

Bogusław Jagusiak

Godność osobista i bezpieczeństwo personalne

Personal dignity and personal security

Godność osobista i bezpieczeństwo należą do ważnych wartości w globalnych, międzynarodowych i narodowych ustanowieniach prawnych i rozważaniach o tym, co najogólniejsze i cenne, a wskazywane wśród niezbywalnych praw człowieka i obywatela oraz preferowanych w cywilizacji współczesnej. Są to wartości i prawa traktowane jako niezbywalne i naturalne dla każdego człowieka. Jednak ich rozumienie bywa często rozmyte, dynamiczne i uwikłane w konteksty społeczne. Celem artykułu jest przedstawienie ambiwalentnego rozumienia godności osobistej i bezpieczeństwa w kontekście społecznym instytucji penitencjarnych i poza nimi.

Słowa kluczowe: cnota, godność, egoizm, altruizm, wolność pozytywna, wolność negatywna, bezpieczeństwo pozytywne, bezpieczeństwo negatywne

Personal dignity and security are important values in global, international and national legal establishments and considerations about what is most general and valuable, and are indicated among the inalienable human and citizen rights preferred in modern civilization. These are values and rights treated as inalienable and natural for every human being. However, their understanding is often blurred, dynamic and entangled in social contexts. Hence the idea of the present text, which deals with the ambivalent understanding of these values, in particular in the social context of penitentiary institutions and beyond. The aim of the article is to present the ambivalent understanding of personal dignity and security in the social context of penitentiary institutions and beyond.

Key words: virtue, dignity, egoism, altruism, positive freedom, negative freedom, positive security, negative security

Cnota godności i bezpieczeństwo jako wartości w ujęciu idealistycznym i realistycznym

Już w epoce starożytnej tworzącej podwaliny cywilizacji zachodniej Sokrates, Ksenofont i Arystoteles, wypowiadając się na temat bezpieczeństwa kraju, skonstatowali, że najbardziej ono zależy od prawodawstwa, czyli w ustanowionych prawach. Te ustanowienia oddziałujące na bezpieczeństwo – zasadnie uznać można – z takimi atrybutami jego istnienia, jak trwała (stała) troska o życie człowieka i wspólnoty w którą jest on uwikłany. Uwikłanie w ustanowienia prawa wyrastają z godnych (rozważnych i umiarkowanych) wyborów postępowania zarówno człowieka, jak i wspólnoty, czyli z tego, co manifestuje się w ich zachowaniu etycznym i moralnym. Takie zachowania wyrażane w moralności, etyce i aksjologii zdają się być pierwotne i wcześniejsze w stosunku do zakazów oraz nakazów ustanowionych w prawodawstwie. Przecież – jak rzecz słusznie skonstatował Cycero – ustanowienia prawne to zespół pierwotnych nakazów i zakazów, zrazu moralnych, a później etycznych, które zostały utrwalone na piśmie. Tym samym wcześniejsze dla tego utrwalenia na piśmie (prawa) są niejako żywiołowe i pierwotne nakazy oraz zakazy zarówno moralne, jak i etyczne zjawiające się w tym, co dobre i złe. Nakazy te i zakazy, zarówno pierwotne (moralne), jak i utrwalone na piśmie (prawne) zapewniają bezpieczeństwo związane z pieczęią i kontrolą oraz nadzorem nieodzownym w życiu ludzi i ich wspólnot¹. Była i jest to pieczę nadzorcza oscylująca pomiędzy dobrem i złem; dobrem manifestowanym we wzajemnej współpracy i stabilizacji oraz relacjach pokojowych a złem manifestowanym w walce, destabilizacji i relacjach wojennych. Taka zaś pieczę kontrola przenika dzieje rodzaju ludzkiego, który dzięki niej zapewnia sobie bezpieczeństwo przez cykle sekularne wojen, pokojów i wojen² – bezpieczeństwo tworzone przez „wojno-pokój”³, destrukcję zagrożeń (zła) i konstrukcję wyzwania (dobra). Taka destrukcja zła i konstrukcja dobra owocująca w bezpieczeństwie, wiązana bywa z postępowaniem godnym, rozważnym i etycznym oraz

¹ J. Świniarski, P. Kawalerski, *Drogi i bezdroża securitologii*, WAT, Warszawa 2019, s. 11–38.

² P. Turchin, *Wojna i pokój i wojna*, Wyd. WEI, Warszawa 2022.

³ J. Świniarski, *O naturze bezpieczeństwa. Prolegomena do zagadnień ogólnych*, Wyd. Ulmak, Warszawa-Pruszków 1997.

charakterystycznym dla człowieka rozumnego, który posługuje się zarówno rozumem teoretycznym, jak i praktycznym.

Uznawany powszechnie za ojca etyki w kulturze zachodniej Sokrates zdefiniował etykę jako „wiedzę o tym, co dobre i złe w domostwach ludzkich”. Przeto etyka obejmuje również to, co dobre i złe w zakładach penitencjarnych („domostwach więziennych”) jako instytucjach z intencji sprzyjających dobru i osłabiających lub eliminujących zło.

Hipotetycznie można założyć, że osadzeni są tymi, którzy postępowali wadliwie w „domostwie” społeczno-etatystycznym i niezgodnie z ustanowionym w nim prawem, a więc – w ujęciu sokratejsko-platońskim – zarówno głupio, tchórzliwie i nierozważnie oraz niesprawiedliwie, jak i najbardziej wbrew ustanowionemu prawu i tym samym niebezpiecznie dla siebie i innych. Zaś izolowani od dawnego „domostwa” w nowym środowisku („domostwie”) penitencjarnym wymienione wyżej kardynalne cnoty (jako „lepsze postępowanie”) i wady (jako „gorsze postępowanie”) nabierają innego znaczenia, przede wszystkim z powodu ograniczenia wolności. Jest to jednak ograniczenie przede wszystkim dotyczące wolności, którą Platon identyfikował z uczestnictwem w dobru i możliwością własnego doskonalenia się, a Arystoteles z wolną wolą w podejmowaniu decyzji, zaś od czasów Hegla zwykło się dzielić wolność na, po pierwsze, pozytywną, identyfikowaną z „wolnością do czegoś”, która akcentuje „prawo do”, i po drugie negatywną, identyfikowaną z „wolnością od czegoś”, która akcentuje brak czegoś, głównie głodu, strachu i terroru oraz przymusu itp. Wolność ma dwa oblicza: negatywne i pozytywne. „Wolność pozytywna” manifestuje się w prawie do zgromadzeń, wpływie na władzę i swobody obywatelskie, które właściwe są dla demoliberalizmu⁴. „Wolność negatywna” („od”) manifestuje się w braku przymusu głównie zewnętrznego. Przeto to ograniczenie wolności osadzonych zdaje się nie dotyczyć „wolności od czegoś” identyfikowanej z brakiem przymusu zewnętrznego i jego manifestacją, między innymi w prześladowaniach, aresztowaniach i uwięzieniach oraz strachu, i głodzie itp. Tym samym ograniczenia wolności osadzonych dotyczą głównie „wolności do czegoś” zwanej „wolnością pozytywną”, a w mniejszym zakresie lub wręcz nie dotyczą „wolności od czegoś” zwanej „wolnością negatywną”. Przeto ograniczenie wolności osadzonych można postrzegać jako zawężenie

⁴ J.S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, Wyd. PWN, Warszawa 2005; I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, PWN, Warszawa 1994.

