

# Tadeusz Biesaga

---

## Pojęcie osoby a zasada jakości życia we współczesnej bioetyce

---

Symposium 6/1(9), 53-64

---

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

**Ks. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB**

## **POJĘCIE OSOBY A ZASADA JAKOŚCI ŻYCIA WE WSPÓŁCZESNEJ BIOETYCE**

### **1. Osoba i prawa człowieka**

Pojęcie osoby odegrało olbrzymią rolę w antropologii, w etyce, a wspólnie w formowaniu się praw człowieka. „Od Boecjusza – pisze Robert Spaemann – «osoba» uchodziła za *nomen dignitatis* – to znaczy za pojęcie z konotacjami aksjologicznymi. Od Kanta stało się ono centralnym pojęciem w uzasadnianiu praw człowieka”<sup>1</sup>.

Pojęcie osoby i jej godności zaczęło łączyć na terenie etyki myślicieli różnych nurtów filozoficznych, zarówno rozwijających twórczo tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, jak i tradycję pokartezjańską. Pojęcie to w praktyce moralnej zaczęło przenosić we współczesne czasy podstawowe intuicje normatywne judeo-greko-rzymsko-chrześcijańskiej tradycji moralnej. Etyka chrześcijańska zaczęła się utożsamiać z etyką personalistyczną. Działo się to też dlatego, że pojęcie osoby i jej godności uwzględniało wprost podmiotowość człowieka, jego wyjątkowość, świadomość, wolność i rodzący się w ten sposób świat wartości.

Unikało ono krytyki kierowanej od czasów nowożytnych przeciw arystotelesowsko-tomistycznej etyce prawa naturalnego. Słowo „natura” zostało bowiem po Kartezjuszu zawłaszczone przez nurty empiryczne i nauki przyrodnicze. Dzisiejsza biotechnologia posuwa to zawłaszczanie jeszcze dalej. Tymczasem pojęcie „godności osoby” nie było obciążone, tak jak pojęcie „natury ludzkiej”, naturalistyczną, przyrodniczą, biologiczną mentalnością współczesnego, naukowego myślenia. Jest to bowiem pojęcie aksjologiczne, przywołujące człowieczeństwo człowieka, bez odwoływania się do mechanizmów metafizycznych czy przyrodniczych.

Nic dziwnego, że godność osoby, jako zasada etyki personalistycznej, połączyła filozofów, teologów, moralistów i humanistów różnych nurtów myślenia, tworząc pewien społeczno-polityczno-prawny ruch na rzecz osoby ludzkiej. Socjo-polityczno-prawne zastosowanie zasady godności ludzkiej przyniosło olbrzymie sukcesy. Stało się ono aksjologicznym kluczem dla właściwego formowania stosunków między ludźmi, a szczególnie stosunków między jednostką a państwem i jego instytucjami, w tym również strukturami ekonomicznymi. Pojęcie godności ludzkiej zostało użyte dla ochrony przed wszechwładzą nowożytnego Państwa – Lewiatana, przed bezosobowymi strukturami i procesami ekonomicznymi. Przeciwwstawiało się ono utylitarystycznemu uprzedmiotowieniu osoby przez państwo, przez różne instytucje społeczne oraz procesy naukowo-techniczne czy ekonomiczne.

Zasada godności ludzkiej stała u podstaw najważniejszych międzynarodowych deklaracji, konwencji, konstytucji i kodeksów etycznych. Dzięki niej sformułowano wiele praw człowieka, które uważa się dziś za największe osiągnięcie humanistyczne naszej cywilizacji.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona po zakończeniu drugiej wojny światowej przez Zgromadzenie Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 roku w preambule stwierdza: „Uznanie przyrodzonej godności i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej jest podstawą wolności, sprawiedliwości i pokoju świata”. W art. 1 tej Deklaracji czytamy: „Wszyscy ludzie rodzą się równi pod względem swej godności i swych praw”.

Konwencja o Prawach Człowieka i Biomedycynie uchwalona 4 kwietnia 1997 roku, w rozwiniętym sformułowaniu zatytułowana: Europejska Konwencja o Prawach Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny, w art. 1 stwierdza: „Strony niniejszej Konwencji chronią godność i tożsamość istoty ludzkiej i gwarantują każdemu, bez dyskryminacji, poszanowanie dla jego integralności oraz innych podstawowych praw i wolności w sferze zastosowań biologii i medycyny”.

