

Ks. Rafał CZEKALSKI

## ROLA I ZNACZENIE NORMY GODNOŚCI OSOBY LUDZKIEJ WE WSPÓŁCZESNEJ BIOETYCE

**Treść:** 1. Godność osoby czy godność człowieka. Problemy terminologiczne; 2. Norma godności osoby ludzkiej we współczesnej bioetyce niemieckiej; 3. Godność osoby ludzkiej w koncepcjach utylitarystycznych; 4. Podsumowanie.

**Słowa kluczowe:** bioetyka, godność osoby ludzkiej, norma moralna.

**Keywords:** bioethics, Dignity of human person, ethical norm.

Niniejszy artykuł podejmuje ważną kwestię zachowania i respektowania godności osoby ludzkiej we współczesnej bioetyce. Z jednej strony uznaje się nienaruszalność godności, z drugiej strony istnieje niepewność co do jej treści i konkretyzacji. Istnieją nawet tendencje przeciwstawiające się jej zastosowaniu w codziennej praktyce. Rozwój współczesnej biomedycyny i biologii doprowadził do powstania nowych zagrożeń, które bardzo często są bagatelizowane lub świadomie pomijane przy wydawaniu etycznego sądu. Podstawą tych zagrożeń jest nowe widzenie osoby ludzkiej, która bardzo często zostaje okrojona ze swojego statusu ontycznego i sprowadzona jedynie do poziomu materiału biologicznego, którym można dowolnie manipulować<sup>1</sup>. Aby przeciwdziałać takiemu instrumentalnemu traktowaniu osoby ludzkiej należy odwołać się do antropologii adekwatnej, która odpowiada realistycznej wizji człowieka, który działa na sposób osobowy (punkt pierwszy). W niniejszym artykule zostanie postawione pytanie o ważność stosowania normy godności osoby ludzkiej we współczesnej bioetyce. Uwaga skupiona będzie głównie na opracowaniach bioetyków niemieckich (punkt drugi). W trzecim punkcie zostaną przedstawione warunki uznania godności człowieka u utylitarystów. W podsumowaniu zostanie przypomniana tradycyjna nauka o godności niezbywalnej człowieka od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci.

### 1. Godność osoby czy godność człowieka?

Aby trafnie i kompetentnie odpowiedzieć na powyższe pytania należy na wstępie doprecyzować terminologię. Otóż, bardzo często stosuje się zamiennie: godność (prawa) osoby ludzkiej oraz godność (prawa) człowieka. Jak wiadomo z filozofii natura jest sposobem działania bytu, w tym wypadku człowieka. Naturą człowieka jest bycie osobą. Bardzo często w filozofii, ale także w biologii, dochodziło do dualistycznego wi-

---

<sup>1</sup> O tym zagrożeniu wspomina chociażby Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, nr 23.

dzenia fenomenu *bycia człowiekiem*. Oddzielano to, co stanowi tylko przejaw biologii człowieka (*res extensa*) od jego życia duchowego: zdolności do mówienia, myślenia, podejmowania decyzji (*res cogitans*)<sup>2</sup> W antropologii adekwatnej próbuje przywrócić się jedność między tymi dwoma wymiarami bytu człowieka. Podstawą tej jedności jest jedna zasada, dusza niematerialna, która oddziałuje także na sferę biologiczną człowieka: *anima et corpus unus est*. Osoba stanowi zatem królestwo bytów, byt najbardziej *par excellence*. „Ona to realizuje, uwzniośla, absolutyzuje człowieka, a także rewaloryzuje wszelki byt i całą komunę rzeczy. Osoba ma jakąś wewnętrzną więź ze wszystkimi bytami osobowymi, jest rozpięta między atomem a galaktyką i przekracza granice materii”<sup>3</sup> Tymczasem, współczesny rozwój techniki, biologii i medycyny, pomimo wielu swoich dobrodziejstw, doprowadził do powstania nowych zagrożeń dla godności osoby ludzkiej, która stanowi wyjątkowy byt, wyróżniający się od wszystkich innych. Aby przeciwdziałać tym licznym zagrożeniom, coraz częściej zaczęto przypominać naukę o godności człowieka, wyrażonej w sposób normatywny. To osoba ludzka winna stać się stałym punktem odniesienia wszelkich działań społecznych<sup>4</sup> Z niepokojem należy zauważyć, że niektórzy autorzy, odwołujący się do godności człowieka, dochodzą do przeciwstawnych sobie wniosków etycznych<sup>5</sup>. Jako przykład M. Werner podaje tu dyskusję wokół pomocy przy umieraniu oraz problemów etycznych związanych z uporczywą terapią. Zarówno jedna jak i druga strona powołuje się na ten sam argument zakazujący dysponowania życiem ludzkim. Inaczej, patrząc z etycznego punktu widzenia wygląda to dysponowanie życiem ludzkim, jeżeli ktoś sam decyduje się przerwać niekończące się pasmo udręk swoich, ewentualnie drugiej osoby, inaczej natomiast wygląda ten argument, gdy zespół walczący o życie terminalnie chorego stosując nieproporcjonalne metody do zamierzonego skutku, i tym samym przedłuża jedynie stan agonalny umierającego. W pierwszym przypadku czyn taki kwalifikuje się jako zabójstwo, albo samobójstwo, w drugim przypadku jedynie jako nieuzasadnione zadawanie cierpienia. Czym zatem jest ta godność osoby ludzkiej/człowieka? W etyce tomistycznej „(...) godność człowieka zasadza się na istotowych elementach struktury człowieka, w takim razie trudno przeczyć wypływającemu stąd wnioskowi, że każdą osobę winno się traktować jednakowo w obrębie moralnego zasięgu tej moralnej osobowej

<sup>2</sup> R. Spaemann tę nową sytuację nazywa dialektyką spirytualizmu i naturalizmu, co ma swój wpływ na rozumienie godności: „Pojęcie godności zostaje pobawione <zakorzenienia>, zostaje uduchowione i interpretuje się je wyłącznie przez odniesienie do wewnętrzznego doświadczenia podmiotu. Życie natomiast rozumiane jest materialistycznie – jako dobro, którym wolno dysponować, jako dobro, które służy dobremu samopoczuciu podmiotów – mojego własnego lub innych” R. SPAEMANN, *Przedmowa* do E. Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie*, (=Terminus 45), tłum. Jarosław Merecki, Warszawa 2007, s. X.

