

ZBIGNIEW MUSIAŁ

Uniwersytet Warszawski

YCIE JAKO WARTO

I. W tocz cej si od kilku ostatnich lat ywej dyskusji mi dzy zwolenni-
kami kary mierci - *rygorystami* a jej przeciwnikami - *abolicjonistami*, rzuca
si w oczy asymetria przytaczanych argumentów. Rygory ci odwołuj si do
rozs dku i racjonalistycznie uzasadnianej moralno ci, a przede wszyst-
kim do poczucia **sprawiedliwo ci**; abolicjoni ci za do uzasadnie emocjo-
nalnych oraz do wiary w dobr natur człowieka, i tym samym w nieogran-
niczone mo liwo ci resocjalizacyjne ka dego. Kar główn ujmuj jako
niegodny cywilizowanego wiata akt zemsty, który ponadto - jak twierdz
contra factum - nie ma adnych konsekwencji prewencyjnych.

Jednak e fundamentalnym dogmatem w mniemaniu abolicjonistów, a za-
razem swego rodzaju *wunderwaffe* w sporach z rygorystami, jest filozoficzna
teza, e *ycie człowieka jest warto ci najwy sz* . Dogmat ten jest jednocze-
nie głównym argumentem, do którego odwołuj si przeciwnicy eutanazji
i aborcji, a tak e moralnym oparciem dla entuzjastów nieograniczonych
praktyk transplantacyjnych i manipulacji genetycznych. Do tezy tej odwo-
ływali si ostatnio m. in. Prezes Polskiego Trybunału Konstytucyjnego
Andrzej Zoll (w telewizyjnym wyst pieniu na krótko przed wizyt Jana Pa-
wła II), Jan Wole ski w tek cie *Kara główna* („Prawo i Zycie” z 19. 07. 1997),
oraz Paweł Lisicki: *ycie nie ma ceny* („Rzeczpospolita” z 12-13. 07. 1997).

Twierdzenie, e *ycie ludzkie jest warto ci najwy sz* , abolicjoni ci
traktuj jako nie budz cy adnych w tpliwo ci aksjomat teoretycznych kon-
strukcji etycznych i praktycznych decyzji moralnych, a nawet podstaw
unormowali prawnych. W orzeczeniu PTK stwierdza si mianowicie:

*Demokratyczne pa stwo prawa jako naczeln warto stawia człowieka i dobro
dla niego najcenniejsze - ycie w ka dej fazie jego rozwoju. Warto tego ycia nie
mo e by zró nicowana zale nie od okresu jego rozwoju, gdy brak precyzyjnych
kryteriów pozwalaj cych na to. Od momentu powstania ycie jest warto ci chro-
nion konstytucyjnie. Dotyczy to tak e fazy prenatalnej.*

Tymczasem, teza ta nie jest ani jasna, ani oczywista, a jej konsekwencje
mog i w rozmaitych kierunkach, a nawet mo e by ona - i faktycznie była
- ideologicznym uzasadnieniem zbrodni.

Uderza przede wszystkim jej arbitralny, antropocentryczny, a wi c nie-
obiektywny charakter. Nie wida bowiem jakich ontologicznych jej podstaw
ani racji rzeczowych, ani moralnych, któreby j uzasadniały. Z pewno ci nie

jest to teza wła ciwa dla tradycji chrze cija skiej. Nie człowiek i nie jego ycie - rozumiane jako biologiczny proces - jest tu warto ci najwy sz . Twierdzi bowiem, e jest ni ycie samo w sobie, to tyle, co twierdzi , e sensem ycia jest samo ycie. Albo, e poza yciem nie ma pic, dla czego warto byłoby y .

Teza ta wywodzi si z O wiecienia i to z jego nurtu antyreligijnego. Ta okoliczno nie musi oczywi cie i nie dyskwalifikuje jej, zwłaszcza w oczach przedstawicieli tzw. „humanizmu nowoczesnego”. Jak natomiast godz j w swoim sumieniu wiatli wyznawcy chrze cija stwa z artykułami tej wia-ry - tego nie podejmujemy si zrozumie .

