

Krzysztof Przybyszewski*

PROBLEM GODNOŚCI CZŁOWIEKA W KONTEKŚCIE BIOPOLITYKI

Abstrakt. W artykule przedstawiono problem godności człowieka na podstawie teorii biopolityki autorstwa Giorgio Agambena. Jego kategoria suwerenności, polegająca na „włączającym wykluczeniu nagiego życia”, odnosi się *de facto* do kwestii rozróżnienia immanentnej i społecznej wartości życia. Dostrzeżenie tego faktu pozwoli na podjęcie analizy, czy w szczególności, w systemach demokratycznych można mówić o tym, że jednostka umiejscowiona w społecznym otoczeniu istotnie posiada autonomię podejmowania istotnych decyzji egzystencjalnych o sobie samej. A jeśli posiada taką autonomię, to pojawia się pytanie o legitymizację tejże autonomii. Jest to także pytanie o jej zakres, czyli pytamy, gdzie przebiega linia demarkacyjna autonomii jednostki, a zatem, w którym momencie już nie do niej należy podejmowanie decyzji egzystencjalnych o sobie samej.

Słowa kluczowe: *homo sacer*, godność, biopolityka, istota ludzka.

1. Wstęp

Od zarania dziejów ludzkości istnieje wertykalna relacja między jednostką a władzą. Typ tej relacji w dużym stopniu determinował rodzaj ustroju państwowego. Jeśli władza niewiele miejsca zostawiała na sferę prywatną jednostki, i utrudniała jej funkcjonowanie w życiu publicznym, myśląc przede wszystkim o własnych interesach, to ustrój państwowy nabierał cech totalitarnych. Z kolei tam, gdzie władza była ograniczona przez wyznaczoną podmiotową przestrzeń jednostki, starając się godzić interes jednostkowy z ogólnym, istniała szansa, że tym ustrojem będzie demokracja. Jednakże nie wystarczy, by władza była w ten sposób ograniczona, by móc mówić o demokracji. Współczesne demokracje muszą zakładać w miarę określoną przestrzeń podmiotową jednostki, a nie dowolną wyznaczoną przez władzę państwową. Ta przestrzeń podmiotowa jednostki ma wiązać władzę państwową wyznaczając zakres i sposób jej

* Dr, Zakład Filozofii Społecznej i Politycznej, Instytutu Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. Szamarzewskiego 89c, 60-568 Poznań.

oddziaływania na jednostki w sposób ją ograniczający. Obecnie narzędziem „zniewalającym” władzę państwową w substancjalnych, a nie tylko formalnych ustrojach demokratycznych są prawa człowieka. To prawa człowieka są narzędziem ograniczającym władzę państwową.

Tymczasem Giorgio Agamben widzi to nieco inaczej, dostrzega w idei praw człowieka cechy aporetyczności. Dla niego prawa człowieka jedynie pozornie go upodmiotawiają, a w rzeczywistości dochodzi do jego uprzedmiotowienia, bowiem prawa człowieka oddają pod ochronę władzy i do dyspozycji władzy jego „nagie życie”¹. Włoski myśliciel dostrzega te cechy aporetyczności koncepcji praw człowieka w kontekście podmiotów ludzkich, do których stosowane jest określenie uchodźców. Dokumenty praw człowieka, tworząc kategorię ludzi zwaną uchodźcami, generują wykluczonych (Agamben 2008: 182). Życie uchodźców wtłaczane jest w strukturę polityczną, w której się znaleźli, i wtedy ujawnia się rozdzźwięk między byciem człowiekiem a byciem obywatelem, okazuje się bowiem, że bycie obywatelem jest cenniejsze i ważniejsze aniżeli bycie człowiekiem. Człowiek–nieobywatel danej struktury politycznej (bezpaństwowiec, uchodźca) jest człowiekiem „drugiej kategorii” aniżeli człowiek–obywatel. Innymi słowy, niepolityczne życie naturalne podlega procesowi stygmatyzacji wobec politycznego życia. W tym sensie, według G. Agambeny (2008: 239), idea praw człowieka i próba ich urzeczywistniania wprowadza nas w sferę biopolityki, z której wyłania się biowładza. Dlatego też obozy dla uchodźców (np. te w Afryce) należy postrzegać jako w pewien sposób paralelne z obozami koncentracyjnymi z czasów nazistowskich, chodzi bowiem o odpowiednie zarządzanie populacją (by fale tych uchodźców, które mogłyby zalać „zachodni świat” nie spowodowały upadku jego ładu społeczno-ekonomicznego).