możliwości: uczestnictwa w dobru i dążeniu do doskonałości, korzystania rozumnego z wolnej woli i wolości pozytywnej. Ograniczenia te wpływają na inne znaczenie, zarówno, mądrości, męstwa i rozwagi oraz sprawiedliwości osadzonego, jak i jego głupoty, tchórzostwa i nierozwagi (braku godności) i niesprawiedliwości. Zdaje się to być znacznie osadzone na „wolności negatywnej”. Konsekwencją takiego założenia jest możliwość konstataowania etyki i moralności osadzonych, a nawet etyki i moralności penitencjariusz (czyli zgodnie z etymologią tego słowa – pokutników). Wiele wskazuje na to, że jest to etyka nie tylko ambiwalentnego pojmowania wolności, lecz również co najmniej dwójako pojmowanych cnót i wad – pojmowania idealistycznego (sokratejsko-platońskiego) lub realistycznego (arystotelesowsko-tomistycznego). O ile pojmowanie idealistyczne cnót i wad akcentuje takie atrybuty bezpieczeństwa jak doskonałość i takie zmiany w postępowaniu człowieka jak dążenie do niej, w tym dążenie do godności (umiaru i rozwagi), to pojmowanie realistyczne akcentuje taki atrybut bezpieczeństwa jak stabilność (trwanie, przetrwanie i rozwój), który implikowany jest z aktywności zarówno destrukcyjnej tego, co bezrozumne (animalne i wegetatywne) w naturze (duszy, osobowości i świadomości) człowieka, jak i konstrukcyjnej tego, co rozumne w tej naturze, duszy i świadomości oraz świadomości, co uznawane jest za atrybutywne człowiekowi jako istoty wyróżnionej ze względu na posiadanie rozumu i korzystanie z niego. O ile ujęcie idealistyczne absolutyzuje kierowniczą rolę części rozumnej istoty natury człowieka – duszy, osobowości i świadomości – to ujęcie realistyczne wybarwia rolę całości i systemu (*synolonu*) złożonego z wzajemnych oddziaływań poszczególnych elementów duszy (rozumnej, poniekąd rozumnej i bezrozumnej). Jedną z konsekwencji tych ujęć jest to, że idealizm identyfikuje bezpieczeństwo ze stanem pokoju, miłości wzajemnej i współpracy oraz integracji, a realizm ze stanem generowanym zarówno przez wojnę, nienawiść wzajemną i walkę oraz dezintegrację, jak i pokój oraz integrację itp. Zatem w ujęciu idealistycznym bezpieczeństwo i cnota godności związane są z miłością i współpracą, zaś w ujęciu realistycznym związane są ze złożeniem miłości i nienawiści. Inaczej, bezpieczeństwo i godność zyskuje się w ujęciu idealistycznym przez dążenie do miłości i pokoju – jak przekonuje np. św. Tomasz z Akwinu, z bogiem, innym ludźmi i samym sobą, a jego adherencji współcześnie wskazują również na stworzenie (z przyrodą) – zaś w ujęciu realistycznym przez dążenie

do osłabiania nienawiści i walki jednego z drugim oraz wzmacniania miłości i współpracy jednego z drugim. Ujęcia te zilustrowano w tabeli 1.

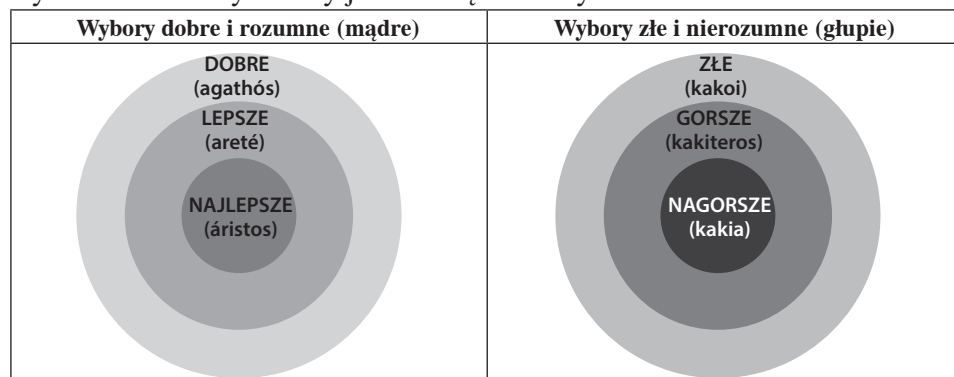
Tabela 1. Ujęcia idealistyczne i realistyczne osnowy bezpieczeństwa i cnoty godności

Ujęcie idealistyczne	Ujęcie realistyczne
Bezpieczeństwo = pokój	Bezpieczeństwo = „wojna + pokój”
Cnota godność = miłość wzajemna i altruizm oraz doskonałość relacji międzyludzkich	Cnota godności = walka i egoizm + miłość wzajemna i altruizm oraz realnie „lepsze” relacje międzyludzkie, tzn. takie, które polegają na rozważanym zachowaniu umiaru pomiędzy egoizmem i altruizmem

Źródło: Opracowanie własne

Korzystanie z rozumu, jego wyborów i nadzoru oraz kontroli leży u podstaw nazwy cnota, której zakres znaczeniowy osadzony jest na zawężaniu tego, co w czasach starożytności greckiej wiązano ogólnie z dobrem (*agathós*), uszczegółowianym w tym co, lepsze (*areté*) i najlepsze (*áristos*). Zawężenia te były i są przedmiotem etyki definiowanej przez uznawanego powszechnie za jej ojca Sokratesa, jako „wiedza o tym, co dobre i złe w domostwach ludzkich”. Jest to przeto wiedza o wyborach działaniu człowieka określanych jako dobre lub złe, lepsze lub gorsze, szlachetne lub nikczemne. Taką wiedzę w perspektywie przeciwieństwa, z jednej strony, dobra, cnoty i szlachetności, z drugiej zaś, zła, wady i nikczemności daje się zilustrować tak, jak na rysunku 1.

Rysunek 1. Cnoty i wady jako zawężenia wyborów dobra lub zła



Źródło: Opracowanie własne głównie na podstawie: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, PWN, Warszawa 1996, rozdz. X–XI; G. Pence, *Teoria cnoty*, [w:] P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Książka i Wiedza, Warszawa 2000, s. 292–302.

O ile dla Sokratesa i Platona postępowanie mądre implikowane jest z warstwy intelektualnej osobowości człowieka i jego abstrakcyjnego oraz idealizowanego namysłu, a męzne z warstwy emocjonalnej i uczuciowej, to z warstwą, która rozpoznawana jest zmysłowo, związane są z faktycznym postępowaniem umiarkowanym i rozważnym. To ostatnie postępowanie dla nich polegała na samokontroli nad pożądliwą częścią duszy, a dla Arystotelesa i jego adherentów nad nierozumnymi częściami duszy – częścią wegetatywną i animalną. Jest to jednak samokontrola zarówno uwzględniająca mądrość, męstwo i sprawiedliwość, jak i uwikłana w nie. A taka samokontrola manifestuje się w godności człowieka, która praktycznie jawi się w rozważnym i bezpiecznym (kontrolowanym i sterowanym) oraz etycznym postępowaniu. Jest ono takie, jeżeli uwzględnia troskę, opiekę i pieczę oraz panowanie nad życiem zarówno osobistym, jak i wspólnotowym, które uwikłane jest w relacje pomiędzy wolne wybory, które są godne człowieka, rozważne i umiarkowane oraz roztropne i korzystane dla innych oraz uwzględniające ustanowienia prawne, ich nakazami i zakazami utrwalonymi na piśmie – praworządności.

Zwolennik intelektualizmu etycznego Sokrates – jak relacjonuje Ksenofont z Aten – „nie czynił różnicy między mądrością (*sofia*) a roztropnością (*sofrosyne*). Według niego bowiem zarówno ten, kto wie, co jest piękne i dobre oraz odpowiednio do tego żyje pięknie i dobrze, jak i ten, kto wie co jest brzydkie i odpowiednio do tego wystrzega się tego, co brzydkie, są jednakowo mądrzy i roztropni”⁵. Jednocześnie Sokrates według tej relacji sądził, „że każdy człowiek z wielu rzeczy możliwych wybiera jedną, którą uważa za najkorzystniejsza dla siebie, i na tej zasadzie opiera swoje postępowanie. Kto więc nie postępuje, jak trzeba (...), nie jest ani roztropnym, ani mądrym człowiekiem (...), a kto nierozumny, nie potrafi stworzyć tego, co piękne i dobre, i choćby próbował, dozna niepowodzenia. Tak więc mądry czyni to, co piękne i dobre, niemądry zaś nie może się na to zdobyć, a choćby i chciał – nie zdoła”⁶. Natomiast w ujęciu realistycznym (arystotelesowsko-tomistycznym) wiedza o tym, co dobre i złe implikuje wybór umiarkowany pomiędzy nadmiarem pragnień i zamiarów zarówno części animalnej (zwierzęcej) jak i wegetatywnej (roślinnej) części duszy, a niedostatkiem pragnień i zamysłów duszy rozumnej. A więc z wielu rzeczy możliwych wybiera

⁵ Ksenofont, *Pisma sokratyczne: Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczta*, przekł. i wstęp L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1967, s. 155–156.

