zwykły człowiek posiada wspólną racjonalną władzę poznawczą – intelektualną zdolność do rozróżnienia dobra i zła oraz moralną zdolność do wybierania tego, co słuszne. Dlatego możliwa jest trzecia formuła obowiązująca w świecie istot rozumnych, czyli dającego się tylko pomyśleć królestwa celów: działaj zgodnie z maksymą uniwersalnie „prawodawczego członka ogólnego państwa celów”¹⁷.

W etyce Kanta wolność jest podstawą dla wystąpienia godności, a ta ostatnia wyraża się w umiejętności rozumnego ograniczenia swobody naszych działań, przy czym praktycznym wyrazem tej egalitarnej zdolności jest imperatyw kategoryczny i stosowanie się do jego zasad. Ce-

interpretacji, co zdaniem Wooda odnosi się do Kantowskiego celu samego w sobie. Naturalny powód, że powinniśmy traktować racjonalną naturę w osobach ludzkich jako cel sam w sobie, wynika z naszego namysłu i interpretowania cudzych zachowań jako odzwierciedlających wartość ludzkości w osobach i dlatego zasługujących na szacunek; R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2011, s. 63; A. Wood, *Formulas of the Moral Law. Elements in the Philosophy of Immanuel Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, s. 65; J. Rawls, *Themes in Kant's Moral Philosophy*, w: J. Rawls, *Collected Papers*, ed. by S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999, s. 513–514.

¹⁴ A. Wood, *Formulas of the Moral Law. Elements in the Philosophy of Immanuel Kant*, s. 4.

¹⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 62.

¹⁶ A. Wood, *Formulas of the Moral Law. Elements in the Philosophy of Immanuel Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

¹⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 76. Na temat interpretacji pojęcia woli powszechnie prawodawczej zob. też: K. Flikschuh, *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 142.

lem jest podtrzymywanie rozwoju ludzkości jako wspólnoty moralnej, a wszystko, co się temu sprzeciwia, nie zasługuje na szacunek. Kantowska koncepcja godności jest zarówno uniwersalna, jak i egalitarna. Wszystkie istoty ludzkie posiadają bowiem zdolność do rozumnego wyznaczania prawa moralnego, ale ponieważ człowiek ma wolną wolę, nie wszyscy skłonni są do moralnego działania. Dlatego niektórzy obierają zasady postępowania, które sprzeciwiają się pomyślności ludzkości, wówczas jednak ani oni sami, ani ich działania nie zasługują na szacunek.

W swych rozważaniach Kant nie uwzględnia jednak kontekstu kulturowego, lecz ujmuje człowieka ahistorycznie, na co zwracają uwagę współcześni filozofowie polityczni, którzy starają się dopełnić jego koncepcję o społeczny i historyczny kontekst. W ich pracach, czego przykładem są dzieła Johna Rawlsa, godność ujmowana jest w znaczeniu społecznym i historycznym, jako coś, co się człowiekowi należy od państwa w postaci dobrych politycznych i ekonomicznych warunków życia, co obejmuje przede wszystkim przestrzeganie przez władzę polityczną praw człowieka. W tych ogólnych rozważaniach na temat godności ginie jednak pojedynczy człowiek, jednostka postawiona w obliczu historycznych wydarzeń, a szczególnie tak tragicznych, jak te, które rozegrały się w czasie drugiej wojny światowej. Podobne spostrzeżenie uczynił Karl Popper w odniesieniu do historii jako dziedziny nauki – jest ona zawsze pisana z punktu widzenia ludzkości albo narodu, nie uwzględnia indywidualnych ludzkich losów i ludzkich tragedii¹⁸. A zatem literatura i sztuka, bardziej wyczułone na konkretne przejawy zła, powinny nas przybliżyć do prawdy o tym, co się wówczas wydarzyło. Jednak i poeci, jak Czesław Miłosz w *Traktacie poetyckim*, gdy opisują czasy wojny, konstatują niemożliwość adekwatnego ujęcia wydarzeń, przekraczających granice tego, co dotychczas było doświadczane. Powstaje pytanie: czy filozoficzna debata na temat godności człowieka może nam pomóc w zrozumieniu i sprawiedliwym osądzeniu tragedii holocaustu?

Edith Stein i problem wczucia

Z racji wojen i innych wydarzeń historycznych w dwudziestym wieku problematyka praw człowieka staje się ważnym przedmiotem rozważań, usuwając pojęcie godności na dalszy plan. Niemniej w niektórych koncepcjach filozoficznych pojęcie to nadal jest traktowane jako fundamentalne dla naszego systemu wartości. Należy do nich filozofia Edith

¹⁸ K. R. Popper, *Czy historia ma sens*, w: K. R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przeł. W. Jedlicki, H. Krahelska, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Stein, która w ramach konstruowanej przez nią fenomenologii wartości omawia zagadnienie godności jako stanowiące podstawę dla antropologii i filozofii społecznej.

