

Jacek Hołowka

Retoryka godności

Słowa kluczowe: status człowieka, godność, zwierzę, dar życia, szacunek, bioetyka

Wiele przekonań filozoficznych, religijnych i prawnych opiera się na tezie, że ludzie mają szczególną godność i ta godność nadaje im/nam wyjątkowe uprawnienia. Przez odwołanie do godności ludzkiej uzasadnia się rozmaite normatywne postulaty. Twierdzi się na przykład, że z uwagi na ludzką godność nie wolno porównywać człowieka ze zwierzętami, a co za tym idzie, darwinizm jest niedopuszczalną teorią, ponieważ dostrzega obraźliwe lub nieistotne zbieżności między człowiekiem a innymi ssakami. Wygłasza się dogmat, że człowiek ma duszę, która mu nadaje godność, i że zwierzęta nie mają ani duszy, ani godności, i dlatego wolno je bez skrupułów zabijać i zjadać. Podobnie zabrania się badań nad komórkami macierzystymi i potępia technikę zapłodnienia *in vitro*, ponieważ takie procedury rzekomo urągają szczególnej godności człowieka. Te zakazy i poglądy nie wszystkim wydają się przekonujące.

Jednak inne zakazy odwołujące się do godności człowieka są powszechnie akceptowane. Niezależnie od tego, czy prostytutkę uznaje się za moralnie niewłaściwą, czy za nieodwołalnie hańbiącą, wszyscy się zgadzają, że prostytutki tracą godność, oddając się za pieniądze. Podobnie uważamy, że godności pozbawia się tchórz, zdrajca i oszust. Sądzimy też, że ze względu na godność przysługującą każdemu człowiekowi niedopuszczalne jest branie ludzi w niewolę, trzymanie jeńców lub zakładników bez sądu, stosowanie kar hańbiących lub poniżających, publiczne upokarzanie jakichkolwiek osób, choćby zasługiwały na pogardę i ośmieszanie, oraz wszelkie zachowania określone jako dyskryminacja rasowa. Niestety, trudno znaleźć jeden wyraźny czynnik powodujący różnicę między przypadkami wątpliwymi i wiarygodnymi.

Jeszcze bardziej niepokoi fakt, że w pewnych sporach obie skłócone strony odwołują się do godności, by uzasadnić swe stanowisko. I tak, w bioetyce zwolennicy eutanazji uważają, że człowiek ma prawo zrezygnować z życia, które go

upokarza i przez dotkliwe cierpienia odbiera dumę i niezależność. Z drugiej strony, przeciwnicy eutanazji twierdzą, że godność ludzka zabrania śmiertelnie choremu poddać się i ogłosić, że nie chce walczyć o życie. Również stosowanie kar cielesnych wobec dzieci w przekonaniu jednych osób odbiera dzieciom godność, a w przekonaniu innych – daje dzieciom możliwości okazania jej przez mężne zniesienie zasłużonej kary i zmianę postępowania. Wreszcie w opinii pewnych osób każde przyznanie się do błędu prowadzi do „utrąty twarzy”, a w przekonaniu innych – ten sam żalosny skutek powoduje świadome trwanie w błędzie. Godność jest więc ciekawym i kontrowersyjnym zagadnieniem. Być może jest wartością, którą powinniśmy zawsze rozpoznawać, chronić i uznać za kryterium charakteryzujące właściwy styl zachowania. Ale być może godność to tylko puste hasło, używane dla wywołania aprobaty dla słabo uzasadnionych żądań. Spróbujemy się przekonać. W literaturze na temat godności przewijają się trzy wątki.

1. Godność przysługuje człowiekowi z uwagi na jego wyższość nad zwierzętami: Arystoteles, Cyceon, Kant, Nietzsche.
2. Godność człowieka pochodzi stąd, że otrzymaliśmy od Boga lub natury szczególny dar życia: Księga Rodzaju, Kass, Picker, Fukuyama.
3. Godność człowieka jest efektem okazywania czci i szacunku: Dekalog, *Prawa* Platona, Quine, Swinburne.

Doskonałość przewyższająca zwierzęta

Arystoteles uważał, że człowiek pod wieloma względami przewyższa zwierzęta i z tego powodu zasługuje na podziw. Był też przekonany, że w swoim postępowaniu powinniśmy dbać o godność, to znaczy praktykować specjalną cnotę zachowywania się w sposób śmiały, ale ostrożny, wymagający, ale powściągliwy. Co znamienne, Arystoteles nie wiązał godności z zachowaniem wywołującym podziw, ale uznawał ją za jedną z cech charakteru.

Dzisiaj poglądy Arystotelesa na status człowieka budzą mieszane uczucia. Niektóre z jego uwag uznajemy za wnikliwe i trafne, inne za raczej naiwne i dalekie od prawdy. Podziwiać możemy spostrzegawczość Arystotelesa, gdy twierdzi, że człowiek jest jedynym zwierzęciem obdarzonym mową (1253a), że najwięcej śni pośród zwierząt (537b), że on jedynie umie liczyć (956a), jest najmądrzejszy wśród zwierząt (421a), on wyłącznie jest zdolny do refleksji i wspomnień (488b), ma największą zdolność naśladowania (956a), jako jedyny w świecie ma zdolność odróżniania dobra i zła (1253a), ma naturę szlachetną (1205b), cieszy się z posiadania życia (656a) i on wyłącznie wierzy w bogów (956a).

Jednak gdy Arystoteles pisze, że człowiek jest arcydziełem natury, ponieważ „jest spośród wszystkich zwierząt zbudowany najbardziej zgodnie z naturą” (706a) i ma w sobie coś boskiego (656a), jego twierdzenia wydają się bezzasadne.

Podobną reakcję budzi twierdzenie, że organ powonienia znajduje się „słusznie” pomiędzy oczyma (656b), że siedliskiem zmysłów jest okolica serca (656a) i że źródłem ruchu w ciele jest prawa strona ciała, co „widać dobrze stąd, że wszyscy ludzie dźwigają ciężary na ramieniu lewym”. (Arystoteles 705b) Arystoteles zachwycą się naszą budową, ponieważ nasza górna część „jest zwrócona ku górnej stronie wszechświata” (656a), i z uznaniem pisze o naszej zdolności schładzania ciała, co wiąże z posiadaniem mózgu, który pozostaje stale wilgotny i zimny.

Spośród wszystkich zwierząt tylko człowiek trzyma się prosto. Fakt, że jego głowa nie jest umiśniona, wynika w sposób konieczny z tego, cośmy powiedzieli o mózgu. [...] Gdyby okolica otaczająca mózg była obficie umiśniona, mózg działałby wręcz przeciwnie do celu, dla którego zwierzęta go posiadają – bo nie byłby w stanie oziębiać ciała będąc sam gorący. (Arystoteles 656a)

Koncepcja biologicznej doskonałości człowieka jest mało przekonująca i nie znajduje powszechnego uznania. Pamiętamy przecież, że np. Rousseau uważał człowieka za najbardziej niezdarne ze zwierząt, co jest notabene równie bezzasadnym poglądem, jak odwrotna opinia Arystotelesa. O doskonałości trudno decydować na podstawie pierwszego wrażenia. Dużo lepiej broni się teza, że człowiek może dokonać bohaterskich czynów, a zwierzęta nie. Musimy jednak pamiętać, że dokonując nadzwyczajnych czynów, sprawca zdobywa podziw i zaszczyty, ale nie godność. Arystoteles odróżniał te pojęcia i uważał, że cześć oddajemy osobom budzącym wielkie uznanie, a godność każdy kultuwuje w sobie, jeśli chce mieć dobry charakter.

Cześć jest to wyraz uznania za dokonanie chwalebnych czynów. Okazuje się ją słusznie zwłaszcza tym, którzy już czegoś chwalebnego dokonali, oraz tym, którzy są w stanie tego dokonać. Chwalebnym czynem jest więc ocalenie komuś życia i tego wszystkiego, co je umożliwia, majątku lub jakiegoś innego dobra, którego zdobycie nie jest łatwe w ogóle lub w tym miejscu i czasie. [...] Wyrazami czci są natomiast: składane im ofiary, uczczenie wierszem lub prozą, zaszczytne dary, poświęcone im gaje, honorowe miejsce na zgromadzeniach publicznych, grobowce, posągi, posiłki na koszt państwa, praktyki barbarzyńskie, do których należy np. padanie przed nimi na kolana i ustąpienie swego miejsca, oraz prezenty, które przez wszystkich ludzi są cenione jako zaszczytne. (Arystoteles 1361a)

Godność, w odróżnieniu od czci, jest w filozofii Arystotelesa pewną postawą unikania skrajności budzących niesmak. Tymi skrajnościami nie do pogodzenia z godnością są zarozumialstwo i służalczość (Arystoteles 1192b; 1233b). Zachowanie godne jest samonagradzające i zasługuje na pochwałę, ale nie stwarza żadnych uprawnień, nie budzi podziwu i nie zmusza do okazywania czci. Nie jest nawet obowiązkiem, lecz raczej stylem życia, który sprowadza pomyślność na jednostkę i na całe społeczeństwo.

Co oznacza „dorodne i liczne potomstwo”, jest zupełnie jasne. Dla społeczeństwa jest to posiadanie licznej i dzielnej młodzieży, odznaczającej się takimi zaletami ciała, jak: odpowiedni wzrost,

siła, uroda, umiejętności sportowe, i zaletami ducha, którymi w przypadku ludzi młodych są: męstwo i umiarkowanie. [...] Zaletę ciała dziewcząt stanowi uroda i odpowiedni wzrost, duszy – umiarkowanie i pracowitość, ale nie niewolnicza. Zarówno jednostki, jak i społeczeństwo powinny w równym stopniu rozwijać te wszystkie zalety i wśród płci męskiej, i wśród płci żeńskiej. Narody bowiem, które nie dbają o godność kobiet, jak np. Lacedemończycy, tracą niemal połowę swego szczęścia. (Arystoteles 1361a)

Bardziej wyraźne powiązanie godności z doskonałością pochodzi od Cyce-rona i w jego pismach również znajdujemy twierdzenie, że człowiek jest czymś lepszym od zwierząt. Jednak, ściśle biorąc, Cyce-ron nie mówi o godności, tylko o byciu godnym czegoś. W sławnym paragrafie 106 *De Officiis* (*O powinnościach*) twierdzi, że uparte dążenie do przyjemności nie daje się pogodzić z prawdziwie ludzkim stylem życia. We wcześniejszym paragrafie (105) napisał, że tylko bydło i inne zwierzęta dążą uparcie do przyjemności i „rwą się do niej z całej siły”, natomiast natura ludzka jest od natury bydlęcej zdecydowanie odmienna, gdyż „umysł ludzki znajduje pokarm w nauce i rozważaniach” (Cyce-ron 1960: 383). Następnie padają słowa, które miały zasadnicze znaczenie dla późniejszych teorii uprawnień i obowiązków moralnych tak w teologii, jak w filozofii polityki.

106. Ex quo intellegitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia eamque contemni et reici oportere, sin sit quispiam, qui aliquid tribuat voluptati, diligenter ei tenendum esse eius fruendae modum.

106. Wynika stąd, że rozkosz zmysłowa nie jest dostatecznie godna wyższej natury ludzkiej, że trzeba taką rozkoszą pogardzać i odrzucać ją od siebie; a jeśli się znajdzie ktoś, kto by przyznawał rozkoszy jakieś znaczenie, niechże w użyciu jej pilnie przestrzega miary. (Marcus Tullius Cicero: *O powinnościach*, tłum. Wiktor Kornatowski, PWN 1960)

106 From this we see that sensual pleasure is quite unworthy of the dignity of man and that we ought to despise it and cast it from us... (Marcus Tullius Cicero. *De Officiis*. Przekład Walter Miller. Loeb Edition. Loeb Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1913)

[106] Hieraus ist erkennbar, dass die körperliche Lust der überlegenen Stellung des Menschen nicht würdig genug ist und sie verachtet und zurückgewiesen werden muss,... (Marcus Tullius Cicero: *De Officiis*. Übersetzung von Rainer Lohmann (rai.lohmann@gmx.de))

W innym niemieckim tłumaczeniu występuje zwrot: ... Die Lust ist der Vorzüglichkeit des Menschen nicht würdig genug... (por. [google\wikipedia\menschenwürde](http://google.wikipedia/menschenwürde))

W oryginale znajdujemy zwrot „non satis esse dignam hominis praestantia”, czyli „[przyjemność] nie jest dość godna ludzkiej znakomitości”. Nie ma rzeczownika „godność”; występuje rzeczownik „praestantia”, czyli znakomitość. Pamiętając Arystotelesa, rozumiemy, że Cyce-ron uznaje skłonność do ulegania przyjemnościom za postawę wykluczającą podziw, ale nie za utratę godności. Tłumacze w różny sposób oddają to „praestantia”. Polskie tłumaczenie – ustalone prawdopodobnie pod wpływem paragrafu 105 – wprowadza „wyższą naturę

ludzką”. Tłumaczenie angielskie mówi o „godności” i błędnie radykalizuje stanowisko Cicerona, twierdząc, że zmysłowa przyjemność jest „całkiem niegodna ludzkiej godności” (choć pleonazm nie pojawia się wobec różnego brzmienia słów „unworthy” i „dignity”). W niemieckiej wersji mówi się o „nadrzędnej pozycji człowieka” lub o „znakomitości”, co jest najbliższe oryginału.

Tam, gdzie Ciceron dokonuje tylko oceny człowieka, nazywając go czymś znakomitym, tłumacze wprowadzają substancjalizację, pisząc o „wyższej naturze ludzkiej”, „godności”, „nadrzędnej pozycji”. U początku rozważań na temat godności leży więc błąd urzeczowienia (*fallacy of misplaced concreteness*). Dziś „godność ludzka” występuje w aktach prawnych wysokiego rzędu wielu krajów (Dania, Francja, Niemcy, Polska, Portugalia, Stany Zjednoczone, Szwecja, Szwajcaria (por. „dignity” w Wikipedia)) i stanowi podstawę zarówno dla postulatów zawartych w koncepcji państwa opiekuńczego, jak i wśród konserwatywnych żądań, takich jak np. pełny zakaz aborcji. Do godności odwołuje się instrukcja *Dignitas personae*. Jednak wbrew rozpowszechnionym poglądom obrońców godności Ciceron pisał tylko, że hedonizm jest stosowny dla bydła, a nie dla ludzi, i nie powoływał do życia pseudomoralnych hipostaz.