<sup>3</sup> Cz. BARTNIK, *Od humanizmu do personalizmu*, (= Wykłady i przemówienia 58), Lublin: KUL 2005, 37.

<sup>4</sup> Na wymienienie zasługuje niewątpliwie imperatyw kategoryczny I. Kanta oraz norma personalistyczna Karola Wojtyły. Pojęcie normy traktuje się we współczesnej debacie bardzo szeroko. M. Werner jako przykład podaje tu Roberta Alexego (*Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main 1996). Norma godności osoby ludzkiej rozumiana jest jako termin nadrzędny (*Oberbegriff*), który może być bardzo różnie pojmowany, na przykład jako najwyższa zasada życia moralnego czy kodyfikacji prawnej, jako pośrednia zasada (*mittlere Prinzip*) albo też jedynie jako reguła. M. WERNER, „Menschenwürde in der bioethischen Debatte – eine Diskurstopologie”, w: *Biomedizin und Menschenwürde*, wyd: Matthias Kettner, Frankfurt am Main 2004, 191-220.

<sup>5</sup> M. WERNER, „Menschenwürde in der bioethischen Debatte – eine Diskurstopologie”, *art. cyt.*, 191.

godności”<sup>6</sup> Odpowiadając natomiast na pytanie postawione w tytule tego punktu wydaje się, że uzasadnione jest używanie terminu godność człowieka/prawa człowieka, które wskazuje na konieczność ochrony i respektu niezależnie od przejawiania cech osobowych. W praktyce najczęściej oba sformułowania stosuje się zamiennie.<sup>7</sup>

## 2. Norma godności osoby ludzkiej we współczesnej bioetyce niemieckiej

Rozpatrując kryterium (normę) godności osoby ludzkiej we współczesnej bioetyce należy zwrócić również uwagę na inflację tego pojęcia. Stało się to między innymi przez zbyt częste posługiwanie się tym terminem, który biorąc pod uwagę treść normatywną, jaką ze sobą niesie, jest niedookreślony i stanowi swoisty rodzaj ‘zapchaj dziury’<sup>8</sup> F.J. Wetz w swojej publikacji zwrócił uwagę na to, że godność osoby ludzkiej jest często cytowana, ale bardzo rzadko definiowana.<sup>9</sup> On sam wymienia trzy tradycje używania tego terminu:

a. religijno – chrześcijańska opierająca się na podobieństwie człowieka do Boga, akcie zbawczym Chrystusa i powołaniu do życia w jedności z Bogiem w przyszłości;

b. Pozycja rozumowo-filozoficzna (*Vernunftphilosophische Begriff*). Do autorów należących do tej pozycji zalicza się m.in. B. Pascala, K. O. Apela, J. Habermasa;

c. Pozycja radykalno-sekularystyczna. Pozycja ta zwraca uwagę na uznanie-szacunek (*Achtung*), bez którego nie ma mowy o godności osoby ludzkiej. Członkowie społeczeństwa sami ustalają ilość respektu jaki sobie nawzajem udzielają. W tej koncepcji godność osoby ludzkiej nie stanowi istotowego elementu człowieka (*Wesensmerkmal*) a jedynie zadanie, które człowiek ma wypełnić (*Gestaltungsauftrag*). W tej sytuacji można powiedzieć, że autorzy ci definiują godność osoby ludzkiej tylko od strony osobowościowej, nie widzą natomiast, albo nie chcą zauważyć wrodzonego charakteru tej godności.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> T. ŚLIPKO, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1988, 120.

<sup>7</sup> Nawet w niedawno wydanej instrukcji *Dignitas personae*, dotyczącej niektórych problemów bioetycznych, w tytule mamy godność osoby, chociaż dokument dotyczy godności i respektu względem życia ludzkiego, w różnych jego momentach. Nad tym rozejściem się tych dwóch wartości: godności człowieka i życia ludzkiego boleje w cytowanej już książce E. Picker (s. 5nn).

<sup>8</sup> *Tamże*, 193.

<sup>9</sup> Por. F.J. WETZ, "Menschenwürde als Opium fürs Volk. Der Wertstatus von Embryonen", w: *Biomedizin und Menschenwürde*, dz. cyt., 221. Zdaniem Wetzta godność osoby ludzkiej stanowi pojęcie auratyczne (*auratischer Begriff*). Co dokładnie znaczy *auratisch* można się jedynie domyślać, gdyż w wielu słownikach termin ten nie występuje. Być może, że wychodzi on od rzeczownika *aura* i opisuje stan niejasności oraz dużą dowolność interpretacją.

<sup>10</sup> Tę różnicę pomiędzy godnością osobową (niezmienną) i osobowościową (zmienną) bardzo dobrze niegdyś przedstawił A. Rodziński: „Osobowość człowieka jest zmienna: u jednych się doskonalili, u innych staje się mniej lub więcej moralnie antywartościowa; sama natomiast osoba wówczas nawet, gdy ponosi pełną odpowiedzialność moralną za zło, jakiego się dopuszcza, pozostaje zawsze osobą a nie rzeczą, w ślad za czym pozostaje ona również przy tym przysługującym jej jako osobie uprawnieniu, by nie była w relacjach interpersonalnych traktowana wyłącznie jako ‘coś do czegoś’, a więc degradowana do poziomu wartości instrumentalnych, jakie reprezentuje lub reprezentować może wobec kogoś z takich czy innych trwałych czy chwilowych względów” TENŻE, *Osoba i kultura*, Warszawa 1985, 30.