Biopolityka zajmuje się życiem, m.in. podejmuje próbę ustalenia kryteriów życia. Jej umiejscowienia należy szukać na styku świata natury i świata kultury. Wielu myślicieli żywi przekonanie, że w dobie zdobyczy biotechnologicznych zacierą się różnica między naturą a kulturą, tak jak ją przedstawił np. Arystoteles, mówiąc, że natura jest tym, co istnieje samo z siebie, zaś kultura jest wytwarzana przez człowieka i bez jego udziału nie jest w stanie się reprodukcować (Aristoteles: 1990). Człowiek jako wytwór natury dzięki zdobyczom biotechnologicznym coraz częściej ma możliwości ingerencji w naturę i w pewien sposób ją wytwarza, wspomnieć tu należy chociażby żywność genetycznie modyfikowaną. Jednakże nie tylko o ingerencję w żywność chodzi, lecz jak słusznie spostrzegł Jürgen Habermas człowiek jest w stanie coraz głębiej ingerować w swoją własną naturę, która może prowadzić do eugeniki, czyli mówiąc metaforycznie swoistej „produkcji ludzi” (Habermas: 2003). Musi to rodzić pytania o status

¹ Jest to życie odarte ze wszelkich więzi społecznych i uprawnień politycznych, które zostaje zredukowane do biologicznej egzystencji.

człowieka, o jego tożsamość, o to, kiedy jest się człowiekiem. Ustalanie statusu człowieka, decydowanie, kiedy stajemy się ludźmi jest przedmiotem zainteresowania biopolityki. W tym sensie idea praw człowieka może być postrzegana jako produkt biopolityczny.

Biopolitykę w kontekście praw człowieka uprawia społeczność międzynarodowa, która jawi się jako suweren, bo za pomocą różnych instytucji międzynarodowych, jak np. ONZ, Rada Europy, WHO dokonuje odpowiedniej implementacji rozwiązań z zakresu praw człowieka stosując „włączające wykluczenie nagiego życia”². W tym pomaga im władza państwowa zwłaszcza w ustrojach demokratycznych, które uznały prymat rozwiązań i decyzji tych instytucji nad własnymi.

Podsumowując dotychczasowe rozważania okazuje się, że „demokratyczna władza państwowa” staje się narzędziem biowładzy instytucji międzynarodowych zawiadujących urzeczywistnieniem idei praw człowieka. Pojawia się nowoczesna forma władzy, która rości sobie prawa do zarządzania życiem całej ludzkiej populacji, która m.in. stara się definiować i jednocześnie narzucać, jak należy pojmować ludzkie życie. Pojęcie władzy ewoluuje w kierunku biowładzy usankcjonowanej prawnie, kulturowo i religijnie władzy nad biologią, tj. procesami życiowymi ludzi i zwierząt (Z a c h e r 2009: 95).

Podstawą legitymizacji praw człowieka uczyniono godność człowieka. Przyjrzyjmy się zatem, w jaki sposób do godności człowieka może zostać zastosowana reguła „włączającego wykluczania nagiego życia”. Podkreślimy od razu, że w dokumentach prawnych nie odnajdziemy pozytywnej definicji godności człowieka, czyli nie dowiemy się, czym godność jest, co właściwie podlega ochronie ze względu na uznawaną godność. Odnajdziemy natomiast definicję negatywną godności człowieka, a więc dowiemy się, jaki typ zachowań, działań jest sprzeczny z godnością człowieka. Taki stan rzeczy w dalszych konsekwencjach pociąga za sobą konieczność myślenia o godności człowieka jako pewnej transcendencji. Natomiast zastosowanie reguły „włączającego wykluczenia nagiego życia” do pojęcia godności człowieka, przy braku pozytywnej definicji tego pojęcia, konotować będzie konieczność gradacji godności człowieka, co oznaczać będzie odchodzenie od myślenia o godności człowieka jako pewnej transcendencji. Gradacja godności człowieka niekoniecznie pozwoli poznać, czym dokładnie jest ta godność, ale za to pozwoli uchwycić istotę, jak się przejawia godność na poszczególnych etapach rozwoju, życia człowieka. W jednej z proponowanych gradacji godności człowieka można wyróżnić: godność istoty ludzkiej, godność osoby ludzkiej oraz godność osoby (P r z y b y s z e w s k i 2008: 444).

² Według G. Agambena, „włączające wykluczenie nagiego życia” jest taką polityką, która sprowadza się głównie do umiejętności suwerennego sprawowania władzy nad biologicznością istnienia, chodzi mianowicie o to, by władza osiągnęła zdolność panowania nad naturą włączoną w obręb kultury.