W filozofii Kanta godność każdej istoty rozumnej stawia ją ponad wszystkimi innymi organizmami w przyrodzie. Człowiek jest rozumny, zdaniem Kanta, i to każe przypisać mu/nam szczególną, wysoką wartość o charakterze ontologicznym. Nie jest to wartość oparta na jakiejś mgliście wyobrażonej skali doskonałości, ale wiąże się z wyróżnieniem osobnej kategorii ontologicznej, do której należy człowiek i być może nikt więcej, choć jest teoretycznie możliwe, że do tej kategorii będą też wchodzić inne racjonalne duchy (jeśli istnieją) lub obdarzone wolą maszyny (jeśli kiedykolwiek takie zostaną skonstruowane).

Stwierdziwszy, że posiadamy rozum i wolę, Kant dodaje, iż z tego właśnie powodu tylko my możemy zdobyć zalety moralne wynikające z działania opartego na przedstawieniu prawa, a nie tylko pod wpływem prawa, tylko my korzystamy z władzy konstruowania państwa celów i z możliwości podporządkowania swych decyzji bezwzględny nakazom moralnym, niemającym uzasadnienia w spodziewanym skutku działania. Zwierzęta nie są zdolne do takiego myślenia i postępowania. Tylko ludzie, choć niekoniecznie wszyscy, są w stanie wyobrazić sobie, że będą twórcami norm, którym poddadzą się dobrowolnie i bezwzględnie. To nam nadaje godność, czyli poczucie uzasadnionego zadowolenia z siebie.

A więc jedynie moralność i ludzkość, o ile jest zdolna do moralności, są tym, co posiada godność. (Kant 1972: 71)

Taka godność jest warunkowa, a nie przyrodzona i niezbywalna. Stoją przed nami zawsze dwie możliwości do wyboru: albo nasze postępowanie nakierujemy na jakiś cel, czyli kierować się będziemy imperatywami hipotetycznymi, albo zdecydujemy, że w pewnych okolicznościach musimy wybrać jakieś zachowanie bez

względem na wszelkie jego koszty i następstwa, czyli poddamy się imperatywowi kategorycznemu. W tym drugim przypadku obowiązek moralny pozwala nam nie troszczyć się o to, jakie następstwa pociągną za sobą nasze czyny. Jeśli wybrane przez nas zasady nakazują nam bezwzględnie wybrać jakieś postępowanie, to powinniśmy dokonać odpowiedniego czynu, tak jakby tylko on liczył się w całej historii świata. Zwierzęta, rzecz jasna, w taki sposób postępować nie potrafią, gdyż nie mają żadnej koncepcji historii świata.

Warto zwrócić uwagę, że w filozofii Kanta możliwość poddania się imperatywowi kategorycznemu pociąga za sobą obowiązek uwolnienia się od moralnych nakazów religii. Godność jest czymś, co bardziej przystoi ateście lub przynajmniej ewangelikowi niż człowiekowi totalnie zanurzonemu w religii. Moralność racjonalna musi opierać się na woli sprawcy występującego w roli prawodawcy moralnego i nie może być moralnością heteronomiczną, opartą na postanowieniach kogokolwiek innego, choćby Boga. O prawodawczych umiejętnościach Boga nie ma Kant zresztą dobrego mniemania. Człowiekowi przysługuje doskonałość moralna między innymi dlatego, że człowiek nie musi się wzorować na upodobaniach Boga do nadużywania władzy i kupowania sobie stronników przy pomocy gróbów i zastraszania.

Wśród racjonalnych, czyli rozumowych podstaw moralności istnieje [...] ontologiczne pojęcie doskonałości. Wprawdzie jest ono puste, nieokreślone, a więc nieużyteczne do wynalezienia w niezmiernym polu możliwej rzeczywistości odpowiedniego dla nas *maximum*; wprawdzie przy odróżnianiu w sposób specyficzny rzeczywistości, o której tu mowa, od każdej innej ma ono nieuchronny pociąg do kręcenia się w kółko i zakładania moralności, którą ma wytłumaczyć. Jest ono jednak lepsze niż pojęcie teologiczne, które wyprowadza moralność z boskiej, najdoskonalszej woli, nie tylko z tego względu, że doskonałości tej woli przecież nie oglądamy, lecz możemy ją wywieść z naszych pojęć, wśród których pojęcie moralności jest najgłówniejsze, lecz głównie z tego względu, że gdybyśmy tego nie uczynili [...], to podstawę systemu moralności musiałoby tworzyć pozostałe nam jeszcze pojęcie woli bożej, urobione z własności żądzy sławy i panowania w połączeniu z okropnymi przedstawieniami potęgi i pragnienia zemsty. (Kant 1971: 82–83)

Człowiek należy do osobnej kategorii ontologicznej dzięki temu właśnie, że ma rozum i wolną wolę, i nie istnieje ostatecznie dla żadnego innego celu prócz wykorzystania tych władz. Kant nie wprowadza tym twierdzeniem egoizmu do etyki; nie twierdzi, że człowiek, będąc istotą rozumną, ma prawo konstruować imperatywy hipotetyczne nakierowane na wykorzystanie uzdolnień racjonalnych. Twierdzi odwrotnie, że szczególna godność przysługuje nam dlatego, że potrafimy zrezygnować z działań celowych i potrafimy postępować zgodnie z rozpoznanym obowiązkiem moralnym, choćby ten obowiązek niczemu nie służył. I tak na przykład, choćby nie istniał nikt dotąd, kto byłby całkowicie rzetelny w przyjaźni, każdy człowiek może stać się rzetelnym przyjacielem dla innego, jeśli tylko tak postanowi (por. Kant 1972: 31, 95). Nie po to, by zdobyć i przywiązać do siebie przyjaciela, tylko przez szacunek dla normy, która nakazuje uczciwość i wierność wobec każdego, kogo uznajemy za przyjaciela.

Mówiąc ogólniej, możemy wybrać życie, w którym nigdy nie będziemy ulegać zmysłowym pobudkom lub fantazji, gdy staną one w konflikcie z rozumem, lecz cały nasz styl postępowania podporządkujemy jakiemuś planowi życia we wspólnocie, do której chcemy należeć. Jeśli nie tylko pojedynczy człowiek, ale cała zbiorowość podejmie taką decyzję, jej wola zaczyna konstruować państwo celów. W takiej społeczności wszyscy wybierają reguły postępowania biorące pod uwagę potrzeby i dążenia pozostałych osób. Ich oczekiwania łatwo się ustala – uważa Kant – bo wszyscy szukamy szczęścia i jest to ostateczny cel naszych zabiegów. Ten взгляд na szczęście własne i innych pozwala uznać sumę odpowiednio skorygowanych, nadrzędnych imperatywów hipotetycznych za równoważną z żądaniami imperatywu kategorycznego (por. Kant 1972: 42).

W państwie celów osoby ustanawiające wspólnotę moralną są celami samymi w sobie. Dla nich istnieje państwo celów i żadne poboczne względy nie są istotne przy określeniu sposobu funkcjonowania tego państwa. Natomiast środki prowadzące do realizacji powszechnego szczęścia mogą być dowolnie wybrane, ponieważ nie stanowią ostatecznej wartości. Ostateczną wartość mają tylko cele same w sobie, czyli ludzie dbający o innych. Oni są dla Kanta czymś bezcennym i ich żądań nie wolno poświęcać dla innych spraw i celów. Kierujących się imperatywem kategorycznym jednostek nie wolno w szczególności poświęcać wzajem dla siebie. W tym kontekście Kant odróżnia cenę i godność.

W państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność. (Kant 1971: 70)

Kant uważa zatem, że życia i planu życiowego jednego człowieka nie wolno poświęcić dla innego człowieka, ale nie chodzi mu tylko o przetrwanie osób, ale głównie o to, że godność związana z posiadaniem rozumu jest zasadniczą podstawą dla wymagania, by szczęście jednego człowieka nie było poświęcone dla szczęścia innego. Gdy te reguły zostaną złamane, jak w przypadku wojny lub systematycznego wykorzystywania jednych ludzi przez innych, system stworzonych relacji międzyludzkich staje się nieracjonalny i nie może być określany jako państwo celów. W takiej sytuacji – Kant gotów byłby powiedzieć – system relacji przypomina życie bezrozumnych zwierząt. Nikt tam nie myśli o obowiązkach wobec innych, nikt nie dba o to, że inni też są celem samym w sobie (por. Kant 1972: 60–61).

Jednak o zwierzętach Kant mówi dość enigmatycznie. Są „czymś, co istnieje w zależności od przyrody”, czyli czymś, co ma wartość tylko jako środek i może być uznane za rzecz.

To, co istnieje, a czego istnienie zależy nie od naszej woli, ale od przyrody, ma mimo wszystko – choć jest czymś pozbawionym rozumu – jakąś względną wartość, a mianowicie jako środek, i dlatego zwie się rzeczą; natomiast istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie. (Kant 1972: 61, z drobnymi zmianami tłumaczenia – J.H.)

Każdy człowiek jest więc kimś doskonalszym od zwierzęcia, ponieważ posiada rozum i zależy od swej woli. Jak długo używa tych atrybutów, jest osobą i celem samym w sobie.

Jaki zatem status przysługuje jednostkom ludzkim, u których władze te są uśpione? Czy człowiekiem jest płód i dorosła jednostka w stanie śmierci wegetatywnej? Nie znajdujemy u Kanta wyraźnej odpowiedzi na te pytania. Jednak sam brak komentarza pozwala nam przyjąć, że wcześniejsze uwagi Kanta na temat statusu człowieka mają tu pełne zastosowanie. Kto nie kwalifikuje swych przekonań szczegółowymi zastrzeżeniami, ten pozwala, by można je było określić na podstawie jego ogólnych twierdzeń oraz ich konsekwencji logicznych. Wolno zatem sądzić, że dla Kanta płód był tylko potencjalną osobą, lecz nie aktualną, a człowiek w trwałym stanie wegetatywnym był byłą osobą, ale nie aktualną. Jest bowiem oczywiste, że ani płód, ani człowiek, który utracił świadomość na zawsze, nie mogą korzystać z woli i rozumu, a tylko wola i rozum pozwalają poddać się dobrowolnie ustanowionemu prawu i umożliwiają patrzenie na tę samą sytuację z dwóch punktów widzenia – własnego, wyrażanego w imperatywach hipotetycznych, i bezosobowego punktu widzenia, wyrażanego w imperatywie kategorycznym.

Każda rozumna istota jako cel sam w sobie musi móc uważać siebie zarazem za powszechnie prawodawczą ze względu na wszelkie prawa, jakim by kiedykolwiek mogła podlegać. [...] Wynika stąd również, że ta jej godność (prerogatywa), wynosząca ją ponad wszystkie rzeczy w przyrodzie, sprawia, iż musi ona zawsze rozważać swe maksymy z własnego punktu widzenia, a jednocześnie także i z punktu widzenia każdej innej istoty rozumnej jako prawodawczej [...]. (Kant 1972: 75–76)

Brak świadomości związany z wczesnym rozwojem indywidualnym lub nieodwracalnymi zmianami biologicznymi w późniejszym wieku wyklucza zatem posiadanie statusu osoby w filozofii Kanta, choć nie powoduje utraty statusu człowieka, ponieważ człowiek nie traci swej wyjątkowej ontologicznej pozycji nawet wtedy, gdy staje się egoistą i przestępcą, gdy dba tylko w własną korzyść i nie używa prawodawczego rozumu. Nawet najgorszy łotr jest tylko ofiarą swego bezrozmia i beczynnej woli. Postępuje źle, bo nie zastanowił się wystarczająco nad zasadami swego postępowania i skutkami swych czynów. Jednak pozostaje człowiekiem.

Nie znajdziemy nikogo, nawet najgorszego łotra, jeżeli tylko zresztą przyzwyczajony jest używać rozumu, który, jeśli przedłożymy mu przykłady rzetelności w zamiarach, stałości w wypełnianiu dobrych maksym, współczucia i powszechnej życzliwości [...], nie życzyłby sobie także być człowiekiem takich przekonań i tego pokroju. (Kant 1972: 98)

Możemy więc powiedzieć, że gdyby w cudowny sposób ludzki płód, który w przyszłości ma zyskać wolę i rozum, już dziś mógł posiadać choćby przez chwilę swe przyszłe zdolności myślenia i podejmowania decyzji, to „nie życzyłby sobie

być człowiekiem egoistycznych przekonań i pokroju”. Podobnie zareagowałby człowiek w nieodwracalnej śpiączce. W obu przypadkach możemy się odwołać do standardów myślenia i reagowania, które dana jednostka będzie miała lub już miała. Nie przypisujemy jej możliwych myśli i przekonań, nie przydajemy obcych poglądów i ocen, tylko jej własne postanowienia przesuwamy w czasie. Tego nie możemy zrobić, gdy rozważamy istoty, które nigdy nie dały/nie dadzą dowodu posiadania rozumu i woli, ani w przeszłości, ani w przyszłości. W ich przypadku nie mamy faktów, do których moglibyśmy się odwołać. Dla płodów, które wyrosną na osoby, czyli jednostki kierujące się wolą i rozumem, i dla osób, które niegdyś kierowały się wolą i rozumem, mamy uchwytnie standardy ich autonomicznego postępowania. Możemy o nich powiedzieć, że istnieją realne podstawy do określenia, jak stosowały czy jak zastosują imperatyw kategoryczny. Nie spekulujemy, opierając się na ich potencjalności, tylko rozważamy ich aktualne (w sensie „realne”, a nie „bieżące”) wybory. Dla zwierząt, zarodków i jednostek od urodzenia pozbawionych świadomości nie mamy tego kryterium.