Pojęcie to w antropologii Edith Stein odgrywa ważną rolę w jej analizach osoby ludzkiej. Głosi ona jednak inną koncepcję człowieka niż Kant, podkreślający rozumność jako istotę człowieczeństwa, dlatego też godność jawi się w jej pracach w odmiennym świetle. Człowiek jest, co wielokrotnie powtarza, całością duchowo-przyrodniczą, a dotarcie do istoty człowieczeństwa umożliwia metoda redukcji fenomenologicznej. Podstawowy charakter w tej metodzie ma doświadczenie, rozumiane jednak u Edith Stein jako zdolność emocjonalna, a nie intelektualny ogląd, jak u Husserla. Podstawą tego doświadczenia jest wczucie, specyficzna zdolność człowieka, od której zaczyna się poznanie i rozumienie ludzkiej natury, zindywidualizowanej, konkretnej i przejawiającej się w ludzkiej osobie.

W dysertacji doktorskiej dotyczącej wczucia, napisanej pod kierunkiem Husserla, Stein zastosowała metodę redukcji fenomenologicznej do analizy relacji intersubiektywności i poznania drugiego człowieka. Rezultaty badań były zbieżne z tymi, które Husserl zawarł w II części *Idei* opublikowanych pośmiertnie, a które Stein zredagowała, podkreśliła jednak, że do swoich wyników doszła samodzielnie i niezależnie od prac Mistrza¹⁹.

Roman Ingarden, który należał do grona uczniów Husserla i bliskich przyjaciół Edith Stein, omawiając jej dorobek naukowy, zwrócił szczególną uwagę na problematykę rozprawy doktorskiej. Pisał, że jako pierwsza, jeszcze przed Heideggerem, któremu przypisuje się to odkrycie, Stein wyodrębniła w trakcie analiz podmiot ludzki jako byt szczególny, istniejący tu i teraz (*Existenzsetzung*)²⁰, odkrywając tym samym możliwość poznania drugiego człowieka poprzez swoiste doświadczenie wczucia (*Einfühlung*). W doświadczeniu tym nie dochodzi jednak do utożsamienia się podmiotu i poznawanego drugiego człowieka, zachowują oni swoje odrębne istnienie. Nie chodzi też o emocjonalne utożsamienie się przeżyć, empatię, ale dotarcie do istoty, a więc jest to poznanie, w którym uchwytyjemy duchową sferę drugiego człowieka i jego świat przeżyć, nie utożsamiając się w pełni ani z nim, ani z jego przeżyciami. Podobne do Ingardena spostrzeżenie czyni Angela Ales Bello, pisząc, że „fenomenologiczny opis sposobu, w jaki ludzie postrzegają siebie jako ludzi w odróżnieniu od rzeczy i zwierząt” był, co prawda zainspirowany przez Husserla, lecz Stein podjęła ten problem w orygi-

¹⁹ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia* (1917), przeł. D. Gierulanka, J. F. Gierula, Znak, Kraków 1988, s. 14.

²⁰ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 180.

nalny sposób. Co to znaczy być świadomym doświadczenia drugiego człowieka jako żyjącego bytu? Oznacza to, że doświadczając drugiego człowieka, który się cieszy, pojmuję jego radość i chociaż nie czuję dokładnie tego samego, postrzegam go jako byt żyjący, jako odrębne „ja”, indywiduum²¹.

Ta możliwość poznania, dzięki specyficznej zdolności wczucia, drugiego człowieka jako istnienia indywidualnego i innego niż istnienie rzeczy lub zwierząt, ma u Edith Stein znaczenie dla naszego rozumienia świata kultury. Poznanie drugiego człowieka jako bytu duchowego oznacza bowiem dotarcie do systemu wartości, które ten byt uosabia. Tym, co poznajemy, jest nie jednostka, lecz osoba, indywiduum posiadające swoisty system wartości, a przecież świat kultury jest także światem wartości. Pogląd ten Stein, która początkowo studiowała na Uniwersytecie Wrocławskim, przejęła z tradycji Wilhelma Diltheya i zapoczątkowanej przez niego metodologii hermeneutycznej, ponadto w tym czasie aksjologiczne podejście do kultury i nauk humanistycznych było także rozwijane w szkołach neokantowskich. Stein porusza ten problem w swej późniejszej pracy o naukach o duchu, naukach humanistycznych (*Geisteswissenschaften*)²².

Jak zauważa Roman Ingarden, jej praca doktorska ma właściwie dwa tematy: jednym jest wczucie, specyficzna metoda badawcza, drugim zaś budowa psychofizycznego indywiduum, osoby. Jest to jednak zaledwie wstęp do następujących po niej prac, które dotyczą charakteru wspólnoty, w odróżnieniu od państwa, i których celem było stworzenie podstaw dla nauk humanistycznych, w związku z koncepcją osoby ludzkiej²³. Dlaczego zajęła się jednak najpierw wczuciem, a nie osobą? „Uważała, że jest to droga do wyjaśnienia podstaw teoretycznych wiedzy nie tylko o człowieku, ale i o wspólnocie ludzkiej”²⁴. Nie był to temat całkiem nowy, gdyż, rozważany już przez niemieckich XIX-wiecznych estetyków i psychologów, powrócił w różnych postaciach w myśli fenomenologicznej, w pracach Edmunda Husserla, Maxa Schelera i Hansa Lippsa, którzy rozróżniali wczucie w zastosowaniu do analizy codziennego życia i w stosunku do dzieła sztuki. W późniejszych swych pracach (*Individuum und Gemeinschaft*) Stein szukała wyjaśnienia

²¹ A. A. Bello, *Edith Stein's Contribution to Phenomenology*, w: *Phenomenology World-Wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements*, ed. by A. T. Tymieniecka, „Annalecta Husserliana”, vol. 80, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, s. 232–239.