Nie b dziemy jednak docieka tu metafizycznego uzasadnienia tej tezy i przyjmujemy j na takiej zasadzie, na jakiej funkcjonuj podobne jej hasła profetyczno-populistyczne, m. in. takie, jak „ka dy ma prawo do szcz cia”, „wszyscy ludzie s równi”, „ka dy ma prawo do ycia”, „człowiek to brzmi dumnie” itp. Skoncentrujemy sw uwag wył cznie na jej mo liwych sensach znaczeniowych i konsekwencjach z nich wypływaj cych.

Zamierzenie nasze motywowane jest głównie okoliczno ci , i w dyskusjach z rygorystami abolicjoni ci, pod naporem krytyki, wykorzystuj nieokre-lono tej tezy i rozmy lnie lub mimowolnie popełniaj bł d *equivokacji*, przemieszczaj c si niepostrze enie z jednej jej mo liwo ci interpretacyjnej na inn , a kiedy zaatakowana zostaje i ta, uciekaj si albo na powrót do pierw-szej, albo jeszcze jakiej innej. Manewr ten przypomina swoist ciuciubabk logiczn , któr Karl Jaspers okre lił jako „współczesn sofistyk ”.

Pierwsze narzuca si pytanie: czy twierdzenie, e „ ycie człowieka jest warto ci najwy sz ” znaczy to samo, co „ ywy człowiek jest warto ci najwy sz ”?, a przede wszystkim, czy **ka de** ycie **ka dego** człowieka, lub w drugim wariantcie: czy **ka dy** ywy przedstawiciel gatunku *homo sapiens* jest warto ci najwy sz ?

Pozytywna odpowied na te pytania zmusza nas do uznania ycia naj-wi kszych nawet zbrodniarzy za warto absolutn i tym samym chronion konstytucyjnie. ycie Hitlera, Stalina, Berii, Eichmanna dla im współcze-snych, a dla nas ycie np. Pol Pota i podobnych mu morderców - ma wi c **tak sam** warto jak ka dego z nas. W takim **bezwzgl dnym**, absoluty-stycznym ujcieniu warto ta jest cech immanentn , wrodzon , stał i niezmienn od urodzenia, lub - jak chc inni - od zapłodnienia a do mierci. Dopiero wówczas człowiek traci warto absolutn i jako trup nabiera naty-chmiast całkiem nowej, oczekiwanej przez kapłanów kultu ycia, warto ci utylitarnej jako skład cz ci zamiennych dla ywych. Warto ycia nie ma skali, nie mo na jej ani spot gowa , ani umniejsz i całkowicie nie zale y od czynów. Działa zero-jedynkowo: albo jest, albo jej nie ma. Je li jest, to tylko w wymiarze najwy szym i absolutnym. Inaczej mówi c, warto ci

najwyższ w aksjologii abolicjonistów jest ka da istota człekokształtna, niezależnie od tego, jak kreatur moraln by nie była.

Je li takie ujęcie tej tezy budzi sprzeciw tych, którzy słowo „człowiek” rozumiej jako inaczej, tzn. nie tylko jako „istota człekokształtna”, lecz przypisuj jej ponadto jak wyróżnion cech konstytuuj c warto lub ich warto ciotwórczy zbiór, to co nale ałoby tu uwzgl dni konkretnie? Mo e **wiadomo** , zdolno do rozpoznawania warto ci lub jakie inne, w tym równie potencjalne, pozabiologiczne wła ciwo ci człowieka sprawiaj ce, e jego ycie uzna trzeba za warto najwyższ ?

Przyjmijmy, e jest ni np. wiadomo , czyli zdolno do rozpoznawania i odzwierciedlania rzeczywisto ci. Nikt jednak e nie b dzie chyba twierdził, e wszyscy maj taki sam stopie wiadomo ci lub identyczn wra liwo na dobro i zło, czyli, e wszyscy s pod tym wzgl dem jednakowi. Nale ałoby wi c wprowadzi jak jej skal , np. na podobie stwo ilorazu inteligencji (*IQ*) i okre li minimum progowe, powy ej którego ycie istoty człekokształtnej uznawałoby si za warto najwyższ . Jednak e i wówczas warto ta musiałaby by stopniowalna; ka da wy sza od progowej byłaby jak *nadwarto ci* , a wi c wy sza od najwyższej, i tym samym relatywizowana, co prowadzi do sprzeczno ci samej w sobie i absurdu. Kiedy bowiem mówimy „warto najwyższa”, znaczy to przecie tyle, co *supremalna warto absolutna*.