Godność, którą nam Kant przypisuje, jest oparta na specyficznym statusie ontologicznym związanym z posiadaniem woli i rozumu. Przysługuje nam jako osobom, a nie jako ludziom. Jest ekskluzywną prerogatywą niedostępną dla innych istot, wynikającą ze zdolności do kierowania się imperatywem kategorycznym. Powstaje jednak kłopotliwy problem dotyczący ludzi, którym organicznie brakuje pełnej zdolności racjonalnego myślenia i którzy nie tylko chwilowo nie kierują się imperatywem kategorycznym, ale są trwale do tego niezdolni. Co należy powiedzieć o zarodkach, o jednostkach głęboko upośledzonych umysłowo lub o jednostce patologicznie nienawidzącej całego ludzkiego społeczeństwa, jak literacki Hannibal Lecter? Czy są to osoby, czy raczej rzeczy, podobnie jak zwierzęta? Te pytania prowadzą do dość drastycznych wątpliwości podnoszonych przez krytyków Kanta.

Ludzie są autonomicznymi i racjonalnymi sprawcami. Inne zwierzęta takimi nie są, zatem nie jest czymś niegodziwym zabijać i jeść te zwierzęta. Mówiąc wprost – ludziom przysługuje prawo, by nie byli zjadani. Niestety stanowisko Kanta nie chroni opóźnionych umysłowo, a w każdym razie głęboko upośledzonych, ponieważ oni nie mają zdolności dokonywania racjonalnych wyborów. Czy zatem możemy ich zjeść, jeśli się to nam podoba, lub poddać ich dowolnemu instrumentalnemu traktowaniu, jeśli nam przyjdzie ochota? (Jeffrey G. Murphy w: *Ethics and mental retardation*, Loretta M. Kopelman, John C. Moskop (red.) Kluwer 1984: 44)

Obcesowość Murphy’ego jest może niestosowna, ale to nie zmienia faktu, że w filozofii Kanta jednostki trwale pozbawione racjonalności nie są osobami, bo nie mają zdolności budowania państwa celów. Zatem, stosowne czy nie, pytanie to wymaga odpowiedzi i z satysfakcją powinniśmy przyjąć fakt, że Kant od odpowiedzi się nie uchyla (por. artykuł „The Moral status of animals” w internetowej *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, który przypomina fragment z *Wykładów z etyki* Kanta).

Jeśli człowiek zastrzeli psa, ponieważ zwierzę przestało mu już służyć, nie łamie swego obowiązku wobec psa, gdyż pies nie może go osądzić. Ale taki czyn jest niehumaniczny i niszczy w nim człowieczeństwo, mimo iż jest jego obowiązkiem okazać je wobec ludzkości. Jeśli więc nie zamierza on zadusić w sobie ludzkich uczuć, musi praktykować łagodność wobec zwierząt, jako że ten, kto jest okrutny wobec zwierząt, podobnie będzie traktować ludzi. (plato.stanford.edu/entries/moral-animal/)

Łagodność, która jest odpowiednią postawą w naszym odnoszeniu się do zwierząt, daje nam wskazówkę, jak powinniśmy traktować zarodki, płody i ludzi niezdolnych do konstruowania państwa celów. Kant mówi, że mamy obowiązek „okazać swe człowieczeństwo wobec ludzkości”; napomynał też o działaniu „wobec historii”, bo to, co robimy, jest jakoś nieodwołalne i nieodwracalne, określa nas, stanowiąc zapis wykorzystania zasad, którymi się kierujemy, pozwala nam zachować należne nam miejsce pośród osób moralnych, kierujących się imperatywem kategorycznym.

Jest zatem niewykluczone, że ponieważ nie wolno zabić starego psa, to z podobnych pobudek powinniśmy odmówić zgody na medyczne wykorzystanie ludzkich komórek macierzystych, na zapłodnienie *in vitro*, na aborcję i eutanazję. Być może nie da się praktykować tych procedur „wobec ludzkości”, bo one „niszczą nasze człowieczeństwo”. Wprawdzie płody i osoby w demencji nie są w chwili bieżącej zdolne do świadomego planowania wspólnego świata, czyli nie są osobami, ale pozostają ludźmi, zatem przerwanie ich życia jest zabijaniem człowieka i trudno takie czyny tolerować. Sądzę jednak, że jest to niedopuszczalna interpretacja stanowiska Kanta. Kant nie stawia i nie odpowiada na pytanie, dlaczego nie wolno zabijać człowieka. Jest to dla jego filozofii pytanie zbyt wąskie. Kant odpowiada na szersze pytanie – dlaczego nie wolno zabijać ludzi ani nawet pozbawić ich autonomii moralnej, i jego odpowiedź brzmi – ponieważ są osobami. A jeśli nie są osobami, to co wolno z nimi robić? Tu odpowiedź brzmi – należy im się traktowanie ostrożne, łagodne i odpowiedzialne, dające świadectwo naszej delikatności uczuć, szanujące wrażliwość świadków i obserwatorów, niebagatelizujące symbolicznego znaczenia troski, mało skutecznej opieki, gdy nie stać nas na lepszą, i czysto ceremonialnych wyrazów przywiązania. Wiernego psa hoduje się do końca jego dni, za plecami nie obmawia się swoich przyjaciół, nie urządza się burdy pod kościołem i nie pije się piwa na wykładzie z filozofii. Tylko czy są to wymagania moralne? Dla Kanta nie. Kto staje się szorstki i nieogłębny, nie łamie imperatywu kategorycznego, a jedynie uraża nasze uczucia społeczne, staje się gburem i prostakiem, człowiekiem bez skrupułów i wrażliwości. Powinniśmy uznać, że zachodzi istotna różnica między moralnością, a empatią, między obowiązkiem moralnym a wymaganiami społecznej etykiety i emocjonalnej stosowności. W moralności nie można popełnić przesady, ponieważ nie istnieje nic takiego jak zbyt ściśle przestrzeganie imperatywu kategorycznego. Natomiast w przestrzeganiu konwenansów i w zakresie łagodnego i troskliwego zachowania można posunąć się zbyt daleko. Czołobitne

traktowanie świętych wizerunków, wysokich urzędów, epitafiów, symboli i insygniów władzy to dowód idolatrii, a nie wrażliwości. Antropomorfizacja zarodków, nakaz podnoszenia się z foteli przy każdym wzmiankowaniu imienia szacha irańskiego lub to, co opisywał Arystoteles – padanie na kolana i ustępowanie swego miejsca dla oddania hołdu – to dowody zabobonnego lęku lub niesmacznego serwilizmu, to strach przed czymś nieznanym lub potężnym albo gorliwe nadszkakiwanie dla zdobycia czyjegoś uznania.

Nie ma powodu przypuszczać, że Kant uznałby łagodność, ostentacyjną ostrożność i wylewną troskę za powszechnie obowiązujące normy moralne, poparte imperatywem kategorycznym. Wiemy przecież, że łagodność i delikatność uczuć są niekiedy błędem. Gdyby nawigator przez grzeczność nie chciał powiedzieć pilotowi... Nie możemy zatem pozwolić, by zasada poboczna i wypowiedziana incydentalnie przy okazji starego psa przejęła funkcję normy naczelnej. Gdyby strach przed urażeniem uczuć estetycznych i moralnych otoczenia miał być normą naczelną, to państwo celów nigdy nie zostałyby stworzone. Przestałoby bowiem być jasne, kiedy powinniśmy się kierować rozumem, a kiedy „człowieczeństwem”, kiedy zasadą powszechnego szczęścia, a kiedy protestami obserwatorów. Dla Kanta najważniejsze w tym dylemacie musi być to, że polityka ustępliwości podważa sens odróżnienia między imperatywami hipotetycznymi i imperatywem kategorycznym. Jeśli naszym obowiązkiem jest nie zadrażniać lub nie zrażać sobie obserwatorów, i jeśli ze względu na nich powinniśmy ćwiczyć w sobie łagodność i „ludzkość”, to podniosła postawa „działania w obliczu historii świata” traci jakiegokolwiek sens. Powinniśmy być stale konformistami, a nie wyznawcami autonomii moralnej. Takie ustępstwa doprowadzają jednak do rozpadu całego systemu etyki. Etyka może żądać od nas albo postępowań opartych na imperatywie kategorycznym, albo łagodności i uległości wobec jednostek, które nie kierują się tym imperatywem. Nie może żądać obu rzeczy naraz. Możemy co najwyżej uznać łagodność za „cnotę niedoskonałą”, czyli coś, co dobrze jest praktykować w sprzyjających okolicznościach, ale co nie rodzi bezwzględного obowiązku – jest tak jak dawanie jałmużny, które Kant wprost nazywał praktykowaniem cnoty niedoskonałej. Wolno dawać i wolno nie dawać. Oczywiście lepiej jest dawać, ale dla jałmużny nie wolno poświęcać ważniejszych spraw. Godność w filozofii Kanta wiąże się wprawdzie ze statusem ontologicznym i moralnym człowieka i może rodzić oczekiwania moralne, jednak nie rodzi imperatywów moralnych.

Mniej skomplikowany związek między godnością ludzką a statusem zwierząt znajdujemy w filozofii Nietzschego. Człowiek jest dla Nietzschego przede wszystkim „nieustalonym zwierzęciem”.

Wśród ludzi, podobnie jak wśród zwierząt każdego gatunku, występuje nadmiar osobników nieudatnych, chorych, zwyrodniałych, ułomnych, z konieczności cierpiących: udane egzemplarze również wśród ludzi zawsze są wyjątkiem – rzadkim wyjątkiem, zważywszy, że człowiek jest jeszcze nieustalonym zwierzęciem. (Nietzsche 2001, § 62)

Stan „nieustalenia” bierze się stąd, że jednostki i społeczeństwa nie odróżniają „zwierzęcia stadnego” od „płowej bestii”. Dla Nietzschego zwierzę stadne jest przykładem zwyrodnienia i upadku; płowa bestia jest nadzieją ludzkości. Zwierzęta stadne i płowe bestie tworzą dwie różne moralności – moralność niewolników i moralność panów. Niewolnicy dbają o godność, panowie o dostojność. Nietzsche ubolewa nad upadkiem moralności w Europie swoich czasów, ponieważ obowiązuje w niej moralność zwierzęcia stadnego (Nietzsche 2001, § 202). Niewolnikom udało się ośmieszyć i zdyskredytować postać człowieka pewnego siebie, uparcie zabiegającego o wyższe cele. Moralność potoczna chętnie zamknie takiego ekstrawaganta w klatce albo każe mu „wracać do puszczy”.

Na dnie wszystkich tych ras dostojnych nie należy przeoczyć drapieżcy, tej wspaniałej, za zdobyczą i zwycięstwem wężącej płowej bestii. [...] Zwierzę musi na wierzch się wydobyć, wrócić do puszczy. (Nietzsche 2003: 28)

Na szczęście, prawdziwa arystokracja ducha ma w pogardzie moralność dorobkiewiczów – twierdzi Nietzsche – gdyż dostrzega, że niewolnicy wykorzystują moralność dla umocnienia swej pozycji społecznej i dla łatwego zysku. Wygłaszają egalitarne hasła i powołują się na swą godność, by żądać wyższych zarobków, taniej opieki medycznej i wykształcenia, o które zresztą nie dbają, bo bardziej cieszą ich puste honory i wyłudzone zaszczyty niż prawda i obowiązek. Poza sferą hedonistycznej wygody zależy im tylko na pozorach. Chcą mieć wszystko za darmo i są głęboko przekonani, że sama przynależność do ludzkiego gatunku upoważnia ich do otrzymywania nagród, uprawnień, dostępu do wszystkich instytucji społecznych i wszelkich świadczeń.

Powszechne zwyrodnienie człowieka aż po twór, który socjalistycznym bałwanom i półgłówkom jawi się dziś jako ich „człowiek przyszłości” [...] to zwyrodnienie i umniejszenie człowieka w doskonałe zwierzę stadne (czy, jak oni mawiają, w członka „wolnego społeczeństwa”). To zezwierzęcenie człowieka w karłowate zwierzę równych praw i roszczeń jest możliwe, nie ma wątpliwości. (Nietzsche 2001, § 203)

Arystokracja ducha, czyli „płowe bestie” z pogardą patrzą na takich ludzi. Lekceważenie budzi nie tyle ich brak odwagi i niezależności, niewielka zaradność i niechęć do wysiłku, ale charakterystyczna dla stadnego zwierzęcia ospałość myślowa i konformizm, kręactwo i niesłowność, brak woli i chytre przyłączanie się do wygrywającej strony, gdy wszelkie niebezpieczeństwo mija.

W pogardzie pozostaje człowiek tchórzliwy, lękliwy, małostkowy, myślący o wąsko pojmowanej przydatności; podobnie człowiek nieufny, którego spojrzeniu brak swobody, człowiek, który sam siebie poniża, cały psi rodzaj ludzkich istot, który pozwala się maltretować, zebrzący pochlebca, a przede wszystkim kłamca. (Nietzsche 2001, § 260)

Duchowa arystokracja ma jednak dziś niewiele do powiedzenia. Może zrzedzić i utyskiwać nad upadkiem obyczajów, może się brzydzić sposobem myślenia

pospółstwa, ale nie jest w stanie uświadomić ludziom przyziemnym i szukającym sukcesu, że ich życie jest trywialne i od początku do końca sprzedajne. Moralność panów nie dba o korzyści, bezpieczeństwo i spokój, ale tworzy wartości, odkrywa nowe style życia, nie zmuszając się do poświęcenia dla ludzi słabych i niezaradnych, którzy są zarazem zawistni i chciwi.

Ale dzisiaj, gdy w Europie tylko zwierzę stadne opływa w honory i rozdziela honory, gdy „równość praw” jakże łatwo mogłaby się przerodzić w równość bezprawia, to znaczy we wspólną wojnę z wszystkim, co rzadkie, obce, uprzywilejowane, z wyższym człowiekiem, z wyższą duszą [...] z wyższą powinnością, z wyższą odpowiedzialnością, z pełnią mocy twórczej i wspaniałością – dzisiaj pojęcie wielkości znaczy: być dostojnym. (Nietzsche 2001, § 212)

Moralność panów jest gloryfikacją niezależności, odwagi, ryzyka i walki z losem. W języku tej moralności „dobry” znaczy „dostojny”, a „lichy” znaczy „godzien pogardy”. Twarda moralność ludzi dostojnych nie znosi litości i współczucia. Ma wyższe cele i dla ich realizacji gotowa jest narażać się na potępienie i obmowę. Dostojny człowiek jest poza dobrem i złem, ponieważ dostrzega, że te oceny używane są dla manipulacji, że mają lepszego zrównać z gorszym i zmusić go do ofiarności, pomocy i rezygnacji z wyższych ambicji.