²² E. Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki* (1922), cz. 1 i 2, przeł. P. Janik, M. Baran, J. Gaca, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2016.

²³ E. Stein, *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej* (1932/33), przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2015.

²⁴ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, s. 171.

poprzez nie możliwości wystąpienia specyficznego zbiorowego uczucia, doświadczenia wspólnoty ogólnoludzkiej i narodowej²⁵.

Zdaniem Ingardena jednak metoda wczucia przedstawiona przez Stein w zastosowaniu do rozważań estetycznych jest nie tylko oryginalna na tle istniejących prac, ale też niezwykle wartościowa. Dzięki niej dochodzi do swoistego doświadczenia estetycznego, polegającego na tym, że, jak pisze, mając przed sobą kamienną rzeźbę (Wenus z Milo), traktujemy ją nie jak zwykły kamień, lecz jako kobietę wyrażającą pewne przeżycia i pewien typ psychiczny. „To jest punkt wyjścia estetyki, który prowadzi do pierwszego pojęcia wczucia jako wczuwania w coś swoich własnych nastrojów, swoich własnych uczuć”²⁶. Ingarden podaje przykład, gdy jako młody chłopiec zachwycał się portretami Rembrandta, przedstawiającymi starych ludzi, w których wyrażone były przeżycia całkowicie mu obce i zauważa: „po to się obcuje ze sztuką, aby się bogacić o doświadczenia psychiczne cudze, zakłętę jakoś w te oto barwy i kształty”²⁷. To samo można powiedzieć o kontakcie z przyrodą czy z innym człowiekiem, któremu przypisujemy radość lub smutek. Wszystko to prowadzi do ujęcia przez Stein owego wczucia jako szczególnej postaci doświadczenia, które dotyczy drugiego człowieka i uobecniania się odmiennego ode mnie bytu cielesnego i duchowego, doświadczenia umożliwiającego mi rozumienie jego przeżyć²⁸. Stein przy tym wyraźnie podkreśla różnicę swego podejścia w stosunku do Lippsa czy Schelera, u których podobna metoda oznacza utożsamienie przeżyć, chodzi jej bowiem nie o imitację nastrojów, prowadzących do antypatii lub sympatii, ale o akt poznawczy, leżący u podstaw tych odczuć, a mianowicie o poznanie odmienności drugiej osoby jako bytu cielesno-duchowego²⁹.

W swojej późniejszej pracy: *Studium o państwie* (1925) Stein podejmuje problem relacji wspólnot ludzkich do państwa. Nie zgadza się z teoriami ujmującymi państwo jako agregat złożony z poszczególnych obywateli, lecz rozpatruje jednostkę jako osobę podporządkowaną wspólnocie rodzinnej i społeczeństwu, ale nie państwu. Teoria ta ukształtowana jest pod wpływem personalizmu i liberalizmu, z którego przejmuje pogląd o niezbywalnej wolności jednostki i ograniczonej władzy państwa, będącego tworem społecznym i osobą prawną³⁰.

Godność człowieka w koncepcji Stein jest wynikiem rozpoznania innego jako osoby, ucieleśnienia wartości i wielorakich zdolności nie tyl-

²⁵ E. Stein, *Jednostka i wspólnota*, w: E. Stein, *Filozofia psychologii i humanistyki*, cz. 2.

²⁶ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, s. 174.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem, s. 180.

²⁹ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 87.

³⁰ A. A. Bello, *Edith Stein: Phenomenology, the State and Religious Commitment*, w: *Phenomenology World-Wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements*, op. cit., s. 648–656.

ko intelektualnych, a poznanie to umożliwia owo specyficzne doświadczenie, które uzyskujemy na drodze emocjonalnej. W tym kontekście analizuje ona fenomeny życiowe, które budują indywidualium: wzrost, rozwój, starzenie się, zdrowie czy choroba i dodaje: „nie widzę żadnej możliwości oderwania fenomenów życiowych od reszty czynników konstytuujących indywidualium i pokazania dla nich innego [sposobu] uchwytywania, jak poprzez wczucie”³¹. Drogą do zrozumienia tych faz życiowych i do poznania drugiego człowieka jest więc uczucie, ono też pozwala uchwycić w specyficznym sposobie przeżywania wartości ucieleśnione w osobie, wartości osobowe. Przekazywanie tych doświadczeń dokonuje się w obrębie kultury i poprzez sztukę.