W swoje analizie filozoficzno-moralnej F.J. Wetz zadaje sobie pytanie: jaka koncepcja godności osoby ludzkiej jest najbardziej praktyczna, tzn. jest możliwa do przyjęcia przez wszystkich, a nie jest związana jedynie z jedną konkretną tradycją interpretacyjną?

Pozycja pierwsza (a) wydaje się możliwa do zaakceptowania jedynie przez ludzi wierzących, przy czym w wielu przypadkach można abstrahować od różnic religijnych<sup>11</sup>

F.J. Wetz odrzuca także drugą pozycję, która jego zdaniem za bardzo absolutyzuje godność osoby ludzkiej. Słabość tej pozycji widzi on w tym, że nie jest ona neutralna światopoglądowo i zbyt zabarwiona historycznie. Ideałem dla Wetzta jest koncepcja godności, która byłaby kulturowo-obojętna (*kulturinvariante Gültigkeitsanspruch*). Ojcem tej drugiej pozycji można nazwać I. Kanta, u którego Wetz widzi pozostałości chrześcijańskiego światopoglądu: *'Es ist ein Säkularisat' des christlich-metaphysischen Menschenbildes und als solches verkappt weltanschaulich imprägniert*.<sup>12</sup> W kantowskiej propozycji można dostrzec dualizm, w którym to, co rzeczywiście ludzkie i godne, musi zostać wyizolowane z natury ludzkiej. Swoją krytykę tejże drugiej pozycji rozciąga Wetz także na kontynuatorów kantowskiej idei tzn. na K.O. Apla i J. Habermasa. Pozycje te nie są tak radykalnie sekularystyczne, niemniej trudno w nich znaleźć kategorie metafizyczne. Pojęcie godności, jakim operuje J. Habermas, abstrahuje od wszelkich metafizycznych i religijnych założeń i opiera się na wzajemnym respekcie i uznaniu.<sup>13</sup>

Sam Wetz jest zwolennikiem trzeciej koncepcji, tzn. radykalnie sekularnej, która rezygnuje z wszelkich metafizycznych i światopoglądowych pozostałości. Koncepcja taka jest efektem konkretnego, po-rewolucyjnego i post-metafizycznego światopoglądu.<sup>14</sup> Opiera się ona na obrazie człowieka, który stanowi jedynie przemijającą część troszczącej się o siebie samej natury, w środku obojętnego świata.<sup>15</sup> Nie trzeba podkreślać, że koncepcja taka sprzeczna jest z ideą godności osoby ludzkiej, którą prezentuje teologia filozofia chrześcijańska.

Można zadać zatem pytanie: co pozostaje w sytuacji, kiedy odrzuca się ideę godności człowieka jako cechę ontyczną a godność osoby sprowadza się jedynie do zadania

<sup>11</sup> Współcześnie dochodzi do zbliżenia pomiędzy religiami. Zaobserwować można to szczególnie na konferencjach ONZ, na których różne religie wspólnie bronią podstawowych praw i wartości.

<sup>12</sup> F.J. WETZ, "Menschenwürde als Opium fürs Volk. Der Wertstatus von Embryonen", *art. cyt.*, 231.

<sup>13</sup> W 2001 r. Habermas poświęcił tym zagadnieniom odrębną publikację, w której wydobyl tę konieczność związku-relacji, wzajemnego uznania, które jest podstawą konstrukcji pojęcia godności osoby ludzkiej: „Wie ich zeigen möchte, ist Menschenwürde im streng moralischen und rechtlichen Verstande an diese Symestrie der Beziehungen gebunden. Sie ist nicht eine Eigenschaft, die man von Natur aus besitzen kann wie Intelligenz oder blaue Augen; sie markiert vielmehr diejenige 'Unantastbarkeit', die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander eine Bedeutung haben kann“, J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2001, 62.

<sup>14</sup> Por. F. J. WETZ, "Menschenwürde als Opium fürs Volk. Der Wertstatus von Embryonen", *art. cyt.*, 232.

<sup>15</sup> Godność osoby ludzkiej – zdaniem Wetzta – może co najwyżej stabilizować człowieka od strony psychicznej, bo jest to rzeczywiście idea wywyższająca człowieka i często udzielająca mu także wewnętrznej siły do przetrwania. *Tamże*, 233.

(*Gestaltungsauftrag*)? Czy to wystarczy, aby zbudować podstawy etyczne współczesnego społeczeństwa? Wetz odpowiada na to pytanie twierdząco, tzn., że jest możliwe bez żadnych uzasadnień metafizycznych dojść do rozstrzygnięć etycznych przez wszystkich akceptowanych przy zachowaniu neutralności światopoglądowej uczestników dyskursu. Punktem wyjścia w koncepcji Wetz jest umiejętność dostrzeżenia własnej niewystarczalności i kruchości. Człowiek jest jedynie *Mangelwesen*, tzn. wybrakowaną istotą, jak to dosadnie nazwał niegdyś A. Gehlen<sup>16</sup>. Właśnie ta niewystarczalność powinna dopinguować człowieka w kierunku stworzenia odpowiednich warunków przetrwania opartych na wzajemnym szacunku i respekcie. Koncepcja Wetz przypomina zatem koncepcję J. Rawlsa, który w swojej *Teorii sprawiedliwości*, posługując się zasłoną niewiedzy, czyisto teoretycznie, abstrahując od rzeczywistej sytuacji człowieka, próbuje ustalić akceptowane przez wszystkich zasady sprawiedliwego społeczeństwa. Wetz ma świadomość, że uzasadnienie godności osoby ludzkiej, przez niego zaprezentowane, nie jest do końca przekonujące. Otóż, niemożliwą rzeczą jest zbudowanie koncepcji godności osoby ludzkiej nie opierając się, albo nie tłumacząc jej przez inne wartości. Tą wartością fundamentalną, i tłumaczącą godność jest dla Wetz dobroć.<sup>17</sup>