Dostojny człowiek ceni w sobie mocarza; ceni w sobie tego, który ma nad samym sobą moc, który umie mówić i milczeć, który z rozkoszą jest dla siebie surowy i twardy. (Nietzsche 2001: § 260)

W filozofii Nietzschego godność jawnie okazuje się chwytem retorycznym. Jest roszczeniowym hasłem egalitarystów, którzy żebraka i naciągacza chcą podnieść do poziomu człowieka zasługującego na szacunek i stanowiącego wzór dla ludzi inteligentnych i pracowitych. Nietzsche nie ma wątpliwości, że taka godność opiera się na kłamstwie i bez kłamstwa istnieć nie może. Konsekwentnie więc twierdzi, że lepsi od zwierząt stać się możemy tylko pod warunkiem, że zrezygnujemy z życia stadnego i zapomnimy o godności, gdy w imię wyższych wartości postawimy się poza dobrem i złem.

Szczególny dar życia

Koncepcja godności jako szczególnego daru życia ma dwie wersje – religijną i świecką. Wersja religijna opiera się na biblijnej scenie stworzenia, opatrzonej komentarzem, że Adam powstał „na obraz i podobieństwo” Boga („A wreszcie rzekł Bóg: »Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobnego Nam«”, Rdz 1, 26); wersja świecka gloryfikuje biologiczne trwanie i witalność ze wszystkimi jego naturalistycznymi przypadłościami i aberracjami. Chwali anonimowe, skromne życie oparte na nocie bez wzlotów i upadków. Ceni samo trwanie.

Zacznijmy od wersji religijnej. Judaizm, a jeszcze bardziej chrześcijaństwo uznają ludzi za istoty podobne do Boga, które czerpią swą godność z tego podobieństwa.

Pod jakim względem człowiek jest podobny do Boga? Księga Rodzaju, rozdz. 1, gdzie po raz pierwszy mówi się, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, przedstawia nam boskie atrybuty i moce: (1) Bóg mówi, nakazuje, nadaje nazwy i błogosławi; (2) Bóg stwarza i stwarza, jak chce; (3) Bóg patrzy i szacuje świat; (4) Bóg troszczy się o dobro i doskonałość rzeczy; (5) Bóg z uwagą odnosi się do żywych stworzeń. Mówiąc krótko – Bóg używa mowy i rozumu, swobodnie tworzy i działa, posiada władzę rozumienia, osądu i opieki. Sceptycy mogą pytać, czy tak rzeczywiście ma się sprawa z Bogiem. W końcu tylko autorytet Biblii każe nam przypisać Bogu te moce i atrybuty. Nie ulega jednak wątpliwości, że my, istoty ludzkie, mamy te władze, i że to one wznoszą nas ponad poziom zwierzęcej egzystencji. Tylko istoty ludzkie, pośród wszystkich na Ziemi, potrafią mówić, planować, tworzyć, oceniać i sądzić. Tylko istoty ludzkie, pośród wszystkich na Ziemi, potrafią formułować przyszłe cele i realizować je własnym wysiłkiem. Tylko istoty ludzkie, pośród wszystkich na Ziemi, potrafią myśleć o całości świata, dziwić się jego regularności, odczuwać podziw dla jego wielkości i rozważać jego tajemniczy początek. (Kass 2002: 241)

Charakterystyczny dla człowieka sposób życia może być zatem traktowany jako dar od Boga. Bóg sprawił nie tylko to, że istniejemy jako biologiczne organizmy, ale od początku dawał Adamowi zadania do wykonania – Adam miał panować nad zwierzętami i powstrzymać się od spożywania owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego. Dalsze nakazy zostały ujawnione później. Gdy Kain zabił swego brata, Bóg napomniął go gniewnie („Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi”, Rdz 4,8), ale ustanowił nad Kainem opiekę, dając mu „znanie” – cokolwiek by to miało znaczyć. Leon R. Kass jest w związku z tym zdania, że ściśle przestrzeganie nakazów Biblii nie zezwala nigdy na przelanie ludzkiej krwi. Stwierdza jednak, że ta zasada nie została nigdy przyjęta dosłownie, a mimo tego, iż była nagminnie łamana, buntowników nie spotkała żadna kara od Boga, a Kain został nawet objęty specjalną ochroną. Można więc, nie sprzeciwiając się woli bożej, pogodzić tezę o tym, że jesteśmy obrazem Boga, z tezą, że wolno wytoczyć krew ludzką, np. podczas szpitalnej transfuzji lub w walce (w wojnie sprawiedliwej) lub podczas wykonywania wyroku śmierci. W konsekwencji nie mamy obowiązku potępić całej historii ludzkości za wojny, karę śmierci i transfuzje. Nie musimy nawet potępiać motywów uzasadniających te zachowania. Przelewanie krwi naraża nas na niebezpieczeństwo moralne, ale może się okazać konieczne dla zachowania godności. Czasem trzeba walczyć na polu bitwy, czasem trzeba podjąć ryzykowaną operację w szpitalu. Budzący niepokój dylemat ma więc wiarygodne rozwiązanie – uważa Kass. Jesteśmy podobni do Boga, ale musimy pogodzić się z tym, że jesteśmy od Boga gorsi.

Wydaje się, że występują czasami powody dla przelania ludzkiej krwi, mimo iż człowiek jest obrazem Boga. Przyjęliśmy niebezpieczną zasadę: ludzkość, by obronić godność człowieka, musi niekiedy rozlać ludzką krew. (Kass 2002: 243)

Dosłowne odczytywanie nakazów Stwórcy rodzi przesadne skrupuły. Jeśli medycyna przyczynia się do „poprawienia witalności i potencjalnego człowieczeństwa”, to jej zabiegi powinny być docenione. To nie „świętość życia” powoduje, że

eutanazja, aborcja i zapłodnienie *in vitro* mogą budzić wątpliwości. Społeczeństwa dawno zaakceptowały znaczny poziom brutalności w życiu społecznym i musimy się z tym pogodzić. Więcej nawet, próby zdyskredytowania takich zachowań jako zbyt szorstkich lub okrutnych są motywowane niebezpieczną tendencją do szerzenia sentymentalizmu i bluźnierczego naśladowania Boga w przesadnym stopniu. Wystarczy, jeśli w swym życiu kierować się będziemy poczuciem obowiązku i stosowności. To symptomatyczne – podkreśla Kass – że kobiety, wobec których dopuszczono się gwałtu, mają tendencję do fałszowania charakteru czynu, jaki wobec nich popełniono. Protestują przeciwko temu, że stosunek seksualny został na nich wymuszony, że zaszedł „wbrew ich woli”. Ten aspekt gwałtu nie wydaje się Kassowi najważniejszy. To prawda, że kobieta zgwałcona ma prawo do oburzenia. Ale oburzać się powinna nie z tego powodu, że zmuszono ją do poddania się czyjejś woli, ale dlatego, że był to stosunek seksualny z innym mężczyzną niż mąż, czyli że był „nienaturalny”. Tej różnicy – ubolewa Kass – współczesne kobiety nie dostrzegają.

Istnieją naruszenia lub ingerencje wobec ciała innej osoby, które stają się niewinne na mocy jej zgody. Ciosy wymieniane na ringu bokserskim lub uderzenia ciałem w footballu amerykańskim nie stanowią napaści. I odwrotnie, niepożądany pocałunek od nieznanego, ponieważ jest nieakceptowanym dotknięciem ciała, stanowi napastę dającą podstawę do działań prawnych. [...] Podobnie argumentuje się dziś w sprawie niegodziwości gwałtu. Jest on dokonany „wbrew naszej woli”, stanowi pogwałcenie nie kobiecości, czystości lub natury, ale wolności, autonomii, prawa do samostanowienia. Jeśli zgoda niewinna, a czasem nawet uzasadnia „atak” na ciało innego człowieka, to czy zgoda nie może usprawiedliwić, a nawet uzasadnić śmiertelnego ataku i z każdego morderstwa uczynić spowodowanie śmierci? Może zamordować można tylko kogoś, kto nie chce być zamordowany? Jest coś niepokojącego w takim sposobie myślenia o przestępstwach przeciw osobom. W istocie, najbardziej odrażające praktyki zakazane w niemal wszystkich społeczeństwach nie podlegają uniewinnieniu przez zgodę. Kaziroddstwo, popełniane dobrowolnie przez dorosłych, pozostaje kaziroddstwem. Kanibalizm nie staje się upodobaniem do delikatesów, gdy ofiara wyraża zgodę. Posiadanie ludzkich istot, nawet gdy się o to prosi, pozostaje niewolnictwem. Gwałtu na człowieku nie określa stan woli ani ofiary, ani sprawcy. (Kass 2002: 238)

Kass twierdzi, że eutanazja, aborcja i procedura *in vitro* nie powinny być społecznie dopuszczalne, ale nie z tego powodu, że zabrania ich Pismo Święte, ani z tego, że wiążą się z cierpieniem i pogwałceniem woli. Tkwi w nich jakaś haniebna niestosowność, bo ich akceptacja robi zły użytek z daru życia i jest nienaturalna.

Jeśli bierzemy pod uwagę to, co jesteśmy winni vitalności i potencjalnemu człowieczeństwu pojedynczej ludzkiej jednostki, to wzrost jej w laboratorium ze stadium zarodka do stadium pełnego niemowlęstwa (czyli ektogeneza) daje się doskonale pogodzić z należnym jej szacunkiem. W istocie, z tego powodu zwolennicy prawa do życia występujący nawet przeciw niszczeniu blastocysty powinni od tej ewentualności uznać za nieskończenie lepszą zachowanie i doprowadzenia do zdolności samodzielnego istnienia *in vitro*. Jednak praktyka ektogenezy nie daje się pogodzić z innym rodzajem szacunku, jaki mamy dla naszego człowieczeństwa z powodu

więzów pokrewieństwa, powinowactwa i pochodzenia (*lineage, kinship and descent*). Być człowiekiem oznacza nie tylko mieć ludzką formę i ludzkie władze, oznacza też posiadanie ludzkiego kontekstu i ludzkich powiązań (*to have human context and to be humanely connected*). Pępek, nie mniej niż zdolność mowy i wyprostowana postawa, stanowi powód, dla którego wylęgarnie *Nowego wspaniałego świata* wydają się nam nieludzkie. (Kass 2002: 95)

Kass podnosi więc kwestię, którą w teologii zarzucono już w czasach Renesansu (głównie pod wpływem *Pochwały głupoty* Erasmusa) – Czy każdy człowiek musi mieć pępek – i jeśli tak, to czy Bóg stworzył Adama z pępkiem? Kass niewiele dodaje do tego szczęśliwie zapomnianego sporu poza żądaniem, że trzeba „posiadać ludzki kontekst i ludzkie powiązania”, i kto został ich pozbawiony, ten utracił prawo do „szacunku dla ludzkiego człowieczeństwa”. To dziwne żądanie i nie zostało ono przez autora ani jasno wyinterpretowane, ani uzasadnione. Jednak to właśnie żądanie podniesione zostało przez Kassa do statusu naczelnej normy określającej obowiązki bioetyki.

Zwolennicy eutanazji nie rozumieją ludzkiej godności i w najlepszym razie myślą ją z humanitaryzmem. [...] Dlaczego, choć nie wywołuje to sprzeczności w weterynarii, etyka medyczna absolutnie zabrania zabójstwa z litości? Czy nie jest wtedy niehumanitarna? Może jest niehumanitarna, ale nie jest nieludzka. Odwrotnie. Właśnie dlatego, że zwierzęta nie są ludźmi, musimy je traktować tylko humanitarnie. Usypiamy zwierzęta, ponieważ one nie wiedzą, że umierają, ponieważ nie zdają sobie sprawy ze swej śmiertelności i nędzy. Nie potrafią żyć kierując się rozważą, odwrotnie niż my, w obliczu cierpienia i śmierci. Nie mogą dożyć godnego końca. (Kass: 2002: 252)

Tak pojęta godność ma zdaniem Kassa sens różnicujący i wiąże się z *megathymią*, czyli cnotą wielkiego serca, ilustrowaną w dziełach Homera.

Godność – i od tego musimy zacząć – to idea niedemokratyczna. Główny jej sens wyznacza etymologia łacińska i angielska. Rdzeń *dignitas* oznacza wybitność, wyniesienie, dostojność, szlachetność i majestat – jednym słowem, doskonałość i cnotę. We wszystkich swych znaczeniach jest to termin wyróżniający. Godność nie jest czymś takim jak nos czy pępek, które można znaleźć u każdego człowieka. Z zasady jest arystokratyczna. (Kass: 246)

Kass jednym tchem wylicza tu cnotę i doskonałość, choć, jak widzieliśmy u Arystotelesa i Cyserona, pojęcia te są kontrastowane. Nadto, Kass zajmuje zdecydowanie niekonsekwentne stanowisko. Nie dopuszcza zabójstwa z litości w odniesieniu do człowieka, ale akceptuje wojny i przelewanie krwi. Uznaje, że wolno zabić wroga, bo jest to ludzkie i naturalne, ale nie wolno uśpić konającego, ponieważ wtedy odebralibyśmy mu prawo do ludzkiego losu, czyli do poczucia „śmiertelności i nędzy”. By bronić tych niezrozumiałych przekonań, Kass rozstaje się z Biblią i nawiązując do Homera, przedstawia dość enigmatyczną koncepcję „życia na ludzką miarę”, która nakazuje nam ograniczać swe aspiracje, powściągać skalę zadań i osiągnięć, uznać skończoność za symptom „szlachetności” naszego losu.