Tak więc „w naszym świecie filozoficznego pluralizmu godność ludzka okazała się jedną niewielu wspólnych nam wartości”<sup>22</sup>. Jest ona akceptowana zarówno przez chrześcijan, jak i niechrześcijan czy ateistów. Funkcjonuje ona we współczesnym nauczaniu Kościoła, w twórczości

humanistów różnych nurtów myślenia, w mentalności współczesnego człowieka. Akceptowana jest u podstaw demokracji i praw człowieka, nie jest kwestionowana w sferze prawa i polityki. W postaci różnych deklaracji, konwencji i konstytucji państw przybrała ona formę instytucjonalną i prawną<sup>3</sup>. Dzięki temu ochrona życia i innych praw osoby stała się jednym z najważniejszych, niepodważalnych priorytetów współczesnego państwa. Podobnie zasada godności osoby została użyta w bioetyce, by chronić człowieka przed potęgą biotechnologii.

Bioetyka personalistyczna zasadę godności osoby postawiła u podstaw innych zasad stosowanych w praktyce medycznej, takich jak np. szacunek dla autonomii, zasada nieszkodzenia, dobroczynności i sprawiedliwości<sup>4</sup>. To właśnie szacunek dla godności indywidualnej osoby wzywa do moralnych działań, które określamy jako dobroczynność, nieszkodzenie czy sprawiedliwość. Zasada godności osoby jest podstawową normą moralności, ujawniającą ostateczny sens wszelkiej praktyki medycznej.

Mimo niezaprzeczalnych sukcesów w stosowaniu zasady godności osoby we współczesnej kulturze, ostatnio pojawiły się zarówno praktyczne, jak teoretyczne próby kwestionowania tej zasady, ograniczania jej zakresu, zmiany jej treści, a nawet użycia jej przeciwko równości wszystkich ludzi i powszechnemu prawu do życia.

## **2. Próby destrukcji pojęcia osoby i jej godności**

Pojęcie osoby i jej godności służyło dotychczas do podkreślania równości wszystkich ludzi, niezależnie od różnorodnych, biologicznych, psychologicznych właściwości, które one posiadają. Dzięki temu przeciwstawiano się wszelkim nierównościom, czy to ze względu na kolor skóry, płeć, narodowość, religię.

„W ostatnich latach [...] pojęcie osoby zaczęło nagle odgrywać kluczową rolę w destrukcji twierdzenia, że ludzie mają coś takiego, jak prawa, już dlatego, że są ludźmi. Ludzie mają teraz mieć prawa nie jako ludzkie, lecz tylko o tyle, o ile są osobami. Nie wszyscy jednak ludzie, i także nie w każdym stadium życia i nie w każdym stanie świadomości, są – jak się nam mówi – osobami”<sup>5</sup>.

Zaczyna się definiować osobę poprzez różne jej właściwości, takie jak aktualnie zachodząca świadomość, zdolność do planowania przyszłości,

do autonomii czy odpowiedzialności moralnej<sup>6</sup>. Hugo Engelhardt – jeden z bioetyków amerykańskich – pisze wprost: „Nie wszyscy ludzie są równi. [...] Nie wszyscy ludzie są osobami. Nie wszyscy ludzie są świadomi, rozumni i zdolni do pochwalenia czegoś lub zganienia. Płód ludzki, noworodki, upośledzeni umysłowo, będący w głębokiej śpiączce – są przykładami ludzi, którzy nie są osobami (*nonpersons*)”<sup>7</sup>. Należy według Engelhardta odróżnić biologiczne życie ludzkie od życia osobowego. Do osób zalicza on tylko tych, którzy są zdolni do autonomii i odpowiedzialności moralnej, którzy mogą utworzyć wspólnotę moralną (*moral community*).

Podobnie definiuje osobę australijski bioetyk Peter Singer. Uzależnia on bycie osobą od psychologicznie rozumianej samoświadomej dążności do realizacji własnych pragnień. Osobą jest według niego taka istota rozumna, która „jest świadoma swojej odrębności, przeszłości i przyszłości<sup>8</sup>. Jeśli jakaś istota nie potrafi świadomie wyrazić swoich życzeń, pragnień, preferencji i interesów, czyli świadomie sformułować swojej przyszłości, nie jest osobą, nie przysługują jej prawa należne osobie, nie przysługuje jej prawo do życia.