Następnym pytaniem, które stawia sobie Wetz jest: od kiedy ingerencja w życie embrionu stanowi pogwałcenie godności osoby ludzkiej? Z racji, że w ramach samej teologii zdarzały się różne interpretacje i wypowiedzi dotyczące animacji embrionu/płodu, Wetz uważa, że nie można eksperymentalnie stwierdzić obecności lub nieobecności duszy, która stanowi *differentio specifica* człowieka względem innych stworzeń. Dlatego też Wetz optuje za wycofaniem tego problemu z dyskursu publicznego (państwowo-prawnego) i przeniesieniem go na płaszczyznę prywatnych sporów. Wydaje się to jednak przedsięwzięciem wątpliwym. Po to bowiem człowiek otrzymał rozum, aby jak najlepiej zgłębiał tajemnicę swego bytu i tak porządkował sprawy społeczne, aby nie urągały godności człowieka.

Do znanych niemieckich etyków zajmujących się współczesnymi problemami biomedycyny i ekologii, zalicza się także D. Birnbacher. W swoim artykule: *Menschenwürde – abwägbar oder unabwägbar?* (Godność osoby ludzkiej – dyskutowalna czy niedyskutowalna) zadaje on retoryczne pytanie: czy godność osoby nie jest pustą formułą (*Leerformel*)? W swojej krytyce tej formuły Birnbacher wspiera się na Schopenhauerze. Pojęcie to, bez dalszych jego konkretyzacji, jest niewystarczające, mało mówiące i problematyczne<sup>18</sup>. Birnbacher zwraca uwagę, że z racji częstotliwości swego występowania pełni ono bardzo często rolę *conversation stopper*, przyjmuje zatem funkcję tabu (*Tabuisierungsfunktion*)<sup>19</sup>. Niewątpliwie godność osoby ludzkiej jest

<sup>16</sup> A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1986<sup>13</sup>, 20.

<sup>17</sup> Wspomina o tym F.J. Wetz w wyżej cytowanym swoim artykule: „Ohne ein gewisses Mass an Wohlwollen kann es nicht zur Herstellung menschenwürdiger Verhältnisse kommen. Da man sich allerdings hierauf nicht verlassen kann und die Zwingkraft jeder Ethik gering ist, bedarf die Menschenwürde, die häufiger aussteht als schon besteht, eines besonderen rechtlichen Schutzes“. *Tamże*, 234.

<sup>18</sup> A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, (=Sämtliche Werke, Band 2) 4. Auflage, Manheim: Hübscher 1988, 412.

<sup>19</sup> Por. D. BIRNBACHER, "Gefährdet die moderne Reproduktionsmedizin die menschliche Würde?", w: A. LEIST (wyd.), *Um Leben und Tod. Moralische Probleme bei Abtreibung, künstlicher Befruchtung, Euthanasie und Selbstmord*, Frankfurt am Main 1990, 250.

wyrazem przypisania osobie ludzkiej wysokiego statusu moralnego.<sup>20</sup> Godność ta zdaniem Birnbachera - powinna być wolna od wszelkiego rodzaju konstrukcji metafizycznych, które można spotkać m.in. u Stoików i I. Kanta. Z tak rozumianej godności osoby ludzkiej omawiany autor wyciąga trzy konsekwencje: *strikte Egalitarismus* – ścisła równość, nie zależnie od rozwiniętych potencjalności; *Speziesismus* – przynależy każdemu przedstawicielowi gatunku *Homo sapiens*; *Nichtabstufbarkeit* – niepodzielność, niestopniowalność, nie można twierdzić, że ktoś ma jej więcej a inny mniej.

Wydaje się, że dalsze jego rozważania są sprzeczne z trzecią konsekwencją niestopniowalności godności osoby ludzkiej. Birnbacher wyróżnia trzy pojęcia godności osoby ludzkiej. Najsilniejsze pojęcie godności osoby ludzkiej rozciąga się na wszystkich urodzonych, do drugiej grupy (słabsze pojęcie) zaliczają się wszyscy należący do tego gatunku biologicznego, łącznie ze zmarłymi i embrionami. Trzecia kategoria obejmuje całą ludzkość. Pomiędzy pierwszą i drugą kategorią istnieje podobieństwo, natomiast nie istnieje ono pomiędzy dwoma pierwszymi i trzecią, w której pomija się indywidualność a mowa jest o całej ludzkości.

Birnbacher rozpatruje godność osoby ludzkiej jako *ensemble* nie dyskutowalnych praw moralnych człowieka. Do tych niepodważalnych praw zalicza Birnbacher następujące: prawo do ochrony przed poniżeniem i pogardą; prawo do minimum wolności działania i decydowania; prawo do pomocy w niezawinionej trudnej sytuacji; prawo do minimum jakości życia w rozumieniu wolności od cierpienia; prawo do tego, aby bez własnej zgody nie być instrumentalizowanym do obcych celów.