Uwalniamy się od strachu, od przyjemności cielesnych i od bogactwa – czyli od wszystkiego, co z grubsza biorąc jest nam potrzebne do przetrwania – przez dokonywanie czynów cnotliwych i pokonywanie obciążeń związanych z potrzebami. Dla [zdobycia] tej szlachetności koniecznym warunkiem jest nieodporność i śmiertelność. Nieśmiertelni nie mogą być szlachetni. (Kass 2002: 268)

Pochwałę dobrowolnie zaakceptowanego, niepewnego ludzkiego losu popiera Kass cytatem z *Odysei* (Kass 2002: 268). Po okresie uwięzienia przez Kalipso Odyseusz ma szansę pozostania u jej boku na zawsze – lub przynajmniej na dłużej. Może też wrócić do domu, jeśli zechce. Kalipso liczy na to, że Odyseusz z nią zostanie. Jest młodsza, piękniejsza i pod każdym względem wspanialsza niż czekająca na Odyseusza Penelopa. Odyseusz wybiera jednak inaczej, niż się Kalipso spodziewa, i stara się jej to wytłumaczyć.

Uśmierz gniew – rzekł – o nimfo! Jakbym to nie wiedział,
 Że między Penelopą a tobą jest przedział?
 Że się równać nie może z twym wzrostem, urodą?
 Prosta to śmiertelniczka, a tyś wiecznie młodą!
 Mimo to tęsknię do niej; tęsknię coraz więcej,
 Aby się dnia powrotu doczekać najprędzej;
 I choćby mnie bóg jaki pogrążył w bałwany,
 Wytrwam mężnie, w cierpieniach jam wypróbowany.
 Tylem już przebył, takie przechodził katusze
 Na wojnie i na morzu, że i to znieść muszę.
 (Homer: *Odyseja*, tłum. Lucjan Siemieński, pieśń 5: wersy 215–225)

Podobna myśl przewija się w *Elegii napisanej na przykościelnym cmentarzu wiejskim* Tomasza Graya, którą zna niemal każde angielskie dziecko. Co warte było życie ludzi pogrzebanych gdzieś na uboczu, zapomnianych, anonimowych? Może trudzili się na darmo? Tak nie wolno myśleć. Pamięć ich prostego, uczciwego losu budzi jakiś rodzaj uznania, choćbyśmy nic więcej o tych ludziach nie wiedzieli. Bez wątpienia jest w tej myśli jakaś szlachetność – i dobrze, że Kass ją przypomina. Jest coś pięknego w postanowieniu Odyseusza, że wróci do Penelopy nie dlatego, iż jest wspanialsza od Kalipso, ale dlatego, że chce pozostać Penelopie wierny. Jest coś kojącego w obrazie ludzi spokojnie mieszkających na wsi, daleko od wojennych zwycięstw i rynkowych bogactw, żyjących skromnie i pracowicie. Powinniśmy nauczyć się doceniać takie postacie w czasach powszechnego szukanie rozgłosu i popularności. Ale chociaż to wszystko jest piękne, na tym pięknie nie da się oprzeć twierdzenia, że musimy akceptować wszystko, co nam los przynosi, że mamy się wyrzec ambicji i dążeń do fascynujących celów, że szukanie śmierci w trudnych okolicznościach jest dowodem słabości i zdrady, bo jest odrzuceniem daru życia i wyborem tchórzliwej ucieczki.

Zacznijmy od dobrowolnej eutanazji – od żądania przyspieszenia śmierci. [...] Broni się tu żądania uśmiercenia wskazując, że swobodny czyn jest potwierdzeniem godności wolnej woli przeciw ślepej konieczności. Lub wracając do mojego wcześniejszego sformułowania – czyż nie

jest właściwe dla kogoś podobnego do Boga, by dobrowolnie przerwał swe życie zamiast znosić upokorzenie swej boskości? W odpowiedzi zaczęły od kilku pytań. Czy ludzie, którzy rozważają eutanazję i rzeczywiście ją wybierają ze względu na siebie, w taki właśnie sposób formułują swe żądanie, a nie robią tego tak za nich ich bliscy, działający energicznie w ruchu na rzecz eutanazji? Czyż nie jest tak, że umierający chcą swym bliskim oszczędzić bólu i kłopotów? Jeśli tak, to można przez współczucie podzielać ich motywy, ale czy można ich podziwiać i obdarzyć szacunkiem? Czy przywiązanie do godności może objawiać się w ucieczce od kłopotów? A mówiąc jaśniej, czyż nie ma więcej godności w odwadze niż w ucieczce? Eutanazja dla ocalenia swej godności jest w najlepszym razie paradoksem albo nawet czymś wewnętrznie sprzecznym: w jaki sposób mogą uhonorować samego siebie sprowadzając siebie do nicości? [...] Dobrowolna eutanazja w imię pozytywnej godności nie ma sensu. (Kass 2002: 251)

Walka na cytaty też nie ma większego sensu, ale przeciw myśli zawartej w przytoczonym przez Kassa wyimku z Homera przemawia inny klasyczny cytat – z *Przemian* Owidiusza. Nie każdy, kto szuka śmierci, ośmiesza się i wybiera nicość. Samobójcą był Herkules, czyli Alcyd, którego trudno uznać za tchórze. Dejanira, jego żona, cierpiała w przekonaniu, że Alcyd przestał ją kochać. Postanowiła obudzić w nim gorące uczucia, stosując magię, na której słabo się znała. Przyjęła podarunek od nieprzyjaciela Alcyda w przekonaniu, że szata przeznaczona dla Herkulesa wywoła w jego sercu żar uczuć. Magiczna tunika wywołała oparzenia ciała.

Bez zwłoki zgubne z siebie chce ściągać odzienie,
Lecz razem zdziera ciało. I srogie wspomnienie!
Lub szata nie odstaje mimo męża siły,
Lub zdarta, kość obnaża i ogromne żyły.
Jak woda, gdy ognistą szynę kto w nią kładzie,
Tak syczy krew i w wrzącym gotuje się jądzie.
Próżna pomoc, trucizna płuca pożerała
I siny pot z całego występował ciała.
Spalone brzęczą nerwy, szpik się topi w kości.
Alcyd wzniosłszy ramiona, tak woła w żalości:
„Dzika córko Saturna, nasyc się mą kłeską,
Napaś swe serce, palmę odniosłaś zwycięską.
Lub litosna dla wroga, bo jestem ci wrogiem,
Weź to ciało nieszczęściem udręczone srogiem,
Do prac tylko stworzone; o śmierć ciebie proszę,
Śmierć mi daj, takie dary przystoją macosz”.
(Owidiusz: *Przemiany*, tłum: Bruno Kiciński, księga dziewiąta, wersy 167–182)

Nie ma powodu, byśmy uwierzyli, że Herkules zmarł jak tchórz. Że było inaczej, świadczy decyzja Zeusa, który zaraz po śmierci Herkulesa nadał mu godność olimpijskiego nieśmiertelnika. Jednak Leon R. Kass uważa, że śmierć z godnością wymaga, byśmy do końca trwali w agonii, aby nie zniszczyć w sobie obrazu Boga, który jest nieśmiertelny i nie może dobrowolnie poddać się śmierci.

Śmierć z godnością wymaga tego, by pozostający przy życiu traktowali umierającego do końca i nieprzerwanie jako postać podobną do Boga. (Kass 2002: 249)

Najwyraźniej Kassowi obce są obrazy śmierci Boga u Nietzschego, który sądził, że marni ludzie mogą bez trudu zabić Boga i stale to robią. Musi mu też być obcy obraz Golgoty. Wybiera inną scenerię i opisuje śmierć z godnością jako śmierć w komforcie psychicznym i rodzinnym.

Na czym polega stawianie czoła śmierci z godnością? Po pierwsze, potrzebna jest wiedza o tym, że się umiera. Nie można liczyć na to, że uda nam się wyrównać rachunki, domknąć sprawy, doprowadzić swe zamierzenia do końca, spełnić obietnice i pożegnać się z kim trzeba, jeśli nie wiemy, co nas czeka. Po drugie, trzeba w jakimś stopniu pozostać czynnym podmiotem, a nie tylko biernym pacjentem. [...] Po trzecie, [godność] wymaga utrzymania, na ile to jest możliwe, więzi rodzinnych, społecznych i zawodowych. Nie można pozostać działającym podmiotem, gdy się zostało zepchniętym ze sceny i odepchniętym przez resztę teatralnej trupy. (Kass 2002: 249)

Śmierć w domu lub w szpitalu może wyglądać tak, jak Kass ją przedstawia. Jednak śmierć na polu bitwy lub pod kołami samochodu na pewno nie może tak wyglądać. Kass domaga się, by umierający był świadomy zbliżającego się zgonu, by mógł dawać dyspozycje i pozostawał otoczony przez najbliższych. Jednak, po pierwsze, nawet w szpitalu umierający może się znaleźć na oddziale intensywnej terapii, gdzie nie będzie miał prawa do wydawania dyspozycji i zostanie odseparowany od rodziny, a po drugie, to, na czym Kassowi szczególnie zależy, czyli postawa czynna, a nie bierna, daje się całkowicie pogodzić z wydaniem dyspozycji przez umierającego, by mu skrócono bezcelową mękę i przerwano życie bez perspektyw.

Kass na tym nie poprzestaje. Swoją argument z Homera (trzeba się pogodzić z mało atrakcyjnym losem) oraz z komfortowego zgonu (należy wiedzieć o zbliżającej się śmierci, dawać dyspozycje i mieć przy sobie bliskich) wzmacnia żądaniem wnikliwego sprawdzenia motywów eutanazji. Jego zdaniem terminalnie chory człowiek nakłaniany jest z reguły do szybszej śmierci przez „sfrustrowane otoczenie”.

Gdy zwolennicy eutanazji stawiają przed nami rozdzierające serce przypadki, powinniśmy okazać współczucie, ale pozostać niewzruszeni. Naszą reakcją nie powinno być: „Tak, na miłość Boską”, ani: „To morderstwo i coś niewyobrażalnego”, tylko: „Przepraszam, ale to niemożliwe”. A przede wszystkim nie powinniśmy się poddawać samookłamywaniu. Nie powinniśmy szukać uwolnienia od własnych frustracji i rozgoryczenia wywołanych widokiem czyjegoś przedłużającego się konania przez perswadowanie sobie, że wolno umierającego zabić, by mu uratować godność. (Kass 2002: 255)

Leon R. Kass ma oczywiście rację, że nie wolno nakłaniać do samobójstwa. Nic jednak nie świadczy o tym – oprócz jego poglądów – by nie istniały osoby, które z własnej woli chcą przerwać swe konanie. Tymczasem Kass gotów jest zaakceptować eutanazję tylko pod warunkiem, że towarzyszyć jej będzie poczucie winy u umierającego i u osoby przyspieszającej śmierć. Gotów jest przyzwolić na rzecz rzekomo niegodziwą, jeśli zostanie okupiona poczuciem winy. Można

– jego zdaniem – odstąpić od karania lekarzy, którzy w uzasadnionych przypadkach przyspieszają śmierć, ale nawet wtedy należy ich oskarżyć o samookłamywanie, uznać ich decyzję za nieprofesjonalną, a pacjentowi odmówić godności. Kass odwołuje się do przypadków K.A. Quinlan (mając 21 lat zażyła środki przeciwbólowe, tego samego dnia piła alkohol, popadła w śpiączkę na 10 lat, rodzice żądali odłączenia od urządzeń podtrzymujących życie, zmarła na zapalenie płuc) i N. Cruzan (popadła w śpiączkę po wypadku samochodowym, rodzina przez 3 lata domagała się przerwania sztucznego karmienia, po zgodzie sądowej pacjentka zmarła w ciągu 11 dni), wyjaśniając swe stanowisko.

Nie mam złudzeń, że nie jest łatwo żyć z Karen Ann Quinlan lub Nancy Cruzan. Sądzę, że dostatecznie jasno postrzegam udrękę ich rodziców lub dzieci, komplikację w ich życiu i w życiu ich rodzin. Wiem też, że jeśli ktoś ma złamane serce i nie może dłużej patrzeć na cierpienie, dojdzie do zabójstwa z litości, i sądzą, że musimy być przygotowani, by taki czyn usprawiedliwić, co zresztą zwykle robimy w takiej sytuacji. Ale wybaczenie nie jest usprawiedliwieniem i nie ma nic wspólnego z godnością. (Kass 2002: 254–255)

Sądzę, że w argumentacji Leona R. Kassa dominuje instrumentalna funkcja godności. Godność nie „przysługuje” komukolwiek, tylko się ją „nadaje” lub „odbiera”. Kass „nadaje” godność osobom, które podziwia – Odyseuszowi i tym, którzy mogą uśmierzyć swój ból, rezygnują przed zgonem ze środków oszałamiających. „Odbiera” ją osobom, których postawę zamierza zdyskredytować – Herkulesowi i opiekunom Quinlan i Cruzan. Wykorzystuje fakt, że w jego ustach „godność” jest pozbawiona wyraźnej treści i tym samym dobrze się nadaje do wszelkich manipulacji.

Jednak w stanowisku Kassa bardziej niepokoi mnie jego konkluzja antyfilozoficzna. Kass uważa, że trudnych problemów bioetyki nie należy omawiać przez odwołanie się do uznanych teorii filozoficznych, opartych na pojęciach uprawnień i obowiązków, ale przez umocnienie pojęcia godności w jego funkcji retorycznej. Kass ironizując sprowadza rozważania filozoficzne do normatywnego łańcusznika, który – jak to skądinąd słusznie zauważa – jest zdecydowanie błędnym sposobem dowodzenia.

Pojęcie „uprawnień” zagmatwało współczesną dyskusję na temat śmierci i umierania. Idea „obowiązku” dokonała nie mniejszej szkody. Z uznanego ludzkiego zakazu rozlewu niewinnej krwi płynie obowiązek publicznej obrony życia przed tymi, którzy na życie nastają. Ten obowiązek jest rozszerzony na chronienie życia przed chorobami i innymi zagrożeniami nie płynącymi ze strony człowieka. Ten obowiązek jest rozszerzony na przedłużenie życia na ile to tylko możliwe, bez względu na warunki tego życia i życzenia zainteresowanego. Ten obowiązek jest rozszerzony na bezwarunkowe żądanie, by śmierć nie nastąpiła nigdy, jeśli to tylko jest osiągalne. Takie stanowisko jest czasem uznawane – błędnie moim zdaniem – za konsekwencję przekonania o „świętości życia”. (Kass 2002: 233)

Filozofia nie musi się jednak sprowadzać do podobnie bezzasadnych generalizacji wychodzących z wątpliwego założenia. Nie musi też poprzestawać na

przeciwstawianiu sobie konfliktowych uprawnień i obowiązków. Może dokonać bezstronnego porównania uzasadnień przeciwstawnych stanowisk. Te porównania – np. prawo kobiety do decydowania o swej przyszłości i prawo płodu do życia – niekoniecznie muszą pozostać nierozstrzygalne. Natomiast założenia religijne – jak widzieliśmy na przykładzie rozważań Kassa – prowadzą do manipulacyjnego wykorzystania pojęcia godności.