2. Istota ludzka jako zwiastun *homo sacra*³

Zauważmy, że gdy używamy sformułowania „godność istoty ludzkiej”, a nie np. określenia „godność osoby” lub „godność człowieka”, wskazujemy na fakt biologiczny, a nie duchowy, przynależności do określonego gatunku. Jak zauważa Giorgio Agamben (2008: 201), fakt biologiczny jest „sam w sobie” polityczny i na odwrót. Jest to o tyle istotne w tym przypadku, ponieważ w omawianej perspektywie zakłada się, że dopiero w procesie ewolucji istota ludzka mogła stać się człowiekiem, osobą. Proces ewolucji człowieka od istoty ludzkiej do osoby, traktowany jako pewne stadia rozwojowe, ma charakter polityczny, bowiem linia demarkacyjna odnosząca się do poszczególnych etapów ewolucji nie jest klarowna, jednoznaczna, zależy od uznania suwerena.

Określenie istota ludzka akcentuje i lokuje nas w sferze materialnej odnosi się jedynie do kwestii „ciała”, nie obejmuje sfery duchowej, czyli nie odnosi się do jej stanów psychicznych, które formułowałyby to, co można by nazwać chociażby osobowością. Na etapie istoty ludzkiej stany psychiczne jeszcze nie zaistniały lub na daną chwilę nie występują (tzw. śmierć mózgowa). Istota ludzka to nic innego, jak „nagie ciało” w niektórych sytuacjach zawierające możliwość stania się człowiekiem – osobą. Taka sytuacja miałaby miejsce w przypadku ludzkiego embrionu. Przypomnijmy, że św. Tomasz z Akwinu głosił tezę, że embrion w łonie matki nie od razu jest człowiekiem. Według niego, z człowiekiem mamy do czynienia wówczas, gdy istota ludzka otrzyma duszę rozumną, zaś dusza rozumna nie jest produktem natury, lecz darem Boga. Dopiero zespolenie duszy i ciała ludzkiego czyni istotę ludzką człowiekiem. Tak to przedstawia św. Tomasz:

Platon więc i jego stronnicy twierdzili, że dusza rozumna nie łączy się z ciałem, jak forma z materią, lecz tylko jak motor z rzeczą poruszaną, mówiąc, że dusza jest w ciele jak żeglarz w okręcie. I w ten sposób połączenie duszy z ciałem byłoby tylko poprzez zetknięcie mocy. [...] To zaś wydaje się niesłuszne. Poprzez owo zetknięcie bowiem nie powstaje żadna rzecz absolutnie jedna, z połączenia zaś duszy i ciała powstaje człowiek. Wynika więc stąd, że człowiek nie jest absolutnie czymś jednym, i stąd, że nie jest absolutnie bytem, lecz bytem przypadłościowo. Aby tego uniknąć przyjął Platon, że człowiek nie jest czymś złożonym z duszy i ciała lecz, że sama dusza posługująca się ciałem jest człowiekiem. Okazuje się to jednak niemożliwe, zwierzę i człowiek są przecież pewnymi rzeczami zmysłowymi i naturalnymi. Tak by jednak nie było, gdyby ciało i jego części nie należały do istoty człowieka i zwierzęcia, lecz gdyby ich istotą była tylko dusza (św. Tomasz z Akwinu 2007: 57).

³ Pojęcie to G. Agamben zapożycza z prawa rzymskiego, wskazywano w ten sposób na jednostkę, która była społecznie wykluczona, którą można było zabić, lecz nie można jej złożyć w ofierze np. podczas religijnego rytuału, wszakże jest ona pozbawiona praw obywatelskich. Była to jednostka, która jednocześnie znajdowała się poza prawem ludzkim boskim. Zdaniem tego włoskiego myśliciela do takiej roli zostali sprowadzeni więźniowie nazistowskich obozów koncentracyjnych.

Te przemyślenia św. Tomasza dla niektórych stanowią argument za legitymizacją aborcji, ale we wczesnej fazie rozwoju embrionu, czyli kiedy istota ludzka nie jest jeszcze osobą. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że jeśli Bóg nie obdarzył jakiejś istoty ludzkiej duszą, to dla św. Tomasza nie będzie ona człowiekiem. Przy tak postawionej kwestii można domniemywać, że św. Tomasz nie miałby nic przeciwko „zamrożonym embrionom”, które miałyby być wykorzystane w metodzie *in vitro*, bowiem są one pozbawione duszy rozumnej.

