

DEMOKRACJA, BIOPOLITYKA I GODNOŚĆ LUDZKA

O etycznym wymiarze aktualnych konfliktów społecznych

Zrozumienie różnych celów stawianych sobie przez politykę, prawo i moralność ma zasadnicze znaczenie dla idei nowoczesnego państwa. Zadania polityki i działania państwa nie mają już na celu sprowadzenia obywatela na drogę cnoty i nakłonienia go do przestrzegania stylu życia, ukierunkowanego przez wiążące normy dobra i zła. Ograniczają się jedynie do zapewnienia pokoju zewnętrznego i wewnętrznego oraz udostępnienia ogólnych warunków społecznych, gwarantujących otwarte pole działania dla wolnych jednostek, które same są odpowiedzialne za prowadzone przez siebie życie. Staranie o właściwy porządek wspólnego życia nie należy już natomiast do zakresu zadań polityki; o ile w ogóle jest ono jeszcze elementem lub przesłanką indywidualnego szczęścia w życiu, pozostawia się je wolnej inicjatywie, spontanicznemu zaangażowaniu i żywemu duchowi solidarności obywatelskiego społeczeństwa. O ile wycofanie się państwa z kwestii dobrego życia jest związane z rezygnacją ze sprawowania przezeń opieki nad obywatelami, proces ten ma ogromne znaczenie również z moralnego punktu widzenia.

1. Wkład chrześcijaństwa w powstanie nowoczesnej demokracji

Uznanie wolności sumienia – obu jej składowych: swobodnego kształtowania sumienia i jego uruchamiania na własną odpowiedzialność w granicach prawa – prowadzi nieuchronnie do zróżnicowania społecznie zaakceptowanych systemów wartości, gdyż bez uznania prawnego pluralizmu pozycja obywateli jako autonomicznych podmiotów prawa zostałaby pozbawiona podbudowy moralnej. Idea światopoglądowej neutralności demokratycznego państwa konstytucyjnego zabrania mu uprzywilejowanej więzi z wyznaniem religijnym lub systemem etycznym. Im bardziej funkcjonowanie demokracji

zależy od lojalnej zgody obywateli i ukształtowanych przez etos sił społeczeństwa, w tym mniejszym stopniu porządek prawny w swym konkretnym kształcie winien popadać w zależność od określonych poglądów moralnych. Dotyczy to w tej samej mierze etyki chrześcijańskiej, co liberalnej koncepcji moralności, której zwolennicy nierzadko skłaniają się ku temu, by mylić ją z etycznym minimum demokracji.

Mimo tego obustronnie koniecznego rozgraniczenia, idea państwa prawa nie przeciwstawia się bezsensownie chrześcijańskiej moralności; między nimi dwiema istnieje raczej wewnętrzne powinowactwo, którego nie dostrzega żądanie radykalnego rozdziału prawa i moralności. Z historycznego punktu widzenia wkład Ewangelii i chrześcijańskiej etyki prawa naturalnego w rozwój idei wolnościowo-demokratycznego państwa jest niezaprzeczalny, chociaż tworząca się nowożytna kultura prawa przez długi czas musiała pokonywać zdecydowany opór przede wszystkim ze strony Kościoła katolickiego.

Porównanie z teokratycznymi ujęciami państwa, które rozwijały się pod wpływem innych religii światowych, zwłaszcza w obszarze kulturowym nacechowanym islamem, wykazuje ponadto, że właśnie wyobrażenie autorelatywizacji władzy państwowej ma specyficznie religijne korzenie. Gdyby nie kryzys politycznej teologii, który pod koniec epoki starożytnej¹ wywołał opowiedzenie się za Bogiem jedynym w trzech Osobach i dualizm między władzą duchowną a świecką, jaki dochodził do znaczenia w zachodnim chrześcijaństwie od średniowiecznego sporu o inwestyturę², dynamika europejskich konstytucji nie rozwinęłaby się w kierunku, który wydał później ideę demokratycznego państwa prawa, system podziału władzy i uznanie prawa jednostki do wolności.

Pojęcie państwa demokratycznego nie może wprawdzie uchodzić za jedyną formę prawowitego sprawowania władzy politycznej, gdyż życie w sprawiedliwości, pokoju i bezpieczeństwie jest wyobrażalne również pod innymi formami rządów. We współczesnej epoce historii ludzkości nie zaznaczają się jednak nigdzie takie sposoby organizacji władzy państwowej, które można by poważnie brać pod uwagę jako długofalowe alternatywy demokracji. Doświadczenie historyczne, mówiące o tym, że demokracje nie prowadzą między sobą wojen, udowadnia dostatecznie, że mogą one skutecznie zaspokajać podstawową potrzebę państwowości ludzkiego istnienia, a mianowicie zapewnić

¹ Por. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, w: tenże, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 23-82.

² Por. F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989.

pokój zewnętrzny, podczas gdy dyktatury dążą do rozszerzenia panujących wewnątrz rządów przemocy poza swój obszar państwowy. Wewnętrzne pokrewieństwo istniejące między historycznym urzeczywistnieniem idei państwa demokratycznego a rozwojem nowoczesnego etosu praw człowieka zapewnia jej również wewnątrz, w stosunku władzy państwowej do obywateli, pierwszeństwo polityczno-etyczne względem innych form rządów. Moralnych podstaw demokratycznego państwa prawa, które kryją w sobie jego idealistyczne i realistyczne pierwszeństwo wobec innych pojęć państwa, należy szukać w samej zasadzie państwa prawa, z drugiej zaś strony w obiektywnym fundamencie wartości, który poprzedza państwo i którego uznaniu zawdzięcza ona swoje własne istnienie.