⁶ *Ibidem*, s. 156.

środek między dwoma wadliwymi. Ten środek to wybór umiarkowany dyktowany przez rozum teoretyczny i konstатовany w tym, co Arystoteles nazywał Zasadą Cnoty lub Zasadą Złotego Środka, która ma swoje osadzenie w jego przeświadczeniu o tym, że człowiek ze swej natury jest zarówno „zwierzęciem rozumnym”, jak i „zwierzęciem społecznym” czyli „zwierzęciem politycznym” – żyjącym w jakieś wspólnotcie (wśród innych). Tym samym jego przeznaczeniem i sensem życia jest pełnia, która realizuje się w wyborze postępowania zgodnego z pragnieniami zarówno części rozumnej, jak i części niższych (zwierzęcych i roślinnych). Pełny zaś sens życia we współczesnej perspektywie biopolityki (sztuki zarządzania życiem we wspólnotcie)⁷ i jej odczytywaniu efektu ewolucyjnego maszyny antropologicznej spełnia się – jak przekonuje Barbara Markiewicz – w tym, że „cały czas przekraczamy w sobie zwierzę (...), nigdy nie opuszczamy do końca zwierzęcej kondycji (...). Bez życia, które z definicji nie jest tylko ludzkie – nie byłibyśmy ludźmi. A to sprawia (...), że mamy w sobie pierwiastek, który łączy nas z tym, co ludzkie nie jest”⁸. Jesteśmy w tej perspektywie zwierzoczkobywtelem, czyli złożeniem „nagiego życia” właściwego wszystkiemu, co żywe (typu *dzoē*), życia rozumnego i rozważanego właściwego człowiekowi (typu *bio*) i, życia politycznego (typu *politēs* – obywatel i życie obywatelskie)⁹. Z tej perspektywy życia naturalnego mamy „trzy rodzaje wspólnot: zwierzęcą, ludzką i obywatelską, ale granice między nimi są ruchome i ustalane na podstawie decyzji uwarunkowanych historycznie”¹⁰. To, co zwierzęce i ciężące raczej do tego, co egoistyczne, a to co polityczne i obywatelskie do tego, co altruistyczne. Natomiast w tym, co ludzkie z wielu względów upatrywać należy jakiego rozważnego, i tym samym, sprawiedliwego złączenia egoizmu oraz altruizmu.

Genezy tej biopolitycznej koncepcji natury człowieka i jej efektu mechanizmu ewolucyjnego wyrażanego w zwierzoczkobywatelu upatrywać można w przypowieści pomieszczonej w dialogu Platona pt. *Protagoras*. W nim Platon w usta tytułowego bohatera dialogu wkłada przypowieść o antropogenezie i istocie państwa. Według niej swego czasu bogowie stworzyli człowieka, ale był on „nagi, bosy, bez legowiska i bezbronny”

⁷ M. Rudnicki, *Główne koncepcje biopolityki a bezpieczeństwo*, Studia Bezpieczeństwa Narodowego, WAT, 2017, nr 12, s. 65–82.

⁸ B. Markowska, *Zwierzoczkobywatel? O biopolitycznych założeniach praw człowieka i obywatela.*, Zoon Politicon, 2010, nr 1, s. 134.

⁹ Ibidem, s. 133–134.

¹⁰ Ibidem, s. 119.

i tym samym, niezdolny do samodzielnego życia w świecie przyrody i wśród istot, z których jedne były wyposażone w siłę, inne w zwinność albo uzbrojone ciała lub coś innego, aby ustrzec się mogły zagładzie i licznym naturalnym zagrożeniami. W tej sytuacji – pisze Platon – Prometeusz (...) stojąc przed trudnością, jakie by dla człowieka znaleźć ocalenie, wykradł Hefajstosowi i Atenie zaradność i ogień – bez ognia bowiem nabycie zaradności lub posługiwanie się nią byłoby niemożliwe – i tym właśnie obdarzył człowieka. W taki przeto sposób człowiek miał mądrość życiową, lecz mądrości obywatelskiej mu niedostawało. Była bowiem u Zeusa. Ludzie wyposażeni w ukradzione umiejętności od Hefajstosa i Ateny zaludniali ziemię i urządzali sobie życie, byli egoistyczni i nie mogli się zjednoczyć, dlatego, że (...) krzywdzili jeden drugiego, gdyż nie mieli mądrości obywatelskiej, tak, iż znów rozproszeni ulegli zagładzie. Zeus więc zaniepokojony, że nasz rodzaj zginie całkowicie, posłał do ludzi Hermesa, aby im zaniósł wstyd i sprawiedliwość, iżby one wprowadziły ład w państwie i więzi przyjaźni¹¹. Zatem „mądrość życiowa”, różnicuje ludzi, natomiast „mądrość obywatelska” łączy, wprowadza harmonię i ład oraz sprawiedliwość. W powyższym kontekście, zdaje się, że zasadne jest stwierdzenie głoszące, że, o ile „mądrość życiowa” sprzyja zróżnicowaniu indywidualnemu i egoizmowi, to „mądrość obywatelska” wyrasta ze „wstydu” i „sprawiedliwości”, które jednoczą egoistycznych i zróżnicowanych ludzi, i tym samym, sprzyjają altruizmowi, przyjaźni i życiu we wspólnocie – państwie.

Natomiast Arystoteles cnotę sprawiedliwości w ogólnym pojęciu wiązał z daniem każdemu tego, co się komu należy, w ujęciu praktycznym wiązał zaś z zachowaniem w tym dawaniu umiaru pomiędzy nadmiarem „zysku” i niedostatkiem „strat”. Jest to wiązanie osadzone na podstawie Zasady Cnoty, która pozwala na definiowanie wielość cnot (nie tylko czterech cnot sokratejsko-platońskich, które nazywane są najwyższymi lub kardynalnymi). Na tej podstawie stwierdza, że cnota godności (*sofrosyne*) polega na zachowaniu umiaru pomiędzy nadmiarem „służalczości” a niedostatkiem „zarozumiałość”¹². Można więc zinterpretować tę definicję cnoty godności jako takie postępowanie człowieka które manifestuje się w ograniczaniu zarówno „służalczości” jak i „zarozumiałości”; zarówno – jak rzecz ujął Immanuel Kant – bezrozumnego i nieoświeconego posłuszeństwa, jak i oświeconego „...wejścia na drogę

¹¹ Platon, *Protagoras*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2004, s. 23–25.

¹² Arystoteles, *Etyka eudemejska*, [w:] Arystoteles, *Dziela wszystkie*, T. 5, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2002, s. 421.

(...) wolności (...) wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu¹³. A z krytyki czystego rozumu i władzy sądu Kant zamiast tradycyjnych cnót nie tylko sokratejsko-platońskich i arystotelesowsko-tomistycznych skonstatował jeden imperatyw kategoriyczny (stanowiący o tym, co Arystoteles wiązał z cnotą dianoetyczną odpowiadającą trafnemu – racjonalnemu i pewnemu – pragnieniu) jako podstawę jego etyki autonomicznej, a mianowicie: „Postępuj tylko wedle takiej maksymy, co do której mógłbyś jednocześnie chcieć, aby stała się ona prawem powszechnym”¹⁴. Ten imperatyw kategoriyczny uzupełnia on imperatywem praktycznym, który domaga się, by człowieczeństwo było zawsze celem działania, nigdy tylko środkiem; jednocześnie zalecał, aby traktować człowieka zawsze jako wolny podmiot, nigdy jako narzędzie i środek do celu, czyli: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹⁵.