Droga życiowa Edith Stein zakończyła się w obozie Auschwitz. Analiza pojęciowa zbrodni na narodzie żydowskim i innych narodowościach, która się tam dokonała, jest wciąż bardzo trudna, wydaje się, że zjawisko to nadal wymyka się możliwości analitycznego ujęcia. Próbuje je uchwycić sztuka, a wśród wielkich dzieł muzycznych poświęconych ofiarom Auschwitz i oddających im hołd trzeba wymienić przede wszystkim oratorium *Dies Irae* Krzysztofa Pendereckiego, którego prawykonanie odbyło się w Oświęcimiu w 1967 roku. Niektóre jednak dzieła sztuki mają formę zapisu swoistego przeżycia, które było udziałem ofiar nazistowskich zbrodni. Do nich należy utwór współczesnego amerykańskiego kompozytora Steve’a Reicha zatytułowany: *Różne pociągi* (*Different Trains*, 1988). Tematem drugiej części tego utworu są pociągi jadące z całej Europy do Auschwitz i przewożące ludzi w wagonach towarowych do obozu. Muzyka imituje odgłosy wolno jadących ówczesnych pociągów, kompozytor wykorzystał też dźwięki syren alarmowych jako tło do fragmentów relacji byłych więźniów, którzy ocalili z zagłady. Więźniowie ci po wojnie osiedli w Ameryce, a fragmenty ich wspomnień nagranych na taśmę i przechowanych w amerykańskich archiwach zostały przetworzone muzycznie i wplecione w odgłosy jadącego pociągu. Usłyszeć można głos Rachelli, Żydówki z Rotterdamu, która podobnie jak Edith Stein znalazła się w transporcie jadącym z Holandii do Auschwitz. Wypowiada ona słowa: „w 1940 roku Niemcy weszli do Holandii”, a w zakończeniu utworu, gdy pociąg dojeżdża do bram Auschwitz: „płomienie bijące w niebo – dymiło się”. Następuje potem cisza, pauza generalna, która symbolizuje cierpienie i śmierć.

Dzieło to jest muzycznym świadectwem, a sam kompozytor określił je mianem dokumentu. Jest ono próbą odtworzenia doświadczenia pojedynczej osoby, mającego jednak wymiar szerszy, gdyż przeżycie to było udziałem ludzi przewożonych do obozu z całej Europy. Odwołuje się ono nie do rozumu odbiorcy, lecz do emocji oraz wyobraźni, by wzbudzić współodczuwanie wobec ofiar zagłady, wobec doświadczenia

³¹ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 95.

tych osób, których przeznaczeniem było Auschwitz; tak więc można je interpretować zgodnie z metodą wczucia zaproponowaną przez Edith Stein. Doświadczenie to ewokuje negatywne emocje: rozpacz, przerażenia, trwogi, a dzięki nim doprowadza słuchaczy do postawy czynnej, do oceny moralnej, a następnie do reakcji emocjonalnej w postaci gniewu, oburzenia czy przebaczenia³².

Czy można jednak przejść od odczucia bezmiaru tej ludzkiej tragedii do oceny systemu politycznego, ze względu na to jak traktuje on godność indywidualnej osoby? Racjonalna próba interpretacji zbrodniczych działań w świetle ludzkiej godności nie jest sprzeczna z ujęciem ich w kategoriach ofiary lub przebaczenia, pozwala jednak na dokonanie oceny systemu politycznego, który je umożliwił. Wymaga to jednak przejścia na grunt filozofii politycznej, do koncepcji, które pozwalają oceniać politykę w kategoriach etycznych.

Liberałowie o godności

Zapewne, na gruncie samej etyki można próbować ująć fenomen Auschwitz w kontekście godności człowieka. Rozpatrywane w świetle koncepcji Kanta ofiary zagłady zachowały godność jako podmioty moralne, natomiast oprawcy ją utracili, postępując wbrew zasadom prawa moralnego. W rozprawce *Religia w obrębie samego rozumu* Kant wspomina o okropnościach wojny i barbarzyństwach, których dopuszczano się w różnych epokach, wyjaśniając to w kategoriach widocznej w naturze ludzkiej skłonności do zła radykalnego, czyli do wywracania na opak prawa moralnego i kierowania się w swym postępowaniu przewrotnymi regułami³³. Są to jednak wyjaśnienia dotyczące indywidualnych ludzkich wyborów, prowadzone na gruncie etyki, a nie filozofii politycznej. W tej ostatniej Kant ujmuje zagadnienie wojny jako środka, którym posługuje się natura w celu doskonalenia człowieka oraz polityki, prowadząc ludzkość w kierunku moralnego ideału państwa celów³⁴. Równocześnie jednak w odniesieniu do aktualnej rzeczywistości poli-

³² Kompozytor stwierdza, że poprzez emocjonalną reakcję dzieło to pełni także funkcję przestrogi i powinno pobudzić nas do refleksji nad złem tkwiącym w ludzkiej naturze, przejawy tego zła mogą bowiem w naszych czasach znów się ujawnić; Ch. Fox, *Steve Reich's 'Different Trains'*, „Tempo”, vol. 172, March 1990, s. 8. Zob. też: S. Reich, *Writings on Music: 1965–2000*, ed. by P. Hillier, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 180–183.

³³ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 62–63; O. Hoffe, *Immanuel Kant*, przeł. A. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 237.

³⁴ I. Kant, *Wznowione pytanie Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu co lepsze?*, w: I. Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2003,

tycznej nakazuje on jednostkom podporządkowanie się regułom prawa państwowego i odmawia im prawa do buntu wobec prawowitej władzy. Wyjaśnienie to, zbliżone do realizmu politycznego, sugeruje pewien rodzaj przyzwolenia na zło popełniane przez jednostki wobec innych ludzi, często w imię obowiązującego prawa, z którym może się nie zgadzamy, jednak musimy się mu podporządkować³⁵. Argumentacja ta nie przekonuje jednak współczesnych filozofów politycznych.

