

prof. nadzw. UW r dr hab. Mirosław Sadowski (Uniwersytet Wrocławski)

Komu przysługuje godność człowieka?

Kilka uwag o koncepcji osoby.

Każde rozważanie dotyczące godności człowieka należy zaczynać od podstawowych pytań: czym jest ludzka godność¹ i komu ona przysługuje? W mojej ocenie odpowiedź na te pytania zawiera się w koncepcji osoby, rozumianej jako podstawa rzeczywistości i główny podmiot życia społecznego, albowiem spośród wszystkiego co istnieje, osoby zajmują miejsce szczególne,² a osoba ludzka jest podstawą wszelkich zobowiązań.³ Poczynając od XIX w., a zwłaszcza w ostatnich latach „osoba” uzyskała wyjątkową pozycję w systemie wartości pluralistycznego społeczeństwa⁴. Jak zauważył Stephan Kirste majca swoje korzenie w idei osoby koncepcja godności człowieka jest dziś bardzo szeroko stosowana i systematycznie zwiększa swoje znaczenie nie tylko w argumentacji prawniczej.⁵ Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że prawo jest zbyt szczupłą sferą aby w pełni pomieścić kategorię ludzkiej godności. Uważam bowiem, że niezwykle istotne, także z punktu widzenia prawa, są rozważania o ludzkiej godności na gruncie filozofii, psychologii, etyki, medycyny, a nawet biologii czy bioetyki. Moje uwagi w pewnej mierze wychodzą naprzeciw tym potrzebom.

Należy pamiętać, że sam termin *osoba* w swojej długiej historii posiadał wiele znaczeń, a pojęcie „osoba” wykorzystywano do określenia człowieka,

¹ W moich rozważaniach terminologicznych posługuję się zamiennie następującymi pojęciami: godność człowieka, godność ludzka, godność osoby ludzkiej. Termin „godność człowieka” (*dignitas humana, human dignity, Menschenwürde, la dignité humaine*) jest stosowany powszechnie w literaturze naukowej¹.

² R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, s. 4.

³ B. G. Ramcharan, *The Law, Policy and Politics of the UN Human Rights Councils*, Leiden-Boston 2015, s. 32.

⁴ Por. S., Rudman, *Concepts of Person and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge ; New York 1997, s. 3.

⁵ S. Kirste, *Human Dignity and the Concept of Person in Law*, w: *The Depth of the Human Person: A Multidisciplinary Approach*, ed. by M. Welker, Grand Rapids. Michigan 2014, s. 274.

jednostki, na ile może ona się wyróżniać spośród innych ludzi, z którymi dzieli tę samą naturę. Było także używane dla podkreślenia niewymienialnej wyjątkowości danej jednostki, bądź jej specyfiki. Semantyczna wieloznaczność tego pojęcia wynika zatem ze zróżnicowanej i złożonej historii rozwoju jego znaczenia.⁶ Bez wątpienia ogromną rolę w rozwoju koncepcji osoby odegrało chrześcijaństwo.⁷

Współczesne ustawodawstwo, poszukując podstaw swojej aksjologii, wskazuje na dwie główne tendencje: pierwsza z nich fundamentów norm moralnych (ale także i prawnych) upatruje w idei wartości albo godności ludzkiej, czyli w unikalnej wartości każdej osoby ludzkiej, druga z kolei posługuje się pochodzącą z utilitaryzmu ideą jakości.⁹ Już na wstępie można zauważyć, że zwolennicy obu wymienionych kierunków mają różne zapatrywania na koncepcję osoby ludzkiej.

Patrząc z normatywnego punktu widzenia kwestia godności ludzkiej prowadzi do pytania, jak obowiązywanie norm moralnych oddziałuje na obowiązywanie norm prawnych, co pozwala wyróżnić koncepcję prawnonaturalistyczną i pozytywistyczną. Jusnaturaliści głoszą, że norma prawna sprzeczna z normą moralną przestaje obowiązywać, a organy państwa i jego obywatele nie są zobowiązani do jej przestrzegania. Opowiadają się zatem za supremacją prawa naturalnego nad prawem stanowionym. Z kolei zwolennicy pozytywizmu dowodzą, że prawo i moralność to dwa odrębne porządki normatywne, które mogą egzystować niezależnie od siebie, a naruszenie normy moralnej nie musi skutkować naruszeniem normy prawnej. Zgodnie z tymi poglądami prawo stanowione przez uprawnione do tego organy i instytucje państwa ma pierwszeństwo przed prawem naturalnym. Spór o ide

⁶ Kard. A. Scola, patriarcha Wenecji, G. Marengo, J. Prades López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 197.

⁷ Szerzej w tej kwestii por. M. Sadowski, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878-2005)*, Wrocław 2010, s. 11-72.

⁸ Szeroko i ciekawie w tej kwestii por. *Sanctity of Life and Human Dignity*, w: *Sanctity of Life and Human Dignity*, ed. by K. Bayertz, Dordrecht–Boston–London 1996, passim.

⁹ Por. *Encyclopedia of quality of life research*, ed. A. C. Michalos, Dordrecht 2013. Tam też szeroka literatura.

ludzkiej godności jest w pewnej mierze sporem o to, która idea ma pierwszeństwo: prawo naturalne czy pozytywizm prawniczy?

Poza dyskusję jest teza głosząca, że idea ludzkiej godności jest nierozdzielnie związana z koncepcją osoby ludzkiej, zatem niezbędne wydaje się zwrotne przedstawienie zasadniczych poglądów na koncepcję osoby. Pominąć ciekawe i niezwykle obszerne dyskusje w tej materii i zauważyć jedynie, że kwestia osoby jest jednym z fundamentalnych zagadnień współczesności, dotyczącym nie tylko kwestii teoretycznych, ale pociągającym za sobą równie ważne konsekwencje praktyczne. Uznano bowiem należy za trafny pogląd zgodny z którym nadanie określonemu bytowi statusu osoby implikuje przyznanie mu praw do pewnych roszczeń, a zwłaszcza takich jak: prawo do życia, nienaruszalności cielesnej, czy prawa do autonomicznego rozwoju. Z tych względów definicja osoby staje się kryterium rozstrzygającym, czy wszystkie osobniki należące biologicznie do gatunku *homo sapiens*, należy uznać za podmioty roszczeń prawnych.¹⁰ Mówi się inaczej: czy każdy człowiek jest osobą i konsekwentnie: czy każdemu człowiekowi przysługują prawa człowieka? Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie należy krótko przedstawić dwa zasadnicze stanowiska dotyczące koncepcji osoby.

Współczesny dyskurs filozoficzny dotyczący pojęcia osoby toczy się głównie wokół sporu o definicję osobowej tożsamości. Można w nim dostrzec dwa główne kierunki – asubstancjalistyczny (odwołujący się do definicji osoby zaproponowanej przez Johna Locke'a) oraz substancjalistyczny (to jest taki który uznaje osobę za fenomen pierwotny, którego nie można zredukować do jakiegokolwiek cechy jakościowej, czy zespołu takich cech).¹¹

Nawiązując do Locke'a filozofowie analityczni wskazują na cały szereg cech, których obecność warunkuje istnienie i uznanie za byt osobowy. Zdaniem Locke'a to samo, co osoby oznaczać może przypomnienie, tym

¹⁰ J. Marecki, *Robert Spaemann a współczesny spór o pojęcie osoby*, w: R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. XI

¹¹ *Ibidem*, s. XII.

samym osoba oznacza istot myl c i inteligentn , obdarzon rozumem i zdolno ci refleksji, istot , która mo e ujmowa siebie my l jako siebie sam , to znaczy: jako t sam w ró nych czasach i miejscach my l c rzecz.¹²

Te przesłanki skłaniały angielskiego my liciela do wyra enia pogl du, e to samo osoby jest warunkowana jej wiadomo ci , to znaczy, e tak daleko jak dana osoba dotyka przyszłych działań lub my li, tak daleko rozci ga si jej to samo . Skrajne konsekwencje z idei Locke’a wyci gn ł Dawid Hume, zaprzeczaj c - zgodnie z empirycystycznymi zało eniami swojej filozofii – istnieniu osoby jako trwałej substancji. W jego koncepcji tym co istnieje, s tylko percepcje, nie istnieje natomiast aden trwały podmiot tych e percepcji. Osoba nie jest dla Hume’a odbiciem rzeczywisto ci, ale produktem do wiadczenia i teorii, zatem to samo jest jedynie wyobra eniem, poniewa wszystkie nasze percepcje daj si odró ni i oddzieli i nie mo emy odkry adnego „ja”, które byłoby poza percepcjami lub byłoby dla nich podstaw .¹³ Zdaniem Hume’a jakakolwiek jedna i zrozumiała idea “ja”, musi by wywiedziona z jakiej impresji. Jednak e ja czy osoba nie jest jak jedn impresj , lecz jest tym, do czego nasze ró ne impresje i idee pozostaj , jak si zakłada, w pewnym stosunku. Je eli jaka impresja daje pocz tek idei naszego ja, to impresja ta musi pozostawa nieprzerwana i niezmiennie ta sama w ci gu całego toku naszego ycia; albowiem przyjmuje si , i nasze ja istnieje wła nie w ten sposób. Lecz nie ma impresji stałej i niezmiennej... a wobec tego nie ma w ogóle takiej idei.¹⁴

Za współczesnych spadkobierców koncepcji Locke’a i Hume’a uchodz tacy autorzy jak Peter F. Strawson, Derek Parfit czy Peter Singer. Wydaje si , e wymienieni badacze wyci gn li ostateczne konsekwencje z ich pogl dów. Pierwszy z nich odwołuj c si do determinizmu próbuje skierowa dyskusje na jego temat w innym kierunku: pragnie on aby w centrum uwagi

¹² J. Locke, *Rozwa ania dotycz ce rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955, s. 471.