Swoje preferencje świadomie wyrażamy dopiero w wieku dojrzałym. Do tego czasu nie jesteśmy – zdaniem P. Singera – osobami. Nie jest osobą człowiek w okresie prenatalnym, noworodki, dzieci, ludzie dotknięci głębokimi upośledzeniami, dotknięci chorobą Alzheimera, Downa czy też demencją starczą. W jakimś okresie rozwoju biologicznego i psychicznego stajemy się osobami, a później w wieku starszym, w wyniku starości i chorób przestajemy nimi być. Derek Parfit, konsekwentny przedstawiciel tego myślenia, definiując osobę przez aktualnie funkcjonującą świadomość, twierdzi, że nie są osobami również ludzie śpiący lub czasowo pozbawieni świadomości<sup>9</sup>.

Jeśli ludziom o zdeformowanym biologicznie organizmie przyznajemy status osoby i prawne roszczenia do życia, to według Petera Singera rozwijamy coś w rodzaju „egoizmu gatunkowego” (*speciesm*), czyli w stronniczy, nieuprawniony i jego zdaniem niemoralny sposób stawiamy siebie wyżej względem dobrze funkcjonujących organizmów zwierząt. Jego zdaniem, „musimy odrzucić tradycyjną zasadę świętości życia, ponieważ zasada ta nadaje olbrzymie znaczenie czemuś, co jest tylko biologicznym gatunkiem, który w rzeczywistości nie ma żadnego

wewnętrznego moralnego znaczenia”<sup>10</sup>. Zasady świętości, godności czy bezwzględnej wartości życia zastępuje on zasadą jakości życia. Według tej propozycji, przyznanie komuś statusu osoby zależy od posiadania pewnych właściwości biologicznych, psychicznych i świadomościowych. Jeśli ich brak, nasz status aksjologiczny jest równy, a nawet niższy od dobrze biologicznie funkcjonujących zwierząt.

Podobne stanowisko na polskim gruncie proponuje m.in. bioetyk Uniwersytetu Warszawskiego Zbigniew Szawarski. Definiuje on osobę przez zdolność do działań moralnych. „Proponuję – pisze on – aby zamiennie traktować dwa słowa „osoba” i „podmiot moralny” (*moral agent*). [...] Być zaś podmiotem moralnym – stwierdza – to tyle, co być zdolnym do działań moralnych lub, innymi słowy, do odpowiedzialności moralnej”<sup>11</sup>. Tych ludzi, którzy aktualnie takiej zdolności z różnych przyczyn nie ujawniają wyklucza on z klasy osób. „Nie mieszczą się w niej – pisze – ani płody ludzkie, ani nowonarodzone dzieci, ani osoby głęboko upośledzone lub psychicznie chore; ani [...] ludzie cierpiący na otępienie starcze, ani też pacjenci znajdujący się w stanie nieodwracalnej śpiączki”<sup>12</sup>.

Dziecko – jego zdaniem – dopiero wtedy, gdy osiągnie odpowiedni poziom rozwoju moralnego, staje się podmiotem moralnym i osobą. Do tego czasu można je nazwać co najwyżej przyszłą osobą. Natomiast pacjenta, który utracił zdolność decydowania o swoich sprawach, można nazwać byłą osobą. Ludzi da się więc podzielić na osoby przyszłe, obecne i przeszłe. Ludzie w okresie prenatalnym i postnatalnym nie są osobami, później w wieku dojrzałym stają się osobami, i znów w wieku starczym przestają być osobami. Zarówno w początku, jak i końcu życia nie są one podmiotami moralnymi, lecz przedmiotami moralnymi, gdyż się o nie troszczymy. Troska ta nie wynika jednak z ich statusu osobowego, lecz jest jedynie przyjętym obyczajem. Ludzie – nieosoby – nie mają uprawnień moralnych. Rozwiążemy problem eutanazji, gdy ustalimy, w którym momencie ktoś przestaje być osobą. Człowiek, który pod wpływem starości czy choroby stracił pamięć i nie może pokierować swoim życiem, nie jest już osobą, a „jedynie uszkodzonym organizmem biologicznym”<sup>13</sup>. Wobec takiego organizmu nie mamy żadnych zobowiązań moralnych. Jego śmierć nie jest śmiercią osoby, gdyż ta wcześniej przestała istnieć. Zaniechanie leczenia takiego organizmu,

czyli eutanazja, jest racjonalnie uzasadniona. Śmierć w tym wypadku nie jest złem, ale jest dobrem dla pacjenta.