Uznanie istnienia godności istoty ludzkiej jako potencjalności stania się człowiekiem–osobą nosi znamiona szowinizmu gatunkowego. Przyznanie istocie ludzkiej godności jest równoznaczne z odmówieniem jej innym organizmom żywym. Chodzi bowiem o to, że należy uznać „wartość możliwości stania się człowiekiem”. *Homo sacerem* na podstawie uznania godności istoty ludzkiej będzie to „nagie ciało”, wobec którego zostanie zakwestionowana możliwość stania się „pełnowartościowym człowiekiem”, czyli osobą. Bycie istotą ludzką to strefa nieokreślona między życiem a śmiercią. Jednakże nadal to ciało (*corpus*) przynależące do gatunku ludzkiego, dlatego należy mu się szacunek wynikający z godności istoty ludzkiej. Tym samym los istoty ludzkiej niebędącej osobą uzależniony będzie od innych istot ludzkich, które będą osobami. Te osoby będą miały przede wszystkim powinność, zaś tylko czasami obowiązek chronienia życia istot ludzkich, co uzależnione będzie od konkretnej sytuacji, w konkretnym miejscu i czasie.

Używając języka współczesnej nauki, powiemy, że istoty ludzkie niebędące osobami pozbawione są świadomości i dlatego też nie są w stanie podejmować decyzji egzystencjalnych o sobie samych w sposób bezpośredni w konkretnym miejscu i czasie. Nawet osoby, których dotknęła „śmierć mózgowa”, które spisały tzw. „testament życia”, podejmują decyzję o sobie samych jedynie pośrednio, gdyż realizacja tego testamentu zależy od istot ludzkich będących osobami. Jest to konsekwencja tego, że osoby dotknięte „śmiercią mózgową” przez ten fakt biologiczny stały się na powrót istotami ludzkimi niebędącymi osobami. W tym przypadku można powiedzieć, że obecna dominująca koncepcja praw człowieka podkreślająca wartość życia ludzkiego pokrywa się z Foucaultowskim określeniem nowego prawa nowoczesności: skazywania na życie i zezwalania na śmierć (Foucault 1998: 238).

3. Osoba ludzka jako *homo sacer*

Osobą ludzką jest każda istota ludzka, która się narodziła i zyskała określony, ale ograniczony status prawny. Osobami ludzkimi, które nie są osobami w sensie indywidualnym są np.: dzieci, uchodźcy, osoby ubezwłasnowolnione ze względu na brak poczytalności, odbywający karę przestępcy lub jeńcy wojenni. Są to

istoty ludzkie, które nie mogą korzystać z pełni praw obowiązujących na określonym terytorium jurysdykcyjnym. Dysponują one wszakże świadomością, ale ta świadomość nie zawsze jest świadomością „pełną” albo odebrano im możliwość świadomego, nieskrępowanego i równego wyboru, takiego, jakim posługują się istoty ludzkie będące osobami.

Przykładowo dzieci nie rozróżniają w pełni uczynków dobrych i złych z perspektywy norm etycznych, społecznych obowiązujących w społeczeństwie, w którym żyją. Ma to takie konsekwencje, że w stosunku do dzieci nie mówimy o prawach człowieka, lecz o prawach dziecka. Tutaj niewątpliwie ma zastosowanie Agambenowska zasada „włączającego wykluczenia”. Dlatego też w systemach demokratycznych mogą uczestniczyć w życiu publicznym dopiero po skończeniu odpowiedniego wieku, bardzo często występuje inna granica wieku dla biernego lub czynnego ich udziału w politycznym systemie wyborczym. Przyjęcie kryterium wiekowego dla udziału w życiu politycznym społeczeństwa wskazuje na zakładany pewien rozwój istoty ludzkiej w kierunku bycia osobą, ale ze „stacją pośrednią” w postaci bycia osobą ludzką. Podążając tokiem rozumowania św. Tomasza, powiemy, że osoby ludzkie są to istoty ludzkie obdarzone duszą rozumną, wszakże są to istoty, które nie potrafią lub uniemożliwia im się jeszcze w pełni korzystanie ze swojej rozumności, która odpowiadałaby określonemu życiu społecznemu. W stosunku do św. Tomasza formułowane są powszechne zarzuty o błędność jego rozumowania, które wynika z zaaplikowania arystotelesowskiej myśli na temat sposobu jednoczenia się duszy i ciała. Nie zmienia to jednak faktu, że konsekwencje tej myśli obecne są we współczesnym chrześcijańskim dyskursie. Taką perspektywę przyjmuje np. Giani Manzone z Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego, gdy pisze:

Chociaż godność ma wartość transcendentną, pozostaje dobrem skończonym. Żądanie respektowania godności jest wprawdzie bezwarunkowe, ale jest strukturalizowane i uwarunkowane przez ograniczenia i możliwości osób w społeczeństwie: jest strukturalizowane przez tę formę wzajemności, która jest ludzką formą transcendentnej godności (M a z z o n e 2009: 293).