¹³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*. T. V. *Od Hobbesa do Hume’a*, Warszawa 1997, s. 334.

¹⁴ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa 1963, I, IV, 6, s. 326.

znalazły się sprawy moralne, a nie intelektualne zawilo ci metafizyki.¹⁵ Strawson uwa a poj cie osoby za poj cie logicznie pierwotne i odnosz ce si do kartezyjskiej idei rozdziału osoby na dwie odr bne substancje, tj. umysł (duch) i ciało. Autor ten wyra a przekonanie, e osoby s bytami, którym mo na przypisa zarówno M-predykaty (predykaty materialne, fizyczne), jak i P-predykaty (predykaty psychologiczne).¹⁶

Parfit z kolei uwa a, e *Istnienie osoby polega tylko na istnieniu mózgu i ciała oraz na wyst powaniu szeregu poł czonych ze sob fizycznych i mylowych zdarze*.¹⁷ Głosi on pogl d, zgodnie z którym ludzkie ycie nie stanowi jedno ci *a priori*, to znaczy e to samo osobowa nie musi by definiowana przez odwołanie do ci gło ci (cało ci) ycia. Parfit twierdzi, e jest w stanie udowodni , e moja wcze niejsza osoba (ja jako dziecko) była inn osob , lub odpowiednio, „ja” za kilkadziesi t lat b d kim jeszcze innym .¹⁸ W swojej idei postuluje aby kategori to samo ci osoby bazuj cej na ci gło ci jej stanów mentalnych zast pi kategori to samo ci jako czystego powi zania tych stanów. Ci gło zachodzi wtedy, gdy istnieje przechodnia relacja pomi dzy do wiadzczeniami i ich przypomnieniami, dzi ki czemu, odwołuj c si do ci gło ci przypomnie zbudowa mo na to samo osobow . Parfit neguje ci gło fizyczn jako kategori pomocn przy definiowaniu to samo ci osoby. Jego zdaniem, tym co si liczy, jest wył cznie to samo jako ciowa, ta za jest zmienna. Z kolei to samo numeryczna jest zupełnie nieistotna.¹⁹ W mojej ocenie Parfitowi bliski jest pogl d głasz cy, e osob nie jest si zawsze, ale osob si bywa.

¹⁵ Por. R. Young, *Implikacje determinizmu*, w: *Przewodnik po etyce*, pod red. P. Singera, Warszawa 2000, s. 585.

¹⁶ Por. szerzej na ten temat P. Strawson, *Osoby*, w: *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia podmiotu*, Warszawa 2001, s. 13-40, a tak e C. A. Brown, *Peter Strawson*, London and New York 2014, s. 51-91 .

¹⁷ D. Parfit, *Resons and Persons*, Oxford 1984, s. 211. Por. te L. S. Splitter, *Identity and Personhood: Confusions and Clarifications across Disciplines*, Singapore 2015, s. 78.

¹⁸ D. Parfit, *Resons and Persons*, op.cit., rozdziały XIV i XV.

¹⁹ D. Parfit, *To samo nie jest wa na*, w: P. Gutowski, T. Szubka, *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Lublin 1998, s. 437-466.

W XXI wieku najbardziej znanym autorem odwołującym się do tradycji Locke'a, jest Peter Albert Dawid Singer.²⁰ Opowiada się on za powstaniem etyki biocentrycznej w miejsce antropocentrycznej, konsekwentnie popiera manipulacje genetyczne i „hodowlę”, człowieka wzywając do zakazania loterii genowej.²¹ Zdaniem tego autora zarówno małpa, jak i człowieka, ale też psa lub krowa może być uznana w równej mierze za „osobę” i przyznana im identyczna ochrona prawna. Etyka utylitarna w ujęciu proponowanym przez Singera postuluje wykluczenie z gatunku ludzkiego chorych, upośledzone noworodki czy umierających z powodu tego, że *jako ich życia jest nie do przyjęcia*. Tym samym Autor *Wyzwolenia zwierząt* redukuje wartość etyczne (dobro) do wartości poznawalnych i weryfikowalnych przez nauki przyrodnicze i społeczne. Ograniczenie człowieczeństwa wyłącznie do sfery intelektualno-biologicznej pozwala na wprowadzenie nowego terminu: ludzkie „nieosoby” i służy Singerowi nie tylko do zatarcia granicy pomiędzy ludźmi a zwierzętami²² i wysuwaniu haseł dających zrównanie ich praw, ale pozwala również obalić barierę pomiędzy dobrem a złem.²³ Można zaryzykować tezę, że za decydujące kryterium, pozwalające uznać czyjeś człowieczeństwo, Singer zamiast idei „witalności” proponuje przyjęcie nowe kryterium, zdrowe ciało gwarantujące odpowiedni „jakość życia”.²⁴ Co najmniej kontrowersyjne poglądy Singera

²⁰ Australijski filozof i etyk, zwolennik posuniętych do skrajności etyki utylitarystycznej. Urodził się w Melbourne, jest również absolwentem tamtejszego uniwersytetu. Wykładał w Oxfordzie, Nowym Jorku, od 1999 jest wykładowcą Princeton University. Jest autorem wielu prac, z których za najgłośniejsze uchodzą: *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals* (1975) *Practical Ethics* (1979), *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics* (1994).

²¹ P. Singer, *Wybierzcie sobie zwierzę*, <http://wyborcza.pl/1,76842,143078.html?disableRedirects=true>, dost. p: 6 czerwca 2016 r.

²² Odnośne widzenie przez Singera kwestii ludzie-zwierzęta por. idem, *Wyzwolenie zwierząt*, Warszawa 2004, zwłaszcza s. 254-327, a także idem, *Etyka praktyczna*, Warszawa 2003, s. 113-121, oraz idem, *O życiu i miłości. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1997, s. 189-201. Niezmiernie interesujące rozważania w tej kwestii por. Tina-Louise Fischer, *Menschen und Personenwuerde: Über die Notwendigkeit eines neuen Würdebegriffs*, Berlin-Hamburg-Münster 2008, a zwłaszcza rozdział I *Ethik zwischen Mensch und Tier*, s. 9-11.

²³ Odnośne do ochrony zwierząt i godności człowieka por. R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, Warszawa 2006, s. 526-538.

²⁴ M. Ahmann, *Was bleibt vom menschlichen Leben unantastbar?: Kritische Analyse der Rezeption des praktisch-ethischen Entwurfs von Peter Singer aus praktisch-theologischer Perspektive*, Berlin-Hamburg-Münster 2001, s.45-46.

stanowi wsparcie dla zwolenników legalizacji aborcji i eutanazji w takich krajach, jak Holandia, czy Belgia i s ch tnie przyjmowane przez radykalne ruchy obro ców praw zwierz t i ekologów.²⁵ Nie mo na wykluczy , e akceptacja stanowiska Singera, prowadzi b dzie z czasem, zgodnie z „zasad równi pochyłej” do zaakceptowania nazistowskiej idei eliminowania „niewartych ycia istnie ” (*lebensunwerten Leben*), cho bowiem wychodz z ró nych zało e , konsekwencje obu tych „etyk” s identyczne. Wydaje si , e przyjmuj c ide j jako ci ycia jako warto nadrz dn , mocno zaw amy kr g uprawnionych, którym przysługuje godno ć człowieka.

Zupełnie ró ne stanowisko prezentuj zwolennicy idei wi to ci ycia, dla których reprezentatywne s pogl dy Harry’ego Frankfurta. Autora ten odnosz c si do kategorii osoby wskazuje tzw. „pragnienia drugiego stopnia” jako na t cech wyró niaj c osoby spo ród innych bytów, którym mo na przypisa predykaty mentalne i fizyczne.²⁶ Tym samym bycie osob polega na tym, e dany byt, posiada atrybuty pozwalaj ce zaliczy go do kategorii osób²⁷, to znaczy ma nie tylko okre lone pragnienia (tak jak w przypadku zwierz t i ludzi), ale równie mo e chce lub nie chce pewnych pragnie (ten warunek spełniaj tylko ludzie). Posiadanie pragnie drugiego rz du stanowi wła nie o wolno ci osoby, która jest w stanie oceni rzeczy nie tylko z punktu widzenia swoich pragnie , lecz potrafi równie swoje pragnienia ocenia .²⁸

Nawi zuj c m. in. do koncepcji osoby wypracowanej przez Frankfurta, wspomniany wcze niej Robert Spaemann broni substancjalistycznej koncepcji osoby dowodz c, e bycie osob jest specyficznym sposobem istnienia istot rozumnych, ufundowanym na fakcie, e posiadaj one własn natur (to dzi ki temu osoba jest w stanie odnosi si do własnych pragnie).