Wśród nich na uwagę zasługuje koncepcja amerykańskiej filozof Marthy Nussbaum, która w swych pracach podejmuje problem ludzkiej godności łącznie z ideą sprawiedliwości społecznej. Na tle współczesnego liberalizmu politycznego, wywodzącego się z filozofii Johna Rawlsa, prace Nussbaum wyróżnia oryginalna antropologia i odwołanie się do ludzkich emocji jako do źródła wiedzy o człowieku i metody poznawczej³⁶. Jej badania dostrzegające poznawczą funkcję emocji i ich rolę w kształtowaniu się ludzkiej osobowości przypominają podejście Stein, a z drugiej strony współbrzmia z badaniami odwołującymi się do psychologii i neurobiologii, które rozwija Antonio Damasio³⁷. W koncepcji Nussbaum jednak kluczowe dla naszego rozumienia ludzkiej natury jest zagadnienie godności człowieka, które ujmuje w związku ze strukturą społeczeństwa i państwa.

Przytacza ona w jednej ze swych prac postawione przez amerykańskiego pastora Rogera Williamsa już w XVII wieku pytanie, które może nas przybliżyć do próby oceny działań politycznych ze względu na godność człowieka: czy *bycie uwięzionym, niesprawiedliwie uwięzionym, daje się pogodzić z godnością człowieka?*³⁸ Możemy to rozwinąć, pytając dalej: czy

s. 143–144; idem, *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny, Comer, Toruń 1995; Z. Kuderowicz, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000, s. 89.

³⁵ Stanowisko Kanta jest ambiwalentne, co prawda potępia on zmiany polityczne dokonane przy użyciu przemocy, a jednak znane są jego aprobatywne wypowiedzi na temat rewolucji francuskiej, uznanej przez niego za konieczną cenę postępu ludzkości; zob. M. Żelazny, „Fragment Krakowski” rękopisu rozprawy Kanta „Wznowione pytanie; czy rodzaj ludzki zmierza stale ku temu co lepsze?”, w: *Kant wobec problemów współczesnego świata*, pod red. J. Miklaszewskiej i P. Spryszaka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 22. Rozwiązanie tej pozornej sprzeczności przynosi zaproponowana przez Elisabeth Ellis kategoria interpretacyjna „polityki prowizorycznej”; E. Ellis, *Kant's Politics: Provisional Theory for the Uncertain World*, Yale University Press, New Haven 2005; J. Szczepański, *Filozofia polityczna Immanuela Kanta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, s. 155.

³⁶ M. C. Nussbaum, *Political Emotions, Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 2013, s. 6.

³⁷ A. R. Damasio, *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 2000, s. 43.

³⁸ M. Nussbaum, *Human Dignity and Political Entitlements*, w: *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, The President's Council on Bioethics, Washington, D.C., March 2008.

bycie prześladowanym, więzionym i pozbawionym życia z powodu swej religii, poglądów lub przynależności narodowej daje się pogodzić z ludzką godnością?

Odpowiedź zależy od tego, jak zdefiniujemy godność. Jak wspomniałam, w koncepcji Kanta osoba niewinnie pozbawiona wolności nie traci godności, ale już w ujęciu Nussbaum jest inaczej, uwięzienie narusza godność osoby. Definiuje ona pojęcie godności podobnie jak Kant – jako wartość człowieka będącego istotą wyposażoną w zdolności i używającą ich dla swego rozwoju. Jednak zdolność do rozumnego formułowania zasad prawa moralnego jest u niej tylko jedną z posiadanych przez człowieka zdolności, i w odróżnieniu od Kanta, wcale nie najważniejszą. W pismach Kanta pojawia się też wzmianka o godności w sensie szacunku, jaki należy się osobie z racji tego, że aktualizuje w swoim umyśle prawo moralne. Jak zauważa Nussbaum, te dwa pojęcia godności jako wartości i jako należnego człowiekowi szacunku się nie wykluczają.

Nussbaum formułuje własną koncepcję człowieka nawiązującą przede wszystkim do Arystotelesa, a po części też do Marksa, uważa bowiem, że godność, rozumiana jako bezwzględna wartość człowieka, wynika z posiadania przez niego wielu zdolności, zarówno intelektualnych jak emocjonalnych, wśród których można wymienić także posiadanie wyobraźni czy umiejętności odczuwania radości. Wyposażona w rozmaite zdolności (*capabilities*) każda jednostka ludzka zasługuje na szacunek, dotyczy to także osób niepełnosprawnych fizycznie i psychicznie oraz zwierząt. Zdolności te nie tylko konstytuują jednostkę jako podmiot moralny, lecz mają one przede wszystkim wymiar polityczny, a przejście to wymaga połączenia problematyki godności z zagadnieniem sprawiedliwości.