Chociażby na podstawie tej myśli można stwierdzić, że bycie osobą ludzką, a nie osobą, oznacza, że można częściowo tylko podejmować samodzielne decyzje. Ich decyzyjność jest węższa aniżeli istot ludzkich będących w pełni osobami. To znaczy że życie i sposób egzystencji osób ludzkich podlega ciągłym negocjacjom w celu uzyskania kompromisu, następnie po jego osiągnięciu, co do sposobu ich egzystencji, następuje wprowadzenie określonych norm dla realizacji zawartego kompromisu, a dalej ma miejsce kontrola ze strony państwa, czy ów osiągnięty konsensus jest realizowany i jak jest realizowany.

Godność osoby ludzkiej zawierać w sobie będzie godność istoty ludzkiej, czyli występuje roszczenie uznania wartości ich „nagiego życia”. Oznacza to, że u osób ludzkich „nagie życie” posiada już pewną ochronę prawną, którą w nie-

wielkim stopniu posiadały istoty ludzkie „niebędące jeszcze” lub „już niebędące” osobami ludzkimi. Warte w tym miejscu odnotowania jest spostrzeżenie dokonane przez G. Agambena, że to władza decyduje o tym, które życie jest warte ochrony prawnej, wykluczając pewne kategorie spod ochrony prawa i odmawiając niektórym statusu prawnego osoby (A g a m b e n 2008: 247).

4. Osoba jako „wyjście” z *homo sacra*

Osoba ludzka jest osobą, gdy posiada zdolność rozróżnienia za pomocą rozumu i sumienia dobra i zła, gdy potrafi zaistnieć w świecie wypełniając role społeczne, w które się wciela na podstawie własnych decyzji. Używając języka z francuskiej rewolucji oświeceniowej, wypełnianie ról społecznych oznacza postępowanie wobec innych osób w duchu braterstwa. Jest to moment, kiedy człowiek dokonuje anihilacji swej „zwierzęcości”, czyli staje się obywatelem z pełnią praw i obowiązków (P r z y b y s z e w s k i 2010: 55). Rozwinięta zdolność rozróżniania dobra i zła umożliwia jej postępowanie w stosunku do reszty członków rodziny ludzkiej w duchu braterstwa. Rozum i sumienie czynią niewątpliwie istotę ludzką podmiotem samoograniczającym się, to wówczas istota ludzka będąca osobą ludzką staje się konkretną osobą o własnym systemie wartości (w sensie uznawania ważności jakiejś hierarchii wartości) zakorzenionym w określonym systemie społecznym, kulturowym.

Godność osoby jest godnością człowieka, gdyż zawiera wszystkie pośrednie godności, tj. godność istoty ludzkiej i godność osoby ludzkiej. Możemy powiedzieć, że jest to stan skończony w nieskończoności, bowiem posiadając godność osoby można ją utracić niejako degradując się do godności osoby ludzkiej lub godności istoty ludzkiej. Jest to stan nieskończoności, ponieważ w pewnych sytuacjach po utracie godności osoby istnieje szansa na ponowne jej odzyskanie.

Strata godności osoby może być spowodowana sprzeniewierzeniem się godności osobistej lub też czynnikami zewnętrznymi. Pierwsza przyczyna utraty godności osoby ma charakter wolicjonalny, zaś druga deterministyczny. Przyjrzyjmy się najpierw temu pierwszemu, otóż sprzeniewierzenie się godności osobistej ma miejsce wówczas, gdy świadomie dokonamy wyboru, który kwestionowałby i negowałby wartości powiązane z określoną rolą społeczną. Tym samym stracilibyśmy szacunek innych osób, bo niszczylibyśmy społeczne podstawy naszej wzajemnej koegzystencji. Przykładowo, gdy kapitan statku w momencie tonięcia statku nie dba o bezpieczeństwo i życie pasażerów ani też swej załogi, tylko o swoje własne, to taki kapitan traci swoją godność osobistą i degraduje swoją godność osoby do godności osoby ludzkiej. Możemy go za niegodny czyn osądzić i odebrać mu część praw obywatelskich, społecznych, kulturalnych, lecz nie można go torturować lub pozbawić życia, bo mimo że nie jest osobą, jest nadal osobą ludzką (P r z y b y s z e w s k i 2010: 59). Nie zamyka się jednak przed nim

możliwości odzyskania zaufania i szacunku innych osób, a więc droga do odzyskania godności osoby jest możliwa. Na ten czas kapitan statku staje się, zgodnie z terminologią Agambena, *homo sacerem*, gdyż zdegradował się do „nagiego życia”, poniósł to, co w publicystyce nazywane jest „śmiercią publiczną”. Z kolei przyczyna deterministyczna utraty godności osoby może mieć miejsce wówczas, gdy np. ulegniemy wypadkowi drogowemu, w wyniku którego lekarze stwierdzili „śmierć mózgu”. Wówczas nie tylko nie jesteśmy osobą, ale także nie jesteśmy osobą ludzką, tylko istotą ludzką. Przysługiwać nam będzie zatem godność istoty ludzkiej, czyli szacunek do naszego ciała.