²⁵ Szerzej por. M. Sadowski, *Singer Peter*, w: *Leksykon my licieli politycznych i prawnych*, (współautor), pod red. E. Kundery, M. Maciejewskiego, III wydanie, wyd. C. H. Beck, Warszawa 2009, s. 431-433.

²⁶ Por. R. Puccetti, *The life of Person*, w: *What is a person?*, op. cit., s. 271-272.

²⁷ David Johnson, *The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1996, s. 80.

²⁸ Szerzej na ten temat por. H. G. Frankfurt, *Wolno woli i pojecie osoby*, w: *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia moralno ci. Postanowienie i odpowiedzialno moralna*, Warszawa 1997 s. 21-40.

Autor ten zauważa, że pośród wszystkiego co istnieje to właśnie osoby zajmują miejsce szczególne. Osoby nie stanowią rodzaju naturalnego. Musimy wiedzieć, o jaki rodzaj istot chodzi, aby wiedzieć, czy mamy do czynienia z „czymś”, czy też z „kimś”.²⁹ Od czasu pamiętnej definicji Boecjusza *osoba jest indywidualną substancją rozumnej natury*, filozofowie próbowali określić cechy, które pomogły nam wskazać które istoty możemy nazywać osobami.

Próby te zmierzają w dwóch kierunkach, z których pierwszy próbuje określić to, co Boecjusz określa słowem *rationabilis*, „rozumny”. Zwłaszcza filozofia anglosaska od Locke’a po współczesną filozofię analityczną wskazała szereg predykatów, które mają definiować osoby. W mniemaniu Spaemanna wspomniana wyżej definicja Strawsona jest zbyt szeroka³⁰, jeżeli bowiem pojęcie „predykaty mentalne” oznacza wszelki rodzaj subiektywnego poznania to możemy domniemywać, że również aby mają „stronę wewnętrzną”. Z tych powodów inni autorzy starali się wskazać cechy osobowe tej wewnętrznej strony wymieniając – samowiedzę, pamięć, stosunek do własnego życia jako całości i zainteresowanie tym życiem.³¹

Inną próbą jest wyjaśnienie pojęcia osoby poprzez postawienie w centrum uwagi społecznego charakteru bytu osobowego. Osoby istnieją tylko w liczbie mnogiej, bowiem dla osób konstytutywna jest wzajemna relacja uznania. Osoby są osobami nie ze względu na ich cechy gatunkowe, albowiem bycie osobą to status, który zawdzięczamy procesowi komunikacji. Za twórców tej koncepcji uważa się Fichtego i Hegla³².

Zasadnicze zmiany przyniosły współczesne nam czasy, albowiem od Boecjusza „osoba” uchodziła za *nomen dignitatis*, to jest pojęcie o konotacjach

²⁹ Johannes K. C. Sun, analizując koncepcję Spaemanna wskazał, że „ego” jest kimś, nie czymś, por. idem, *Are All Human Beings Persons?*, w: *The Moral Status of Person, Perspectives on Bioethics*, edited by Gerhold K. Becker, Rodopi, Amsterdam-New York 2000, s. 45.

³⁰ Krytyk Strawsona por. R. Spaemann: *Über den Begriff einer Natur des Menschen*, in: *Das Natürliche und das Vernünftige. Essays zur Anthropologie* (1985-87), München/Zürich 1987, s. 15.

³¹ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 5.

³² Por. też Udo Kern, *Liebe als Erkenntnis und Konstruktion von Wirklichkeit: "Erinnerung" an ein stets Aktuelles Erkenntnispotential*, Walter de Gruyter Berlin/New York 2001, s. 40.

aksjologicznych, za od Kanta stała się fundamentalnym pojęciem w uzasadnianiu praw człowieka. W drugiej połowie XX wieku funkcja tego pojęcia uległa zasadniczej modyfikacji, albowiem pojęcie osoby zaczęło odgrywać główną rolę w destrukcji twierdzenia, że ludzie mają prawa już z tego powodu, że są ludźmi³³. Obecnie ludzie mają prawa nie jako ludzie, lecz tylko wtedy, gdy są osobami. Pojawiły się nawet koncepcje głoszące, że nie wszyscy ludzie, i tak nie w każdym stadium życia i nie w każdym stanie wiadomości są osobami.³⁴ Przykładowo w tej koncepcji nie są osobami małe dzieci, debile, a także ludzie dotknięci demencją starczą. Wspomniany wcześniej Derek Parfit, najbardziej konsekwentny przedstawiciel tego kierunku przekonuje, że nie są osobami także ludzie piicy i czasowo pozbawieni wiadomości.³⁵ Brak powodów, aby tym ludziom przyznawać na przykład prawne roszczenie do życia. Wydaje się, że poglądy tego autora, w razie ich akceptacji na gruncie prawnym mogą prowadzić do niezwykle niebezpiecznych konsekwencji.

W podobnym kierunku zmierza działalność wspomnianego wcześniej Singera, który bronić zwierzęt kieruje swoje ostrze przeciwko tradycyjnej etyce wartości ludzkiego życia.³⁶ Jak wskazałem wcześniej Singer przekonuje swoich czytelników, że gorszą rzeczą jest zabicie zdrowej wini, niż poważne zranienie niesprawnego dziecka, a mając do wyboru aborcję i zabicie krowy, należałoby raczej ocalić krowę. Te trudne do zaakceptowania postulaty mają swoje źródło w przyjmowanej przez niego koncepcji osoby.³⁷ Zgodnie z

³³ Znakomite rozważania w tej materii przedstawił Eduard Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie. Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*. Ze wstępem Roberta Spaemanna, Warszawa 2007, passim.

³⁴ R. Spaemann, op. cit., s. 5. *Nie są nimi na przykład wówczas, gdy od początku odmówi im się przyjęcia do społeczno-ci wzajemnego uznania, które to przyjęcie warunkuje, że ludzie stają się osobami. Nie są nimi wtedy, gdy od początku odmówi się im przyjęcia do społeczno-ci wzajemnego uznania, które to przyjęcie dopiero sprawia, że ludzie stają się osobami. Nie są nimi również wtedy, gdy brak im cech, z racji których w większości przypadków ludzi nazywamy osobami, to znaczy, że jeszcze nie mają tych cech, już ich nie mają, lub nie mają ich tymczasowo b d trwale*, ibidem.

³⁵ D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, passim.

³⁶ Odnośnie propozycji „nowej etyki Singera” por. idem, *O życiu i mierci. Upadek etyki tradycyjnej*, Warszawa 1994, s. 208 - 221

³⁷ Por. P. Singer, *Etyka praktyczna*, op. cit. s. 113-119.

przyj tym przez Singera pogl dem osoba nie jest to sama z gatunkiem ludzkim, tym samym osob mo e by zarówno człowiek, jak i zwierz . Singer dokonuje wyra nego rozgraniczenia pomi dzy istot ludzk a osob . Według tych zało e osob jest istota, która posiada nast puj ce cechy: 1) jest cielesna, rozumna i samo wiadoma, yj ca przez okre lony czas; 2) wyra a pragnienia oraz snuje plany na przyszło ; 3) dysponuje koniecznymi warunkami realizacji prawa do ycia i jego kontynuowania; 4) jest autonomiczna.³⁸ Taka definicja osoby pozwala co prawda Singerowi zaliczy płód i urodzone dziecko ludzkie oraz człowieka z demencj do istot nale cych do gatunku ludzkiego, ale odmawia im prawa do posiadania statusu osoby, a zatem tak e prawa do ycia. Natomiast za osoby uwa a małpy człekokształtne, zwierz ta domowe i niektóre zwierz ta z du ym mózgiem, np. delfiny oraz domaga si traktowania ich jak osób, a wi c przyznawania im osobowych praw, co poci ga za sob oczywi cie istotne konsekwencje moralne. Tradycja rozumienia osoby jest zwi zana z chrze cija sk nauk trynitarn i chrystologii , ł czy istnienie osoby z okre lon natur , która jednak nie jest z ni to sama. Tymczasem Singer uwa a ł czenie osoby z ludzk natur za gatunkowizm, zarzucaj c zwolennikom takiego uj cia odmawianie innym gatunkom statusu osoby, a wi c uprawianie swoistej dyskryminacji gatunkowej.³⁹ Konsekwencj pogl dów Singera jest koncepcja gło sz ca, e nie ka demu człowiekowi przysługuj prawa człowieka. Przysługuj one jedynie tym ludziom, którzy uzyskali status osoby.⁴⁰

Z błyskotliw krytyk koncepcji gło szonych przez Singera i jego zwolenników wyst pił Robert Spaemann. Przekonuje on, e na pytanie: czy wszyscy ludzie s osobami? twierdz ca odpowied nie jest pozbawiona

³⁸ Tak J. Hymers, *Not a Modest Proposal; Peter Singer and the Definition of Person*, „Ethical Perspectives. Journal of the European Ethics Network” 6 (1999), s. 127

³⁹ P. Singer, *Etyka praktyczna*, Warszawa 2004, passim. Por. te na ten temat E. Schockenhoff, *Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos*, w: *Der moralische Status menschlicher Embryonen: Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, identitäts- und Potentialitätsargument*, G. Damschen, D. Schoenecker, Hrsg, Walter de Gruyter, Berlin New York 2003, passim.