2. Znaczenie gwarancji wolności w państwie prawa

Szczególne ważność, która przypada wewnętrznemu przestrzeganiu zasad państwa prawa, przejawiającemu się w stosunku organów państwowych wobec obywateli, często nie jest należycie doceniana w debatach dotyczących teorii demokracji. Tam, gdzie sama prawowitość środków państwowych jest przeciwstawiona rzekomej wyższej legalności protestu lub też związek działania państwa z metodami mającymi kształt prawa okazuje się być wyrazem braku politycznej kreatywności, zaś przyzwyczajenie się do oczywistego obowiązywania zasad państwa prawa grozi pozostawaniem ślepym na ich trwałą wartość. To, co odróżnia demokratyczne państwo prawa *a limine* od innych form sprawowania władzy, można w efekcie ująć tylko w zwierciadle doświadczonego bezprawia, samowolnego panowania tyranii, w której obywatele narażeni są na zastraszanie, zaniedbanie i prześladowanie ze strony wszechpotężnego aparatu państwowego. Już prosty eksperyment myślowy, polegający na wyobrażeniu sobie warunków własnego życia i przestrzeni wolności osobistej w tego rodzaju reżimie dyktatorskim, otwiera oczy na istotną wartość porządku w państwie prawa i wolnościowo-demokratycznej kultury prawa. Akurat formalnym zasadom państwowości prawa, takim jak: powszechne obowiązywanie przepisów prawa, obowiązek jawności i zakaz wstecznej mocy ustaw państwowych, przysługuje wartość etyczna, z której nie da się zrezygnować. Skuteczne gwarancje wolności, które osiąga się wskutek powiązania wszelkiej władzy państwowej z mającymi formę prawną metodami, zasługują również wtedy na uwagę, kiedy ich wyłącznie formalne obowiązywanie nie może zagwarantować urze-

czywistnienia sprawiedliwości materialnej i uznania moralnych sądów wartościujących we współzyciu obywateli.

Właśnie straszliwe doświadczenia związane z wynaturzeniem totalitarnych form państwowych doprowadziły po II wojnie światowej w większości krajów europejskich do bezwzględnej wewnętrznej afirmacji demokratycznej formy państwa przez chrześcijan obu wyznań. Podczas gdy przed wojną w Niemczech w szerokich kręgach kościelnych panował jawny dystans wobec Republiki Weimarskiej, a katolicy Francji i Włoch sami się wykluczyli w laickim państwie z aktywnego udziału w wydarzeniach politycznych, po wojnie przy poparciu hierarchii kościelnej założono ponadwyznaniowe partie w celu uzyskania w demokratyczny sposób wpływu na kształtowanie polityki. Epokowy efekt doświadczenia bezprawia pod rządami totalitarnymi doprowadził świat do największej katastrofy w dotychczasowej historii; spowodował, że chrześcijanie potrafią zaakceptować świeckie państwo prawa w imię danych przez nie gwarancji wolności, chociaż nie we wszystkich postaciach społecznej rzeczywistości pozostaje ono w zgodzie ze swym własnym prawem.

Wspomnienie to powinno pozostać żywe w politycznej pamięci wszystkich chrześcijan i doprowadzić do trwałego poszanowania wartości demokratycznej formy państwa – poszanowania, które musi przetrwać również tam, gdzie poszczególne uregulowania ustawowe w niedostatecznym stopniu odpowiadają prawu moralnych wartości podstawowych, a państwo prawa grozi ulegnięciem pokusie ugięcia się przed własnymi roszczeniami.

3. Znaczenie nowoczesnego etosu praw człowieka

Drugi filar, dźwigający etyczne podwaliny demokratycznego państwa, przejawia się w postaci nowoczesnego etosu praw człowieka. Pierwszeństwo demokracji przed innymi formami władzy politycznej nie polega wyłącznie na zasadzie większości lub zasadzie zgodności z konstytucją, jak zakładają to pozytywistyczne teorie prawa, lecz również na uznaniu godności człowieka i wynikających z niej praw człowieka, które są wzorcem dla działania państwa i zachowania jednostek między sobą. Niemiecka konstytucja przedstawia żądania praw człowieka na płaszczyźnie przed-państwowej w postaci katalogu podstawowych praw o randze konstytucji, do których przestrzegania i obrony zobowiązana jest wszelka władza państwowa. Stosownie do tej pierwotnej intencji ochrony, podstawowe prawa są subiektywnymi

prawami do wolności obywateli, które chronią ich przed ingerencją państwa w ich sferę prawną. Zgodnie z założeniem pośredniej skuteczności prawomocności podstawowych praw wobec osób trzecich, nie ograniczają się one jednak tylko do negatywnej funkcji praw broniących obywateli przed państwem, lecz wymagają również uznania i szacunku w społecznym zachowaniu ludzi względem siebie.

Funkcja pokoju wewnątrzpaństwowego, która przypadła w udziale nowoczesnemu państwu prawa wskutek monopolu władzy, zawiera w sobie również to, że państwo w szeroko rozumiany sposób gwarantuje swoim obywatelom podstawowe prawa: przede wszystkim prawo do życia i cielesnej nienaruszalności oraz do swobodnego rozwijania osobowości, zdobywania mienia i posiadania, niezakłóconego dostępu do dóbr kulturalnych społeczeństwa oraz swobodnego wyboru stanu cywilnego (małżeństwa i rodziny). Zadaniem państwa prawa społecznego jest ponadto ochrona obywateli przed podstawowym ryzykiem dla życia w postaci choroby i nędzy, bezrobocia i ubóstwa, oraz stworzenie środkami społeczno-państwowymi minimalnych przesłanek społecznych dla realizacji subiektywnych praw wolnościowych. Aby wolność zagwarantowana prawami nie dotyczyła tylko tych, którzy ze względu na siłę przebiccia, większe uzdolnienia, wyższy poziom wykształcenia lub korzystne warunki materialne, potrafią nadać jej sens, podczas gdy dla innych pozostanie ona tylko pustą formą pozbawioną treści, nowoczesne państwo – dzięki polityce ukierunkowanej na uznanie praw indywidualnego człowieka i forsowanie sprawiedliwości społecznej – musi wywierać wpływ na rzeczywiste warunki życia człowieka.