5. Zakończenie

W każdym społeczeństwie doniosłą rolę społeczną pełnią lekarze, którzy zawiadują naszym zdrowiem, życiem i śmiercią. W pewnym sensie posiadają nad nami władzę jako istotami biologicznymi. Ich rola jest szczególna, bowiem inne istoty ludzkie w momencie choroby lub wystąpienia niepełnosprawności są uzależnione od ich pomocy. Ludzie potrzebujący tej pomocy znajdują się w szczególnym zagrożeniu dla swej godności i samostanowienia (Dobrowolska 2009: 325). Z tego powodu dokonuje się konkretyzacji praw człowieka do konkretnego typu relacji, a mianowicie prawa człowieka stają się prawami pacjenta, czyli człowieka korzystającego z usług systemu ochrony zdrowia. Prawa pacjenta formułują obowiązki podmiotów świadczących usługi medyczne.

O zawodzie lekarza mówimy, że jest to zawód zaufania publicznego, od niego oczekuje się moralnej nieskazitelności. Za wymogi moralne adresowane wobec lekarzy uznaje się przede wszystkim: troskę o dobro chorego (wartość naczelną); troskę o godność zawodu; szacunek dla nauczycieli i kolegów; doskonalenie własnej wiedzy; dochowanie tajemnicy w zakresie wiedzy o chorym (Bukowski 2009: 342).

W zachowaniu przez lekarzy moralnej nieskazitelności ma pomóc etyka lekarska, która domaga się, by każdy pretendujący do bycia lekarzem złożył przysięgę lekarską, często zwaną przysięgą Hipokratesa. Warto przytoczyć tę przysięgę w całości, bo znaczna część pacjentów ufa lekarzom mając świadomość, że nią będą kierowali się wykonując swoją posługę wobec nich, choć w niektórych momentach współcześnie wydaje się anachroniczna. To jednak pełni rolę tzw. „miękkiego prawa”, tzn. odwołuje się do określonej racjonalności aksjologicznej, która wskazuje, w jaki sposób należy tworzyć prawo stanowione, w tym też etyki zawodowe, a przypadku przysięgi Hipokratesa, konkretnej etyki – etyki lekarskiej. Brzmi ona następująco:

Przysięgam na Apolina–lekarza, Askleiposa, Hygieę i Panakęę, na wszystkich bogów i boginie, których wzywam na świadków, iż będę wypełniać tę przysięgę i stosować się do tego,

co tu napisano, według mej najlepszej wiedzy i możliwości. Tego, który nauczył mnie sztuki lekarskiej, będę czcić, tak jak moich rodziców i będę mu pomagać, a jeśli miałby on popaść w dług, wesprę go, a jego synów będę uważał za moich braci, nauczę ich sztuki lekarskiej, jeśli wyrażą oni życzenie, aby ich uczyć, i to bez jakiegokolwiek wynagrodzenia czy pisemnego zobowiązania; pozwolę także uczestniczyć w zapoznawaniu się z przepisami, w wykładach i we wszystkich innych szkoleniach moim synom i synom mego nauczyciela, którzy są związani przysięgą lekarską, ale nikomu poza tym. I będę stosować zasady nauki o życiu według najlepszej wiedzy i możliwości dla wyleczenia chorego, ale nigdy dla jego zguby i szkody. Nigdy nie dam nikomu lekarstwa, które spowoduje śmierć, a nawet wtedy, jeśli będę o to poproszony, nie udzielę także nigdy jakiegokolwiek rady w tym względzie. Nigdy nie dam żadnej kobiecie środka dla zniszczenia kielkującego życia. Życie me i mą sztukę zawsze zachowam czyste i niesplamione. Nie będę również operować chorego z kamicą, a ludzi, którzy takie praktyki wykonują, będę unikać. Jeśli wejdę do jakiegokolwiek domu, to uczynię to jedynie dla wyleczenia chorego, unikając jakiegokolwiek świadomego wyrządzenia krzywdy, a w szczególności jakiegokolwiek obcowania płciowego zarówno z osobami płci żeńskiej, jak i męskiej, zarówno z wolnymi, jak i niewolnikami. O tym, co widzę lub słyszę w czasie wykonywania mej praktyki lub czego dowiaduję się poza praktyką przy kontaktach z ludźmi, a co nigdy nie powinno być podane do wiadomości innym ludziom, o tym będę milczeć w przekonaniu, iż takie rzeczy należy zachować w ścisłej tajemnicy. Jeśli wiernie dochowam przysięgi i nie zbezczeszczę jej, wtedy niechaj me życie i sztuka będą błogosławione i wielce szanowane zawsze i przez wszystkich ludzi; jeśli jednak miałbym tę przysięgę naruszyć i złamać, to niech mnie spotka wszystko, co przeciwne jest temu (B u k o w s k i 2009: 342).