Wersja świecka obrony wszelkiego ludzkiego życia w swej najsilniejszej wersji opiera się na założeniu, że wszystkim ludzkim organizmom i protoorganizmom, od chwili poczęcia do zgonu, przysługuje absolutna, niepodzielna, niezbywalna godność. Godność ta, zdaniem obrońców tego stanowiska, wyznacza absolutne obowiązki, choć – jak sami przyznają – nie wiadomo, o jakie obowiązki chodzi.

Godność jako oddzielona od substratu „idea” człowieka, jako to, co ludzkie – *humanum* w sensie najwyższym, znajduje się [...], zgodnie z powszechnym dzisiaj poglądem – poza zakresem wszelkiego wartościowania, a tym samym relatywizacji. Jest ona – w przeciwieństwie do jej nosicieli – absolutna. [...] To wyraziste przekonanie aksjologiczne nie przeszkadza jednak w pojawieniu się gorących sporów na temat treści i zakresu tej powszechnie podzielanej wartości podstawowej i nierzadko kontrowersje te dotyczą kwestii podstawowych. (Picker 2007: 6)

Godność – niezależnie od tego jak, zostanie skonkretyzowana – ma pierwszeństwo wobec wszelkich innych interesów [*Belagen*] i dlatego nie dopuszcza żadnych ograniczeń, zwłaszcza zaś nie może być w ramach rachunku dóbr porównywana z innymi dobrami prawnymi. (Picker 2007: 9)

Takie postawienie sprawy ma charakter retoryczny i/lub pseudolegalistyczny. Ustala jedynie, że w każdym sporze rację ma ta strona, która powołuje się na godność, niezależnie od tego, jak tę godność będzie definiować i jakiego stanowiska będzie bronić. Jest oczywiste, że przy podobnym sformułowaniu warunków wstępnych obie strony mają dobry powód, aby powoływać się na godność, nawet jeśli nie dostrzegają, że tak sformułowany spór musi pozostać nierozstrzygalny. Rzecznicy Pro-Life mogą zatem twierdzić, że każdy płód ma godność, która jest niepodzielna i nienaruszalna. Rzecznicy Pro-Choice mogą twierdzić, że każda kobieta ma godność, która jest niepodzielna i nienaruszalna. Obie strony powołując się na godność wygrywają spór, bo mają *a priori* rację. Impas jest oczywisty i raczej żenujący.

Eduard Picker zdaje sobie sprawę z tej trudności i dąży do jej przezwyciężenia określną drogą. Wyraża swą dezaprobatę dla stanu współczesnej obyczajowości w Europie, rzekomo absolutyzującej godność, a relatywizującej życie. Ten rozdzźwięk prowadzi do niekonsekwentnej postawy przekonaniowej – jego zdaniem – i do aroganckiego działania przeciwko własnemu gatunkowi.

Rozdzźwięk między absolutyzacją „godności” i relatywizacją życia [...] okazuje się [...] wyrazem szeroko rozpowszechnionej postawy w prawie i w społeczeństwie. (Picker 2007: 60)

Jesteśmy świadkami postępującego zaniku intuicyjnych skrupułów wobec ingerencji we własny gatunek. (Picker 2007: 31)

Pierwszy problem można rozwiązać na dwa sposoby. Albo można zabsolutyzować życie, albo zrelatywizować godność. Picker wybiera pierwsze z tych rozwiązań – chce absolutyzować życie – z uwagi na drugi problem. Niepokoi go, jak to określa, „ingerencja we własny gatunek”, która rzekomo zagraża przyszłości *Homo sapiens* w wyniku rozwoju technologii biologicznych. Do pewnego stopnia obawy te można rozumieć. Można się niepokoić nieprzewidywalnymi konsekwencjami rozwoju technik biologicznych, warto jednak nie tracić z oczu tego, że znacznie bardziej naszemu gatunkowi zagraża np. globalne ocieplenie, ciągle jeszcze niezniszczone zapasy broni nuklearnej, najprawdopodobniej prowadzone po cichu badania nad bronią bakteriologiczną i nieracjonalne metody prowadzenia polityki zagranicznej przez większość krajów. Ponadto trzeba pamiętać, że każdy gatunek biologiczny działa przeciw sobie – w sensie, w jakim o tym mówi Picker – prowadząc walkę o dominację, terytoria i źródła pożywienia. Badania nad komórkami macierzystymi wydają się na tym tle niemal urojonym zagrożeniem. Ochrona gatunku przed wszelką ingerencją genetyczną może być postulowana tylko przy założeniu, że istniejąca wersja genotypu w tym gatunku jest z pewnością najlepsza, że stanowi jakiś nienaruszalny dar przyrody, który musimy z pokorą przyjąć, nawet nie badając alternatywnych możliwości. Takie stanowisko jest wyrazem postawy antynaukowej i ujawnia albo jakiś rozproszony lęk o przyszłość, albo zwykłą niechęć do zmian.

Eduarda Pickera niepokoi rzekomo dyskryminacyjny wydźwięk badań genetycznych. Jeśli prowadzimy badania po to, by coś w naszych cechach biologicznych poprawić, to znaczy, że nie akceptujemy aktualnego rozkładu tych cech, czyli przyjmujemy postawę dyskryminującą.

Cele indywidualne i kolektywne wraz z postulowanymi przez nie środkami zamierzają [...] do wykluczenia chorych i słabych, selekcji zdrowych i silnych. (Picker 2007: 39)

Swym zastrzeżeniem wyraża jednak Picker nie tyle krytyczną opinię na temat cech, które ewentualnie genetyka mogłaby poprawić, ile kwestionuje wszelkie poprawianie cech biologicznych, uznając taki zabieg za dyskryminacyjny. Czy w przypadku Michaela Jacksona też? Czy on sam dokonywał zabiegów dyskryminacyjnych na sobie? To prawda, że jego śmierć uprzytomniła wszystkim, iż medycznie przeprowadzana zmiana rysów twarzy i koloru skóry może prowadzić do nieodwracalnych, niepożądanych skutków fizycznych i emocjonalnych. Ale to nie była dyskryminacja. Może nas niepokoić fakt, że współczesna kultura na wszystkich publicznie widocznych miejscach stawia osoby młode, zdrowe, silne i sprawne. Nawet sprzedawczyni w sklepie, muzyk w orkiestrze, nauczyciel w szkole, urzędnik w biurze, kelner w restauracji i kasjerka na poczcie mogą liczyć na pracę tylko pod warunkiem, że będą dbać o siebie i wydawać się este-

tycznie atrakcyjni. To dość żałosne, ale inżyniera genetyczna nie ma z tym nic wspólnego i nie ona jest źródłem tych dyskryminacyjnych postaw.

Jeśli więc ktoś – jak Picker – ubolewa nad potęgą kultu przeestetyzowania, to powinien zacząć od krytykowania gabinetów kosmetycznych, chirurgii plastycznej, siłowni, aerobiku, diet odchudzających i firm *haute couture*. Koncentrowanie się na genetyce jest źle ukierunkowane i źle uzasadnione.

Rozwój, z którym wiąże się wiele nadziei, grozi niebezpieczną degeneracją – postęp naukowo-techniczny może prowadzić do popadnięcia w społeczną anomię i społeczne rozbiecie. (Picker 2007: 63)

Pojęcie godności, które zostało oderwane od dóbr witalnych, nie może kierować podstawowymi decyzjami społecznymi. (Picker 2007: 62)

Eduard Picker wołałby, żeby decyzje społeczne były nakierowane na ochronę „dóbr witalnych”, a nie estetycznych. Przez te dobra rozumie życie i zdrowie, ale ma to być życie i zdrowie takie, jakie dziś znamy. Mamy się mnożyć, nie patrząc na konsekwencje, mamy płodzić dzieci, nie dbając o to, jakie one będą. Każde sterowanie wielkością rozrodu i każda próba uniknięcia defektów wrodzonych jest niedopuszczalną ingerencją w bieg zdarzeń biologicznych, a tym samym nie daje się pogodzić z ludzką godnością. Bo właściwie rozumiana godność nie wiąże się – zdaniem Pickera – z samooceną, z możliwością kierowania własnym losem, z szacunkiem zdobytym u innych ani nawet z cnotą, tylko z czystym trwaniem biologicznym niezakłóconym przez ludzkie plany i oceny.

W przeciwieństwie do „godności” [cudzyśłów w tekście – J.H.] człowieka, jego życie jest we współczesnych dyskusjach zagrożone już na poziomie teorii. (Picker 2007: 35)

Przyjmując dość naiwną wizję witalizmu, biologizmu i naturalizmu, Picker domaga się, by wbrew obecnym tendencjom godność nie była absolutyzowana jako wartość dającą się dołączyć do czegokolwiek – wieku, pozycji zawodowej, stopnia wojskowego, wykształcenia, pieniędzy, choroby itd., – tylko by była wiązana z życiem. Dlaczego z życiem? Odpowiedź jest kuriozalna – ponieważ życie jest szczególnie zagrożone i ponieważ utrzymanie wielości interpretacji powoduje liczne spory. Niewiele mądrości dostrzegam w tym żądaniu, natomiast naturalności i witalności niemało. Każdy chciałby, by wszelkie spory ucichły, gdy przedstawi swoją propozycję, tylko w filozofii raczej nie stosuje się tego argumentu.

Przy [...] postawie aksjologicznej naszej epoki [dobra witalne] mogą się cieszyć rzeczywistą ochroną tylko wówczas, gdy [...] będą uczestniczyć w kategorycznej nienaruszalności „godności”. W tej sytuacji własny obszar świętości mogą zachować tylko wówczas, gdy interpretacja gwarancji ochrony „godności” rzuci swoje światło na interpretację podstawy i zakres ochrony dóbr witalnych. I odwrotnie: wszelkie uwznioślenie „godności”, które wyklucza taki interpretacyjny wpływ, z konieczności rozszerza zarazem przestrzeń dowolnego sterowania i wykorzystania innych ludzi. (Picker 2007: 62)

Godność związana z witalnością ma pozostać jako tabu respektowane bez protestów w całym współczesnym społeczeństwie, ponieważ jest ostatnim silnie oddziałującym tabu.

W sytuacji rosnącej aporii wartości pozostaje tylko odwołanie się do ostatniego tabu zsekularyzowanego społeczeństwa. Aksjologiczne i funkcjonalne związanie dóbr życiowych z „godnością” jako wartością najwyższą staje się w tych warunkach koniecznością. (Picker 2007: 182)

Należy zatem – zdaniem Pickera – wykorzystać fakt, że godność ma mętny i nieuchwytny sens, a jednocześnie trudne do przecenienia absolutystyczne pretensje. Należy je wykorzystać i powiązać z „dobrami witalnymi”, kwestionując godność innych dóbr, lansując dobra witalne jako ostatnie tabu współczesnego społeczeństwa. Łatwo spostrzec, że każdy punkt tego nowego łańcuszka jest równie dowolny jak ogniwa w łańcuszku wykpiwanym przez Kassa (por. Kass 2002: 233), a dodatkowo cały wywód ma charakter czysto agitacyjny.

Dla Francisca Fukuyamy godność jest związana z oczekiwaniem społecznego szacunku na gruncie jakiejś trudno uchwytniej koncepcji człowieczeństwa. Fukuyama twierdzi – podobnie jak Picker – że każdemu człowiekowi przysługuje godność, choć nie wiemy dlaczego.

Wokół kwestii godności ludzkiej oraz pragnienia uznania, które się z nią wiąże, toczy się wiele dyskusji publicznych. Istoty ludzkie nieustannie bowiem wymagają, aby inni uznawali ich godność – jako jednostek lub członków grup religijnych, etnicznych, rasowych czy innych. [...] Obecnie ludzie starają się o uznanie swojej równej pozycji jako członkowie grup dawniej lekceważonych czy uważanych za mniej warte – jako kobiety, geje, Ukraińcy, inwalidzi, Indianie czy jeszcze ktoś inny. (Fukuyama 2004: 197)

Ponieważ nie wiemy, dlaczego przysługuje nam godność, możemy ubrać naszą niewiedzę w pozor wiedzy i powiedzieć, że godność przysługuje nam dzięki temu, że posiadamy jakiś nieznamy czynnik X. To właśnie proponuje zrobić Fukuyama i twierdzi, że dla Kanta była to zdolność dokonywania wyborów moralnych (por. Fukuyama 2004: 199), a dla zwolenników oparcia godności na ustaleniach prawnych jest to przynależność do gatunku *Homo sapiens* dająca podstawę do żądania równego uznania. W każdym przypadku jest to wartość nienaruszalna.