Poszanowanie godności i zasady humanitaryzmu

W tradycji kultury zachodniej nierespektowanie tych przywołanych wyżej, zarówno cnót i imperatywu kategoriycznego, jak i będących ich zaprzeczeniem wad i licznych imperatywów hipotetycznych, które utrwalane były w normach prawnych utrwalanych na piśmie, związane są z sankcjami, w tym z karaniem czyli różnego rodzaju etycznymi, moralnymi i legalnymi (prawnymi) dolegliwościami. Intencją tego karania i dolegliwości różnego rodzaju jest skłanianie ludzi do rezygnacji z wyboru w ich postępowaniu tego, co złe i niegodziwe.

W nowożytnym i współczesnym systemie karania zrezygnowano z jednorazowego ataku na ciało skazanego, jego torturowania lub uśmiercania, na rzecz pokutnego leczenia ze skłonności przestępczych i „szaleństwa” oraz wad charakteru. Penitencjarny system karania zastąpił dolegliwości bólu i cierpienia skierowanych na ciało skazanego, przez kontrolowanie głównie prywatności skazanego, która dotyczy zarówno „życia własnym życiem układanym według własnej woli z ograniczeniem do minimum

¹³ I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, [w:] Tadeusz Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966, s. 166.

¹⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1953, s. 54.

¹⁵ *Ibidem*, s. 64.

wszelkiej ingerencji zewnętrznej”¹⁶, jak i jego życia psychicznego realizowanego w sposób autonomiczny (wolny). Według przeświadczenia związanego z liberalizmem ta prywatność uznawana jest w tradycji kultury zachodniej za dobro samoistne, przyrodzone i stałe. Jak zauważył wybitny myśliciel Jan Jakub Rousseau – „Człowiek urodził się wolny (...). Ta wolność Wynika z samej natury człowieka”¹⁷, zaś ograniczenia naturalnej człowiekowi wolności uznane zostało mylnie za rzecz naturalną¹⁸. Porzucając tę mylność, zorientowani liberalnie myśliciele nowożytni i współcześni system karania związali z postulatem wzrostu poszanowania praw człowieka i obywatela, w tym jego wolności, prywatności i godności¹⁹. Niemniej fakty z dzieje rodzaju ludzkiego uwikłane są w różnego rodzaju ograniczenia wolności. W czasach nowożytnych i współczesnych instytucjonalne ograniczenia naturalnej człowiekowi wolności realizowane są przez więzienia i areszty oraz zakłady psychiatryczne. Zdaniem Michel Foucaulta instytucje te wzorowane są na życiu klasztornym i jego dyscyplinie, a następnie na funkcjonowaniu zakładów psychiatrycznych²⁰. Niewątpliwie wpłynęło to, że dolegliwości i kary więzienia mają charakter izolacja pokutnej, jakoś wzorowane na pokutnym życiu klasztornym i koczowniczym oraz praktyk zakładów psychiatrycznych, z zamiarem czynienia tego życia coraz bardziej właściwym i zdrowym oraz zgodnym z naturą zarówno człowieka jak i społeczeństwa (państwa). Zamiar ten osadzony jest na pokucie, która jest narzuconą lub dobrowolną karą połączona z żalem i skruchą, której celem jest zarówno udoskonalenie człowieka upadłego i odwrócenie jego upadku, jak i ułatwienie rozwoju duchowego (życia psychicznego) oraz moralnego.

Współcześnie, zgodnie z globalnymi regulacjami prawnymi cywilizacji zachodniej i implikowanymi z nich założeniami izolacji penitencjarnej realizacja kary pokutnej i aktywności penitencjarnej – nie tylko w polskim porządku prawnym – wymaga stosowania zasady humanitaryzmu. Zasada ta bezpośrednio wyrażona jest w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (art. 41. pkt 4. Każdy pozbawiony wolności powinien być traktowany w sposób humanitarny), w Kodeksie Karnym (art. 3. Kary oraz inne

¹⁶ M. Kuryłowicz, *Słownik terminów, zwrotów i sentencji prawniczych łacińskich oraz pochodzenia łacińskiego*, Wolter Kluwer, Kraków 2001, s. 74.

¹⁷ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna. List o widowiskach*, przeł. Antoni Peretiatkowicz, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2010, s. 90.

¹⁸ Ibidem, s. 13–14.

¹⁹ M. Foucault, *Karać i nadzorować. Narodziny więzienia*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.

²⁰ Ibidem, s. 144–145.

środki przewidziane w tym kodeksie stosuje się z uwzględnieniem zasad humanitaryzmu, w szczególności z poszanowaniem godności człowieka), i Kodeksie Karnym Wykonawczym (art. 4: § 1. Kary, środki karne, środki kompensacyjne, przepadek, środki zabezpieczające i środki zapobiegawcze wykonuje się w sposób humanitarny, z poszanowaniem godności ludzkiej skazanego. Zakazuje się stosowania tortur lub niehumanitarnego albo poniżającego traktowania i karania skazanego. § 2. Skazany zachowuje prawa i wolności obywatelskie. Ich ograniczenie może wynikać jedynie z ustawy oraz z wydanego na jej podstawie prawomocnego orzeczenia). Zgodnie z tą zasadą kary, środki karne, zabezpieczające i zapobiegawcze wykonuje się w sposób humanitarny, z poszanowaniem godności ludzkiej skazanego. Zakazuje się stosowania tortur lub niehumanitarnego albo poniżającego traktowania i karania skazanego. Zasada humanitaryzmu ujęta jest także w ustawie o Służbie Więziennej²¹. Wszystko to przywołane wyżej współbrzmi z Kartą Praw Podstawowych UE, która w art. 1 stanowi, że: „Godność człowieka jest nienaruszalna. Musi być szanowana i chroniona”, a w art. 2, że: „1. Każdy ma prawo do życia. 2. Nikt nie może być skazany na karę śmierci ani poddany jej wykonaniu”, zaś w art. 6, że: „Każdy ma prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego”. Zatem desygnaty zasady humanitaryzmu w regulacjach prawnych obejmują przede wszystkim godność i wolność oraz bezpieczeństwo – szczególnie osobiste. Również Dyrektor Generalny Służby Więziennej płk Jacek Włodarski, w Regulaminie nr 1/2010 w sprawie zasad etyki zawodowej funkcjonariuszy i pracowników Służby Więziennej w paragrafie 2 stanowi, że „Funkcjonariusze i pracownicy wypełniają swoje obowiązki z poszanowaniem praw i godności człowieka, uznając jego podmiotowość oraz przestrzegając zasady równego traktowania”, zaś w paragrafie 5, że zarówno w służbie, jak i poza służbą lub pracą powinni „zachowywać się w sposób praworządny, odpowiadający godności funkcjonariusza publicznego, unikać zachowań i sytuacji, które mogą godzić w dobre imię Służby Więziennej lub innych osób...”²². Rozważając implikacje tej zasady humanitaryzmu i godności człowieka – w perspektywie nie tylko securitologicznej – warto wskazać, czym w kulturze zachodniej jest wolność, godność oraz bezpieczeństwo osobiste nie tylko osadzonych

²¹ Ustawa z dnia 9 kwietnia 2010 r. o Służbie Więziennej (Dz. U. z 2019 r. poz. 1427, ze zm.).

²² <https://edu.cossw.pl/file/redir.php?id=5906> (dostęp: 23.11.2023).

(pokutników), lecz i zatroskanych o nich funkcjonariuszy i pracowników Służby Więziennej (opiekunów pokutników).