Trzecie z tych praw pojawiło się dopiero w XIX w. i nie było jeszcze obecne na przykład w filozofii Kanta, co mu wypominał zresztą między innymi Schiller w swoim dystychu *Würde des Menschen* w 1796 r. W prawie tym mieszczą się następujące prawa szczegółowe: opieka zdrowotna, pomoc socjalna, zabezpieczenie mieszkania. Jeszcze młodszym prawem jest prawo do minimalizacji cierpienia. Birnbacher zauważa, że współczesne zamieszanie wokół pojęcia godności osoby ludzkiej spowodowane jest nieumiejętnością rozróżnienia pomiędzy słabszym i silniejszym pojęciem godności osoby ludzkiej. Spośród wymienionych wyżej pięciu kategorii praw opisujących godność osoby ludzkiej należy w bioetyce zastosować te, które mówi o nie dopuszczaniu do cierpienia innych. To prawo, daje się rozciągnąć na embriony zdolne do odczuwania cierpienia, oraz piąte, które zakazuje instrumentalizowania człowieka do obcych celów. To natomiast można zastosować nie tylko do embrionów, ale także do ciał zmarłych.<sup>21</sup>

Podsumowując poglądy Birnbachera należy zauważyć, że reprezentuje on etykę interesów, nie interesuje go natomiast rola i znaczenie kryterium godności osoby ludzkiej na płaszczyźnie etyczno-teoretycznej. Jego zdaniem nie osłabia to znaczenia norma-

<sup>20</sup> Ten wysoki status moralny osoby ludzkiej widzi Birnbacher w następujący sposób: „Der Begriff schreibt dem Menschen –als Individuum und Gattung – eine besondere Wertigkeit zu, die ihn über die die Individuen anderer biologischer Gattungen (bzw. über diese andere Gattungen) hinaushebt und die von allen individueller qualitativen Besonderheiten wie Entwicklungsstand, Fähigkeiten, Leistungen und besonderen Bedürftigkeiten unabhängig ist“, TENZE, "Menschenwürde – abwägbar oder unabwägbar?", w: *Biomedizin und Menschenwürde*, dz. cyt., 252.

<sup>21</sup> Tamże, 260.

tywnej siły tego kryterium dla codziennej moralności (*Alltagsmoral*) i dla prawa: „Aus einer bedürfnisorientierten ethischen Sicht ist entscheidend, welche Funktion die Begriffe der *Alltagsmoral* in der Orientierung menschlichen Handelns unter Bedingungen menschlicher Fehlbarkeit übernehmen, und es kann dann sehr wohl sein, dass die Leitbegriffe, die sich in der Praxis als funktional bedeutsam bewähren, kein exactes Pendant auf der Ebene der ethischen Theorie haben“<sup>22</sup> I tak mocne pojęcie godności osoby ludzkiej chronić będzie podstawowe potrzeby (wartości) takie jak: egzystencję (*Subsistenz*), bezpieczeństwo, wolność i szacunek do siebie samego (*Selbstachtung*). Słabsze (*generische*) pojęcie godności chroni – jego zdaniem - bardziej uczucia trzecich osób niż same zagrożone osoby<sup>23</sup>

### 3. Godność osoby ludzkiej w koncepcjach utylitarystycznych

Jeszcze innego rodzaju zagrożenie dla godności osoby ludzkiej stanowią teorie utylitarystyczne, które uzależniają zakres obowiązywalności tej normy od aktualnego posiadania niektórych cech gatunkowych np. świadomości. Poglądy takie reprezentują między innymi utylitarysty: P. Singer<sup>24</sup>, H. Kuhse, N. Hoerster<sup>25</sup>, D. Parfit. Singer za kryteria bycia osobą uznaje świadomość, zdolność do nawiązania kontaktów z innymi, pragnienie dalszego życia. W konsekwencji przyjęcia takich warunków istnienia bycia osobowego Singer przypisuje status osoby niektórym zwierzętom, a odmawia go ludziom ciężko upośledzonym, nienarodzonym dzieciom, a nawet tym już narodzonym, które nie objawiają jeszcze cech właściwych osobie. Problem etyki Singera polega na tym, że odrzuca on ludzki punkt widzenia. Jak słusznie zauważa R. Fenigsen, Singer „chce patrzeć na sprawy ze stanowiska wszechświata i tworzy naukowy system etyki bezstronny wobec człowieka i innych”<sup>26</sup> Singer zatem porzuca człowieka, reprezentuje holistyczny punkt widzenia a do kręgu wybranych zalicza wszystkie istoty zdolne do odczuwania, świadomości i komunikacji. Poglądy Singera są w pewnym stopniu konsekwencją i kontynuacją poglądów J. Locke’a i stają się w naturalny sposób podstawą tego, co Jan Paweł II nazywa *kulturą śmierci*. Opierają się one na rachunku szczęśliwości dla jak największej liczby osób. W ten sposób wyklucza się z ochrony życia osoby, których utrzymywanie przy życiu stanowiłoby zbyt wielki wysiłek, także psychiczny, dla otoczenia. Zabija się zatem dzieci z defektami, gdyż są one ciężarem dla rodziców, osoby starsze i niepełnosprawne, gdyż są ciężarem dla społeczeństwa i firm ubezpieczeniowych. Sytuacja taka doprowadza w konsekwencji do zaniku wrażliwości na godność osoby ludzkiej i obniżenia standardów etycznych, co powoduje, że człowiek znajduje się na tzw. równi pochyłej (*Slippery slope*).

<sup>22</sup> *Tamże*, 266.

<sup>23</sup> Por. *tamże*, 267.

<sup>24</sup> Swoje poglądy na te temat przedstawił P. Singer w *Etyce praktycznej*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003, 148nn.

<sup>25</sup> Zob. N. HOERSTER, *Ethik des Embryonenschutzes. Ein rechtspolitischer Essey*, Stuttgart 2002.