Żądanie równego uznania wskazuje, że kiedy odsuniemy na bok wszystkie akcydentalne cechy człowieka, pozostanie nam pewna esencja człowieczeństwa, warta pewnego minimalnego szacunku – nazwijmy ją czynnikiem X. Kolor skóry, wygląd, klasa społeczna czy bogactwo, płeć, kultura czy nawet wrodzone talenty są akcydentalnymi cechami, których nie uznajemy tu za esencję. [...] Można ugotować, zjeść, torturować, zniewolić czy przetworzyć ciało jakiegokolwiek stworzenia nieposiadającego czynnika X, lecz jeśli to się robi z istotą ludzką, jest się winnym „zbrodni przeciw ludzkości”. (Fukuyama 2004: 198)

Fukuyama ma własny pomysł na to, czym jest czynnik X. Jest odpowiednim agregatem cech występujących wśród ludzi. Takich agregatów jest wiele i są one wszystkie wytworem ewolucji. Możemy – nawiązując do Wittgensteina – scharak-

teryzować X jako podobieństwo rodzinne. Ludzie mają pewne cechy swoiste, np. lubią śpiewać (być może ptaki też mają tę zdolność), grają w szachy, chodzą do kościoła, czytają filozofię itd. Wyliczanie cech swoistych jest jałowym zajęciem (choć – jak pamiętamy – istnieją klasyczne próby tego rodzaju – por. liczne wzmianki u Arystotelesa). Oprócz tego ludzie mają pewne cechy wspólne z innymi zwierzętami – oddychają, odżywiają się i rozmnażają prawie jak inne ssaki. Co do cech swoistych, to te nie występują u wszystkich egzemplarzy – istnieją ludzie głusi na muzykę i na filozofię. Co do cech wspólnych ze zwierzętami, to one nas oczywiście nie odróżniają od zwierząt. Istnieją zatem różne agregaty cech, które można uznać za komplet cech ludzkich, czyli poprawnie opisujących człowieka, i istnieją inne, dość podobne zbiory cech, które człowieka nie opisują poprawnie, czyli nie konstituują czynnika X. Praktyczny sens godności polega na tym, że nie musimy wprawdzie bronić wszystkich agregatów (bo nie musimy np. bronić rzekomego prawa sadysty do zaspokojenia swych potrzeb), ale musimy bronić dostatecznie wielu agregatów, by pozwolić istnieć i swobodnie się rozwijać rozmaitym typom ludzkim. Godność wiąże się zatem z każdym poprawnie określonym agregatem cech ludzkich, zespolonym – według Fukuyamy – w jakąś organiczną całość.

Chwila zastanowienia pozwala stwierdzić, że żadna z kluczowych cech składających się na ludzką godność nie może istnieć w oderwaniu od innych. Ludzki rozum, na przykład, nie jest podobny do komputera; jest przesycony emocjami, które wspomagają zresztą jego funkcjonowanie. [...] Ludzkie odczuwanie jest różne od odczuwania świni czy konia, ponieważ wiąże się z ludzką pamięcią i rozumem. [...] Czego chcemy chronić przed wszelkimi przyszłymi postęпами biotechnologii? Odpowiedź brzmi: chcemy bronić naszej złożonej, wytworzonej przez ewolucję natury przed dokonywanymi przez nas samych próbami modyfikacji. Nie chcemy niszczyć jedności ani ciągłości natury ludzkiej, wraz z opartymi na niej prawami człowieka. Jeśli czynnik X wynika z naszej złożoności oraz skomplikowanych interakcji między wyłącznie ludzkimi cechami, takimi jak wybór moralny, rozum oraz szeroka gama emocji, sens ma pytanie, jak i dlaczego biotechnologia miałaby nas uczynić mniej złożonymi. (Fukuyama 2004: 227)

Pytanie jest retoryczne. Nie chcemy być mniej złożeni. Nie chcemy, by jakaś wylęgarnia embrionów na wzór opisanej w *Nowym wspaniałym świecie* Aldousa Huxleya decydowała za całe społeczeństwo, jak ma wyglądać „człowiek przyszłości”. Nie mamy zaufania do żadnego projektu globalnej modyfikacji cech ludzkich – i może właśnie ta niechęć do manipulacji jest jedną z właściwości, które spodziewamy się znaleźć w każdym agregacie specyficznie ludzkich cech, czyli jest stałym fragmentem czynnika X. W każdym razie musimy się zgodzić, że na poziomie potocznie obserwowanych cech, istnieje wiele agregatów odpowiadających człowieczeństwu, że są to często cechy pojawiające się dopiero po pewnym okresie życia osobniczego, i że pewne zaczątki takiego agregatu, choć w zdecydowanie wąskim zakresie, są już widoczne u noworodka.

Noworodek w dzień po narodzeniu być może nie ma zdolności rozumowania lub podejmowania wyborów moralnych, dysponuje już jednak ważnymi elementami normalnej gamy ludzkich emocji

– może się rozgniewać, przywiązać do matki, oczekiwać na jej uwagę oraz robić inne rzeczy, do których nie jest zdolny zarodek w dzień po zapłodnieniu. (Fukuyama 2004: 231)

Wobec niejasnego zakresu cech charakteryzujących człowieka i wobec tego, że cechy te mogą występować w rozmaitych zbiorach, pojęcie godności oparte na czynniku X może być używane tylko dla ogólnego scharakteryzowania pożądanego postawy w stosunku do ludzi – należy wyzbyc się dyskryminacji (np. wobec Ukraińców), choć nie wobec każdego (np. nie wobec sadysty). Jednak – to chyba oczywiste – tak rozumiana „godność” nie może być użyta do odpowiedzi na pytanie, kto jest człowiekiem, a kto nie; nie może służyć do ustalenia obowiązków wobec poszczególnych ludzi, bo są to obowiązki bardzo różne, i nie może odpowiedzieć na pytania, dlaczego ludzi mamy szanować, bo na to pytanie może odpowiedzieć filozofia, a nie retoryka godności.

Efekt czci i szacunku

Zdaniem pewnych autorów godność nie wyraża się w myślach i ocenach, a także nie tworzy osobnej kategorii ontologicznej, tylko wynika ze społecznie utrwalonej praktyki okazywania szacunku. Posiada godność ten, kto odbiera oznaki czci i szacunku. Inspiracją dla tej postawy jest norma zawarta w Dekalogu: „Czcij ojca swego i matkę swoją”. Norma ta zabrania dozowania szacunku okazywanego rodzicom w zależności od opinii na ich temat. Można mieć o rodzicach nie najlepsze zdanie, ale i tak należy ich czcić, ponieważ w „Dekalogu” czczenie nie jest wyrazem opinii i oceny, ale nakazanym obowiązkiem. Sprawą niejasną pozostaje natomiast kwestia, na czym ma polegać czczenie. Obejmuje ono okazywanie szacunku, zwracanie się w uprzejmy sposób, uwzględnianie życzeń, podporządkowanie się prośbom i nakazom, dbanie o pomyślność, otaczanie opieką, zabieganie o życzliwość i aprobatę.

Jeśli okazywanie czci i szacunku jest szczególnie intensywnym lub spektakularnym sposobem wyrażania dbałości o czyjeś dobro, to nakaz czczenia rodziców (czy kogokolwiek innego), nawet jeśli obejmuje bezwzględne podporządkowanie się im i poświęcenie dla nich, daje się racjonalnie uzasadnić. Można ten nakaz rozumieć jako wyostrzenie normy sprawiedliwego i podmiotowego traktowania. W tej wersji szacunek i cześć łatwo wiążą się z godnością.

Ponieważ ludzie są (1) racjonalnymi zwierzętami, (2) zdolnymi do dokonywania wyborów, (3) narażonymi na skaleczenie i zranienie z braku naturalnej osłony ciała; ponieważ (4) zasoby naturalne nie są tak obfite, byśmy mogli zrywać je z drzewa lub wdychać z powietrzem, kiedy nam przyjdzie ochota, ani (5) tak skąpe, że nie miałyby nawet sensu mówić o ich proporcjonalnej dystrybucji [...]; i ponieważ (6) ludzie żyją we wspólnotach społecznych i politycznych, (7) często popadają w spory na temat podziału dóbr i usług, i (8) domagają się, by podział dóbr i usług był właściwy, musimy ustalić zasady sprawiedliwości i uprawnienia. (Blackstone 1970: 15–16)

Godność jest wyzwaniem. (1) Jest czymś przysługującym [człowiekowi] wewnątrz, ale jednocześnie czymś, co trzeba zdobyć. (2) Jest niezbywalna, ale może być naruszona. (3) Nie traci się jej, gdy jest szargana, ale należy żądać dla niej szacunku. (4) Różni się od poczucia godności. (5) Nie może być utracona, ale związana z nią pewność siebie może być utracona. (6) Traktowanie kogoś z godnością polega na okazywaniu szacunku dla jego godności. (Spiegelberg 1970: 53–55)

Tak rozumiana dbałość o własną godność, a także przypisywanie godności innym, jest zabieganiem o uznanie sprawiedliwych roszczeń i świadczeń. To może jednak łatwo prowadzić do konfliktów i nieporozumień, w szczególności, gdy spotykają się ludzie należący do różnych kultur.

Ludzie Wschodu często zachowują grzeczną i przyjemną fasadę nawet w sytuacji krańcowej niezgody. Natomiast ludzie Zachodu często uznają za właściwe okazać szorstkość i kontrolowane zagniewanie. To prowadzi do nieporozumień i oskarżania ludzi Wschodu o to, że nie potrafią się bronić, a ludzi Zachodu o to, że nie potrafią zachować samokontroli. (Watson 1970: 152)

Godność oparta na zasadach etykiety towarzyskiej i na regułach okazywania szacunku nie wymaga w istocie od nikogo żadnych przekonań ani uczuć. Wyczerpuje się w gestach, słowach i rytualnym odgrywaniu scen. Tak rozumiana godność nie istnieje jako wartość sterująca zachowaniem, ale jako efekt stosowania rytuału. Nie może służyć jako podstawa dla uzasadnienia uprawnień ani przywilejów, ponieważ jest efektem stosowania uprawnień i przywilejów. Opisuje pewien styl zachowania wynikający z przekonania, że w pewnych sytuacjach musimy obdarzać pewne osoby czcią i szacunkiem.

Richard Swinburne uważa na przykład, że okazywanie czci jest w pewnych przypadkach czymś koniecznym. Jego zdaniem mamy naturalną tendencję do tego, by okazywać cześć swym dobroczyńcom, ale okazywanie czci jest również obowiązkiem moralnym. Osoba, której jesteśmy winni wdzięczność, ma prawo nami dysponować i stawiać nam żądania. Tę podległość, stanowiącą wyraz wdzięczności, uznaje Swinburne za bezwzględny nakaz moralny.

Wśród koniecznych prawd moralnych, do uznania których dojść mogą zarówno ateści, jak i teści, jest i ta, iż jest czymś bardzo dobrym odnosić się z czcią do osób dobrych i mądrych, prawdziwie wielkich, oraz czuć się zobowiązanym do wdzięczności wobec naszych dobroczyńców i do sprawienia, by byli zadowoleni; a także, przez spełnianie ich poleceń (w pewnych granicach) do sprawienia, aby dobroczyńcy, od których zależy w naszym istnieniu, byli z nas zadowoleni. Rodzice, którzy nie są tylko rodzicami biologicznymi, lecz i wychowawcami, mają (w pewnych granicach) prawo nakazać dzieciom, co mają robić (np. pozmywać naczynia lub pomóc sąsiadce w zakupach), i te polecenia sprawiają, że czyny, które w innym wypadku nie byłyby obowiązkami, stają się nimi. Podobnie też państwo, które zapewnia w miarę sprawiedliwy system praworządności, ma (w pewnych granicach) prawo nakazać nam wykonanie pewnych rzeczy (np. płacenie podatków czy odbycie służby wojskowej) i tutaj także nakazy państwa sprawiają, że określone czyny stają się obowiązkami. Na mocy koniecznej prawdy, że (w pewnych granicach) ludzie są zobowiązani okazywać posłuszeństwo dobroczyńcom określonego rodzaju, i przygodnej prawdy pozamoralnej, iż dobroczyńca tego właśnie rodzaju polecił nam wykonać C, zachodzi przygodna prawda moralna, że jesteśmy zobowiązani wykonać C. (Swinburne 2009: 7–8)

Stanowisko Swinburne'a musi być nieprzekonujące, a nawet niezrozumiałe dla osób, którym sama praktyka okazywania czci wydaje się czymś obcym i niewytłumaczalnym. Np. kwakrzy postanowili nigdy nie uchylać przed nikim kapelusza, po to właśnie, by nikomu nie okazywać czci, uważając takie zachowanie za idolatrię. Tradycyjne formy okazywania czci, polegające na korzeniu się i niskim kłanianiu, całowaniu w pierścień i podejmowaniu pod kolana, są dla większości z nas obyczajowym przeżytkiem. Poza rytuałami religijnym (a może nie tylko) wyglądają sztucznie i niezręcznie. Osobną sprawą jest kwestia, czy to dobrze, że okazywanie czci uważamy za anachronizm, i czy możliwe jest wprowadzenie nowych form czczenia, które wyrażałyby szczery podziw i chęć wywyższenia adorowanej osoby w sposób niewyglądający sztucznie i groteskowo. Tego problemu nie musimy tu jednak podejmować, choć nie jest on błahy.

Podobnie jak Swinburne myślał jeden z największych współczesnych filozofów, Willard Van Orman Quinn. Jego zdaniem obok altruizmu ceremonialność jest jedną z najwyższych zasad moralnych.

Trudno wskazać pojedynczą cechę, która byłaby swoista dla wartości moralnych, poza ich w jakimś sensie nieredukowalnym charakterem społecznym, co trudno uznać za ścisłą charakterystykę. Poprzestaśmy zatem na uświadomieniu sobie, że istnieją dwie, w dużej mierze zachodzące na siebie klasy wartości moralnych. Wartościami altruistycznymi są te wartości, które wiążemy z satysfakcją innych osób lub ze środkami, które wiodą do ich satysfakcji. [...] Wartościami ceremonialnymi nazwać można te wartości, które wiążemy z praktykami własnego społeczeństwa lub grupy społecznej, również ze względu na uboczną satysfakcję doznawaną przez nas samych. Pożądana byłaby tu definicja odwołująca się do ukrytych motywacji, na razie jednak taka nieprecyzyjna charakterystyka może być przydatna, pod warunkiem, że nie będziemy jej przeceniać. (Quine 1986: 166–167)

Czy jest możliwe, by Quine miał w tej sprawie rację? Ceremonialność wprowadza podniosłość i odświętny nastrój, ma charakter publicznego przedstawienia, musi przebiegać płynnie, sprawnie i z zachowaniem powagi. Polega na kultywowaniu górnolotnych uczuć, zachowań wyrażających pokorę i poddanie. Ten styl zachowania w niezgrabnym wykonaniu ociera się o pompatość i wymuszone, bizantyjskie gesty. By uniknąć tej sztuczności, można postulować rozróżnienie między ceremonialnością szczerą i ceremonialnością na pokaz. Jeśli jednak przyjmiemy to odróżnienie wraz z tezą, że prawdziwą wartość ma tylko szczerza ceremonialność, to trzeba podejrzewać, że wartość takiej postawy bierze się co najmniej w równym stopniu ze szczerości uczuć, co z zachowań objawiających ostentacyjny szacunek, a w konsekwencji ceremonialność przestaje być wówczas ważnym aspektem ceremonialnych zachowań, gdyż zasadniczego znaczenia nabiera szczerość. Jeśli nie przyjmiemy tego założenia, to zwolennik uznania ceremonialności za postawę etyczną musi przyznać, że nie ma miejsca w ceremonialnych zachowaniach na swobodne wyrażanie osobistych przekonań, ujawnienie indywidualnych uczuć i na spontaniczność. Próba nadania ceremonialności emocjonalnej treści powo-

dawałaby zresztą, że rytualne gesty i słowa łatwo oddalałyby się od uświęconego przez tradycję zwyczaju i traciłyby swą magię. Sztynna sztampa hipnotyzuje tylko pod warunkiem, że jest niewzruszona. Jest sposobem wspólnego celebrowania jakichś wydarzeń, a nie jest sposobem wyrażenia szczerych uczuć i przekonań. Czyli jest typowym przykładem zachowania stadnego – co wprawdzie nie wydaje się szkodzić Quine'owi, ale bardzo raziło Nietzschego.