Humanitaryzm, godność i wolność nie tylko osadzonych – pokutników i ich opiekunów

W regulacjach semantycznych *Słownika poprawnej polszczyzny* humanitaryzm zjawia się w postawie poszanowania człowieka i jego godności oraz pragnieniu oszczędzenia mu cierpień. Istotą humanitaryzmu jest humanizm, który implikuje postawę intelektualną i moralną uznającą człowieka za najwyższą wartość i źródło wszystkich innych wartości – wolny podmiot. Jest to postawa wyrażana głównie w takich uniwersalnych sentencjach, jak:

(1) przypomnianej i lasowanej przez humanizm renesansowy konstatacji Protagorasa głoszącej, że „człowiek jest miarą wszech rzeczy, istniejących, że istnieją i nieistniejących, że nie istnieją”;

(2) stwierdzeniu pisarza rzymskiego Terencjusza, głoszącej, że: „Jestem człowiekiem i nic, co ludzkie nie jest mi obce”;

(3) Seneki Starszego stwierdzającej, że „mylić się jest rzeczą ludzką” (*Errare humanum est*) czy też Aureliusza Augustyna z Hippony, że „błądzenie jest rzeczą ludzką, ale dobrowolne trwanie w błędzie jest rzeczą diabelską”;

(4) Giovani Pico della Mirandola, że „człowiek jest kowalem własnego losu”, bowiem z boskiego nadania atrybutem natury człowieka jest wolność. Wolność ta – jak wyjaśnia Pico della Mirandola – ma moc boskiego nadania i ustanowienia oraz odróżnienia od wszelkiego innego istnienia. Wyjaśnienie o immanentnej człowiekowi wolności ujął on w stwierdzeniu, że ze swej stworzonej natury człowiek ma, z jednej strony, zdolność swobodnego i godnego siebie tworzenia samego siebie takim jakim chce być, z drugiej zaś możliwość zarówno degenerowania się do rzędu zwierząt lub roślin, jak i odradzania się mocą swojego ducha, by „wznosić się do rzędu istot boskich”²³.

²³ G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, Wyd. Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2013.

Posiłkując się przywołanymi wyżej sentencjami, można zasadnie skonstatować, że w myśl renesansowego (odrodzonego) humanizmu jego regułami są: (1) antropocentryzm (*homo mensura omnium rerum*: „człowiek miarą wszechrzeczy”); (2) szacunek dla wielości „różności ludzi” („nic, co ludzkie nie jest mi obce”); (3) tolerancja dla błędów ludzi („*errare humanum est*”); (4) samostanowienia (wolności) i indywidualnej odpowiedzialności za swój los (*Homo fortunae suae ipsis faber*).

Wyraziście podział na ludzi z natury wolnych lub niewolnych wyeksponował Arystoteles, dla którego człowiek wolny ze swój natury to taki, który jest rozumny, równy oraz odpowiedzialny, niewolny z natury zaś to ten, który „ma na tyle rozumu, aby go postrzegać u swego pana” i nierówny ludziom wolnym z natury oraz nieodpowiedzialny w swoich czynach, dlatego wymaga nadzoru, kontroli i opieki oraz kierowania²⁴, a nawet życia pokutnego. Taki podział można zaadaptować rozróżniając hipotetycznie „wolnych” z natury funkcjonariuszy i pracowników Służby Więziennej (opiekunów pokutników) i „niewolnych” z natury osadzonych (pokutników). Idąc śladem myśli Arystotelesa, można nadto hipotetycznie stwierdzić, że owi „wolni” z natury to opiekunowie pokutników, którzy są rozumni, wolni i równi oraz odpowiedzialni, „niewolni” z natury pokutnicy zaś to, ci, którzy mają na tyle rozumu, aby postrzegać go u swoich opiekunów, bo „niewolny z natury sama go nie posiada”²⁵. Co więcej, to dzięki tej opiece i trosce – można zinterpretować stwierdzenie Arystotelesa – uzyskują większe bezpieczeństwo w warunkach owego „zniewolenia” niż mieli by poza domostwem więziennym²⁶. Gdyż to „domostwo” „pokutne” chroni ich w wielu przypadkach przed możliwym linczem, zemstą lub różnego rodzaju wykluczeniem społecznym, w tym biedą i głodem czy bezdomnością.

Do ludzi wolnych z natury Arystoteles adresował swoje dzieła etyczne, które traktują o czynieniu rzeczy lepszym i postępowaniu lepszym niż dobrym i ciężącym ku doskonałości, czyli zachowaniu cnotliwym. A za postępowanie takie człowieka rozumnego i wolnego uznał – zgodne z różnie nazywaną Zasadą Cnoty – zachowanie umiaru pomiędzy nadmiarem czegoś i niedostatkim czegoś innego. Jednocześnie nadmiar i niedostatek (brak) potraktował jako wady. Stosując tę zasadę, definiuje syntetycznie cnotę godności następująco: „Godność jako cnota i postępowanie

²⁴ Arystoteles, *Polityka*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2004, s. 28–33.

²⁵ *Ibidem*, s. 31.

²⁶ *Ibidem*, s. 30–31.

„lepsze” to takie, które zachowuje umiar pomiędzy nadmiarem „służalczości” i niedostatkiem „zarozumiałości”²⁷. Dalej omawiając tę cnotę pisze, że: „Godność jest stanem umiaru pomiędzy pychą [zarozumiałością] a służalczą. Bo kto, pełen pogardy, w życiu w ogóle nie zwraca uwagi na drugiego człowieka, ten jest pyszałkiem, a kto we wszystkim zabiega, by dogodzić innym, i płaszczy się przed nimi, ten jest służalcem; kto natomiast w pewnych przypadkach postępuje tak, a w innych nie tak, i stosuje się tak do ludzi, którzy na to zasługują, ten posiada godność”²⁸. Natomiast w *Etyce Wielkiej* godność opisuje następująco: „A godność znajduje się pomiędzy zarozumiałstwem i służalczą i dotyczy sposobu bycia. Zarozumialec bowiem to taki człowiek, który z nikim nie raczy przestawać i z nikim nie porozmawia (...) bo zarozumialec jest człowiekiem, który sam sobie się podoba, ponieważ sam ze siebie jest zadowolony), a człowiek służalczy to taki, który nawiązuje z każdym stosunki w każdy możliwy sposób i w każdej okoliczności. Żaden z nich nie zasługuje na pochwałę, natomiast człowiek rzeczywiście godny, znajduje się pośrodku pomiędzy nimi, zasługuje na pochwałę, bo ani nie przestaje ze wszystkimi, tylko z tymi, którzy są tego godni, ani nie pomija każdego; on przestaje tylko z tymi wymienionymi”²⁹. Niewątpliwie nawiązując do tej definicji M. Ossowska w swoich rozważaniach etycznych dotyczących systematyzacji norm moralnych, których wyróżniła cztery rodzaje cnot (miękkie, służące organizacji życia społecznego, osobiste czyli zdołające i praktyczne). Wszystkie te normy przenika cnota godności. Jej zdaniem „...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 poniżać dla osiągnięcia jakichś korzyści”³⁰. Jednocześnie zauważa ona, że godność nie przysługuje automatycznie człowiekowi, gdyż są tacy, którzy ją mają i tacy, którzy jej nie mają³¹. Wskazane przez nią przejawy godności i naruszenia przedstawiono w tabeli 2.

²⁷ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, s. 204.

²⁸ Ibidem, s. 453.

²⁹ Arystoteles, *Etyka Wielka. Poetyka*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2010, s. 46.

³⁰ M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1985, s. 59; M. Ossowska, *Normy moralne w obronie godności*, „Etyka” 1969, nr 5, s. 12–13.

³¹ Ibidem, s. 8, 52.

Tabela 2. Przejawy godności i jej naruszenia

Przejawy godności	Naruszenia godności
1. Cześć (rewerencja – estyma))	1. Zniewaga
2. Dobra sława	2. Niesława
3. Dobre imię	3. Ublżanie
4. Szacunek	4. Hańba
5. Poważanie	5. Zbeszczeszczanie
6. Honor	6. Infamia
7. Nieponiżanie	7. Poniżenie
8. Nieupokarzanie	8. Upokorzenie

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa, 2022, s. 59.