<sup>26</sup> R. FENIGSEN, "Utylitaryzm Bentham – Milla – Singera a filozofia eutanazji", w: JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, Lublin 1999, 343.

Wydaje się, że rzeczywiście, współczesny człowiek, *homo ludens*, *homo creator*, *homo faber*, zapatrzony w ciągle nowe możliwości techniczne, coraz mniej dba o zachowanie etycznych granic postępu. Żyje jak w rauszu, koryguje własną naturę, rozszerza świadomość. Fenigsen opisuje tę nową sytuację następującymi słowami: „Rzuceni jesteśmy w koszmarny księżycowy krajobraz moralny, gdzie silni i „normalni” przeżywają, a słabi i „odmienni” są zabijani, gdzie mordowanie dzieci nie jest przestępstwem, a rozkosze sadystycznego mordercy są pozytywną wartością moralną, która ma swą wagę na szali ogólnej szczęśliwości”<sup>27</sup> Aby postawić zapórę tej dowolności, potrzeba powrotu do kryterium niearbitralnego godności osoby ludzkiej. Tym kryterium jest przynależność do gatunku *homo sapiens*. „Każde inne kryterium niż kryterium poczęcia czyni z konieczności jednych (silniejszych bądź liczniejszych) sędziami innych – przyznaje się im bowiem prawo do określania warunków, które ktoś musi spełnić po to, aby mogły mu przysługiwać niezbywalne prawa człowieka. To jednak podważa z konieczności samą ideę tych praw jako praw przysługujących człowiekowi niezależnie od decyzji kogokolwiek”<sup>28</sup> Zaletą kryterium godności osoby ludzkiej jest to, że obiektywizuje ona moralny wymiar człowieka. Jak zauważa W. Bołoz: a. ukazuje wartość bytu ludzkiego; b. proponuje etykę uzasadnionego optymizmu; c. pozwala ustalić prawidłowe relacje między etyką a religią<sup>29</sup>

Pracę związaną z dookreśleniem warunków obowiązywalności normy godności osoby ludzkiej podjął także J. Nida-Rümelin, który ograniczył używanie tego argumentu tylko do przypadku poniżenia tej godności. Warunkiem funkcjonalności tej normy jest – jego zdaniem – samoświadomość tej godności. W takiej sytuacji z obowiązywania stosowania tej normy wyłączone zostałyby embriony.<sup>30</sup> Swoją koncepcję Nida-Rümelin opiera bardziej na rozważaniach Avishai Margalit<sup>31</sup> niż na I. Kancie, którego nauka o godności wydaje się być podstawą dla interpretacyjnej praktyki Sądu Konstytucyjnego Republiki Niemiec (*Bundesverfassungsgerichts*).

Z racji, że jak widać, różne tradycje stanowią podstawę dla koncepcji godności osoby ludzkiej i zakresu jej obowiązywalności, wydaje się rzeczą ważną, postawić pytanie: czy istnieje w ogóle możliwość znalezienia wspólnej bazy, aby pogodzić te tradycje i ustanowić wspólne prawo strzegące tej godności? Pytanie to postawił sobie m.in. M.

<sup>27</sup> *Tamże*.

<sup>28</sup> J. MERECKI, „Życie ludzkie a życie osobowe. Kilka uwag na marginesie 60 numeru encykliki *Evangelium vitae*”, w: JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae. Tekst i komentarze*, dz. cyt., 350.

<sup>29</sup> Zob. W. BOŁOZ, *Bioetyka i prawa człowieka*, Warszawa 2007, 65n.

<sup>30</sup> Por. J. NIDA-RÜMELIN, „Wo die Menschenwürde beginnt: Das Klonen von Embryonen: ein Heilsweg der Medizin oder der Anfang eines gespenstischen Menschenbilds?“, w: *Der Tagesspiegel* vom 3. Januar 2001.

<sup>31</sup> A. MARGALIT, *Politik der Würde: Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt am Main 1996. Podobny sposób rozumowania stosuje także U. Neumann i F.J. Wetzel. Odrzucają oni substancjalną etykę wartości oraz teologiczne rozumienie godności osoby ludzkiej a także kantowską filozofię transcendentálną. Margalit swoje uzasadnienie godności osoby ludzkiej opiera na zakazie poniżania, które jest jedną z form okrucieństwa (*Grausamkeit*). Zdaniem Margalit takie uzasadnienie jest wystarczające i nie potrzeba innego: „Die Grausamkeit vermeidendes Verhalten moralisches Verhalten schlechthin sei; hier komme deshalb jede Begründung an ihr Ende“ *Tamże*, 12nn.

Werner. On sam wybrał argumentację, która jego zdaniem jest jak najbardziej przekonująca i która stanowi zreformowaną kantowską zasadę godności osoby ludzkiej<sup>32</sup>. Aby wyczerpująco ukazać problemy związane z zasięgiem, aplikacją i rozumieniem godności osoby ludzkiej, podzielił swój artykuł na trzy części. Pierwsza część ukazuje godność osoby ludzkiej jako najwyższą zasadę konstytucyjną dla całego prawa<sup>33</sup>. Jest ona tutaj porównywalna do kantowskiego imperatywu<sup>34</sup>. Zasadę tę cechuje nieograniczona obowiązywalność<sup>35</sup>. Werner zwraca uwagę na to, że inne prawa podstawowe, jak na przykład wolność słowa, przemieszczania się, w szczególnych warunkach mogą zostać ograniczone z racji kolizji z innymi prawami, które w danym momencie wydają się bardziej istotne, albo są wyższego rzędu. Wydaje się zatem istotne dokładne ustalenie, jak winna wyglądać relacja, to wzajemne odniesienie, między prawami człowieka a godnością osoby ludzkiej, która winna stanowić punkt odniesienia we wszelkich dyskusjach nt. praw człowieka. Werner broniąc statusu godności osoby ludzkiej podkreśla, że jest ona czymś więcej niż tylko *Inbegriff* (wewnętrzna zawartością) praw człowieka<sup>36</sup>, stanowi ona bowiem konieczny *tertium comparationis*<sup>37</sup> wyżej wspomnianych dyskusji. Niemniej, także on stawia sobie pytanie: czy godność osoby ludzkiej posiada jakąś moralną treść? W odpowiedzi Werner najpierw zauważa, że godność osoby ludzkiej, nie jest terminem prawnym, ale przede wszystkim moralnym. Historia tego pojęcia jest bardzo długa<sup>38</sup>.