Pojęcie sprawiedliwości społecznej w koncepcji Nussbaum ściśle wiąże się z jej antropologią, z koncepcją człowieka jako istoty wyposażonej w zdolności, co oznacza, że z racji ich posiadania jednostki mogą formułować roszczenia wobec państwa, rząd zaś ma obowiązek zapewnić, by przynajmniej te najbardziej podstawowe uzdolnienia mogły być urzeczywistniane. Amerykańska filozof tworzy listę głównych dziesięciu zdolności, które w jej koncepcji funkcjonują podobnie jak prawa człowieka – jako podstawa do roszczeń wobec państwa³⁹.

Wśród tych bazowych zdolności najważniejsza jest zdolność do tego, by przeżyć ludzkie życie o normalnej długości, nie umierając przedwcześnie i nie wegetując na granicy przeżycia, ale także – by działać swobodnie, nie doznając dyskryminacji z powodów rasowych, religijnych czy narodowościowych. Jednostka ma prawo domagać się od państwa i od

³⁹ M. C. Nussbaum, *Frontiers of justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2006, ss. 76–78, 325.

jego rządu, by mogła te i inne posiadane zdolności swobodnie realizować; państwo bowiem zostało przez jednostki stworzone, by ułatwić im życie. Cel państwa jest w pewnym sensie utylitarny, służy ono ludziom. Jednak celem indywidualnego ludzkiego życia jest nie tylko materialny dobrobyt, lecz przede wszystkim realizacja wspomnianych jednostkowych zdolności, a ich lista stanowi kryterium i zarazem narzędzie do oceny istniejących ustrojów i rzeczywistych państw⁴⁰.

W tym świetle każde państwo naruszające zdolności swych obywateli jest niesprawiedliwe, trzecia rzesza zaś jawi się jako państwo skrajnie niesprawiedliwe, niszczące najbardziej fundamentalne zdolności i prawa jednostki, a przede wszystkim – prawo do życia. To, że zagłada ludzkiego życia odbywała się tam zgodnie z prawem tego państwa, nie stanowi usprawiedliwienia, prawo stanowione bowiem powinno podstawowe zdolności człowieka chronić, nie zaś niszczyć. Tak więc państwo i stanowione prawo podlegają ocenie moralnej, kryterium zaś stanowi to, czy pomagają one swym obywatelom w realizacji ich zdolności i możliwości życiowych. U podstaw uzasadnienia istnienia państwa i obowiązującego w nim prawa tkwi godność człowieka, istoty ludzkiej, której człowieczeństwo przejawia się w realizacji posiadanych zdolności. Państwo, które zabiera życie, ogranicza wolność i niszczy ludzkie zdolności jest państwem „przewrotnym”, państwem na opak w stosunku do swego celu. Takie państwo nie ma racji dla swego istnienia.

Zarzuca się tej koncepcji arbitralność, to, że lista ludzkich podstawowych zdolności jest nieostra, wymaga bowiem odniesienia do sytuacji poszczególnych społeczeństw i oceny możliwości realizacji wysuwanych przez obywateli roszczeń, przede wszystkim ekonomicznych. Dlatego trudno wypracować uniwersalne kryteria, które pozwalałyby ocenić system jako sprawiedliwy lub nie⁴¹. Amerykańska filozof nie stara się jednak podawać szczegółowych wytycznych dotyczących instytucji dobrze urządzonego państwa, a lista zdolności ma w jej intencji być katalogiem podstawowych praw człowieka, które współcześnie traktujemy jako oczywiste ludzkie uprawnienia. Na tle współczesnych teorii sprawiedliwości jej koncepcja podstawowych ludzkich zdolności wyróżnia się tym, że pozwala oceniać ustroje państw ze względu na to, czy ich instytucje szanują człowieka jako istotę posiadającą godność,

⁴⁰ J. Miklaszewska, *Sprawiedliwość liberalna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 89.

⁴¹ Do umiarkowanych krytyków tej koncepcji należy Amartya Sen, który podobnie jak Nussbaum stosuje w swych badaniach podejście zdolnościowe do oceny systemów politycznych, ale uważa sporządzanie szczegółowych list owych zdolności za niecelowe, natomiast Elisabeth Anderson redukuje liczbę zdolności do najbardziej podstawowych; A. Sen, *Dialogue: Capabilities, Lists and Public Reason*, „Feminist Economics” 2004, vol. 10 (3), s. 77–80; J. M. Alexander, *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of A. Sen & M. Nussbaum*, Ashgate, Aldershot 2008, s. 54.

a jeśli tego nie czynią, nie powinny być akceptowane przez obywateli. Normatywnie preferowanym systemem politycznym jest demokracja, ponieważ w tym ustroju jednostka, której godność zostanie naruszona przez urzędników państwa, może się odwołać nie tylko do współczucia i solidarności innych ludzi, lecz do swoich podstawowych praw i domagać się zadośćuczynienia.

I chociaż Nussbaum krytykuje systemy polityczne współczesnych państw, w tym także demokratycznych, za naruszanie bazowych zdolności, nie głosi ona przy tym jakiegoś programu rewolucyjnego. Zalecaną przez amerykańską myślicielkę drogą do ułożenia przez obywateli życia politycznego, zgodnie z wymogami sprawiedliwości i godności ludzkiej – jest edukacja humanistyczna, która obejmuje nie tylko kształcenie rozumu, ale i kształtowanie ludzkich emocji, także w zakresie odpowiedniego formowania zdolności do działań moralnych.