Nie te jednak trudno ci interpretacyjne i w tliwo ci s tu istotne. Przyjmuj c rozumienie tezy, e ycie człowieka jest warto ci najwyższ w znaczeniu, e „ycie człowieka wiadomego” jest tak warto ci , zmuszeni byliby my do odmówienia takiej warto ci istotom ludzkim pozbawionym tej własno ci, np. w wyniku defektu genetycznego lub urazów i stanów patologicznych, ludziom znajduj cym si w stanie trwałej pi czki, nie mówi c ju o embrionach, osobach chorych umysłowo itd.

Omawiana teza nie musi by jednak interpretowana wył cznie w wymiarze absolutnego antropocentryzmu, tzn. takim, w którym za warto najwyższ uznaje si ka dego przedstawiciela gatunku *homo sapiens*. Dopuszcza ona równie wersje bardziej lub mniej *relatywizowane*, tzn. takie, w których „warto najwyższa” przypisywana jest wyróżnionym podmiotom. W przeciwie stwie do absolutystycznej wykładni tezy antropocentrycznej, jej wersje relatywistyczne mog mie , i faktycznie miały praktyczne, w tym równie prawne, zastosowania. Jedn z nich jest wersja *egocentryczna*, a mianowicie: warto ci najwyższ jest nie ycie człowieka w ogóle, lecz **moje ycie**. ycie ka dego innego człowieka byłoby dla mnie warto ci tylko w takim stopniu, w jakim słu yłoby mojemu yciu. W sytuacji zagrożenia mojego ycia, lub nawet jego umniejszenia, obowi zkiem moim, ze wzgl du na tak hierarchi warto ci, byłoby jego ratowanie, nawet za cen ycia

innych. Mami do tego moralne prawo, bo ich życie, w przeciwieństwie do mojego, ma tylko wartość względną. W ograniczonym zakresie prawo to jest faktycznie respektowane w sytuacji tzw. „obrony koniecznej”. W przypadku nieograniczonej okolicznościami wersji egocentrycznej, życie innych ludzi zależałoby od subiektywnego poczucia stopnia zagrożenia mojego życia, nieograniczonego warunkiem zagrożenia bezpodległego. Łatwo się do tego widzi, że gdyby takie subiektywistyczne poczucie najwyższej wartości mojego życia miało stać się zasadą ogólną, to nie pozwałaby ona na oszczerstwo i skazywanie kogokolwiek. Nawet w przypadku udowodnionego zabójstwa, subiektywne poczucie niewinności – wynikające w gruncie rzeczy z podniesionego do rangi najwyższej wartości aksjologicznej biologicznego instynktu samozachowawczego – czyniłoby go bezkarnym.

Nie tylko kara śmierci, ale każda inna byłaby, w myśl takiej zasady, nadużyciem sprawiedliwości. Każde podlegałoby ewentualnie tylko ci, którzy wyrazili poczucie winy i sami o nie prosili, czyli ci, którzy życie ofiary ceniliby wyłącznie dla siebie. Nawiasem mówiąc, absurdalna byłaby sytuacja, w której w przypadkach udowodnionych przestępstw pospolitych nie uwzględniałoby się subiektywnego poczucia niewinności, natomiast subiektywne poczucie najwyższej wartości życia zbrodniarza byłoby, jak chcąc abolicjonizm, wystarczającym argumentem na rzecz zniesienia kary śmierci. Egocentryczna teza w wersji *uniwersalistycznej* natomiast, według której „wszyscy ludzie mają subiektywne poczucie najwyższej wartości swego życia”, a możliwość takiej interpretacji dopuszcza cytowana sentencja Polskiego Trybunału Konstytucyjnego, jest ewidentnie fałszywa. Empirycznym dowodem tej fałszywości są wszyscy ci, którzy wiadomie i z wyboru oddali swoje życie dla ratowania życia innych lub jakichś idei prawdziwie lub fałszywie przez nich rozpoznanych jako wartościowe – ich życie (wojny, powstania, walka z zbrodnią, indywidualne i masowe samobójstwa członków sekt, terroryści itd.).