Podkreślmy raz jeszcze, że większość pacjentów żywi przekonanie, że właśnie tę przysięgę lekarze powinni nosić w sercu i w swoim sumieniu właśnie do niej się odwoływać. W mniejszym stopniu ufają współczesnym etykom lekarskim, które postrzegają jako konstrukcję, mającą chronić przede wszystkim interesy środowiska lekarskiego, by uchronić ich przed odpowiedzialnością np. za błędy lekarskie. Tak bywa postrzegany art. 1, pkt 3 polskiego *Kodeksu etyki lekarskiej* (2004), który brzmi: „Naruszeniem godności zawodu jest każde postępowanie lekarza, które podważa zaufanie do zawodu”. Zwróćmy uwagę, że mamy do czynienia z „mocnym” kwantyfikatorem „każde”, a więc można domniemywać, że zeznania obciążające innego lekarza można rozumieć jako podważanie zaufania do zawodu, więc przy takiej interpretacji „milczenie” jest realizacją tego artykułu. Wzmocnieniem tego objaśnienia jest art. 52, pkt 2 tegoż samego kodeksu, w którym czytamy:

Lekarz powinien zachować szczególną ostrożność w formułowaniu opinii o działalności zawodowej innego lekarza, w szczególności nie powinien publicznie dyskredytować go w jakikolwiek sposób. Lekarz wszelkie uwagi o dostrzeżonych błędach w postępowaniu innego lekarza powinien przekazać przede wszystkim temu lekarzowi.

Sprawa nie jest jednak jednoznaczna, gdyż w art. 2, pkt 2 tego samego kodeksu czytamy: „Najwyższym nakazem etycznym lekarza jest dobro chorego – *salus aegerti suprema lex esto*. Mechanizmy rynkowe, naciski społeczne i wymagania administracyjne nie zwalniają lekarza z przestrzegania tej zasady”. Wart

zauważenia jest fakt, że w zasadzie cały pierwszy artykuł odnosi się do godności zawodu lekarskiego, zaś drugi dopiero do dobra pacjenta. Czy to właśnie nie jest przykład biopolityki, że to godność zawodu lekarskiego wpływa na definicję dobra i godności pacjenta. Ponadto godnym uwagi jest fakt, że dysponujemy coraz większą liczbą świadectw, które wskazują, że istnieją polscy lekarze, którzy nie przywiązują wagi do wspomnianego art. 2, pkt 2 *Kodeksu etyki lekarskiej* (2004), bowiem odmawiają wykonania posługi lekarskiej ze względu na wyczerpane limity przyjęć, odsyłając do innej placówki, co w niektórych przypadkach kończyło się tragicznie, bo zgonem pacjenta. Pamiętamy również strajk polskich lekarzy, którzy odmawiali wypisywania recept z obawy, że zostaną pociągnięci do odpowiedzialności karnej lub finansowej za przyznanie osobie nieubezpieczonej prawa do zakupu leków po zniżce. Można mnożyć przykłady, które ukazują wybiórcze traktowanie *Kodeksu etyki lekarskiej* (2004), a lekarze sami sprowadzają się do roli technokratów, będącymi narzędziami wdrażania biopolityki. Podkreślmy, że zgodnie z art. 2, pkt 2 nie mogą być tymi technokratami. Lekarze zaczynają kierować się racjonalnością instrumentalną, która używając filozoficznych terminów jest produktem rozsądku, jednocześnie odrzucając racjonalność aksjologiczną, która jest produktem rozumu, a nie rozsądku. Innymi słowy lekarze odwołując się do rozsądku, a nie rozumu, przestają być lekarzami, a stają się urzędnikami. Brak im należytej odwagi, by zachować godność zawodu lekarskiego, ale nie milcząc, tylko głośno wykrzykując i działając wbrew zakusom tej części biopolityki, która stara się zarządzać „nagim życiem” używając do tego lekarzy. Powtórzmy raz jeszcze, lekarz, który: boi się odpowiedzialności karnej i finansowej za nieprzestrzeganie wdrażanych zasad administracyjnych lub rynkowych i woli im się podporządkować albo działać na zasadzie kompromisu; kalkuluje jak najmniej zaszkodzić pacjentowi i sobie przy rozwiązaniach postrzeganych przez niego jako szkodliwe dla pacjenta, ale którym się podporządkowuje, nie jest już lekarzem, tylko technokratą, urzędnikiem decydującym o ludzkim życiu.