Rozważania te wpisują się w teorię państwa demokratycznego, powszechnie dziś uznawaną we współczesnej liberalnej myśli politycznej, tradycję zapoczątkowaną przez prace Rawlsa, gdzie państwo nie jest postrzegane jako byt nadrzędny wobec jednostek, lecz jako ich wytwór, jako rezultat wyborów zbiorowych, które wpływają na kształt instytucji i stanowionego prawa, ich skutki zaś oddziałują na życie wielu ludzi⁴². Nawiązując do Kanta, można stwierdzić, że skoro te wybory są dziełem poszczególnych jednostek, to od ich indywidualnej postawy moralnej, od tego, jak w swych wyborach traktują drugiego: czy jako cel, czy jako środek, albo inaczej: czy szanują ludzką godność, czy nie – od tego zależy życie społeczne oraz funkcjonowanie państwa.

Państwo totalitarne, jakim była Trzecia Rzesza, wymagało od jednostek bezwzględnego podporządkowania się prawu stanowionemu i jego przepisom godzącym w życie i podstawowe ludzkie zdolności, tym samym pozbawiało je godności. Dlaczego było akceptowane? Ofiarowało niektórym swym obywatelom bezpieczeństwo i uwalniało ich od wolności dokonywania wyborów, jak trafnie zdiagnozował to Erich Fromm, lecz było to fałszywe przekonanie, nie można bowiem uciec od wolności i od moralnej odpowiedzialności za własne czyny. Ponadto współczesna teoria liberalnej demokracji odkryła także i to, że oprócz wyborów o charakterze prywatnym każdy z nas uczestniczy w rozmaitych wyborach zbiorowych, dotyczących mniej lub bardziej ważnych spraw życia społecznego i politycznego, jak też współuczestniczy w podejmowaniu fundamentalnych decyzji, co do kształtu państwa, w którym żyje. W tym wypadku jednostka także nie może uciec od odpowiedzialności za

⁴² J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 137; U. Lisowska, *Wyobrażenia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego liberalizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, s. 170.

podejmowane decyzje i ich skutki, ponieważ wybory te podejmują poszczególni ludzie, a miarą ich słuszności i sprawiedliwości jest godność indywidualnego człowieka jako granica, której nie wolno przekroczyć.

Problem godności człowieka i jego rozumienie w dziejach filozofii ulegało znaczącym zmianom, natomiast przedstawione trzy koncepcje stanowią reprezentatywne przykłady tej ewolucji. Kant ujmuje godność poprzez odwołanie się do cech specyficznie ludzkich: rozumności i wolności, Stein i Nussbaum traktują ją także jako wartość, lecz w ich koncepcjach podstawą godności bytu ludzkiego są rozmaite władze umysłu i zdolności: emocje, wyobrażenia, a nie tylko rozum. Ponadto w koncepcji Nussbaum godność jest pojęciem definiowanym na gruncie filozofii politycznej i służącym do uzasadnienia roszczeń obywateli wobec państwa, co sprawia, że może być rozważane w kategoriach rangi społecznej i okazywanego jednostce szacunku. Ludzkie zdolności nie są już postrzegane tylko jako osobiste przymioty, lecz jako uprawnienia, wymagające odpowiedniego środowiska, by mogły być realizowane, a zadanie to spoczywa na państwie, które podlega ocenie etycznej. Najlepiej w tej ocenie wypada liberalna demokracja, która umożliwi obywatelom realizowanie zdolności, na przeciwnym biegunie znajduje się państwo totalitarne, które je niszczy.

Liberalne podejście we współczesnej filozofii politycznej zespala ze sobą wolność i godność, uznaje się bowiem państwo i jego instytucje za rezultat wolnego wyboru jednostek, łącząc tym samym Kantowską indywidualną odpowiedzialność za własne wybory z odpowiedzialnością jednostki za kształt ustrojowy państwa. Przy czym odpowiedzialność nie rozmywa się tu w nieokreślonym pojęciu zbiorowego podmiotu czy narodowego ducha, lecz daje się rozłożyć na działania konkretnych jednostek, które wchodzi w skład tego narodu. Zmiana, która się dokonała, a którą obrazuje ewolucja pojęcia godności od czasów nowożytnych po współczesną myśl polityczną, polega na przejściu od podziwu dla wartości rozumu i wolności człowieka, do szacunku dla praw człowieka i jego zdolności, wyrażających się w rozumnym i wolnym działaniu politycznym.

Bibliografia

- Alexander J. M., *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of A. Sen & M. Nussbaum*, Ashgate, Aldershot 2008.
- Bello A. A., *Edith Stein's Contribution to Phenomenology*; A. A. Bello, *Edith Stein: Phenomenology, the State and Religious Commitment*, w: *Phenomenology World-Wide. Foundations – Expanding Dynamics – Life-Engagements*, ed. by A. T. Tymieniecka, „*Annalecta Husserliana*”, vol. 80, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, s. 232–239; s. 648–656.