4. Neutralność światopoglądowa państwa i etyczne podwaliny demokracji

Demokratyczne państwo prawa, któremu od początku zaleca się światopoglądową neutralność, nie powinno jej urzeczywistniać w postaci jednakowego dystansu do wszystkich żywych w społeczeństwie przekonań moralnych lub rezygnacji z ustalania wiarygodnych warunków, w ramach których może się swobodnie rozwijać moralna, kulturalna i gospodarcza, działalność obywateli. Właśnie państwo oparte na rozróżnieniu prawa i moralności, zetknięte z pluralizmem poglądów życiowych swoich obywateli, nie może – jako gwarant wolnościowo-demokratycznego porządku prawnego – pod pretekstem sprawiedliwości społecznej uważać się tak po prostu za neutralne. Jeśli państwo prawa, w obliczu różnych zapatrywań moralnych i rosnącego pluraliz-

mu etycznego również w kluczowych dziedzinach współżycia, nie chroni już sfery prawa, która pozostaje niedostępna dla zmieniających się większości i forsowania indywidualnych interesów, samo stanowi niebezpieczeństwo dla własnych podstaw zaufania, bez których na dłuższą metę nie może istnieć.

O ile polityczno-etyczna wyższość państwa prawa wobec wszystkich innych form władzy opiera się na decyzji o podstawowych wartościach, które gwarantują ochronie sfery indywidualnej wolności i podstawowych dóbr życiowych pierwszeństwo przed wszystkimi innymi celami państwa, to demokratyczne państwo prawa jest zobowiązane do przestrzegania podstawowych wartości moralnych, które ucieleśnia, a których obrona została mu powierzona. Papież Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* jako podstawy działania państwa wymienia: godność każdej ludzkiej osoby, jej niezbywalne prawa, solidarność jednostek oraz dobro ogółu, którym powinny się kierować jednostki i grupy społeczne, dążąc do realizacji swojego własnego dobra (por. nr 70-71).

5. Godność ludzkiej osoby i popieranie dobra ogółu

W podobny sposób opublikowana na początku 2003 roku nota doktrynalna Kongregacji Nauki Wiary³ objaśnia, jakie konieczne żądania, dotyczące „integralnego dobra ludzkiej osoby” (nr 4), wynikają z podstawowych zasad godności każdego człowieka, z obowiązku społecznej solidarności i popierania dobra ogółu w szczególności: ustawowy zakaz przerywania ciąży i eutanazji, szanujący fundamentalne prawo każdego człowieka do życia od poczęcia do naturalnej śmierci; ochrona ludzkiego zarodka przed manipulacją, selekcją i odrzuceniem w ramach nowoczesnej medycyny prokreacji; sprzyjanie małżeństwu i rodzinie jako dwóm podstawowym jednostkom społecznym, z którymi nie można zrównywać pod względem prawnym partnerstwa homoseksualnego ani związków pozamałżeńskich; swoboda rodziców w wychowaniu dzieci; społeczna ochrona nieletnich i skuteczna pomoc dla ofiar handlu narkotykami i prostytutce, które to zjawiska należy uznać za współczesne formy niewolnictwa. Do podstawowych zobowiązań socjalno-etycznych, które wynikają z godności ludzkiej osoby i popierania dobra ogółu, należą wreszcie: uznanie

³ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą katolików w życiu politycznym* (styczeń 2003).

swobody religijnej, rozwijanie sprawiedliwego porządku gospodarczego na płaszczyźnie narodowej oraz międzynarodowej, a także konsekwentne poszukiwanie pokoju, które wymaga radykalnego i absolutnego odrzucenia każdej formy przemocy i terroryzmu. Już samo wyliczenie tej listy uwidacznia, że nie chodzi tu o nieżyciowy pacyfizm; wymienia się tu zresztą także fanatyzm religijny, marginalizację społeczną i gospodarcze zubożenie – jako splecione wzajemnie przyczyny konfliktów zbrojnych.

6. Pierwszeństwo sprawiedliwości

Tego rodzaju podstawowe domaganie się praw człowieka, surowo nakazujące zobowiązanie do pokoju i rozwoju, do tolerancji religijnej i współpracy międzynarodowej, napotyka – przynajmniej w społeczeństwach zachodnich – szeroką akceptację. Zwłaszcza w dziedzinie socjalno-etycznej do Kościoła należy sprawowanie urzędu strażnika moralności i autentyczna wrażliwość na niewłaściwe procesy społeczne, rozwijające się wśród wiernych. Przypominanie o podstawowych normach etycznych, które wytyczają granice tego, co dozwolone w życiu osobistym, gdyż wymagają uwzględniania niezbywalnych praw wszystkich ludzi, jest natomiast regularnie odrzucane pod pretekstem, że pluralistyczne społeczeństwo nie może czynić moralnych poglądów Kościoła katolickiego podstawą swego prawodawstwa. Od czasu dyskusji na temat reformy prawa rozwodowego i aborcyjnego w latach 70. minionego stulecia tego rodzaju zarzut należy do standardowego repertuaru liberalnej argumentacji. Nie dostrzega ona jednocześnie, że w wymienionych konfliktach absolutnie nie chodzi tylko o kwestię osobistego stylu życia, o którym oświecone jednostki mogą swobodnie decydować, jako nie związane opieką sprawowaną przez państwo, ani obcą ingerencją. O ile w przypadku aborcji, badań na zarodkach i niektórych metod stosowanych przez nowoczesną medycynę prokreacji dotyczy to podstawowych praw osób trzecich, to otwarte społeczeństwa Zachodu konfrontowane są tu z elementarnymi problemami sprawiedliwości, których demokratyczne państwo prawa nie może pozostawiać poszczególnym obywatelom do własnego uznania.

W odróżnieniu od pozostałych kolizji wartości, kwestie sprawiedliwości można faktycznie rozstrzygać tylko na fundamencie, który wyprzedza kulturowe preferencje poszczególnych osób i ujmuje prawa wszystkich zainteresowanych. Różne zapatrywania moralne w dziedzinie indywidualnego stylu życia mogą w otwartym społeczeństwie

– zgodnie z mottem, że każdy jest kowalem swojego losu – funkcjonować tak długo, dopóki nie naruszają praw innych ludzi. Konfliktów etycznych natomiast, które dotyczą wprost kwestii sprawiedliwości, nie da się obejść, stosując liberalną strategię regulowania konfliktów, zakładającą, że każdy człowiek powinien postępować wedle własnego przekonania, nie narzucając go innym. Jeśli w konfliktach o ciało i życie zderzają się różne zapatrywania moralne, to nigdy nie chodzi tylko o nie same, lecz zawsze także o żądanie sprawiedliwości wobec osób trzecich, które nie zniknie bezpowrotnie z powierzchni ziemi dzięki jakiejś wydumanej wielkoduszności i tolerancji. Jeśli zatem Kościół sprzeciwia się aborcji i eutanazji oraz broni praw ludzkich zarodków, to nie żąda państwowej ochrony dla swojego wewnętrznego etosu lub uczuć religijnych swoich wiernych, lecz ochrony człowieka od początku jego indywidualnej egzystencji. Nie występuje w swojej własnej sprawie, ani nie próbuje rościć sobie prawa do jakichkolwiek przywilejów. Przejmuje raczej funkcję adwokata reprezentującego tych, którzy są pozbawieni prawa i są słabi, nie dysponują też własnym głosem umożliwiającym im upomnienie się o swoje prawa.