Opisując zachowania, które są niegodne wskazuje na takie, jak: (1) schlebianie komuś w celu uzyskania korzyści; (2) narzucanie się komuś, kto na to reaguje negatywnie; (3) okazywanie ślepego posłuszeństwa i rezygnacja z własnego rozeznania przez dorosłego człowieka; (4) oportunizm jako działanie niezgodne ze swoimi przekonaniami; (5) przyzwolenie na to, by ktoś deprecjonował nasze świadczenia przez przeliczanie ich na pieniądze, wtedy gdy ta kalkulacja nie wydaje się możliwa; (6) nieumiejętność opanowania jakiegoś nałogu; (7) udział dziewcząt w konkursach piękności; (8) człowiek czuje się upokorzony, gdy dał się oszukać; (9) traktowanie człowieka jak towar; (10) praktyki (tortury) stosowane wobec więźniów w obozach koncentracyjnych. Godność człowieka zwykle przejawia się w sytuacjach zagrożenia i pełni funkcję obronną oraz najbardziej koreluje z moralnymi normami osobistymi czyli zdościami, wśród których wymienia ogładę osobistą, rycerskość i obywatelskość³². Rozważania i analizy wokół godności M. Ossowskiej i jej adherentów oscylują między altruizmem a egoizmem³³. Umieszczenie to wyraża dyrektywa broniąca godności, która według niej brzmi: „Mniej godność i szanuj cudzą”³⁴. Dyrektywę tę w odniesieniu do bezpieczeństwa sformułować można następująco: „Bądź bezpieczny i szanuj bezpieczeństwo innych”³⁵.

W myśl tych rozważań i Arystotelesowskiej definicji cnoty godności, manifestuje się ona wyborem zarówno troski o samego siebie (egoizmie

³² Ibidem, s. 58–59 i s. 12–13.

³³ M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, PWN, Warszawa 2022.

³⁴ Ibidem, s. 72–73.

³⁵ I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, PWN, Warszawa 2004, s. 44.

korelującym przynajmniej częściowo z walką o byt), jak i troski o innych (altruizmie korelującym przynajmniej częściowo z współpracą i współdziałaniem oraz kooperacją pozytywną). Co więcej, hipotetycznie ów egoizm uznać można jako taki, który osadzony jest głównie na wolności negatywnej („od”), zaś altruizm na wolności pozytywnej („do”). Manifestacje tych wyborów w odniesieniu do pokutników (osadzonych) daje się hipotetycznie wyrazić w stwierdzeniu, że ich godność osobista zasadzana się na zachowaniu umiaru pomiędzy nadmierną troską o samych siebie i „wolność negatywną”, szczególnie w warunkach domostwa więziennego – ich postawach egoistycznych i niekiedy agresywnych, a niedostatkami troski o opiekunów penitencjarnych i brakiem postaw altruistycznych i nastawiania na kooperację pozytywną (współpracę) w stosunku do nich i ich zrozumienia. Jednocześnie godność osobista opiekunów pokutników daje się hipotetycznie wyrazić w stwierdzeniu, że ich godność osobista zasadza się na nadmiarze ich troski o samych siebie – ich postawach egoistycznych i nastawienia na kooperację negatywną (walkę) – a niedostatkami troski o osadzonych – brakiem postaw altruistycznych w stosunku do nich i ich zrozumienia. Manifestacje godności osobistej pokutników (osadzonych) i ich opiekunów w ujęciu Arystotelesowskiej Zasady Umiaru (Cnoty) jest uwikłane w skłonności postaw egoistycznych i altruistycznych, które składają się na godność pierwszych i drugich. Tym samym ich godność uwikłana jest w nadmiar egoizmu zarówno osadzonych, jak i opiekunów – ich troski o siebie – oraz niedostatek lub brak altruizmu jednych i drugich – ich troski o innych. Przeto za relacje najlepsze (cnotliwe) między pokutnikami (osadzonym) a ich opiekunami uznać słusznie należy takie, które polegają na wzmacnianiu wzajemnej troski i eliminowaniu lub osłabianiu postaw jednostronnych egoizmów. Zatem przejawem istoty godności pokutników jest wzmacnianie przez nich skłonności egoistycznych i zatroskania o samych siebie (ich niedostatek) i osłabianie przez nich skłonności altruistycznych i postaw służalczości wobec opiekunów (redukowanie ich nadmiaru). Natomiast przejawem istoty godności ich opiekunów i wychowawców jest doskonalenie i racjonalizacja działalności służbowej (izolacyjno-resocjalizacyjnej) oraz osłabianie nadmiary altruizmu, postaw współczucia i uległości wobec pokutników (osadzonych). Przyjmując ogólny pogląd, że źródłem godności jest wolność, można słusznie spostrzegać ją jako wyrastającą z ‘wolności pozytywnej’ i „wolności negatywnej – godność pozytywną („do”) i godność negatywną („od”).

Jednostronny wybór, albo egoizmu albo altruizmu, jest niegodny człowieka wolnego, w tym zarówno pokutnika (osadzonego), jak i jego opiekunów. Wszelako „chciwość i egoizm nie pozwalają dostrzec godności i praw drugiego człowieka (...), w nich także leży zarzewie wszelkich wojny”³⁶ – konfliktów. Można przyjąć, że godność w ujęciu Arystotelesowskiej Cnoty koreluje lub jest innym wyrazem potrzeby bezpieczeństwa, identyfikowanym w ujęciu securitologicznym z „wojno-pokojem”. W ujęciu tym, ani tylko wojna (destrukcja), ani tylko pokój (konstrukcja) nie pozwalają na pełną realizację bezpieczeństwa³⁷ tak jak, ani egoizm i tylko troska o własne interesy (samego siebie i samouwielbienie), ani altruizm i tylko troska o innych oraz współczucie im, nie czynią zachowania człowieka zgodnym z cnotą godności w ujęciu Arystotelesowskim. Bowiem manifestacją tej cnoty jest zarówno troska o samego siebie (egoizm, walka o siebie i „kooperacja negatywna”), jak i troska o innych i współczucie im (altruizm, współdziałanie z innymi i „kooperacja pozytywna” zmierzająca do pełnej integracji. Troski te wyrastają z co najmniej dwojakiego rodzaju wolności: „wolności pozytywnej („do”) korelującej zarówno z altruizmem, współdziałaniem i „kooperacją pozytywną” o efektach integrujących, jak i „wolnością negatywną” („od”) korelującej z egoizmem i walką oraz „kooperacją negatywną” o efektach dezintegrujących³⁸.

Starając się porzucić podejście realistyczne Arystotelesa, wyrażane w sytuowaniu cnót między dwoma wadami, filozofia chrześcijańska, preferując tradycję idealizmu platońskiego, skłania się do przeciwstawiania cnoty wadę albo cnoty wielość wad. Preferencja ta związana jest z identyfikacją cnoty z uczestnictwem w dobru i dążeniem do doskonałości, zaś wad z uczestnictwem w tym, co złe i dążeniem do jego eliminacji. Wyrazem tego jest przeciwstawianie przez Platona i jego adherentów takiej cnoty kardynalnej jak męstwo, takiej wady jak tchórzostwo, zaś przez Arystotelesa traktowanie męstwa jako umiaru pomiędzy nadmiarem „odwagi” a niedostatku „tchórzostwa”; jako złożenie dwóch wad wpływających z części nierozumnej i rozumnej ludzkiej duszy, ich złożenia. Przeto analogicznie, stwierdzić można, że w platońskim podejściu idealistycznym cnoty godności przeciwstawia się wadę polegającą

³⁶ F.J. Mazurek, *Prawo do rozwoju*, Roczniki Nauk Społecznych, 1983, T. XI, s. 220.

³⁷ K. Ficoń, *Propedeutyka bezpieczeństwa. Filozofia, nauka, fenomen*, Wyd. BEL Studio Sp. z o.o., Warszawa 2020, s. 26.

³⁸ T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo PAN, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982; T. Pszczołowski, *Mala encyklopedia prakseologii i teorii organizacji*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, PAN, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 106.

na baraku godności korelującej raczej z egoizmem i chciwością oraz barakiem altruizmu. Takie podejście charakterystyczne jest dla filozofii chrześcijańskiej, w której godność człowieka wynika z tego, że jest on stworzony „na obraz i podobieństwo Boga”, dlatego godność jest własnością powszechną, atrybutywną natury człowieka jako istoty stworzonej na ów obraz i podobieństwo, nieredukowalną, niezbywalną i nadprzyrodzoną. Rozróżniając godność pierwotną i wtórną, przyjmuje się w filozofii chrześcijańskiej, że godność pierwotna człowieka wynika z jego urodzenia „obrazu podobnego Bogu”, zaś wtórna z jego ochrzczenia³⁹.