⁴⁰ Odno nie najnowszych ustale w kwestii krytyki Singera por. *Peter Singer Under Fire : the Moral Iconoclast Faces His Critics*, by Jeffrey Schaler, New York Open Court 2011.

szluszno ci.⁴¹ Zakłada ona bowiem, e osoby co prawda pozostaj *a priori* we wzajemnej, opartej na uznaniu relacji, ale to uznanie nie jest warunkiem zaistnienia bytu osobowego, lecz odpowiedzi na roszczenie, które kto wysuwa. Przyjmuje ona również, e roszczenie to uznajemy wprawdzie na podstawie pewnych cech gatunkowych, ale uznanie kogo za osobę nie zależy od rzeczywistej obecności tych cech, lecz wyłącznie od przynależności do gatunku, którego typowe egzemplarze takie cechy mają. Jest tak pomimo tego, lub te właśnie dlatego, e osoby pozostają w innej relacji do gatunku, do którego należą, aniżeli egzemplarze innych gatunków. Osoby są indywidualiami w sposób wyjątkowy. I dlatego uznanie kogo za osobę nie jest zależne od występowania w konkretnym przypadku określonych cech, lecz wyłącznie od przynależności do gatunku.⁴²

Uznanie nie jest cechą czy własnością, która określone mu typowi bytu raz przysługuje, a innym razem nie, albowiem nie jest uzależnione od spełnienia określonych przesłanek. Jak pisał bowiem już Arystoteles *istnie, znaczy dla istot innych to samo, co i ja*.⁴³

Niemiecki myśliciel dowodzi, e osoby są istotami wyjątkowymi, zaś ich istnienie i cechy ich to samo co z istnieniem i cechami to samo co istoty wyjątkowej zaliczanej do określonego gatunku. Cechy te przypisujemy jednak nie tylko do określonego rodzaju lub gatunku, lecz zwłaszcza wspólnocie, która zasadniczo nie jest ograniczona do członków jednego gatunku: ka dy jednak kto do niej należy, zajmuje w niej wyjątkowe, przez siebie tylko określone miejsce i z tego powodu ten, kto je zajmuje, nie jest *czymś*, lecz *kimś*.

⁴¹ Spaemann ponownie potwierdził swoje stanowisko w tej materii w eseju *Love and the Dignity of Human Life: On Nature and Natural Law*, Grand Rapids, Michigan 2012.

⁴² R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 6. Stanowisko Spaemanna popiera E. Schockenhoff, *Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos*, w: *Der moralische Status*, op. cit., s. 11-34.

⁴³ Jak pamięci tamy Arystoteles przekonywał, e ka dy kto twierdzi, e wolno zabić własną matkę potrzebuje napomnienia, a nie argumentów, por. Arystoteles, *O duszy*, II, 4: 415 b 13, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992, podobnie J. M. Bocheński, który wskazywał dwie zasady, co do których zgodziliby się wszyscy ludzie: a) ratuj tonące dziecko; b) nie podrywaj gardła pijącej matce, idem, *Podręcznik mądrego człowieka*, Kraków 1992, s. 73.

Tym samym osoby, jak podkreślił Spaemann, *nie są czymś, co istnieje. Czymś co istnieje, są rzeczy, rośliny, zwierzęta, ludzie. Fakt, że ludzie są powiązani ze wszystkim, co istnieje, w sposób głębszy niż wszystko inne pomiędzy sobą, oznacza, że ludzie są osobami.*⁴⁴

Chociaż rozumienie terminu osoba najczęściej odnosimy do ludzi, to jednak pojęcie to zależy od kontekstu mocniej niż inne pojęcia. Ostatnia propozycja zastąpienia sformułowania „prawa człowieka” sformułowaniem „prawa osoby” przyjmuje jednak konwencję językową, w ujęciu której za osoby uznaje się tylko tych ludzi, którzy wyróżniają się określonymi cechami. Kiedy, kto wbrew temu głosi pogląd, że wszyscy ludzie są osobami, posługuje się terminem „osoba” jako *nomen dignitatis*.⁴⁵ Tym samym przyznanie człowiekowi statusu osoby, a nie tylko wpisanie go do odpowiedniego rejestru w Urzędzie Stanu Cywilnego, oznacza uznanie go za kogoś, kto może rościć sobie prawo, by obchodzono się z nim w pewien szczególny sposób.⁴⁶ Słowo osoba używane jest w sposób swoisty, z jednej strony temu co tak określamy, przyznajemy wyjątkową godność, z drugiej zaś strony wykorzystujemy go do charakterystyki czysto liczbowej, pomijając dalsze uściślenie.⁴⁷ Jak precyzuje Spaemann osoba nie jest pojęciem gatunkowym, ani określoną cechą. Bardziej oznacza ono nosiciela określonych cech, albowiem osobniki gatunku *homo sapiens* określamy nie tylko za pomocą pojęcia gatunkowego, tj. ludzie, lecz ponadto używamy nazwy osoby.⁴⁸ Z tych względów człowiek jako *animal rationale*, nie jest rozumnym zwierzęciem, lecz rozumną istotą, ponieważ sposób w jaki człowiek jest egzemplarzem swojego gatunku, jest

⁴⁴ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 7.

⁴⁵ Por. Adrienne Dünnbier, *Das verlangen nach prinzipiellem: Überlegungen im Ausgang von Emerich Coreth's Grundriss der Metaphysik*, Books on Demand, München 2001, s. 350-351.

⁴⁶ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 9. Termin osoba jako predykat używany jest wtedy, gdy mówimy: ta lub inna istota jest osobą. Termin „osoba” nie jest wyrażeniem gatunkowym za pomocą którego określamy coś jako takie-a-takie i przez to możemy przejść do zidentyfikowania. Pojęcie osoby nie służy identyfikacji czegoś jako czegoś, lecz mówi coś o czymś już zidentyfikowanym jako takie-a-takie. Na podstawie pewnych właściwości, wskazanych wcześniej, o pewnych istotach mówimy, że są osobami. Ibidem, s. 9-10.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, s. 13.

odmienny od sposobu w jaki inne indywidua są egzemplarzami swych gatunków.⁴⁹ Tylko człowieka charakteryzuje swoiste, podwójne przyporządkowanie. Jest on przyporządkowany nie tylko pewnemu biologicznemu gatunkowi ssaków, lecz także klasie całkowicie innego rodzaju, klasie osób. Społeczeństwo osób nie jest społecznością zwierzęcą, albowiem jedno duchowe nie jest tym samym, co jedno gatunku.⁵⁰ Osoby należą zawsze do jakiegoś gatunku naturalnego, ale należą do niego w inny sposób niż inne jednostki należą do swoich gatunków.⁵¹

Ponadto należy pamiętać, że używanie pojęcia osoby do jednostek, przyznajemy im określony status, status nietykalności. Zastosowanie pojęcia „osoba” jest równoznaczne z aktem uznania określonych zobowiązań wobec tego, kogo się tak określa. Wybór tych do których odnosimy to pojęcie, jest co prawda zależny od pewnych opisowo definiowalnych cech: bycie osobą idzie w parze z tymi cechami, ale samo nie jest cechą gatunkową, lecz statusem, i to jedynym statusem, który nie został nikomu nadany przez innych, lecz ka demu przysługuje z natury. Nie znaczy to, że jest czymś „naturalnym”, albowiem należy pamiętać, że także człowiek jest „z natury” istotą mówiącą, język jednak nie jest czymś „naturalnym”.⁵²

A *prima vista* możemy uznać, że pojęcie osoby należy do pojęć normatywnych, jakkolwiek spotykamy również mieszane stanowiska, które łączą normatywne kategorie osoby z postrzeganiem metafizycznym, bądź antropologicznym. Robert Spaeman przekonuje, że pojęcie to należy jednak do

⁴⁹ Jak pisał H. Frankfurt tylko człowiek posiada „pragnienia drugiego stopnia”. Rozumie przez to, że możemy się odnosić do naszych pragnień i aktów woli. Możemy mieć pewne pragnienia lub nie mieć pewnych pragnień. Nie tylko oceniamy rzeczy z punktu widzenia naszych pragnień, lecz oceniamy również nasze pragnienia. Jeżeli udaje się nam uzgodnić nasze pragnienia z tymi ocenami, wówczas czujemy się wolni, jeżeli nie, wówczas przeżywamy siebie jako bezsilnych, tak jak ludzie uzależnieni lub działający pod wpływem jakiegoś przymusu, którzy nie chcą tego, czego chcą, por. idem, *Wolność woli i pojęcie osoby*, w: *Fragmety filozofii analitycznej. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybrał i wstępem poprzedził J. Hołówka, Warszawa 1997, s. 22-39.