7. Pluralizm polityczny i etyczny relatywizm

Wspomniana watykańska nota doktrynalna wyjaśnia ten stan rzeczy, rozróżniając polityczny pluralizm od etycznego relatywizmu, co ma centralne znaczenie dla oczywistości demokracji. Swoboda wyrażania różnych opinii i pluralizm zapatrywań politycznych również wśród katolików są koniecznymi warunkami demokratycznego dnia powszedniego, które Kościół uznaje dziś (inaczej niż w XIX wieku) bez zastrzeżeń. Wbrew rozpowszechnionej światopoglądowej interpretacji neutralności państwa prawa, która uzależnia zdolność do demokracji poszczególnych ugrupowań od porzucenia niezbędnych roszczeń do prawdy i przyjęcia zasadniczo relatywistycznego stanowiska⁴, rozróżnienie to polega na tym, że wskazane etyczne podwaliny państwa i społeczeństwa nie powinny być pozostawiane do własnego uznania indywidualnej dowolności. Pluralizmu politycznego i kultural-

⁴ Por. sformułowane w celu obrony Republiki Weimarskiej pismo programowe *O istocie i wartości demokracji* H. Kelsena, zwłaszcza ostatni rozdział: „Demokracja a światopogląd” (Warszawa-Wrocław 1985, s. 67-70). Na temat krytycznej polemiki z tym stanowiskiem por. M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimationsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Opladen ³1994, s. 257n.

nego, który stanowi wewnętrzne bogactwo społeczeństw demokratycznych, nie powinno się mylić z pluralizmem zasad moralnych i podstawowych wartości, który ich uznanie uważa za jednakowo możliwe opcje, narażając je tym samym na obojętność (w znanym podwójnym sensie tego słowa: jeśli wszyscy są równie ważni, stają się bez znaczenia).

Tego rodzaju moralny relatywizm nie jest w żadnym wypadku oznaką silnego zaufania w zdolność demokracji do przekształcenia sprzeczności światopoglądowych w pokojowe współistnienie. Przejawia się w nim raczej wewnętrzna słabość demokratycznych społeczeństw, które nie są już gotowe do ochrony własnych podstaw. Kiedy Kościół w tej sytuacji, nacechowanej zanikiem rozsądku i rozpadem zasad moralnych, przypomina o odpowiedzialności za dobro ogółu, która w szczególny sposób została nałożona na ludzi piastujących urzędy państwowe, nie żąda również niczego dla siebie. Troska o dobro ogółu dotyczy raczej dobrobytu każdego człowieka, również słabego, który nie potrafi sam bronić swoich praw, oraz wiarygodności demokracji. W obliczu tendencji do autodestrukcji, która grozi demokratycznym społeczeństwom wskutek złego pojmowania etycznego pluralizmu, Kościół zmienia się z zagorzałego niegdyś przeciwnika w zdecydowanego obrońcę demokracji, przypominając jej o jej własnych początkach.

8. Aborcja, badania prowadzone na zarodkach i medycyna prokreacji

Z drugiej strony twierdzi się często, że rosnący pluralizm etyczny społeczeństw demokratycznych wymaga rezygnacji z ochronnych przepisów prawnych tam, gdzie nie mogą się one już opierać na szerokim społecznym konsensusie. Ponieważ moralne poglądy ludzi na aborcję i eutanazję, na badania prowadzone na zarodkach i diagnostykę przedimplantacyjną są coraz bardziej rozbieżne, dlatego też prawne ograniczenia, czy wręcz zakazy działania, ingerujące w sferę subiektywnych praw obywateli, nie miałyby już w tych dziedzinach legitymacji demokratycznej. Państwo prawa nie byłoby w tej sytuacji ani zmuszone, ani upoważnione do tego, by dla ochrony życia ludzkich zarodków ograniczać swobodę badań medycznych lub autonomii obywateli w kwestii rozmnażania się. Tam, gdzie dysponowanie niewinnym ludzkim życiem z korzyścią dla osób trzecich oceniane jest jeszcze w polach głównych konfliktów bioetycznych jako poważny problem moralny, wskazuje się na to, że nasz porządek prawa nie zna nieogra-

niczoney ochrony życia, a również moralno-teologiczna nauka Kościoła nie zabrania zabijania w obronie własnej i porównywalnych do niej sytuacjach wyjątkowych. Wynika stąd uprawnienie, by życie ludzkich zarodków kłaść na szali, zaś z drugiej strony znajdują się interesy medyczne i pragnienie posiadania dziecka przez wielu ludzi. Jeśli jednak zrelatywizujemy zakaz zabijania i odwrócimy ciężar dowodów, to efekt rozważenia tych wartości będzie pewny: w obliczu nadrzędności celów, jakimi są badania medyczne i egzystencjalne znaczenie posiadania dziecka, ochrona ludzkiego życia w jego fazie początkowej może być w sposób zgodny z konstytucją podporządkowana tym interesom.