Natomiast Picco della Mirandola w przywołanym już wcześniej dziele „O godności człowieka”, uznawanym za manifest humanizmu renesansowego, osadza naturę człowieka w wolności, którą wyraża także w sentencji, że *każdy jest kowalem swojego losu*. Według jego wywodu Bóg tworząc poszczególne byty nadał im stałą i trwałą (niewolną) naturę już to anielską, już to roślinną, już to zwierzęcą. Nie mając początkowo pomysłu na inną (niż anielska, roślina i zwierzęca), tworząc człowieku, jego naturę uczynił wolną. Wolność ta manifestuje się w wyborze wzoru natury bytów stworzonych przed człowiekiem (naturze aniołów, roślin i zwierząt). Naturę człowieka różni od innych stworzeń przymiot wolności wyrażany w wolnej woli i braku zdeterminowania, co daje możliwość decydowania o upodobnieniu się już to, do istot doskonałych już to niedoskonałych. Ta wolność później w spojrzeniu egzystencjalistów nie jest przymiotem pozytywnym, lecz tym, co rodzi dramatyzm i tragizm losu ludzkiego. W tym spojrzeniu człowiek będąc wolnym z natury poprzez dokonywane wybory kształtuje swoją naturę, swoje życie psychiczne i osobowość oraz świadomość i tożsamość. Tym samym o naturze człowiek orzec można z chwilą zakończenia życia, na podstawie dokonanych przezeń wyborów. Jednak wolny człowiek może wybierać pomiędzy zdeterminowaną naturą zarówno aniołów, jak i naturą zwierząt oraz roślin. Najlepiej (cnotliwie i godnie) jest wybrać naturę aniołów, która jest najdoskonalsza wśród istot stworzonych. Z takiej wolności wyrasta godność lub jej brak. Jeżeli człowiek dla Pico della Mirandola dąży do natury istot anielskich i doskonałości, postępuje godnie, zaś niegodnie, jeżeli degraduje się poprzez

³⁹ Katechizm Kościoła Katolickiego wskazuje na listę grzechów głównych (wad i zła), którą sformułował ostatecznie w roku 590 papież św. Grzegorz Wielki, która obejmuje takie jak: (1) pycha, (2) chciwość, (3) zazdrość, (4) gniew, (5) nieczystość, (6) łakomstwo i (7) lenistwo. Grzechom tym (na wzór platoński) przeciwstawiane są takie cnoty, czyli zalecane dyspozycje do czynienia dobra, jak: (1) pokora, (2) miłosierdzie, (3) łagodność, (4) cierpliwość, (5) czystość, (6) umiarkowanie i (7) pracowitość.

swoje wybory do natury zdeterminowanych istot niższych, roślinnych i zwierzęcych. Przeto dla niego wszyscy ludzie są z natury wolni i mają wolną wolę, ale nie wszyscy wykorzystują tę wolność, aby postępować godnie, jedni tak, inni nie. Tylko godny wybór dokonywany przez człowieka zaświadcza o jego dostojności, która zasadza się na tym, że „sam jest sobie prawodawcą” – podmiotem a nie rzeczą. Człowiek zaś jako podmiot – według zaleceń również I. Kanta – będący „sam sobie prawodawcą” w swoich wyborach powinien kierować się imperatywem kategorycznym, który nakazuje postępować tak, jakby się chciało, aby postępowali wszyscy ludzie i było to powszechnie obowiązującym prawem. Tym samym, ci którzy postępują tak, jakby się nie chciało i nie było to powszechnie obowiązującym prawem, gwałcą imperatyw kategoryczny i istotę człowieczeństwa człowieka. A istota ta osadzona jest w oświecającej człowieka racjonalności wyrażanej w prawie powszechnym⁴⁰.

Godność wyborem drogi do doskonałości (świętości) lub bezdroży jej braku

W naukach społecznych XX wieku starano się wyjaśniać zachowania człowieka i tworzonych przezeń społeczności, zakładając, że wszyscy ludzie kierują się własnym interesem – egoizmem. Wręcz zakładano – co wyraził między innymi Dawid Hume w swoich studiach o naturze człowieka – w konstatacji, że „każdy jest łajdakami, którego jedynym celem, we wszystkich działaniach, jest jego prywatny interes”, co legło w tworzonych później (głównie przez ekonomistów) teoriach egoistycznego i „racjonalnego” wyboru. Ta prawda (że wszyscy są łajdakami), w argumentacji zarówno Bernarda Mandevile’a została złagodzona w książce *Bajka o pszczołach*, jak i Adama Smith’a w pracy pt. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Złagodzenie to wyrażone zostało w interpretacji, że wady prywatne egoizmu tworzą zysk, a suma zysków indywidualnych (egoistycznych) bogactwo narodów (dobro wspólne). W interpretacji tej egoizm i chciwość są dobre. Jednak interpretacja ta nie znalazła potwierdzenia we współczesnych badaniach eksperymentalnych. Badania te pokazują, że społeczeństwo składa się z różnych typów ludzi

⁴⁰ I. Kant, *Co to jest oświecenie?*, s. 31.

– typów, które opisywane są jako „święci”, „łajdacy” i „moralni”. „Niektórzy – prawdopodobnie 1/4, sądząc po wynikach badań przeprowadzonych wśród amerykańskich studentów – kierują się własnym interesem, są racjonalnymi agentami – „łajdakami”. (...) Na drugim krańcu znajduje się grupa – stanowiąca również około 1/4 badanych – do której należą bezwarunkowi społecznicy, „święci”. (...) Największa grupa (40–60% w większości eksperymentów) to osoby warunkowo współpracujący, „moralisci”. (...). Nie jest po prostu prawdą, że wszyscy ludzie kierują się wyłącznie własnym interesem. Tylko niektórzy – łajdacy – rzeczywiście tak postępują. Inni, których nazwałem świętymi lub moralistami, zachowują się prospołecznie (...). Eksperymenty te wskazują też, jak ważna jest rola moralistów optujących za „umoralniającym karaniem”⁴¹.

Posiłkując się wynikami wyżej przywołanych badań eksperymentalnych, można hipotetycznie domniemywać, że zarówno w „domostwach więziennych”, jak i poza nimi są (egoistyczni) „łajdacy”, (altruistyczni) „święci” i (umiarkowani oraz rozważni) ludzie „moralni”. Charakter pierwszych manifestuje się w dążeniach do wyboru bezdroży egoizmu i w rzeczy samej braku realnej godności osobistej, która w myśl definicji nie tylko Arystotelesa wymaga zachowania umiaru pomiędzy egoizmem i altruizmem. Jest to wybór absolutyzujący samouwielbienie i idealizujący przesadzoną afirmację siebie samego. Natomiast charakter drugich manifestuje się w wyborze drogi skrajnego altruizmu (świętości) i idealnej godności osobistej, ale również braku realnej godności osobistej. Jest to wybór absolutyzujący poświęcenie się i idealizujący przesadną afirmację innych oraz miłość do nich. I wreszcie, charakter trzeci manifestuje się w wyborze umiarkowanego i rozważnego szlaku realnej godności osobistej, tzn. takiej, która zachowuje umiar pomiędzy nadmiarem „służalności” (altruizmu) i niedostatkiem „zarozumiałości” (egoizmu). Jest to wybór szlaku, który – zdaniem nie tylko Arystotelesa – urealnia tkwiące w naturze człowieka i dziedziczone przez nią skłonności do, z jednej strony „łajdactwa” (egoizmu), z drugiej zaprzeczającej jemu „świętości” (altruizmu), i z trzeciej do radzącego sobie z oboma realnego zachowania „moralnego”.