Tymczasem z przysięgi Hipokratesa wyłania się obraz, w którym lekarz nie sprowadza się do technicznego opiekuna zdrowia jednostki i społeczeństwa, lecz jest obciążony moralnym obowiązkiem uświęcania „nagiego życia”. Dla Hipokratesa nie ma dylematu, czy aborcja może być prawem kobiety do decydowania o swoim ciele lub czy należy uznać eutanazję jako prawo do godnej śmierci. Lekarz w ujęciu Hipokratesa, jeśli świadomie nie chce sprzeniewierzyć się swojej roli społecznej, nie uznaje żadnego z tych praw za zasadne i nigdy nie pomoże w działaniach mających je urzeczywistnić. Współczesny dyskurs biopolityczny podważa to przekonanie Hipokratesa bardzo często uznając je za anachroniczne. Znajdujemy się w epoce, w której zaostriżył się spór o relację lekarz – pacjent, a dokładniej o zakres autonomii pacjenta. Pojawiają się istotnościowo ważne pytania: czy uznanie godności pacjenta przez lekarza oznacza, że ten ostatni ma

„utechniczyć” swoją postawę wobec pacjenta (czyli z założenia, podobnie jak sofisci, ma pozostawać amoralnym, a nawet cynicznym), a jeśli to zrobi, czy nadal zachowa godność osoby i nie będzie siebie postrzegał jako hipokryty. Może lekarz powinien być sceptykiem moralnym i umieć dokonywać redukcji fenomenologicznej swojej moralności? Gdzie znajduje się koniec nihilizmu albo egoizmu pacjenta? Kto ma decydować o zakresie autonomii pacjenta: lekarz, pacjent, społeczeństwo, państwo? Kto ma moralne prawo do podjęcia takiej decyzji? Kto jest tutaj suwerenem?

Bibliografia

- A g a m b e n G. (2008), *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, [tłum. M. Salwa], Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa.
- A r y s t o t e l e s (1990), *Fizyka*, [tłum. K. Leśniak], [w:] A r y s t o t e l e s, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa, s. 104–180.
- B u k o w s k i J. (2009), *Prawa człowieka a medycyna*, [w:] L. K o b a, W. W a c ł a w c z y k (red.), *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, Oficyna Wolters Kluwer Polska, Warszawa, s. 338–349.
- D o b r o w o l s k a B. (2009), *Prawa pacjenta – podstawa prawna i etyczna oraz analiza wybranych praw*, [w:] L. K o b a, W. W a c ł a w c z y k (red.), *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, Oficyna Wolters Kluwer Polska, Warszawa, s. 325–338.
- F o u c a u l t M. (1998), *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, [tłum. M. Kowalska], Wydawnictwo KR, Warszawa.
- H a b e r m a s J. (2003), *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, [tłum. M. Łukasiewicz], Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa.
- Kodeks etyki lekarskiej* (2004), Naczelna Izba Lekarska, Warszawa.
- M a z n o n e G. (2009), *Godność osoby ludzkiej*, [w:] *Spółeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej kościoła*, nr 2, s. 289–303.
- P r z y b y s z e w s k i K. (2008), *Godność a suwerenność państwowa: poszukiwanie granic możliwego współistnienia obu tych wartości w oparciu o „konstytucję praw człowieka”*, [w:] P. O r l i k (red.), *Ku źródłom wartości*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań, s. 431–443.
- P r z y b y s z e w s k i K. (2010), *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań.
- ś w. T o m a s z z A k w i n u (2007), *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. II, [tłum. Z. Włodek, W. Zega], Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze”, Poznań.
- Z a c h e r L. W. (2009), *Biowładza i biopolityka (refleksje, przykłady, predykcje)*, [w:] J. S z y m c z y k, M. Z e m ł o, A. J a b ł o Ń s k i (red.), *Wiedza – władza*, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 95–108.

Krzysztof Przybyszewski**THE PROBLEM OF HUMAN DIGNITY IN THE CONTEXT OF BIOPOLITICS**

Summary. This paper presents the problem of human dignity on the basis of the theory of biopolitics by Giorgio Agamben. In fact, its sovereignty category consisting of “inclusive exclusion of bare life” refers to the distinction between immanent and social value of life. According to this fact, it will be possible to answer the question if one can say that, especially in democratic systems, the unit located in the social environment has significant autonomy to make important decisions about human existence itself. It is also a question of the legitimacy of that autonomy and its scope – we ask where the demarcation line of individual autonomy is and, therefore, at which point it is no longer the existential decisions about itself.

Keywords: *homo sacer*, dignity, biopolitics, human beings.