U podstaw uniwersalnego etosu praw człowieka, którego uznanie jest warunkiem demokracji, leży myśl, że godność człowieka i prawa człowieka przysługują bez różnicy wszystkim ludziom. Ani rodzaj statusu społecznego ani wyróżniające ich cechy biologiczne, takie jak: kolor skóry, płeć, rasa czy wiek, nie mogą usprawiedliwiać ograniczeń. Jeśli ludzkiemu zarodkowi tylko dlatego, że znajduje się on jeszcze w początkowej fazie egzystencji lub jeszcze nie wykształcił swojej późniejszej postaci, przysługiwałaby jedynie ograniczona ochrona, równałoby się to uczynieniu kroku w tył w historii ludzkiej cywilizacji, gdyż zastępowałoby długi ciąg dyskryminacji etnicznych, rasistowskich lub seksualnych, nowym zaniedbaniem rozwojowym, dotyczącym embrionalnej egzystencji człowieka. Niczego nie zmienia również rozróżnienie terminologiczne, które przyznaje wprawdzie zarodkowi ludzkie życie (*human being*) lecz nie pełne człowieczeństwo (*human life*)⁵. Abstrahując od tego, że to semantyczne zróżnicowanie jest jednostronnie ukierunkowane interesami osób już narodzonych i choćby dlatego ma charakter dyskryminujący (dlaczego podobne uregulowanie językowe nie miałyby być dopuszczalne również u kresu życia?), trzeba stwierdzić, iż tego rodzaju nominalistyczne rozszczepienie ludzkiego bytu na urzeczywistniony już w zarodku sposób egzystencji istoty ludzkiej i na tym etapie brakująca jeszcze sytuacja bycia człowiekiem w normatywnym sensie nie prowadzi faktycznie do niczego nowego.

⁵ W krajach anglosaskiego obszaru językowego rozróżnienie to opiera się na *Raporcie Mary Warnock*, który objaśnia zalecenia komisji badawczej, działającej na zlecenie brytyjskiego rządu, w kwestii medycyny prokreacji i badań prowadzonych na zarodkach, i od swojego ukazania się w roku 1984 wywarł istotny wpływ na międzynarodową debatę na temat bioetyki. Ze względu na przeważający pragmatyczny punkt widzenia i pluralistyczne współistnienie różnych przesłanek i uzasadnień raport ten napotkał od początku krytykę, co nie przeszkodziło mu odnieść szerokiego odzewu.

Niezaprzeczalnie zarodek jest bowiem istotą należącą do gatunku ludzkiego; wspomniane rozróżnienie językowe nie zbliża nas zatem ani o krok do odpowiedzi na pytanie, dlaczego wolno nam zabrać mu prawa przysługujące człowiekowi⁶

Rozszerzenie idei praw człowieka na istoty słabe i pozbawione praw, które nie posiadają cech nadających im status pozwalający im uzyskać uznanie społeczne na kulturowym tle ich epoki, kierowało się zawsze prostą prawdą. Spoza wszystkich moralnych, duchowych lub wynikających ze statusu, kwalifikacji, jakie podzieliły ludzi na silniejszych i słabszych, dobrych i złych, białych i czarnych, jako wspólna podstawa wyłania się czysto biologiczne bycie człowiekiem. Również ci, którzy byli niegdyś prześladowani jako czarownice, przestępcy lub wrogowie ludu, bądź zaniebawiani jako czarni, upośledzeni i należący do mniejszości religijnej, byli ludźmi: na podstawie społecznego statusu różnymi, lecz w decydującej cesze biologicznego pochodzenia równi wszystkim innym⁷ Rozróżnienie między biologiczną przynależnością do gatunku a uznaniem za człowieka, realizującym się w postaci kulturowego aktu przypisania, które w epoce biopolityki ma służyć ograniczeniu ludzkiej godności zarodka, odpowiada dokładnie sposobowi argumentowania, którego we wcześniejszych epokach używano, by odmówić osobnikom należącym do rodzaju ludzkiego pełnego człowieczeństwa – w sensie normatywnego orzeczenia godności. Również w dawniejszych czasach można było przeciwstawić tym w ówczesnej świadomości społecznej jak najbardziej zrozumiałym próbom rozgraniczenia tylko prosty fakt: że również te „istoty” jedynie z tego powodu, że w sensie biologicznym są ludźmi, uczestniczą w niepodzielnej godności człowieka i dlatego są nosicielami praw, które przysługują człowiekowi jako takiemu.

Jeśli kategoryczny postulat uznania ludzkiej godności i praw człowieka ma się natomiast odnosić tylko do kręgu uprawnionych, którym uprzednio nadaliśmy przywilej posiadania tych praw w kulturowym akcie przypisania, to już podstawowy akt uznania bezwarunkowego bycia zobowiązany, o który chodzi w idei godności ludzkiej, zostaje zrelatywizowany wskutek dyskryminujących ograniczeń. Mó-

⁶ Por. L. Honnefelder, *Die Begründung des moralischen Status des menschlichen Embryos aus der Kontinuität der Entwicklung des ungeborenen zum geborenen Menschen*, w: G. Damschen/D. Schönecker (red.), *Der moralische Status menschlicher Embryonen*, Berlin – New York 2003, s. 61-81, zvl. 74n.

⁷ Por. M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*, s. 214.

wienie o godności człowieka byłoby wówczas pozbawione sensu, gdyż nie mogłoby już spełniać tej decydującej funkcji, jaką miało w przeszłości: ochrony człowieczeństwa istot słabych i pozbawionych praw – bez zwracania uwagi na wszystkie dalsze rozważania o korzyściach. Fakt, że w epoce demokracji i nauki raz na zawsze zostały przewyciężone rozgraniczenia społeczne, schlebia – być może – naszemu poczuciu przewagi kulturowej, lecz założenie to nie jest niczym udowodnione. Warstwa cywilizacji, na której stoimy, jest cieńsza niż przypuszczamy i kiedy kierowane interesami rozważanie życia przeciw życiu w marginalnych strefach społeczeństwa zaczyna być praktykowane za przyzwoleniem państwa, dokonanie w niej kolejnego wyłomu wydaje się w każdej chwili możliwe.