⁵⁰ Por. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1985, s. 285.

⁵¹ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 23.

⁵² Ibidem, s. 24. *Ponieważ wyrażenie „osoba” nie jest deskryptywne, dlatego nie można go zdefiniować ani ostensywnie, tj. przez wskazanie na prostą, tak jak np. barwa, ani narratywnie, tj. przez opowiedzenie historii tego, co zostało określone przez pewne wyrażenie, jak np. „zwyczajstwo Hermana”. To wyrażenie zawiera całą historię, i czy w ogóle oznacza coś realnego, zależy od tego, czy historia ta jest prawdziwa.*

trzeciego rodzaju pojęć. Wypada podkreślić, że ujęcie tego pojęcia zawiera implikację normatywną, ponieważ ujęcie go w sensie, o którym tu mówimy, jest czymś więcej niż proste stwierdzenie faktu. Jest to wniesienie roszczenia, za aby je zrozumieć musimy się dowiedzieć jak owo roszczenie powstało.

Do istoty osoby należy to, że posiada ona naturę, a nie jest jedynie czystą wiadomością. Osoby nie są wyłącznie podmiotami wiadomości, lecz takimi podmiotami wiadomości, które przeżywają siebie zarazem jako naturalne rzeczy w świecie, jakkolwiek nie musi towarzyszyć temu refleksja, czym jest ich natura.⁵³ Osobami są na przykład ludzie, którzy są jako ludzie czciami całości. Kiedy człowiek czyni sensem swego działania ponadindywidualną całość, przekracza wszelkie subiektywne i witalne treści wane z powodu istotnie ponadindywidualnego sensu, z punktu widzenia którego definiuje siebie. Okazuje się, że samo pojęcie "człowiek" nie jest wystarczające, aby adekwatnie określić istotę ludzką. Jak zauważył R. Spaemann, (przypomnij raz jeszcze jego słowa) *Osoby nie są czymś, co istnieje. Czymś, co istnieje, są rzeczy, rośliny, zwierzęta, ludzie. Fakt, że ludzie są powiązani ze wszystkim, co istnieje, w sposób głębszy niż wszystko inne pomiędzy sobą, oznacza, że ludzie są osobami.* Możemy dostrzec tu wyrażenie wskazówek: osoba jest kimś, kto nie istnieje poza relacją. Jest określeniem człowieka zaczerpniętym z innego porządku. Osoba nie należy do świata rzeczy czy zwierząt, bo żadne z nich nie może wejść w relację, nie może wiadomością i dobrowolnie otworzyć się na innych, nie może dać czegoś z siebie dla innych.⁵⁴

Równocześnie człowiek nie staje się zwykłą czciami i sam pozostaje całością, której nie da się już włożyć w szerszy kontekst, albowiem człowiek działa jako osoba. Możemy nawet powiedzieć - dla zaakcentowania jej wewnętrznego bogactwa i zaznaczenia tego, że jest ona celem, co wszyscy inni

⁵³ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 125-126.

⁵⁴ Por. D. Piórkowski SJ, *Osoba i wielkoduszność*, <http://www.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=1224>, dost. p. 12 maja 2015 r.

musz uzna – e osoba to wszech wiat o naturze duchowej.⁵⁵ Poniewa bycie osoby jest posiadaniem ycia, dlatego aden człowiek nie ma prawa dysponowa innym w taki sposób, e jest on traktowany tylko jako cz kontekstu, przez który on sam nie mo e si zdefiniowa , lub te nie wolno od niego oczekiwa , aby jako istota racjonalna tak siebie definiował Nawet *Uratowanie najwi kszej cho by liczby ludzi mo e wprowadzie usprawiedliwi ofiar z własnego ycia, ale nie mo e usprawiedliwi wiadomego zabicia niewinnego.*⁵⁶

Robert Spaemann uwa a, e ludzi nazywamy osobami, poniewa s tym, czym s inaczej ni wszelkie inne istoty yj ce. To, czym s , jest okre lane przez cechy, które w wi kszej cz ci dziel si z innymi. Indywidualna kombinacja tych cech prawdopodobnie zawsze b dzie niepowtarzalna. Tym jednak, co osoby czyni osobami, nie jest owa wyj tkowo , lecz ich jedyno . Jedyno ta nie jest zwykłym nast pstwem wyj tkowo ci, jest ponadto definiowana tylko indeksowo przez zajmowanie miejsca w przestrzeni i czasie - „tutaj” i „teraz”.⁵⁷ Z tych wzgl dów człowieka nie nale y postrzega czysto rzeczowo, na wzór rzeczy *Es*, ale zawsze osobowo, jako „ja”. Podobnie człowieka drugiego *Du* nale y postrzega jako „drugie ja.”⁵⁸

W ocenie niemieckiego filozofa sumienie jest najbardziej wyra n oznak osoby, a jednocze nie radykalnie indywidualizuje człowieka, uwalniaj c go jednocze nie od wszelkiego egocentrycznego indywidualizmu.⁵⁹ Musimy jednak pami ta , e nie mo na uto samia sumienia człowieka z *samo wiadomo ci „ja”, z jego subiektywn pewno ci co do samego siebie i swej postawy moralnej.*⁶⁰ Warto natomiast zauwa y , e to wła nie sumienie stanowi o godno ci osoby, poniewa tylko ono czyni człowieka s dzi ostatniej

⁵⁵ J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 16.

⁵⁶ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 155.

⁵⁷ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 201.

⁵⁸ M. A. Kr piec, *człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 121. Polski filozof odwołał si tutaj do Martina Bubera.

⁵⁹ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 204.

⁶⁰ Kardynał J. Ratzinger, *Prawda, warto ci, władza*, Kraków 1999, s. 35.

instancji we własnej sprawie. Jednak e aby osoba mogła pozna moralno musi dysponowa rozumem praktycznym. Sumienie nie jest bezrozumny wyroczni , która mogłaby zast pi intelekt, chocia os d rozumu cz sto bywa poprzedzany przez intuicyjn pewno .⁶¹ Papie Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* pouczył, e sumienie jest aktem inteligencji kieruj cej si normami obiektywnymi.⁶²

Podsumowuj c swoje rozwa ania Robert Spaemann postanowił zmierzy si z pytaniem stawianym przez skrajnych utylitarystów - czy wszyscy ludzie s osobami? A pytaj c inaczej, zgodnie z kierunkiem moich rozwa a , czy ka demu człowiekowi przysługuje ludzka godno , a zatem: czy ka demu człowiekowi przysługuj prawa człowieka?

Fakt, e ludzi nazywamy osobami wynika z tego, e posiadaj oni pewne ludzkie cechy, z tym i osobami nie nazywamy jednak tych cech, lecz ich nosicieli. Istniej oczywi cie osoby, które nie maj takich cech. Mogłoby si zatem wydawa i nie mog wnosi roszczenia do uznania ich za osoby. To tezy odwołuj cych si do Locke'a wspomnianego Petera Singera czy Norberta Hoerstera.⁶³ Je li osoby s indywidualnymi nosicielami racjonalnej natury, wówczas wydaje si , e osobami nie s ci ludzie, którzy jeszcze nie, ju nie lub nigdy nie dysponowali racjonalno ci i intencjonalno ci : małe dzieci, ludzie ci ko chorzy psychicznie, ludzie pi cy. Je li bycie osob nie oznacza konkretyzacji pewnego poj cia lub bycia elementem pewnej klasy, lecz bycie członkiem wspólnoty uznania, to pojawia si kwestia, jak zostaje si członkiem tej wspólnoty. Pojawia si pytanie, czy status osoby jest czym , co w ogóle realizuje si dopiero poprzez przyj cie do wspólnoty osób. Naley pami ta , e dziecko rozwija charakterystyczne dla osoby cechy dopiero wtedy, gdy zostanie

⁶¹ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 208.

⁶² Por. Jan Paweł II encyklika *Veritatis splendor*, w: Encykliki Ojca w. Jana Pawła II, Kraków 2003, (60).