Konkludując powyższe, można stwierdzić, że owi „łajdacy” i „święci” wybierają bezdroża cnoty godności, skłaniając się do absolutyzowania jednej z jej wad (tylko egoizmu albo tylko altruizmu), drogą realnej cnoty

⁴¹ P. Turchin, *Wojna i pokój...*, s. 119.

godności jest zaś ich rozważne łącznie. Bowiem, jeżeli przyjąć, że istota naszej natury osadzona jest na tym, co rozumne, popędliwe i pożądlive albo rozumne, animalne i wegetatywne albo natury opisywanej jako „zwierzoczekobywatel”, której te osadzenia manifestują się w złożoności dążeń i popędów zarówno egoistycznych (różnicujących ludzi), jak i altruistycznych (zrównujących ludzi w życiu wspólnotowym), to rozważnym i godnym człowieka oraz dającym realne zarówno bezpieczeństwo jak i godność osobistą jest kontrolowanie i dbałość o tę złożoność. Redukcja tej złożoności do tylko jednego z jej elementu powoduje wkraczanie na bezdroża bezpieczeństwa i godności osobistej manifestowanej zarówno w „łajdactwie” (agresywnej i egoistycznej zwierzęcości w często barbarzyńskim postępowaniu człowieka), jak i „świętości” (altruistycznego „wyrzekającej się przemocy” i „służalczości” oraz równości praw człowieka i obywatela – „człekobywatela”).

Zakończenie

Rozumienie godności osobistej i bezpieczeństwa w kontekście społecznym instytucji penitencjarnych i poza nimi, najogólniej bywa ujmowane idealistycznie lub realistycznie. Wiele jest argumentów za tym, że w ujmowaniu i spostrzeżeniach idealistycznych cnota godności osadzona jest na miłości wzajemnej i społecznych relacjach altruistycznych, taka wartość zaś jak bezpieczeństwo na preferowaniu pokoju, zgody powszechnej i wyrzekaniu się zarówno przemocy, jak i konfliktów implikowanych z postaw agresywnych. Natomiast w ujmowaniu i spostrzeżeniach realistycznych cnota godności, definiowana przez Arystotelesa jako zachowanie umiaru pomiędzy nadmiarem „służalczości” i niedostatkim „zarozumiałości”, osadzona jest na zmieszaniu postaw wyrażanych zarówno w „służalczości” manifestowanej w altruizmie, jak i „zarozumiałości” manifestowanej w egoizmie, taka wartość zaś jak bezpieczeństwo na preferowaniu pokoju i wojny; nie tylko zgody powszechnej, lecz również przemocy, walki i wojny oraz (ograniczonych) konfliktów. Takie ujmowania i spostrzeżenia implikują to, co rzutuje na poszanowanie godności związanej z zasadami humanitaryzmu, których respektowanie adresowane jest także do instytucji penitencjarnych, w tym osadzonych jak i ich opiekunów. O ile poszanowanie godności osadzonych zgodnie z zasadami humanitaryzmu wyrasta z wolności negatywnej („od” zagrożeń, głodu i terroru oraz

przemocy manifestowanej w postawach egoistycznych i braku kooperacji), to godności ich opiekunów wyrasta z wolności pozytywnej („do” praw obywatelskich i wyrzekania się przemocy oraz postaw altruistycznych, współdziałania i kooperacji pozytywnej). Rozróżnienie godności pozytywnej i negatywnej skłania do wiązania pierwszej z właściwą pożądaną dla opiekunów osadzonych, zaś drugiej, z charakterystyczną dla osadzonych – resocjalizowanych pokutników przez ich uwolnienie od zła, wad charakteru i grzechu oraz podszeptów do popełniania przestępstw, aby uczynić byłego przestępcę wolnym obywatelem korzystającym z „wolności pozytywnej” („do”), który szanuje wolność innych i ustanowienia prawa. Takie wiązanie prowadzi do konstatacji, że godność pokutników (osadzonych) manifestuje się w ich niejako naturalnej skłonności do postaw (charakteru i nawyków) egoistycznych, wyrastających z wolności negatywnej i bezpieczeństwa negatywnego, godność opiekunów manifestuje się zaś w ich naturalnej skłonności do postaw (charakteru i nawyków) altruistycznych, wyrastających z wolności pozytywnej i bezpieczeństwa pozytywnego. Co więcej, posiłkując się wynikami badań empirycznych rozróżniającymi trzy podstawowe typy charakteru ludzi współczesnych, a mianowicie „łajdaków”, „moralnych” i „świętych”, sugeruję hipotetycznie rozróżnienie w „domostwach więziennych” i poza nimi tych, którzy wybierają:

- 1) bezdroża egoizmu i w rzeczy samej brak godności osobistej – wybór samouwielbienia przez „łajdaków”,
- 2) umiarkowany i rozważny szlaku realnej godności osobistej – wybór rozwagi i umiarkowania przez „moralnych”,
- 3) drogi skrajnego altruizmu (świętości) i idealnej godności osobistej, ale również braku realnej godności osobistej.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka eudemejska*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, T. 5, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2002.
- Arystoteles, *Etyka Wielka . Poetyka*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2010.
- Arystoteles, *O duszy*. [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. T. 3, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Polityka*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2004.
- Berlin I., *Cztery eseje o wolności*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 1994.
- Ficoń K., *Propedeutyka bezpieczeństwa. Filozofia, nauka, fenomen*, Wyd. BEL Studio Sp. z o.o., Warszawa 2020.
- Foucault M., *Karać i nadzorować. Narodziny więzienia*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2020.
- Kant I., *Co to jest oświecenie?* [w:] Kroński T., *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa 1953.
- Kotarbińskiego T., *Traktat o dobrej robocie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982.
- Ksenofont, *Pisma sokratyczne: Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczta*, PWN, Warszawa 1967.
- Kuryłowicz M., *Słownik terminów, zwrotów i sentencji prawniczych łacińskich oraz pochodzenia łacińskiego*, Wolter Kluwer, Kraków 2001.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, PWN, Warszawa 1996, rozdz. X–XI.
- Markowska B., *Zwierozczłekobywatel? O biopolitycznych założeniach praw człowieka i obywatela*, „Zoon Politicon” Nr 1/2010.
- Mazurek F.J., *Prawo do rozwoju*, „Roczniki Nauk Społecznych” T. 11 Nr1/1983.
- Mill J.S., *Utylitaryzm. O wolności*, Wyd. PWN, Warszawa 2005.
- Ossowska M., *Normy moralne w obronie godności*, „Etyka”, Nr 5/1969.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2022.
- Pence G., *Teoria cnoty*, [w:] P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, Książka i Wiedza, Warszawa 2000.
- Pico della Mirandola G., *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, Wyd. Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2013.
- Platon, *Protagoras*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2004.

Pszczółowski T., *Mała encyklopedia prakseologii i teorii organizacji*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978.

Rousseau J.J., *Umowa społeczna. List o widowiskach*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2010.

Rudnicki M., *Główne koncepcje biopolityki a bezpieczeństwo*, Studia Bezpieczeństwa Narodowego, Tom R.7 Nr 12, WAT Warszawa 2017.

Świniarski J., Kawalerski P., *Drogi i bezdroża securitologii*, WAT, Warszawa 2019.

Świniarski J., *O naturze bezpieczeństwa. Prolegomena do zagadnień ogólnych*, Wyd. Ulmak, Warszawa-Pruszków 1997.

Turchin P., *Wojna i pokój i wojna*, Wyd. WEI, Warszawa 2022.

Wallenstein I., *Koniec świata jaki znamy*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2004.

Akty prawne:

Ustawa z dnia 9 kwietnia 2010 r. o Służbie Więziennej (Dz. U. z 2019 r. poz. 1427, ze zm.).

Źródła internetowe:

6<https://edu.cossw.pl/file/redirect.php?id=5906> (dostęp: 23.11.2023).

Jan Paweł II o „S”, [w:] https://www.kul.pl/jan-pawel-ii-o-s,art_1419.html (dostęp: 14.11.2023).

Lenartowicz P., Koszteyn J., *Platońskie i arystotelesowskie pojęcie duszy*, [w:] https://www.kul.pl/files/57/encyklopedia/lenartowicz_dusza.pdf (dostęp: 12.12. 2023).