W tym kontekście złowrogo brzmią wymagania Z. Szawarskiego, aby ustalić, kto jest pacjentem terminalnie chorym. „Z całą pewnością mogę stwierdzić – pisze on – że ktoś, kto jest pacjentem terminalnym, staje się byłą osobą”<sup>14</sup>. W tym myśleniu pacjent terminalnie chory, traktowany jest jako zmarła osoba, a to, co po niej zostało, jest niepotrzebnym balastem. W ten sposób przesuwana się wyrok śmierci, który według tej teorii spełnia się wcześniej niż śmierć człowieka.

Nic dziwnego, że myślący w ten sposób bioetycy poszukują różnych kryteriów „jakości życia”, aby poprzez nie określić, czy ów niepełnosprawny, czy chory człowiek jest jeszcze żyjącą czy zmarłą osobą. Twierdzi się nawet, że podtrzymywanie przy życiu takiego człowieka jest nie tylko bezsensowne, ale niemoralne.

### 3. Powody depersonalizacji człowieka w początkach i jego końcu życia

Teoretyczne podstawy współczesnej depersonalizacji człowieka jego w początkach i końcu życia można dostrzec już w kartezjańskim uzależnieniu istnienia osoby od myślenia *cogito ergo sum*, w dualistycznym rozbiciu człowieka na *res cogitans* i *res extensa*. Uzależnienie istnienia i tożsamości osoby od aktów samoświadomości, refleksji czy pamięci kontynuował John Locke, a od aktów percepcji David Hume. Osoba według Locke’a to taka istota, która „może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz (*thinking thing*)”<sup>15</sup>. „Osoby – pisał Hume – są wiązką lub zbiorem różnych percepcji (*a collection of different perceptions*), które z niepojętą szybkością następują jedna po drugiej, nieustannie się zmieniają i są w ciągłym ruchu”<sup>16</sup>.

Osobą według Locke’a jesteśmy o tyle, o ile nasza świadomość, nasza pamięć, sięga wstecz, w przeszłość i to, co przeszłe, nasze uczynki i myśli, przez przypomnienie, czyni teraźniejszymi. „Osoby w tym ujęciu – krytycznie interpretuje R. Spaemann – są chwilowymi wydarzeniami, chwilowymi stanami świadomości, których swoistością jest to, że [...] przypominają sobie poprzednie stany świadomości jako swoje własne,

wraz z którymi obecna świadomość tworzy jedność osoby”<sup>17</sup>. Nic dziwnego, że współczesny wierny uczeń Locke’a – Derek Parfit twierdzi, że podczas snu nie jesteśmy osobami, a osoba, która cierpiała i która później nie przypomina sobie cierpienia, nie jest tą samą osobą.

„Gdyby identyczność osoby opierać na świadomości lub pamięci, to w jednym życiu mielibyśmy faktycznie do czynienia z wieloma różnymi osobami; jak to obrazowo przedstawia krytyk Locke’a J. Butler: jedno «ja» wchodziłoby do pokoju, a inne «ja» go opuszczało”<sup>18</sup>. Jeszcze gorzej przedstawiałaby się sprawa, gdybyśmy chcieli ukonstytuować nasze osobowe „ja” z wiązki przepływających przez nasze zmysły zmiennych doznań, percepcji. W tym ujęciu według Hume’a osoba jest iluzją, postulatem wynikającym z przyzwyczajenia, obyczaju czy uznania społecznego.

Błędność tych propozycji dobrze wyraża krytyk Locke’a Thomas Reid, który pisał: „Nie jestem myślą, nie jestem działaniem, nie jestem odczuwaniem; jestem czymś [dziś powiemy: kimś], kto myśli, działa i cierpi”<sup>19</sup>.