Decydujący wpływ na współczesne rozumienie tego pojęcia wydały się mieć cztery tradycje: stoicka, chrześcijańska, filozofia renesansu oraz kantowska filozofia transcendentálna. Werner zwraca uwagę, że względnie późno pojęcie to zostało wykorzystane w systemie prawnym. Współczesne rozumienie tego terminu łączy się z takim cechami osoby ludzkiej jak jej rozumność i umiejętność samodecydowania (*Selbstbestimmung*). Obrona i respekt wobec tej godności zdaniem wielu autorów winna się wyrażać w zapewnieniu odpowiednich warunków (praw) do samorozwoju i samodecydowania człowieka. Warunki te obejmują takie prawa jak: prawo do życia, do wolności, uczestniczenia w życiu społecznym, do edukacji itd. Człowiek pozbawiony wyżej wymienionych praw nie mógłby w sposób odpowiedzialny reali-

<sup>32</sup> Podobny sposób rozumowania, oparty częściowo na etyce dyskursywnej prezentują K. Brown i M. Düwel.

<sup>33</sup> Por. Th. MAUNZ, G. DÜRING, *Grundgesetz: Loseblatt-Kommentare*, München 1999, 6.

<sup>34</sup> Por. T. GEDDERT-STEINACHER, *Menschenwürde als Verfassungsbegriff: Aspekte der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu Art. I Abs. 1 Grundgesetz*, Berlin 1990.

<sup>35</sup> Werner powołuje się w tym miejscu na Neumanna: „Da sie die höchste Norm der rechtlichen „Normenpyramide“ darstellt, die allen anderen Rechtsnormen übergeordnet ist, kann sie nicht mit anderen gleichwertigen Normen kollidieren. Folglich wäre jede Beschränkung der Menschenwürdenorm grundgesetzwidrig“ U. NEUMANN, „Die Tyrannei der Würde: Argumentationstheoretische Erwägungen zum Menschenwürdeprinzip“, w: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 84(1998), 154.

<sup>36</sup> M. Werner powołuje się w tym miejscu na F.J. Wetza, *Die Würde der Menschen ist antastbar. Eine Provokation*, Stuttgart 1994, 218.

<sup>37</sup> Taką rolę normie godności osoby ludzkiej przypisuje także *Bundesministerium für Forschung und Technologie* 1991, s. 143.

<sup>38</sup> Historię tego pojęcia bardzo wyczerpująco przedstawia R.-P. HORSTMANN, „Menschenwürde“, w: J. RITTER, K. GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel 1980, 124-127.

zować swojego życia<sup>39</sup> Należy zauważyć, że brakuje we współczesnej bioetyce konsensusu w sprawie określenia tego, od kiedy powinno przysługiwać prawo do życia. Wielu autorów uważa, o czym już zostało wspomniane powyżej, że prawo do życia nabywa się później wraz z nabyciem pewnych cech osobowych. W ten sposób uznanie godności osoby ludzkiej zastrzeżona byłaby dla osobników w pewnym już stadium rozwoju osobowego. Takiemu podejściu sprzeciwia się m. in. R. Spaemann, który twierdzi, że wystarczy *in potentia* posiadać predyspozycje do dalszego rozwoju (*Anlage*), aby posiadać godność osoby ludzkiej<sup>40</sup> Sposób argumentacji Spaemanna wydaje się zabezpieczać przed arbitralnością argumentacji opartej na wykształceniu się odpowiednich cech osoby ludzkiej. Samoświadomość, która jest tak bardzo ważnym kryterium przyznania statusu moralnego godności osoby ludzkiej, oraz zdolność do samostanowienia czy językowej komunikacji z innymi są – jego zdaniem – konsekwencjami osobowego sposobu bycia, a nie dopiero racją jego zaistnienia. Jedynym niearbitralnym kryterium bycia osobowego jest natomiast przynależność do gatunku *homo sapiens*. Ta przynależność ma swój określony czasowy początek – jest nim moment poczęcia, a zatem moment, w którym zaczyna istnieć nowy osobnik gatunku *homo sapiens*. Spaemann odwołuje się tu do arystotelesowskiego adagium: *Vivere viventibus esse* (*O duszy* II 4;415b 13): wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z żyjącym człowiekiem, mamy do czynienia z osobą ludzką. Fakt, iż ktoś (np. osoby głęboko upośledzone) nie przejawia cech, które zazwyczaj przejawiają osoby, nie świadczy o tym, że nie jest on osobą. Cechy te są konsekwencją, a nie istotą bycia osobowego.