Argumentacja, która pragnęłaby odmówić ludzkiemu zarodkowi pełnego prawa do życia i ograniczyć zakres zakazu zabijania, wprowadzając wyjątki „dla dobra nauki”, czyni już nawet swój pierwszy krok na drodze tego rodzaju rozwoju. Proces ten polega na potajnym rozszerzeniu wyjątków od zakazu zabijania, które dopuszcza dotychczas nasz porządek prawa. Zabicie w obronie własnej lub finałowa strzelanina policji podczas dramatycznej akcji uwalniania zakładników służą obronie przed bezpośrednim zagrożeniem życia, której nie da się urzeczywistnić inaczej, jak poprzez wyeliminowanie źródła niebezpieczeństwa. Zarodek nie zagraża jednak nikomu; nie jest źródłem żadnego niebezpieczeństwa. Jest słabą i bezbronną istotą ludzką, która właśnie wskutek ludzkiego działania została postawiona w przykłej sytuacji, jaką jest istnienie pozaustrojowe. Zabicie go w celu pozyskania komórek macierzystych lub wyrzucenie w ramach diagnostyki przedimplantacyjnej, stosującej metodę selekcji, stanowi instrumentalizację ludzkiego życia, której w żadnym razie nie można usprawiedliwiać, wskazując na działania dozwolone w obronie koniecznej w sytuacji zagrożenia własnego życia.

9. Podstawowa zasada etyki życia ludzkiego

Taka argumentacja nie docenia fundamentalnej pozycji przypadającej w demokratycznym porządku prawnym podstawowemu dobru, jakim jest „życie”. Fizyczne życie tworzy egzystencjalną podstawę osoby i jej aktów duchowych; musi zatem być skutecznie chronione również tam, gdzie nie jest jeszcze zdolne do specyficznych dokonań bytu ludzkiego. Obraz człowieka w Biblii i całościowa filozoficzna antropologia są zgodne co do tego, że ciało i życie fizyczne nie

wyobrazają dóbr obcych obyczajowej swobodzie człowieka, które pozostają w czysto instrumentalnym stosunku do określenia jego istoty jako podmiotu obyczajowego. Ciało jest raczej niemożliwym do oszukania środkiem wyrazu, w którym z konieczności przejawia się ludzka osoba we wszystkich swych aktach, również w uduchowionym zachowaniu i komunikatywnym działaniu.

Ponieważ człowiek w swojej zdolności do moralnego samostanowienia jest sobie dany właśnie w swoim ciele i poprzez to swoje ciało, szacunek dla jego godności osobistej nie może być okazywany dopiero po pełnym wykształceniu samoświadomości, racjonalności i określonych cech aktualnych, ale musi obejmować całą ciągłość czasową i cielesne pole wyrazu, które dźwiga i umożliwia duchowe dokonania osoby. Oznacza to jednak, że szanujemy drugiego człowieka tylko wówczas, gdy uznajemy go na tym stopniu rozwoju i w tej konkretnej postaci, w jakiej go napotykamy, a więc jako zdrowego człowieka u szczytu możliwości rozwoju, albo też jako chorego, upośledzonego, umierającego lub jeszcze nie narodzonego człowieka – w szczególnej wrażliwości jego cielesnego bytu. Stąd też podstawowa zasada etyki życia ludzkiego, zgodnie z którą ludzkiemu życiu od samego początku aż do końca w każdej formie, w jakiej nam się ukaże, jesteśmy winni taki sam szacunek, polegający nie na religijnym przecenianiu życia, lecz na respekcie, jaki okazujemy każdemu człowiekowi w naszej demokratycznej kulturze prawa, w której panują wolność i samostanowienie⁸. Uznanie godności człowieka musi – jeśli w ogóle ma obowiązywać, a nie wskutek procesu uznawania nosić w sobie od razu zarodek relatywizacji – obowiązywać przez cały indywidualny czas ludzkiego życia i obejmować wszystkie stadia rozwoju, sytuacje i stany, które tworzą w sumie istnienie w czasie tego właśnie człowieka. Jeśli na początku lub u kresu życia określone sytuacje lub stany zostaną z tego uznania wykluczone, wówczas sam akt uznania nie dokonuje się już bezwzględnie, lecz pod warunkami jednostronnie zdefiniowanymi przez tych, którzy je spełniają. Właśnie to nierówne przypisanie (decydujemy bowiem sami o tym, komu, od jakiego momentu i według jakich kryteriów chcemy przypisać godność człowieka) jest nie do pogodzenia z podstawową równością, która w demokratycznym społeczeństwie musi obejmować wszystkich. Aby pojęcie „wszyscy” nie było znowu jednostronnie ograniczane według kryteriów statusu spo-

⁸ Por T. Stein, *Recht und Politik im biotechnischen Zeitalter*, DZPhil 50 (2002), 855-870, zwł. s. 861n.

lecznego lub kulturowego, musi obowiązywać ono wszystkich, którzy pochodzą od człowieka, tzn. są ludźmi w sensie biologicznym.

W tym kontekście ciało można nazwać konkretną granicą wolności, która nie powinna być obojętna porządkowi prawnemu. Antropologiczna zasada, zgodnie z którą w cielesnym życiu szanujemy uprzytomnienie sobie swobody innego człowieka i konkretną reprezentację jego osoby, dotyczy również ostatniej fazy życia – umierania. Jeśli ktoś, powołując się na indywidualne samostanowienie, chciałby uczynić człowieka odpowiedzialnym za rzekomo „godną” śmierć, wydaje go na pastwę nie tylko jego własnych lęków, pokusy rezygnacji i nastrojów depresyjnych, lecz również roszczeń społeczeństwa. W obliczu niewypowiedzianych oczekiwań, na jakie mogą być narażeni ludzie umierający w ostatniej fazie życia, zakaz zabijania gwarantuje umierającym autentyczną wolność. Również w społeczeństwie, do którego moralnych reguł gry należy zabijanie na żądanie, tylko niewiele osób doświadczyłoby śmierci jako pogodnego umierania we właściwym czasie. Regułą byłaby raczej śmierć manipulowana, planowana na podstawie medycznych, ekonomicznych i ludzkich zasobów społeczeństwa, na którą umierający byliby narażeni pod sztandarem autonomii i godności człowieka.