#### 4. Czy wszyscy ludzie są osobami?

Zdaniem Roberta Spaemanna, różne próby przezwyciężenia pokarteżńskiego dualizmu w ujęciu człowieka zmierzały albo do monizmu idealistycznego, albo monizmu materialistycznego. We współczesnej dyskusji antropologicznej zaczyna wyraźnie przeważać monizm materialistyczny, który nasze świadome i osobowe «ja» traktuje jako epifenomen dobrze funkcjonujących procesów materialnych<sup>20</sup>. Sprzyja temu scjentyistyczna mentalność kreowana osiągnięciami nauk przyrodniczych. Prowadzi to do coraz dalszej redukcji tego, co osobowe w człowieku. Dobrze wyraża to książka B.F. Skinnera, *Beyond Freedom and Dignity, (Poza wolnością i godnością*, Londyn 1972), w której autor domaga się usunięcia pojęcia godności osoby i jej wolności z naukowego ujęcia człowieka<sup>21</sup>.

Kontynuując powyższe poglądy, niektórzy bioetycy dokonują dziś groźnej dla moralności segregacji ludzi na osoby i nieosoby. Praktyczne konsekwencje takiego stanowiska są groźniejsze niż teoretyczne dyskusje. Prowadzą one bowiem nie tylko do nowych form niewolnictwa, ale gorzej, do pozbawienia pewnych ludzi prawa do życia. Papież trafnie nazywa to zjawisko kulturą śmierci.



Przeciw tej tendencji wielu filozofów przywołuje klasyczną koncepcję osoby i rozwija ją w kontekście współczesnej mentalności. Zwięzła definicja Boecjusza: osoba to „indywidualna substancja natury rozumnej” wyznacza właściwą perspektywę. „*Natura rationalis* – pisze R. Spaemann – istnieje jako byt samoistny. To jednak znaczy, że tak istniejące indywiduum nie może zostać adekwatnie przedstawione w żadnym opisie. Innymi słowy, jego nazwa nie może być zastąpiona przez nazwę jakiejś opisanej cechy. Osoba to „ktoś”, a nie „coś”<sup>22</sup>. Osoba to specyficzny sposób istnienia, a nie jakaś zaobserwowana w niej i opisana cecha. Uzewnętrznianie się osoby w jej cechach dobrze wyraża adagium św. Tomasza *agere sequitur esse*. Istnienie osoby jest pierwsze, a przejawy życia osobowego są wtórne. Osoba ciągle transcenduje swoje przejawy.

Tożsamości osoby nie ustalamy na podstawie jakościowego opisu jakichś przejawów, lecz stwierdzamy ją wprost niejako numerycznie, wskazując na tę konkretną osobę. Tożsamość numeryczna jest pierwotniejsza w stosunku do tożsamości jakościowej, np. psychologicznej czy fizycznej. Nie da ona się zdefiniować przez żadne cechy jakościowe. Opis jakościowy jest opisem czegoś, a nie kogoś. Nawet suma tych cech nie jest osobą. To, co konstytuuje kogoś, nie zachodzi w jakimś procesie, lecz istnieje wprost, tylko jeden raz. Nie ma osób potencjalnych, przyszłych czy przeszłych. Przynależność do rodzaju ludzkiego, genealogia każdego człowieka, jest wystarczającym kryterium osoby i jej numerycznej identyfikacji. Nie mamy trudności z tą identyfikacją, kiedy do poszczególnych osób zwracamy się po imieniu.

Nie można utożsamiać osoby z jakimiś aktami świadomymi czy jakimiś cechami biologicznymi. Akty nie są osobą, lecz osoba jest podmiotem i sprawcą tych aktów. Osoba ustanawia dystans między sobą a tymi aktami czy swoimi cechami. Jest immanentna i transcendentna w tych aktach.

Życie nie jest cechą, jakościowym uposażeniem osoby, lecz jej istnieniem. „Otóż istnieć znaczy dla jestestw żywych – pisał Arystoteles – to samo, co żyć”. *Vivere viventibus esse* – życie jest istnieniem istot żyjących<sup>23</sup>. Swego istnienia, swego życia, swej natury osoba nie może się pozbyć inaczej niż likwidując samą siebie. Gdy znika człowiek, znika osoba.