⁶³ Por. N. Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, Frankfurt/M. 1995. Szerzej na temat pogl dów Hoerstera por. G. Foerster, *(Un-) Anstbarkeit Menschenwuerde? Zum Personverstaendnis der „neueb ioethiker“*, w: *Vor der Uferwand der Endlichkeit Sterben und Tod im Leben des Menschen*, S. E. Mueller, E. Moede, (Hg.), Berlin-Hamburg-Münster 2005, s. 69-110.

przyj te i do wiadczaj odpowiedniej opieki ze strony matki. Wydaje si , e bycie osob człowiek zawdzi cza tej wła nie opiece. Jej odmowa nie wymagałaby wówczas usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie bowiem winni jeste my tylko osobom. Ale dopiero uznanie ustanawia bycie osobowe.⁶⁴ Na marginesie dodam, e interesuj c krytyk pogl dów Singera i Hoerstera przeprowadził Eduard Picker trafnie zarzucaj c im dowolno i uznaniowo w odró nianiu „osób” i „nieosób” oraz utrat poczucia bezpiecze stwa, która b dzie konsekwencj tej dowolno ci.⁶⁵ Trudno nie przyzna racji wywodom Pickera.

Analogicznie przedstawia si sprawa z uznaniem osób, które rozumiemy jako uznanie roszczenia do miejsca w istniejcej ju wspólnocie osób, a nie kooptacj według kryteriów zdefiniowanych przez tych, którzy ju zostali uznani.

Komu przysługuje takie roszczenie, kto mo e z nim wyst pi , b d w czyim imieniu mo e by zgłoszone? Jakie cechy kto musi posiada , aby mógł wyst pi z roszczeniem do uznania go za osob ? Pytanie to jest postawione fałszywie, poniewa u ywa słowa „kto ”. Je li co jest kim , to znaczy, e jest osob . Pytanie brzmi zatem: kiedy co jest kim ? To pytanie jest jednak znów le sformułowane. Kto nigdy nie jest czym . „Bycie kim ” nie jest cech jakiej rzeczy lub istoty yjcej, któr orzekamy o czym , co zidentyfikowali my ju wcze niej, lecz od pocz tku identyfikujemy albo kogo , albo co .⁶⁶

Mo emy postawi zatem inne pytanie: czy wszyscy ludzie s osobami? Czy prawa osoby s prawami człowieka, czy te cz ludzi musimy wykluczy z kr gu osób, porzucaj c tym samym wyra enie prawa człowieka, jak to si ostatnio proponuje na rzecz praw osoby, których podmiotami nie

⁶⁴ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 292.

⁶⁵ E. Picker, op. cit., s. 73-94.

⁶⁶ Jak trafnie zauwa a Spaemann ... *W odniesieniu do psa nie popadamy jednak w zakłopotanie. Nie jest on kim , ale nie jest te czym* . Ibidem.

byliby wszyscy ludzie, ale tylko ci, którzy spełniają odpowiednie kryteria. Powód tej propozycji jest następujący: Jeśli racjonalność i samowiedza są cechami, na podstawie których nazywamy pewne istoty osobami, to nieracjonalne jest nazywanie osobami i uznawanie za osoby również tych ludzi, którzy tymi cechami nie dysponują.

W zakończeniu swojej analizy Spaemann prezentuje sześć powodów potwierdzających pogląd zgodnie z którym wszyscy ludzie są osobami.⁶⁷

1. Pojęcie gatunku naturalnego nie ma w istocie identycznego znaczenia w odniesieniu do obiektów fizycznych i wytworów człowieka z jednej strony, a istot żyjących z drugiej. Przedmioty nieożywione są ze sobą połączone jako egzemplarze jednego gatunku na podstawie podobieństwa. Relacja tego podobieństwa jest współrzędna. Nie jest to relacja podobieństwa, w sposób bezpośredni, lecz tylko pośredni. Dla danego egzemplarza nie jest istotne, czy istnieją jeszcze inne egzemplarze, a jeśli tak, to ile ich jest.

Odmienne przedstawia się sytuacja z gatunkami istot żyjących, które znajdują się do siebie w stosunku pokrewieństwa, w stosunku genealogicznym, to znaczy, że pojedynczy egzemplarz gatunku może istnieć tylko wtedy, gdy istnieją inne egzemplarze i gdy pozostaje z nimi w określonym stosunku pokrewieństwa. Ów stosunek jest dla nich konstytutywny. Ponieważ u wyższych istot żyjących relacja ta jest także relacją seksualną, to wspólnota gatunku jest jednocześnie wspólnotą przekazywania życia. Podobieństwo ze względu na fenotyp jest tu wtórne, a odnosi się to także do ludzi.⁶⁸

Możemy wyodrębnić trzy byty: roślinne, zwierzęce i ludzkie. Dzięki ekscentryczności *Homo sapiens* stojący na szczycie piramidy ewolucyjnej

⁶⁷ Barbara Chyrowicz zauważyła, że egzystujące we współczesnej filozofii definicje osoby dzielone są na deskryptywne (teoretyczne) i preskryptywne (praktyczne lub moralne). Deskryptywne polegają na wskazaniu tych cech osoby, które odróżniają ją od innych istot, z kolei według tych drugich uznaje się osobę za osobę – podstawą przyznawania jej szczególnego moralnego szacunku, por. eadem, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osi gni współczesnej genetyki*, wyd. 2, Lublin 2002, s. 230.

⁶⁸ Jak stwierdził Spaemann *Odnosi się to również do ludzi. Wszyscy ludzie są ze sobą spokrewnieni – i to w jakimś stopniu nie o tym wiadczy odkrycia paleontologiczne. Według odkrytych genetyków wszyscy żyjący dzisiaj ludzie są potomkami jednej kobiety, która żyła przed około 200.000 lat*. Idem, *Osoby*, op. cit., s. 294.

otrzymał zdolność samodystansowania się od odziedziczonej po zwierzętach odrodkowości. Główna rola przypada tutaj elementowi duchowemu człowieka, który odpowiada za ludzką (indywidualną i gatunkową) niestabilność i sprawia, że człowiek wymaga ochrony przed ewolucyjnym upadkiem. Według Helmuta Plessnera ta ochrona jest kultura. Tym samym gatunek ludzki jest systemem dynamicznym, tworzonym przez trzy podukłady: cielesny, ducha i kulturę, które są połączone dodatnimi i ujemnymi sprzężeniami zwrotnymi.⁶⁹

Rozdzielenie tego, co biologiczne, i tego co osobowe, nie bierze pod uwagę faktu, że bycie osób polega na życiu ludzi. Podstawowe biologiczne funkcje i stosunki nie są u człowieka czymś nieosobowym, lecz są specyficznymi personalnymi dokonaniem i stosunkami.⁷⁰ Występują one w rytuałach, a będąc o rodkiem wielu form życia wspólnego, znajdują się w centrum wielu kultów. Analogicznie przedstawiają się relacje seksualne, ponieważ także tutaj funkcja biologiczna wchodzi w skład kontekstu osobowego, z reguły jako najwyższa forma relacji osobowej. Stosunki pokrewieństwa pomiędzy członkami rodziny (rodzicami z dziećmi, dziadkami z wnukami, pomiędzy rodzeństwem) nie są zwykłymi danymi biologicznymi, lecz osobowymi stosunkami zawsze określonego typu, stosunkami, które najczęściej trwają całe życie.⁷¹ Osobowe bycie człowieka nie jest czymś poza jego zwierzęcością. Ludzka zwierzęcość jest raczej od początku nie tylko zwierzęcością, lecz o rodkiem urzeczywistniania osoby i z tych powodów relacje bliskości i dalekości, w których człowiek się znajduje, mają znaczenie osobowe, czyli etyczne.

Ten fakt pomijają skrajni utylitaryści, zwolennicy „etyki praktycznej”, którzy tak jak P. Singer dowodzą, że relacje bliskości oparte o podstawy biologiczne powinny zostać odrzucone jako kryteria moralne przy

⁶⁹ Por. K. Szewczyk, *Bioetyka kulturowa jako rozległa doktryna moralna*, w: *Narodziny i śmierć. Bioetyka kulturowa wobec stanów granicznych życia ludzkiego*, pod red. M. Gałuszki i K. Szewczyka, Warszawa. Łódź 2002, s. 41.

⁷⁰ Jedzenie i picie są aktami osobowymi, *artus humani*, nie są jedynie *artus hominis* (aktami człowieka), jak mówili scholastycy, por. w. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II, 1, 3c; 17,4.