10. Ochrona małżeństwa i rodziny

To samo rzecznictwo dla praw słabszej strony określa również żądanie odpowiedniej państwowej ochrony małżeństwa i rodziny. Na pierwszy rzut oka jest to jednak mniej oczywiste niż w przypadku aborcji, eutanazji czy badań prowadzonych na zarodkach. Kiedy bowiem społeczna zmiana w zachowaniu partnerskim i w rodzinnych stosunkach między ludźmi prowadzi do postępującej erozji obiektywnej idei tych form życiowych, jakimi są małżeństwo i rodzina, subiektywne prawa tych, którzy żyją w tych instytucjach prawa jako małżonkowie, rodzice i dzieci, wydają się nie być bezpośrednio dotknięte. Czy osłabienie tradycyjnych więzów prawnych poprzez szeroko zakrojoną akceptację alternatywnych modeli partnerstwa nie przynosi większej wolności osobistej? Czy w rozpadzie obiektywnej treści prawnej małżeństwa i rodziny nie tkwi wzmocnienie wolności osobistej wszystkich zainteresowanych, gdyż zapewnia im większą swobodę autonomicznego dysponowania własnymi planami życiowymi? Tak ujmuje to jedna z przesłanek socjologicznych, która analizuje ten rozwój, posługując się jako głównymi pojęciami: „pluralizacją” i „rozszerzeniem

opcji” Przyjrząwszy się jednak dokładniej, widzimy, że rozluźnienie struktur więzów i ustępowanie porządku prawnego przed tym nastawieniem prowadzi z reguły do jednostronnego tylko uwolnienia indywidualnego samostanowienia, podczas gdy ten sam czynnik wywołuje po stronie przegranych jeszcze większe bezprawie i bezbronność.

Ocena ta nie wynika w żadnym razie z jakiegoś niepewnego tylko założenia lub rozwlekłej skargi na wzrastający egoizm ludzi. Można ją bowiem udowodnić na podstawie rozwoju pojęcia małżeństwa. Już na długo przed zjednoczeniem Niemiec, które ponownie przyspieszyło tendencje sekularyzacyjne społeczeństwa, Niemiecki Trybunał Konstytucyjny stwierdził, że małżeństwo chronione konstytucją nie może być małżeństwem chrześcijańskim; u podstaw konstytucji leży bowiem raczej zeświecczone pojęcie małżeństwa⁹ Ten ówczesny wyrok nie precyzował jednak, na czym polegają nieodzowne, istotne elementy tego świeckiego pojmowania małżeństwa i mniej lub bardziej wyraźnie dawał do zrozumienia, że można je określać jedynie w zależności od zmieniających się stosunków społecznych. Tymczasem nasze ujęcie prawa toleruje tak daleko idące prywatnoprawne ukształtowanie stosunków małżeńskich, że nie potrafi już nazwać żadnych normatywnych treści małżeństwa, które nie podlegają jeszcze niezawisłemu uregulowaniu przez małżonków. Nawet całkowite wykluczenie majątkowej wspólności ustawowej między małżonkami i ugody alimentacyjnej oraz alimentacji po ustaniu małżeństwa są nadal uznawane, przy czym takie zastrzeżenia – zgodnie z orzeczeniem Niemieckiego Trybunału Konstytucyjnego – należy akceptować nawet wtedy, gdy mężczyzna tylko pod tym warunkiem wyraża zgodę na zawarcie małżeństwa z ciężarną już kobietą.

Taki rozwój nie tylko odcina świeckie rozumienie małżeństwa od zasad kościelnej moralności małżeńskiej, ale pozbawia jednocześnie wartości małżeństwo jako instytucję świecką i czyni je pustą formą, która przy odpowiednim ukształtowaniu prywatnoprawnym dopuszcza, żeby jeden z partnerów był bezbronną ofiarą na pastwę samowoli innego. Dla świadomości społeczeństwa i zdolności orientacji żyjących w nim ludzi ma jednak niebagatelne znaczenie to, że każdy wie, na jaki rodzaj związków społecznych może liczyć również w przypadku skrajnych doświadczeń, jakimi są starość i choroba, nieszczęście

⁹ BVerfG 53, 224 (245) w nawiązaniu do BVerfG 31, 58 (82n.); por. E.-W. Böckenförde, *Vom Wandel des Menschenbildes im Recht*, Münster 2001, s. 32n.

i bieda. Właśnie to jest sensem prawnego uporządkowania stosunków między kobietą a mężczyzną podczas trwania małżeństwa: prawnie skuteczna gotowość ponoszenia wzajemnej odpowiedzialności pozbawia małżeństwo elementu dowolności ze strony partnerów, tworząc w ten sposób w wewnętrznych stosunkach i wobec opinii publicznej widoczną, przejrzystą niezawodność, która nie jest właściwa nieformalnej obietnicy. Partnerską wzajemną odpowiedzialność można wprowadzić realizować również w związkach pozamałżeńskich; decydujące jest jednak to, że faktycznie przeżywana solidarność pozostaje w sferze uznania ze strony partnerów. W tym względzie daleko idąca akceptacja społeczna związków niemalżeńskich wydaje się wyraźnym cofnięciem się za próg cywilizacyjny, wyznaczony rozsądkiem godnym człowieka. Monogamiczna forma życia zwyciężyła w biegu historii kultury jako wyraz uznania równouprawnienia mężczyzny i kobiety i ta właśnie forma stosunków podmiotowych między przedstawicielami obu płci jest aktualnie otwarta dla wszystkich warstw społecznych wskutek zaniku historycznych zakazów dotyczących zawierania małżeństw. Wspomniany zatem rozwój czysto świeckiego rozumienia małżeństwa nie może już bez strat dla ludzi pozostać w tyle za samym etosem godności człowieka¹⁰.