W ramach kartezjańskiego dualizmu nie da się właściwie ująć życia. „Historia dekonstrukcji pojęcia osoby – pisze Spaemann – jest historią dekonstrukcji pojęcia życia”, jest jednocześnie destrukcją pojęcia tele-

ologii wpisanej w życie<sup>24</sup>. „Życie świadome nie uświadamia się sobie najpierw jako świadomość, lecz jako życie, czyli jako popęd, który to ma do siebie, że istniał już zanim został uświadomiony, by dopiero potem stać się świadomym siebie”<sup>25</sup>. Nie da się rozdzielić osoby i jej natury, życia osobowego od życia biologicznego.

Twierdzenie, że małe dzieci są potencjalnymi osobami, jest błędne i bezsensowne. „Osoby mają zdolności i potencje. Nie ma jednak osób potencjalnych. „Coś” nie może stać się „kimś”<sup>26</sup>. Ten „ktoś” może natomiast uzewnętrzniać się w różnych stanach rozwojowych. Osoba nie jest wynikiem rozwoju, lecz jako ponadczasowa jedność jest u podstaw wszelkich stanów rozwojowych. „Nie zaczyna istnieć później niż człowiek i nie przestaje istnieć wcześniej”<sup>27</sup>. Początek życia, które przynależy do rodzaju ludzkiego, jest jednocześnie początkiem kogoś, początkiem osoby, i koniec życia biologicznego jest jednocześnie końcem życia osoby. Osoba nie pojawia się ani później, ani nie odchodzi wcześniej niż umiera człowiek. Można ją rozpoznać, ponieważ pojawia się we wspólnocie rodzaju ludzkiego, która jest jednocześnie wspólnotą przekazywania życia. Wobec człowieka w okresie prenatalnym i postnatalnym trzeba powtórzyć, że wszyscy ludzie są osobami.

Podobne stanowisko należy zająć wobec ludzi z różnymi ciężkimi wadami czy też wobec psychicznie, czy terminalnie chorych. Mimo defektów ich natury, czy też trudności kontaktu z takimi osobami, słusznie podchodzimy do nich jako do osób chorych. Ich jakościowe defekty nie cofają ich do świata zwierząt. „Swoistością ludzkiej natury jest to, że ma się ją w sposób osobowy, nie mamy żadnego powodu, by naturę tę traktować całkiem inaczej wówczas, gdy jest poważnie zniekształcona”<sup>28</sup>. Wprost przeciwnie, osobowe podejście do takich ludzi jest testem naszego człowieczeństwa. Świadczy ono bowiem o tym, że nie utożsamiliśmy osoby z jej jakościowym uposażeniem, że potrafiliśmy rozróżnić „kogoś” od tego, co posiada. Brak odkrycia osoby, ukrytej za jej jakościowym uposażeniem, ujawnia tylko nasze utylitarystyczne, uprzedmiotawiające, a więc bezosobowe widzenie świata osób.

Można powiedzieć, że w kontakcie z ludźmi niepełnosprawnymi, terminalnie chorymi więcej otrzymujemy niż dajemy. Oni otrzymują pomoc na płaszczyźnie witalnej, materialnej, my zaś wyzwalamy swoje człowieczeństwo na płaszczyźnie duchowej. Odślania nam się najgłębszy

sens wspólnoty osób. Odsłaniają się najgłębsze podstawy szacunku dla siebie samego jako osoby.

Stąd też propozycje, aby terminalnie chorych nazywać byłymi osobami, bezosobowymi pacjentami, przedmiotami, należy traktować jako dehumanizację człowieczeństwa – nie chorych, którzy takiej postawy nie przyjmą, ale właśnie ludzi zdrowych, którzy przez takie postawy degradują swoje osobowe człowieczeństwo. Wobec chorych i cierpiących należy tym bardziej powtórzyć, że wszyscy ludzie są osobami, i w sytuacji cierpienia, i choroby tym bardziej tworzą oni wspólnotę osób.