⁷¹ Por. te. K. Braun, *Menschenwürde und Biomedizin: Zum philosophischen Diskurs der Bioethik*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 142.

podejmowaniu decyzji dotyczących tego, którym ludziom – przy ograniczonych środkach – należy pomagać.⁷² Identyczne przesłanki stoją za singerowską krytyką wspomnianego już egoizmu gatunkowego. Członkowie gatunku *homo sapiens* nie są tylko egzemplarzami gatunku, są spokrewnieni i dlatego od samego początku znajdują się we wzajemnej osobowej relacji. Singer nie bierze pod uwagę faktu, że człowieczeństwo nie jest, tak jak zwierzę, tylko abstrakcyjnym pojęciem na określenie jakiego rodzaju. Człowieczeństwo jest równocześnie nazwą konkretnej wspólnoty osób, do której należy się na podstawie pewnych faktycznie stwierdzalnych cech, lecz na podstawie wspólnego pochodzenia od jednego przodka całej rodziny ludzkiej.⁷³ Jeszcze dla Kanta człowieczeństwo oznaczało obie rzeczy: rodzinność i to, co czyni człowieka osobą. Filozof z Królewca formułując swój imperatyw kategoryczny pisał przecie: *postępuj tak, by człowieczeństwo tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego, u ywał zawsze zarazem jako celem, nigdy tylko jako środkiem*.⁷⁴

Musimy również mieć na względzie, że przynależność do rodziny ludzkiej w ogóle nie zależy od cech empirycznych. Albo rodzina ta jest od początku wspólnotą osób, albo pojęcie osoby jako kogoś mającego własne prawa nie jest jeszcze odkryte lub zostało zapomniane. *Człowiek rodzi się osobą*,⁷⁵ co oznacza, że każdy człowiek jest osobą.⁷⁶ Objawione orędzie chrześcijańskie stwierdza: człowiek jest osobą, podmiotem.⁷⁷ Jak wskazał Karol Wojtyła człowieka określamy terminem osoba, aby podkreślić, że nie pozwala się on ograniczyć do tego, co zawiera się w pojęciu „jednostka gatunku”, że jest

⁷² P. Singer, *Etyka praktyczna*, op. cit., passim.

⁷³ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 296

⁷⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przełożył z niemieckiego M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 63.

⁷⁵ Spaemann przypomina, że w starożytnym Rzymie ojcowie mieli rzeczywiście prawo do rozstrzygnięcia, czy nowo narodzonemu dziecku przyznać prawny status własnego dziecka, i przez to status człowieka. To jednak pokazuje tylko, że Rzymianie stali dopiero przed odkryciem wspólnoty osób, w której nikt nie zawdzięcza swoich praw innym, lecz każdy jest *sui iuris*, a to może tylko znaczyć: jest człowiekiem z urodzenia. Por. idem, op. cit., s. 296.

⁷⁶ Jak zauważył Holger Kliem: *Jeder einzelne Mensch ist Person*, por. idem, *Darstellung und kritische Auseinandersetzung mit Peter Singers' praktischer Ethik*, Grün Verlag, München 2007, s. 71.

⁷⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 27.

w nim pełnia i wiadomo bytowania.⁷⁸ Ta pełnia powstaje dzięki wiadomej duszy, która ma w człowieku swoje własne istnienie substancjalne. Ta pełnia wskazuje na jednostkowo i niepowtarzalność każdego bytu ludzkiego. Potocznie wyrażana jest zaimkiem „kto”, w przeciwieństwie do „co”. Człowiek jest „osobą” – czyli „kim”.⁷⁹

2. Przyznanie statusu osoby nie może być efektem istnienia specyficznych cech osobowych, ponieważ cechy te pojawiają się dopiero wtedy, gdy dziecko doświadczy tego pomocnego wsparcia, jakiego udzielamy osobom.⁸⁰ Nigdy nie mamy wiadomości wytwarzania osób. Bycie osobą jest raczej w pełnym sensie *istnieniem-przez-siebie* (Existieren-aus-eigenem Ursprung), które znajduje się poza wszelkim zewnętrznym wytwarzaniem.⁸¹

3. Spaemann zauważa, że chociaż jesteśmy w stanie uzyskać pewność co do istnienia intencjonalnie i mamy ją zawsze wtedy, gdy nawizujemy bezpośrednio komunikację osobową, to nie potrafimy jednak z identyczną pewnością rozstrzygnąć o jej nieistnieniu.⁸² Zatem pojawia się niezwykle ważny problem dotyczący tego, kto decydowałby o tym, czy dany człowiek już jest, bądź już nie jest osobą. Czy byłaby to arbitralna decyzja jednostki, czy może głos opinii publicznej.

4. Jak zatem traktować ludzi, którzy są tak cięko upośledzeni, że nie są w ogóle zdolni do skoordynowanych ruchów, lub są niemowlętami, które jeszcze nie są do nich zdolne? Czy istnieje jakiś przekonujący powód, by traktować ich jako „kogo”, co w konsekwencji jest droższe i powiązane z większymi ofiarami niż dysponowanie nimi jedynie z utilitarystycznego punktu widzenia? Fakt, że w pierwszym momencie jesteśmy gotowi do takich wyrzeczeń, P. Singer określa jako gatunkowizm, czyli jako nieuzasadnione, stronnicze

⁷⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1982, s. 24.

⁷⁹ Tak Abp. Z. Grocholewski, *Filozofia prawa w nauczaniu Jana Pawła II*, Poznań 1996, s. 8.

⁸⁰ *Aby umieliśmy elementarną wspólnotę osobową u matki pojawia się nawet odruchowa, ale nie mimowolna regresja, dzięki której staje ona na tym samym poziomie z dzieckiem*, R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 296.

⁸¹ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 297.

⁸² *Ibidem*, s. 298.

faworyzowanie wszystkich istot, które z czysto biologicznego punktu widzenia należą do naszego gatunku.⁸³ Katja Wagner- Westerhausen pogląd głoszone przez Singera i jego zwolenników zalicza do konsekwencjonalistycznych teorii wyłączenia, które przy konstruowaniu definicji osoby kierują się kategorią interesu.⁸⁴

W jaki sposób postrzegamy ludzi cięko upośledzonych? Czy traktujemy ich jak rzeczy? Nie – jako chorych. Gdyby byli czym innym niż „ktoś”, wówczas musieliby mieć jak specyficzną normalność, sposób bycia, który nie jest sposobem bycia osób, własną niszę ekologiczną w świecie. Ale debila, z którym nigdy nie możemy wejść w osobowy, wzajemną komunikację, w nieunikniony sposób traktujemy nie jako „normalnego”, lecz jako chorego.

Ludzie cięko upośledzeni psychicznie nie są, tak jak zwierzęta, jednym ze swojej natury, ze swym wyposażeniem jako ciowe. Takie one posiadają swoją naturę. Ponieważ jednak ich natura jest zniekształcona, takie samo jest również posiadanie tej natury. Nie wiemy, jak to jest być takim człowiekiem. W postępowaniu z takimi ludźmi w swoisty sposób uwidacznia się, czy potrafimy prawidłowo ocenić, co to znaczy być osobą. Ich istnienie jest testem na nasze człowieczeństwo. Cięko chorzy psychicznie są ludźmi. Ludzie są takimi istotami, których natura domaga się, byją „mie”, a nie tylko po prostu „by”. Człowiek jako istota, która posiada swoje wyposażenie jako ciowe, na zawsze pozostanie tajemniczą, ponieważ taki człowiek nie jest zwykłym sumą swoich predykatów. Nie mamy pojęcia co możemy przyjmować u ludzi z ciękim upośledzeniem psychicznym. Ponieważ jednak wyłączenie cech natury ludzkiej jest to, że ma się ją w sposób osobowy, nie istnieje żaden powód, aby naturę taką traktować zupełnie odmiennie wtedy, gdy jest mocno zdefektowana.⁸⁵

⁸³ Ibidem, s. 299.

⁸⁴ K. Wagner-Westerhausen, *Die Statusfrage in der Bioethik*, Berlin-Hamburg-Münster 2008, s. 111-117. Autorka do przedstawicieli tego kierunku zalicza P. Singera, Michaela Tooleya i N. Hoerstera, ibidem, s. 111.

⁸⁵ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 299-301.

5. Zwolennicy nominalizmu przekonują, że małe dzieci są dopiero potencjalnymi osobami i aby stać się osobami, potrzebują przyjęcia do wspólnoty osób. Ten argument przyjmuje, że uznanie zakłada już to, co uznawane. W kwestii przyjęcia osoby potencjalnej należy stwierdzić, że nie ma osób potencjalnych.⁸⁶ Osoby mają możliwość, zatem mogą się rozwijać. Należy jednak zawsze pamiętać, że coś nie może stać się osobą, ponieważ coś nigdy nie stanie się kimś. Gdyby bycie osobą było stanem, mogłoby zachodzić stopniowo. *Jeśli jednak osoba jest kimś, kto znajduje się w różnych stanach, znaczy to, że owe stany zawsze poprzedza.* Jak przekonująco argumentuje niemiecki filozof osoby są albo ich nie ma, albowiem jeśli są, to zawsze są aktualne.⁸⁷

6. Przyznanie bycia osobowego jest to samo z przyznaniem bezwarunkowego roszczenia. Jego bezwarunkowość byłaby złudna, gdyby roszczenie jako takie było co prawda bezwarunkowe, ale jego faktyczne istnienie implikowałyby warunki empiryczne, które zawsze są hipotetyczne.⁸⁸

Osoba to nie przyjęcie gatunkowe, lecz wyłeczny sposób, w jaki istnieją jednostki gatunku człowiek. Należy pamiętać, że istnieją one w taki sposób, że każda z nich zajmuje własne miejsce we wspólnocie osób, którą nazywamy ludzkością. Jak stwierdził Emanuel Levinas każdy człowiek jest absolutnie niepowtarzalny i nie jest bytem ogólnym.⁸⁹ Wyłecznie przynależność do wspólnoty osób są postrzegani jako osoby przez kogoś, kto do tej wspólnoty przynależy. Jeśli przynależność uzależnimy od spełnienia określonych wcześniej warunków jako ciowych, oznacza to, że roszczenie przestaje być bezwarunkowe. Ten, kto wchodzi w skład wspólnoty osób, należy do niej przez

⁸⁶ Por. też w tej materii W. Bołoz, G. Hoever, w: *Utilitarismus in der Bioethik: Seine Voraussetzungen und Folgen am Beispiel der Anschauungen von Peter Singer*, W. Bołoz, G. Hoever, Hg, Berlin-Hamburg-Münster 2002, s. 61.