- Dan-Cohen M., *Introduction: Dignity and Its (Dis)content*, w: J. Waldron, *Dignity, Rank, and Rights*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Flikschuh K., *Kant and Modern Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Guyer P., *The Possibility of the Categorical Imperative*, w: *Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals"*, ed. P. Guyer, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 1998.
- Ellis E., *Kant's Politics: Provisional Theory for the Uncertain World*, Yale University Press, New Haven 2005.
- Ingarden R., *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Znak, Kraków 1988.
- Kant I., *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny, Comer, Toruń 1995.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.
- Kant I., *Wznowione pytanie Czy rodzaj ludzki stale zmierza ku temu co lepsze?*, w: I. Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2003.
- Korsgaard C., *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Lisowska U., *Wyobraźnia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego liberalizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017.
- Miklaszewska J., *Sprawiedliwość liberalna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.
- Nussbaum M. C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2006.
- Nussbaum M. C., *Human Dignity and Political Entitlements*, w: *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, The President's Council on Bioethics, Washington, D.C., March 2008.
- Nussbaum M. C., *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 2013.
- O'Neill O., *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Pico della Mirandola G., *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, przeł. Z. Nerczuk, M. Olszewski, IFiS PAN, Warszawa 2010.
- Raws J., *Themes in Kant's Moral Philosophy*, w: J. Rawls, *Collected Papers*, ed. by S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999.
- Reich S., *Writings on Music: 1965–2000*, ed. by P. Hillier, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Rosen M., *Dignity: Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2012.

- Sen A., *Dialogue: Capabilities, Lists and Public Reason*, „Feminist Economics” 2004, vol. 10, no. 3, s. 77–80.
- Stein E., *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej* (1932/33), przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2015.
- Stein E., *Filozofia psychologii i humanistyki* (1922), cz. 1 i 2, przeł. P. Janik, M. Baran, J. Gaca, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2016.
- Stein E., *O zagadnieniu wczucia* (1917), przeł. D. Gierulanka, J. F. Gierula, Znak, Kraków 1988.
- Szczepański J., *Filozofia polityczna Immanuela Kanta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017.
- Waldron J., *Dignity, Rank, and Rights*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Wood A., *Formulas of the Moral Law. Elements in the Philosophy of Immanuel Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Wood A., *Humanity as End in Itself*, w: *Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Morals"*, ed. P. Guyer, Rowman&Littlefield, Lanham, Maryland 1998.
- Żelazny M., „Fragment Krakowski” rękopisu rozprawy Kanta „Wznowione pytanie; czy rodzaj ludzki zmierza stale ku temu co lepsze?”, w: *Kant wobec problemów współczesnego świata*, pod red. J. Miklaszewskiej i P. Spryszaka, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza Kantowskiego pojęcia ludzkiej godności, które w dziejach filozofii, szczególnie po doświadczeniu Holokaustu, uległo znaczącym zmianom. Przedstawione tu trzy koncepcje: Immanuela Kanta, Edith Stein i Marthy Nussbaum stanowią reprezentatywne przykłady tej ewolucji. Kant ujmuje godność jako wartość i definiuje ją poprzez odwołanie się do cech specyficznie ludzkich: rozumności i wolności. W koncepcjach Stein i Nussbaum nie tylko rozum, lecz także inne władze umysłu i zdolności są podstawą godności bytu ludzkiego, na przykład, emocje lub wyobraźnia. Ponadto Nussbaum definiuje godność na gruncie liberalnej filozofii politycznej, jako pojęcie służące do uzasadnienia roszczeń obywateli wobec państwa. Liberalne podejście zespala z sobą wolność i godność człowieka, uznaje się bowiem państwo i jego instytucje za rezultat wyboru jednostek, łącząc tym samym indywidualną odpowiedzialność za własne wybory z odpowiedzialnością jednostki za kształt ustrojowy państwa. A zatem ewolucja pojęcia godności w dziejach filozofii polega na przejściu od postawy podziwu dla wartości rozumu i wolności człowieka do szacunku dla praw człowieka i jego zdolności, wyrażających się w rozumnym i wolnym działaniu politycznym.

Słowa kluczowe: godność, Kant, Holokaust, zdolności, emocje

Summary

Human Dignity in the Philosophy of Immanuel Kant – and the Experience of Auschwitz

The aim of this article is to analyze the Kantian concept of human dignity, which in the history of philosophy, especially after the Holocaust experience, has undergone significant changes. The three concepts presented here, created by Immanuel Kant, Edith Stein, and Martha Nussbaum are representative examples of this evolution. Kant recognizes dignity as a value and defines it by referring to specifically human features: rationality and freedom. In the conceptions of Stein and Nussbaum, not reason alone but also other human powers of mind and capabilities establish the foundation of the dignity of human being, for example, emotions or imagination. In addition, Nussbaum defines dignity on the basis of liberal political philosophy as a concept used to justify citizens' claims addressed to the state. The liberal approach unites freedom and dignity of a man, as the state and its institutions are recognized here as a result of the choice made by individuals, thus combining individual responsibility for their own choices with the responsibility for the constitutional structure of the state. Indeed, the evolution of the notion of dignity in the history of philosophy consists in the change from the attitude of admiration for the values of human reason and freedom to the respect for human rights and capabilities as expressed in rational and free political action.

Keywords: dignity, Kant, Holocaust, capabilities, emotions