## Przypisy

- <sup>1</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Medrecki SDS, Warszawa 2001, s. 4-5.
- <sup>2</sup> Zob. Herbert Spiegelberg, *Human Dignity: A Challenge to Contemporary Philosophy*, w: *Human Dignity. This Century and the Next*, ed. R. Gotesky and E. Laszlo, New York, Gordon and Breach, 1970, s. 62; Roberto Andorno, *The paradoxical notion of human dignity*, Rivista internazionale di filosofia del diritto, 2001, nr 2 (151-168), s. 151.
- <sup>3</sup> Zob. Konstytucja Belgii, art. 23; Konstytucja Szwajcarii, art. 119 (dotyczący biotechnologicznych interwencji w naturę istoty ludzkiej); Konstytucja Irlandii, Preambuła; Konstytucja Republiki Czech, Preambuła; Konstytucja Hiszpanii, art. 10; Konstytucja Szwecji, art. 2; Konstytucja Finlandii, art. 1; Konstytucja Grecji, art. 7.2; Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Preambuła, art. 30; Konstytucja Litwy, art. 21; Konstytucja Słowenii, art. 34; Konstytucja Rosji, art. 21; Konstytucja Południowej Afryki, Sekcja 7.1 i Sekcja 10; Konstytucja Meksyku, art. 3.1, 25; Konstytucja Izraela, art. 1; Konstytucja Brazylii, art. 1; itd. Zob. zbiór prawniczych tekstów, które wymieniają *explicite* godność osoby, w: *Dignity, Ethics and Law*, ed. J. Knox and M. Broberg, Copenhagen, Centre for Ethics and Law, 1999.
- <sup>4</sup> T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Zasady etyki medycznej*, tłum. W. Jacórzyński, Warszawa 1996, s. 131-405.
- <sup>5</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 4-5.
- <sup>6</sup> Podaje się różnorodne kryteria uznania kogoś za osobę: 1. świadomość, a szczególnie zdolność odczuwania bólu; 2. rozwinięta zdolność rozumowania; 3. zdolność do uzasadnionego postępowania; 4. zdolność do komunikowania się z innymi; 5. posiadanie własnych pojęć; M.A. Warren, *On the Moral and Legal Status of Abortion*, w: James A. Sterba, ed. *Morality In Practice*, Hartford, Wadsworth, s. 144-145. Do tej listy Joseph Flecher dodaje: 1. panowanie nad sobą; 2. rozumienie przyszłości i przeszłości; 3. zdolność nawiązywania kontaktów z innymi i 4. ciekawość; J. Fletcher, *Indicator of Humanhood: A Tentative Profile*, „Hastings Center Report”, vol. 2 (1972).
- <sup>7</sup> H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York, 1996, s. 135-138.
- <sup>8</sup> Peter Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, s. 109.
- <sup>9</sup> Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984.
- <sup>10</sup> P. Singer, H. Kuhse, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford, 1985, s. 129.

- <sup>11</sup> Z. Szawarski, *Zrozumieć człowieka umierającego*, referat wygłoszony na sympozjum: *Zrozumieć człowieka*, zorganizowanym przez Oświęcimskie Centrum Praw Człowieka 6-7 XII 2001, s. 2.
- <sup>12</sup> Tamże.
- <sup>13</sup> Tamże, s. 9.
- <sup>14</sup> Tamże, s. 8.
- <sup>15</sup> J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, księga II, rozdz. 27, paragr. 9 (1693); *Rozważania dotyczące ludzkiego rozumu*, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa 1955, t. 1, ks. II, 27 paragr. 9, s. 471.
- <sup>16</sup> David Hume, *A Treatise on Human Nature*, księga I, cz. IV, sekcja VI (1739); *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, ks. I, cz. IV, sekcja VI.
- <sup>17</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 171.
- <sup>18</sup> I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin 1999, s. 24.
- <sup>19</sup> Th. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka (Assays on the Intellectual Powers of Man –1785)*, tłum. M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. 343.
- <sup>20</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 62.
- <sup>21</sup> Kurt Bayertz, *Human Dignity: Philosophical Origin and Scientific Erosion of an Idea*, w: K. Bayertz (red.) *Sanctity of Life and Human Dignity*, Netherlands 1996, s. 85-86.
- <sup>22</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., s. 39.
- <sup>23</sup> Arystoteles, *O duszy* II, 4: 415 b 13, *Dziela wszystkie*, t. 3, tłum. Paweł Siwek, Warszawa 1992.
- <sup>24</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, dz. cyt., 166.
- <sup>25</sup> Tamże, s. 167.
- <sup>26</sup> Tamże, s. 302.
- <sup>27</sup> Tamże.
- <sup>28</sup> Tamże, s. 300.