⁸⁷ Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 302-303.

⁸⁸ R. Spaemann, *Osoby*, op.cit., s. 303.

⁸⁹ Cyt. za. J. Seifert, *Dimensionen und Quellen der Menschenwürde*, w: *Menschenleben - Menschenwürde: Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, W. Schweidler, H. A. Neumann, E. Brysch, (Hg), Berlin-Hamburg-Münster 2003, s. 51.

sam fakt narodzin, a nie jako przyj ty do grona ludzko ci. Prawa osoby nie s nadawane czy przyznawane, lecz przysługuj one ka demu w taki sam sposób. ”Ka demu” – to znaczy: przynajmniej ka demu człowiekowi. Prawa osoby s prawami bezwarunkowymi tylko wtedy, gdy s niezale ne od spełnienia jakichkolwiek jako ciowych warunków, o których zachodzeniu rozstrzygaj ci, którzy s ju członkami wspólnoty prawnej. Ludzko jako zamkni ty kr g nie mo e by wspólnot prawn , albowiem wtedy nawet zasada *pacta sunt servanda* ograniczałaby si wył cznie do tych, którym wi kszo przyznała prawa podmiotowe. Inaczej na t kwestii patrz zwolennicy etyki praktycznej, w ocenie których jedynie deskryptywnie postrzegane osoby (zgodnie z przyj tym kryterium osoby) mog uzyska wymiar normatywny i tym samym prawo do ycia.⁹⁰

Wył cznym kryterium, które mo e rozstrzyga o tym, kto jest osob powinna by *biologiczna przynale no* do gatunku *Homo sapiens*, która powstaje z chwil pocz cia.⁹¹ Z tych wzgl dów pocz tek i kres istnienia osoby jest to samy z pocz tkiem i kresem ludzkiego ycia. Ka dy kto istnieje, istnieje od momentu zaistnienia tego konkretnego, indywidualnego ludzkiego organizmu i b dzie istniał tak długo, jak długo organizm ten yje. *Bycie osoby jest yciem człowieka*. Bł dne jest zatem twierdzenie, e mier mózgu nie jest by mo e mierci człowieka, ale na pewno jest mierci osoby. Poniewa osoba jest człowiekiem, a nie jak swoist cech człowieka, to nie mo e umrze przed człowiekiem. Tym samym w kwestii pocz tku i ko ca osoby kompetentni b d ci, którzy orzekaj o biologicznym pocz tku i ko cu ycia ludzkiego.

Osoby maj wobec innych osób prawa i obowi zki, albowiem te dwa sposoby wyra ania si s ci le zwrotne. Absurdem jest mówi o prawach

⁹⁰ Tak M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, Oxford 1983, s. 100. Takie rozumienie ma uzasadnia proponowany przez P. Singera preferencyjny utylitaryzm.

⁹¹ Kryterium to wchodzi w skład istniejących w literaturze filozoficznej moralnych „kryteriów osoby”. J. Feinberg wskazał pi takich kategorii, por. B. Chyrowicz, *Bioetyka*, op. cit., s. 232.

człowieka, je li nie da si wskaza nikogo, kto ma wobec niego obowi zki, nawet gdyby obowi zek ten dotyczył tylko zaniechania okre lonych działa .⁹² Obowi zki osoby w stosunku do innych osób wynikaj z uznania tych osób za takie same jak ja. Uznanie człowieka za „takiego samego jak ja” mo e by w dwojaki sposób b dnie rozumiane. Mo na je postrzega jako przynale no do tego samego gatunku *homo sapiens*. W sytuacji, w której uznanie nie jest niczym wi cej, zarzut *speciesizmu* (*gatzunkowizmu*) *podnoszony przez Singera* byłby w pełni uzasadniony, albowiem uznanie byłoby wtedy swoist stronniczo ci w stosunku do własnego gatunku. Uznanie człowieka jako *osoby* oznacza jednak co innego, i to tak e wtedy, je li za osob uznajemy z zasady *ka dego* człowieka, nie daj c dalszych kwalifikacji, nawet je li poj cie osoby ekstensjonalnie pokrywa si z poj ciem człowieka. Przynale no do okre lonego gatunku uzasadnia wprowadzie rodzaj negatunkowej solidarno ci wobec reszty wiata, ale nie uzasadnia, dlaczego ka dej osobie winni jeste my uznanie, które zabrania po wi cenia tej konkretnej osoby w interesie gatunku. Zakaz ten nie płynie st d, e jest on w ogóle nieporównywalny, równie w stosunku do wszystkich innych ludzi. Z tych wzgl dów nie mówimy *o warty ci człowieka, lecz o jego godno ci*. Je li nawet warty cia dziesi ciu ludzi jest wi ksza ni warty jednego człowieka, *to godno dziesi ciu ludzi nie jest wi ksza ni godno jednego człowieka*. Osoby nie s „dodawalne”, poniewa ustanawiaj one mi dzy sob system odniesie , w którym ka da osoba ma własne miejsce w stosunku do wszystkich innych osób.⁹³

Chocia ludzie jako ludzie – konkluduje R. Spaemann - s mniej lub bardziej podobni, to jako osoby nie s podobni, lecz tacy sami w tym znaczeniu, e *zawsze s jedyni i niewspółmierni w swej godno ci*.⁹⁴ W ocenie tego Autora ludzka godno jest tym czynnikiem, który determinuje jedyno i

⁹² R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 225. W przeciwnym razie, gorzko konstatuje Spaemann, słuszna jest uwaga Franza Grillpanzera – *przyjacielu, prawem człowieka jest odczuwa głód i cierpienie*, por. idem, *Ein Bruderzwist in Habsburg*, w: *Werke II*, München 1971, s. 327.

⁹³ R. Spaemann, *Osoby*, op. cit., s. 225-226.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 226.

wyjtkowo człowieka we wszech wiecie.⁹⁵ Człowiek jako istota moralna przedstawia to, co absolutne, dlatego – i tylko dlatego- przysługuje mu ludzka godność.⁹⁶ Jak trafnie podsumował Eduard Picker *w sytuacji aporii warto ci, 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.*⁹⁷

Podsumowując moje rozważania dotyczące pytania: komu przysługuje ludzka godność – odpowiem, że w pełni podzielam stanowisko zaprezentowane przez Roberta Spaemanna. Autor ten jako zwolennik idei wiarytożycia w przekonujący sposób odrzucił koncepcje prezentowane przez zwolenników idei jakożycia, dla których najbardziej reprezentatywne są poglądy Petera Singera. Podobnie jak Spaemann uważam, że każdy człowiek jest osobą, zatem przysługuje mu ludzka godność.

W moim przekonaniu godność człowieka to naturalny, wewnętrzny, niezbywalny, przymiot każdego człowieka, który nadaje mu szczególny status wśród wszystkich stworzonych – czyni każdego człowieka i tylko jego osobą ludzką.

Jako wartość aksjologicznie pierwotna, godność człowieka u progu XXI wieku zaczyna dominować wśród zasad ustrojowych i jawi się nam dzisiaj, w klasycznym rozumieniu Arystotelesa, metafizyką państwa i prawa, umiejscowiona została bowiem zarówno ponad państwem, jak i prawem pozytywnym.

⁹⁵ Jak zauważa Spaemann *Prawa osoby z prawami człowieka. I gdyby we wszech wiecie znalazły się inne gatunki naturalne, które są żywe, mają czujność i w których dorosłe egzemplarze dysponują zazwyczaj racjonalnością i samowiedzą, wówczas nie tylko te, ale wszystkie egzemplarze tego gatunku musieliby być uznane za osoby, a zatem za osoby musieliby być uznane na przykład wszystkie delfiny*, ibidem, s. 305

⁹⁶ R. Spaemann, *Granice*, op. cit., s. 157.

⁹⁷ E. Picker, op. cit., s. 182.

Wyjtkowo idei *dignitas humana* polega na tym, że nawet człowiek, nosiciel godności, nie może z niej zrezygnować. Kategoria ludzkiej godności stała się zatem fundamentem praw człowieka i wydaje się być ideą bezwarunkową, którą mogą uznać wszyscy zarówno wierzący jak i niewierzący, za podstawę życia społecznego.