Pomimo wielu różnic, jakie napotyka się w prowadzonym obecnie dyskursie należy zauważyć, że w niektórych sprawach zarysowuje się jedność. Jest ona widoczna przede wszystkim w motywach interwencji biomedycznych, które winna cechować bezinteresowność. Konsensus istnieje także w tym, że nie powinno się ingerować w tożsamość drugiego człowieka, także tego jeszcze nie istniejącego.<sup>41</sup> Ingerencje takie miałyby wpływ na przyszłe pokolenia i wiązałyby się z nadmiernym ryzykiem. Raz zrobiony błąd w *Geenpool* dziedziczony byłby na następne pokolenia.<sup>42</sup> W tym przypadku mówi się także o prawach przyszłych ludzi, którzy być może nie chcieliby być genetycznie określani (manipulowania) przez innych.

---

<sup>39</sup> Na to przynależenie odpowiednich warunków życia ludzkiego do moralnej treści wypełniającej pojęcie godności osoby ludzkiej zwrócił m.in. uwagę M. Werner: „Die Menschenwürdenorm hat, so könnte man sagen, sowohl einen unmittelbaren materialen Gehalt als auch eine weitergehende prozedurale Relevanz. Ihr materialer Gehalt beschränkt sich an diejenigen Rechte, die dem Schutz allgemeiner und grundlegender Voraussetzungen der Fähigkeit zur vernünftigen Selbstbestimmung dienen (z.B. Lebensrecht, fundamentale Freiheits- und Partizipationsrechte“. M. WERNER, "Menschenwürde in der bioethischen Debatte – eine Diskurstopologie", *art. cyt.*, 203.

<sup>40</sup> Por. R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996.

<sup>41</sup> Por. M. WERNER, "Menschenwürde in der bioethischen Debatte – eine Diskurstopologie", *art. cyt.*, 220.

<sup>42</sup> Por. L. WESS, "Wir dürfen nicht mit unseren Genen spielen. Die Gefahren der Keimbahntherapie für die Menschheit und die wirtschaftlichen Interessen an den Genforschung. Fragen an den Genforscher John Fagan", w: *Schöpfung nach dem Mass: perfekt oder pervers?* Publikforum, red.: L. WESS, Bayreuth 1995, 46-48.

#### 4. Podsumowanie

Przedstawione po krótko stanowiska filozofów, w większości niemieckich, nie wyczerpują tematu, zwracają jedynie uwagę na ciągłą żywotność dyskusji, która ma wpływ na fundamentalne rozstrzygnięcia w prawodawstwie krajowym i międzynarodowym. Dyskusja ta winna być prowadzona dalej w celu osiągnięcia kompromisu, który żadnego członka wspólnoty ludzkiej, niezależnie od stopnia jego rozwoju, nie będzie wyłączał z prawa do życia. Jednocześnie należy uzmysłowić sobie granice prawa cywilnego, które nie określa tego, co jest dobre, a co złe, ale winno opierać się i bronić fundamentalnych dla życia człowieka wartości.<sup>43</sup>

Przy prowadzeniu dyskusji na tematy bioetyczne rzeczą słuszną wydaje się, uzmysłowienie sobie motywów i interesów, które kierują działaniami niektórych grup społecznych. W odpowiedzi na te zagrożenia, które są związane z niezrozumieniem i nie respektowaniem godności osoby ludzkiej, należałoby kontynuować prace antropologiczne i etyczne, które przybliżyłyby integralną prawdę o człowieku i jego godności. Zdaniem autora niniejszego artykułu taką integralną prawdę o człowieku podaje współczesna myśl personalistyczna odwołująca się do koncepcji św. Tomasza. Do nurtu tego można zaliczyć K. Wojtyłę, T. Stycznia, A. Szostka, W. Chudego, T. Ślipko, W. Bołozę. Nurt ten sprzeciwia się humanizmowi laickiemu. Osoba ludzka nie zamyka się zdaniem tych autorów jedynie w świecie spraw doczesnych, ale wychyla się ku tajemnicy, Tego, który jest jej wytłumaczeniem. Prace wyżej wymienionych autorów bronią godności osoby ludzkiej w kontekście współczesnych przemian, szczególnie tych w dziedzinie nowych biotechnologii, wskazując na granice dopuszczalności niektórych zabiegów, eksperymentów i innowacji. Należy ufać, że integralna prawda o osobie i jej godności nie zostanie złożona na ołtarzu postępu, który przybiera dzisiaj postać mitu i ideologii.

### DIE ROLLE UND DIE BEDEUTUNG DES ARGUMENTES MENSCHENWÜRDE IN DER GEGENWÄRTIGEN BIOETHIK

#### *Zusammenfassung*

Zum ersten Punkt erörtern wir die terminologische Probleme im Bereich des Bioethiks. Wir fragen, uns ob man über die Menschenwürde oder die Würde der Person reden soll? Zum zweiten Punkt stellen wir die Debatte in der deutschen bioethischen Literatur über die Bedeutung des Norms von Menschenwürde. Es ist eine lebendige Diskussion, die auch für die Rechtslehre von Bedeutung ist. Man sucht heute einen Kompromiss, ohne die wesentliche Inhalte nicht zu verlieren sind. In diesem Artikel ist es wichtig auch die Grenzen für das Zivilrecht zu zeigen. Im dritten Teil fragt man sich

---

<sup>43</sup> Jan Paweł II przypomina o tych koniecznościowych elementach w relacji między prawem moralnym a cywilnym: « W żadnej dziedzinie życia prawo cywilne nie może zastąpić sumienia ani narzucać norm, które przekraczają jego kompetencje, do których należy ochrona wspólnego dobra osób poprzez uznanie i obronę ich podstawowych praw, umacnianie pokoju i moralności publicznej ». EV 71.

nach der Bedeutung der Norm der in utilitaristischen Konzeptionen. Im Fazit stellen wir die objective Verständnis von Menschenwürde dar, die in der Tradition und der Lehre von Thomas von Aquin verwurzelt ist. Man muss hoffen, dass die schnelle Entwicklung der Biomedizin nicht das Ende des Menschen wird.