Fascynacja praktykami okazywania czci nie jest z pewnością pomysłem współczesnej filozofii. Obrońcą szczególnej roli czci w moralności był też Platon, który uznawał za obowiązek moralny okazywanie czci bogom, własnej duszy i własnemu ciału. Już samo zestawienie tych trzech obiektów sugeruje, iż mogło mu chodzić nie tyle o cześć, co o troskę i dbałość. Píše o tym wyraźnie, gdy mówi, że czci się własną duszę, zachowując jej niezależność, wpajając jej dążenie do piękna i prawdy.

Boskim przecież darem jest cześć i żadną złą rzeczą nie uczci się nikogo. [...] Gdy więc mówię i wzywam, żeby po bogach, panach naszych, oraz tych, którzy idą po nich, duszę swą czcic najwięcej, i zaraz na drugim stawiać ją miejscu, to słuszne są moje słowa i nawoływania. [...] Nie czci jej człowiek, który, gdy pobłądzi i popadnie w mnóstwo ogromnych utrapień, nie siebie wini, lecz innych, i siebie zawsze rozgrzesza z wszelkiej winy, ratując część swej duszy, jak mu się wydaje, a jest przeciwnie, bo właśnie jej szkodzi. [...] Także ten, kto chce bogactwo zdobyć w niepiękny sposób i kogo nie mierzi, że je tak zdobywa, swymi darami duszy swej nie czci z pewnością – przepaść go dzieli od tego – bo to, co cenne w niej jest i piękne, zaprzeda za odrobinę złota. (Platon 1960: 736–728).

Musimy przyznać, że okazywanie czci jest nieomylnym sposobem okazania tego, że wyróżniona osoba, idea, rzecz czy dzieło sztuki są przez nas wysoko cenione. Musimy się też zgodzić, że uzasadnienie tej oceny może mieć niekiedy charakter moralny. Możemy np. czcic i podziwiać osobę, która naraziła swe życie dla uratowania innych. Takiej osobie przypiszemy jakąś szczególną siłę charakteru i chętnie obdarzymy ją szacunkiem, dzięki któremu nabierze ona w naszych oczach szczególnej godności. Gdy tak zrobimy, to godność tej osoby będzie efektem naszych ocen i zachowań, a nie odwrotnie, to znaczy, nie będziemy uzależniać moralnej oceny czynów tej osoby od przysługującej jej godności. W filozofii Platona godność opieramy na cnocie i niezłomności charakteru, a nie odwrotnie.

W sumie zatem, nie wydaje się, by godność kiedykolwiek mogła uzasadnić normy etyczne. Jeśli jej pojęcie jest w ogóle do czegoś przydatne, to tylko do skrótowego wyrażenia jakichś nieprecyzyjnych myśli, gdy nie chcemy lub nie umiemy powiedzieć, że kogoś cenimy za jego/jej siłę charakteru, niepowtarzalność, niezłomność, odwagę, autonomię moralną i myślową, dążenie do wysokich celów, konsekwentne wypełnianie obowiązków, wytrwałą realizację planów życiowych, dobroć i wrażliwość.

Konkluzje merytoryczne

Jak widzieliśmy, godność może być rozumiana na wiele różnych sposobów, a wszelkie próby wyprowadzenia normatywnych zaleceń z godności sprawiają wrażenia zabiegów retorycznych, a nie filozoficznych. Arystoteles uznaje godność za cnotę, Cyceon za zdolność przezwyciężenia hedonizmu, Kant za władzę podejmowania decyzji moralnych, Nietzsche za postulat niewolniczej moralności, Kass za umiejętność pogodzenia się z losem, Picker za przywiązanie do dóbr witalnych, Fukuyama za czynnik X, Swinburne za efekt okazywania czci, Quine za ceremonialność, a Platon za troskę o bogów, duszę i ciało. Z tak rozbieżnych poglądów nie da się wyprowadzić żadnej przekonującej koncepcji normatywnej. Godność jest pojęciem teoretycznie zbędnym. Rodzi wiele dylematów, których nie można rozwiązać przez rozjaśnienie tego pojęcia. Kilka takich aporii, niekoniecznie pozostających w związku z omówionymi wyżej koncepcjami, odnotowałem w „konkluzjach scholastycznych”, dla których nie potrafię skonstruować paragrafów rozpoczynających się od zwrotu: *Respondeo*. To chyba pokazuje – jeśli wina nie leży po mojej stronie – że w gruncie rzeczy nie wiemy, o czym mówimy, gdy mówimy o godności.

Konkluzje scholastyczne

1. *Videtur*: Godność jest powszechnym gatunkowym atrybutem. Przysługuje każdemu człowiekowi. Jest niepodzielna, równa i niezbywalna. Nie wiąże się z przywództwem, władzą, bogactwem ani medialną popularnością. *Sed contra*: Godność jest związana z zasługami lub wysokim stanowiskiem. Jej uznanie polega na okazywaniu szacunku osobom, które imponują siłą, władzą, odwagą, talentem, zaradnością i niezłomną postawą moralną. Godność przysługuje dowódcom, kierownikom, leaderom, prorokom, charyzmatycznym nauczycielom i biznesmenom, którzy stali się filantropami.
2. *Videtur*: Godność jest trwała i niezmienna. Raz uzyskana nie zmniejsza się ani nie wzrasta w zależności od stylu postępowania. Godności można uchybić, i można ją zranić, ale nie można jej odebrać ani stracić. Człowiek popełniający haniebne czyny budzi niechęć, ale nie traci godności. *Sed contra*: Godność można odebrać dokonując zniewolenia, ośmieszenia, oczernienia, odbierając status lub piętnując. Godność można także stracić przez postępowanie niehonorowe, sprzedajne, krętackie i zbrodnicze. Godność traci ten, kto się pastwi nad słabszymi, staje się łajdakiem, sutenerem, oprawcą, wyzyskiwaczem. Straconą godność można jednak odzyskać, dokonując czynów odwagi, poświęcenia i ofiarności, naprawiając krzywdy i prosząc o przebaczenie.
3. *Videtur*: Godność przysługuje tylko osobom odpowiedzialnym za swe czyny, w odróżnieniu od jednostek niezdolnych do moralnych decyzji i kierowania swym postępowaniem. Godność decyduje o tym, kto ma podmiotowość, a kto

nie. Zarodki ludzkie nie mają poczucia odpowiedzialności, więc nie mają godności. Wolno na nich eksperymentować i robić z nimi rozmaite rzeczy, których nie wolno robić z ludźmi w pełni rozwiniętymi. Jeśli instytucje prawne mają uprawnienie do działania swobodnego i niezależnego, to mają też osobowość prawną i godność. Wolno im zabiegać o dobre imię i reputację. Kierowane pod ich adresem pomówienia i fałszywe oskarżenia będą karane. *Sed contra*: Godność przysługuje wszystkim jednostkom ludzkim i instytucjom, w tym także takim, które postępują nieodpowiedzialnie lub nie potrafią kierować swym postępowaniem. Nawet prawdziwe oskarżenia kierowane pod adresem osób i instytucji mogą podlegać karaniu, jeśli podważają ich reputację. Na zarodkach nie wolno eksperymentować, ponieważ mają ludzką godność niezależnie od tego, jakie przysługują im władze, zdolności reagowania i działania.

4. *Videtur*: Godność pochodzi z podobieństwa do pewnego ideału. Zbliżenie do ideału jest źródłem wszelkich innych wartości. Wartość estetyczna obrazu malarskiego zależy od tego, jak bardzo obraz realistyczny jest podobny do realistycznego pierwowzoru lub jak bardzo obraz nierealistyczny jest podobny do nierealistycznego pierwowzoru. Wartość systemu politycznego zależy od tego, jak bardzo system realny przypomina idealną wersję państwa. Człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boga” i nigdy nie utraci tego podobieństwa. Nawet potępińcy zachowują godność, nienawidząc Boga w piekle. *Sed contra*: Potępińcy tracą godność i przestają być podobni do Boga. Dlatego Bóg może ich karać i gnębić w piekle, nie wywołując w nikim dysonansu moralnego. Podobieństwo do ideału może być zawsze złudne i nie może stanowić podstawy dla określenia godności.
5. *Videtur*: Godność przypisuje się przez okazywanie czci. Człowiek z godnością nie tylko nie zniża się do zajęć błahych i podrzędnych, ale umie ustalić i obronić swe miejsce w społeczeństwie. Potrafi żądać szacunku dla siebie i osób, które ceni. Sam wskazuje, co mu się należy, niekiedy bez żenady zawyżając swe żądania, jeśli tylko potrafi je wyegzekwować. Panuje nad sytuacją i umie sobie podporządkować innych. Wolno mu tak postępować, ponieważ nie działa dla własnej korzyści, tylko zabiega o swoją godność. *Sed contra*: Człowiek o wygórowanych roszczeniach jest uzurpatorem, despotą lub wyzyskiwaczem. Nie ma godności. Chce innych przemienić w swych niewolników i osoby bez szacunku dla siebie. Musi zostać pohamowany, by nie zniszczyć zdrowych relacji między ludźmi, dających się uporządkować w system przyjaznych zależności.
6. *Videtur*: Człowiek traci godność w systemie paternalistycznym i totalitarnym, gdy autorytarne instytucje podejmują za niego istotne decyzje. Utrzymywanie dorosłego człowieka w uzależnieniu od takich opiekuńczych instytucji odbiera mu godność. Robi z niego dziecko, postać myślowo bezradną i nieprzewidyującą, osobę niedorostłą, niesamodzielną i niepodejmującą odpowiedzialności za swe życie. Rezygnacja z prawa do decydowania o sobie oznacza rezygnację

z godności. *Sed contra*: Godne życie wymaga stabilności, zaspokojenia podstawowych potrzeb, możliwości skutecznej realizacji celów życiowych. Oferowanie pomocy i przyjmowanie pomocy nikogo nie hańbi. Państwo powinno nam pomagać i opiekować się nami w każdej sytuacji. Można dyskutować o tym, czy uzależnienie narkotyczne prowadzi do utraty godności, ale uzależnienie społeczne jest koniecznością i godności nikomu nie odbiera.

Bibliografia

- Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. Różni tłumacze i daty wydania. Warszawa: PWN.
- William T. Blackstone: „Human rights and human dignity”, w: Rubin Goetsky and Ervin Laszlo (red.) (wyd. cyt.).
- Marcus Tullius Cicero (1960): „O powinnościach” (*De officiis*), w: *Pisma filozoficzne*, tłum. Wiktor Kornatowski, tom 2. Warszawa: PWN.
- Francis Fukuyama (2004): *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnicznej*, tłum. Bartłomiej Pietrzyk. Kraków: Znak.
- Rubin Goetsky and Ervin Laszlo (red.) (1970): *Human Dignity. This Century and the Next*. New York, etc., Gordon and Breach.
- Immanuel Kant (1971): *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. Mściśław Wartenberg. Warszawa: PWN.
- Leon R. Kass (2004): *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*. Encounter Books.
- Fryderyk Nietzsche (2001): *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. Grzegorz Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A.
- Fryderyk Nietzsche (2003): *Z genealogii moralności*, tłum. Leopold Staff. Kraków: Zielona Sowa.
- Eduard Picker (2007): *Godność człowieka a życie ludzkie*, tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Platon (1960): *Prawa*, tłum. Maria Maykowska. Warszawa: PWN.
- Willard V.O. Quine: „O naturze wartości moralnych”, w: W.V.O. Quine (1986): *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. Barbara Stanosz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Herbert Spiegelberg: „Human dignity. A Challenge to contemporary philosophy”, w: Rubin Goetsky and Ervin Laszlo (red.) (wyd. cyt.).
- Richard Swinburne (2009): „Bóg a moralność”, maszynopis, tłum. Małgorzata Wiertelwska: 7–8. Artykuł ten pierwotnie ukazał się po angielsku jako: „God and Morality”, w: *Think*, tom 7, nr 20, s. 7–15; Cambridge University Press: 2008.
- Richard A. Watson: „Human dignity and technology”, w: Rubin Goetsky and Ervin Laszlo (wyd. cyt.).

The Rhetoric of Dignity

Keywords: *human status, dignity, animals, the gift of life, honoring, bioethics*

The article discusses three types of views based on the concept of human dignity. One view is influenced by the opinion that humans are more perfect than other animals, and for that reason they possess a dignity that other animals do not have. The second view is connected with the claim that life is a gift from God or from nature. For that reason it must be protected and appreciated. The third view reduces dignity to behavior, and, following the Biblical precept to honor one's parents, attributes comparable, albeit diminished, dignity to all other human beings as well. The author argues that the three views – and he is ready to extend this opinion to many others – pretend to interpret dignity as a criterion of value or obligation even though they amount to no more than a rhetorical exhortation. They do not constitute a philosophical position, and probably no philosophical position can be based on the concept of dignity. For this reason normative and legal acts based on the principle of human dignity are not well supported, and numerous controversies that surround them must be difficult to solve. They are not founded on reliable assumptions.