Oczywiście, powodzenie małżeństwa jest zależne w dużej mierze od osobistych chęci i moralnego zaangażowania małżonków, których to postaw nie da się wymusić uregulowaniami prawnymi. Mimo to istnieje pewne minimum solidarności, które powinno zostać zachowane dla trwania przebiegu małżeństwa, a nawet jeszcze przy rozstaniu i rozwodzie. Jeśli zatem Kościół ostrzega przed słabością świeckiego pojęcia małżeństwa, to nie próbuje forsować roszczeń do swojego własnego ideału małżeństwa za pomocą państwowego prawa. Ostrzega raczej przed zanikiem solidarności między płciami, który następuje pod płaszczykiem procesu społecznej indywidualizacji. Bez wiążącej gotowości do wzięcia wzajemnej odpowiedzialności za siebie wobec ryzyka, jakie niesie życie, pojęcie małżeństwa traci swój sens; ponadto widoczna moc wiążąca i uznanie przez opinię publiczną życiowej wspólnoty mężczyzny i kobiety tworzą odpowiednią podstawę do podjęcia odpowiedzialności rodzicielskiej¹¹. Współzycie z dziećmi jest czymś więcej niż tylko prywatną sprawą rodziców, którzy dysponują bez przeszkód

¹⁰ Por. P. Mikat, *Ethische Strukturen der Ehe in unserer Zeit*, Paderborn 1987, s. 51.

¹¹ Por. F.-X. Kaufmann, *Zukunft der Familie im vereinten Deutschland*, s. 183n; M. Wingen, *Familienpolitik. Grundlagen und aktuelle Probleme*, Bonn 1997, s. 122n.

swym podstawowym prawem do swobody prokreacji; porządek tego współżycia musi być odpowiedzialny, stabilny i przejrzysty – również dla dobra dzieci. Ten, kto w obliczu wyraźnego rozpadu małżeństwa i rodziny obstaje przy jej wewnętrznej łączności, przypomina tym samym podstawowy postulat sprawiedliwości między płciami i pokoleniami, którego nie można zbyć jako żądania takiego pojęcia moralności, które byłoby wiążące tylko wewnątrz Kościoła.

11. Żywotność demokracji

Nowoczesna demokracja narodziła się z walki o godność człowieka i prawa człowieka, forsując ich powszechny szacunek w dwie strony: godność człowieka i prawa człowieka przynależą bez różnicy wszystkim ludziom i również bez różnicy muszą być uznawane przez wszystkich. We współczesnych konfliktach na polach biopolityki i medycyny prokreacji oraz w sporze o państwowe zadanie ochrony małżeństwa i rodziny chodzi ostatecznie o pytanie, czy owo *iunctim* ma istnieć nadal i jak należy je zakotwiczyć w świadomości społecznej. Demokratyczna zasada: „tyle wolności, ile to możliwe”, pod wpływem ogólnie praktykowanych wyobrażeń o samopomocy i samourzeczywistnianiu grozi wyparciem uzupełniającego przekonania, że więzy prawne są konieczne tam, gdzie nakłada się je w imię wolności innych. Ma to dalekosiężne skutki dla idei i rzeczywistości demokracji. Wskutek postmodernistycznego uszczuplenia pojęcia autonomii obyczajowej, które widzi w niej tylko zagwarantowanie niezróżnicowanej, nietkniętej więzami moralnymi i prawnymi swobody działania, ginie równowaga wewnętrznego związku między trzema wielkimi ideałami rewolucji francuskiej – wolnością, równością i braterstwem, które u zarania nowoczesnej demokracji uosabiały roszczenie europejskiego oświecenia do szerokiego, nowego kształtowania życia społecznego. Nieporównywalne miejsce w hierarchii, które zapewnia się dziś zadaniu indywidualnego samourzeczywistniania, pozwala idei wolności wznieść się – kosztem demokratycznego podstawowego postulatu równości i solidarności – do rangi ostatniej, najwyższej wartości społecznej. Bez idei odpowiedzialności i świadomości tego, że głęboki szacunek dla życia nie powinien zatonać w indywidualnym staraniu się o siebie, lecz zawsze powinien łączyć w sobie również szacunek dla życia innych ludzi, ideał demokratycznej wolności przeradza się w indywidualistyczną karykaturę. Zniekształca zdolność do postrzegania innych i do wspólnej realizacji ludzkiego bytu w żywej solidarności, popełniając tym samym zdradę

wielkich ideałów moralnych, ze wspólnego uznania których zrodziły się demokratyczne społeczeństwo i idea nowoczesnego państwa. Wskutek tego zaostrza się paradoks demokracji, która poprzez porządek prawny, opierający się na autonomicznej wolności jednostki, daje impuls do postępującej indywidualizacji wszystkich stosunków życia i w coraz większym stopniu staje się zależna od tego, czy i jak zostanie zachowana motywacja do solidarnego wzajemnego wspierania się, pozostawiona do uznania osobistym sposobom pojmowania życia przez obywateli.

Jeśli mimo tej przykłej sytuacji chrześcijanie chcą popierać demokratyczne państwo w imię gwarantowanych przez nie swobód, to z pewnością mają przed oczami taki obraz wolności, który nie kończy się na egoistycznej subiektywności. W sporze o niezrzekalne prawo do godności człowieka i praw człowieka, które warunkuje wszelką pluralistyczną różnorodność opinii, przypominają oni prostą prawdę naszego istnienia, która obowiązuje wszystkich również w warunkach życiowych demokracji: że szczęście i powodzenie w życiu można osiągnąć nie na skutek wyłącznej troski o zdefiniowane przez siebie prywatne szczęście, lecz tylko we współzyciu z innymi, w akceptacji bliskich i w odpowiedzialności za wszystko. Do samo-ograniczeń nowoczesnego państwa należy także i to, że oczekuje ono od swych obywateli tylko zewnętrznego posłuszeństwa; nie może zatem wymusić wewnętrznej gotowości do solidarności, której przecież winno wymagać. Obywatel nie jest winien państwu posłuszeństwa, które krępuje wolność sumienia. Chrześcijanie, dzięki swemu własnemu etosowi, są powołani do tego, by dawać demokratycznemu państwu to, czego ono – poza zgodnością z konstytucją i posłuszeństwem wobec prawa – wymaga do spełniania swoich zadań: krytyczną lojalność, współodpowiedzialność za wszystko, gotowość do odroczenia własnych roszczeń i odwagę do nieustraszonego występowania w imię praw innych. Tam, gdzie te nastawienia są przeżywane i uzupełniane ćwiczoną w oczywisty sposób solidarnością, tam w niespektakularny sposób robi się więcej dla zachowania demokracji niż podczas masowych demonstracji z lampionami, kiedy to na oczach opinii publicznej nawołuje się w mediach do jej obrony.

tłum. **Barbara Floriańczyk**