Na szczególnie uważać zasługuje natomiast jej wersja *altruistyczna*: wartość najwyższą jest **życie bliźniego**. Takie ujęcie wydaje się oczywiście, i jak można przypuszczać, w odczuciu części jej wyznawców, zgodne z duchem chrześcijaństwa. Przez wieki utrzymuje się tak długo, dopóki teza ta jest tylko deklaracyjnym zawołaniem. Kiedy jednak potraktowana poważnie i przyjęta jako zasada prawną w zastosowaniu do konkretnych sytuacji, jej oczywistość staje się pozorna. W wątpliwość co do jej zakresu znaczeniowego, zwłaszcza w odniesieniu do kary głównej, ujawniają się z całą mocą, kiedy zmuszeni zostaniemy do odpowiedzi na pytanie: kogo w świetle prawa uznajemy za „bliźniego”? Czy za bliźnich powinno się uznać, na przykład, tylko członków rodziny i osoby spokrewnione albo najbliższych krewnych? Życie pozostałych ludzi nie miałyby wówczas, rzecz jasna, wartość

najwyszej, i tym samym zabicie kogo spoza kręgu bli nich miałyby inną kwalifikację prawną. Idąc dalej, pojęcie „bli nich” obejmować może na coraz większą skalę, socjologicznie określone zbiorowości, takie np. jak grupy etniczne, narody, klasy społeczne, albo wyodrębnione przez kryteria ideologiczne wspólnoty religijne, rasowe, polityczne itd. Jeśli natomiast za bli nich w znaczeniu prawnym uznaje wszystkich przedstawicieli rodzaju ludzkiego, wówczas godzi się namusić na jeszcze większe nonsensy niż w przypadku absolutystycznej wersji antropocentrycznej.

Prawnie zakazuje się zabijać zabójców, bo ich życie jest więcej warte jako bli nich niż kaźń z nas. Ich ofiary nie są naturalnie naszymi bliźnimi, bo przecie im nie są. Tego, że zabójca pozbawił życia bliźniego swego, a więc kogoś, czyje życie powinno być dla niego wartością najwyższą, nie bierze się w ogóle w rachubę, a słowo „bliźni” ma tu wyłącznie charakter dekoracyjny, bo bliźnim jest się niezależnie od tego, cokolwiek by się nie uczyniło. Inaczej mówiąc, jest się bliźnim dopóki się żyje. Zamordowany przestaje nim być. Bo warto najwyższą mają tylko żywi.

W sprzeczności z taką absolutystyczną wykładnią zasady altruistycznej jest prawo do obrony własnego życia w przypadku jego zagrożenia przez bliźniego. Napadnięty bronić się może i przecie pozbawi bliźniego wartością najwyższą i tym samym sprzeniewierzyć się zasadzie ogólnej.

Altruizm zrelatywizowany, czyli ograniczony do pewnej wyróżnionej zbiorowości, unika wprawdzie absurdalnych konsekwencji altruizmu bezwzględnego, ale ma jednak dwa przeciwne sobie oblicza. Jego szacownym stronnikiem najkrócej można wyrazić następująco: *ginąli jedni, by żyli inni*. Tym, którzy dobrowolnie i wiadomie oddali swe życie, uznajmy, że życie innych ma wartość wyższą, lub po prostu cili je dla narodu, wiary lub idei, stawia się pomniki, a niektórych wynosi na ołtarze.

Teza zrelatywizowanego altruizmu dopuszcza jednak również inwersje, które stały się ideologicznym fundamentem zbrodniczych precedensów, a do masowego ludobójstwa właściwie. Odwoływali się do niej zarówno ideolodzy narodowego socjalizmu jak i teoretycy bolszewizmu. Pierwsi za wartość najwyższą ogłosił przedstawiciel własnego narodu, rozumianego jako rasowo wyodrębniony zbiorowość, poza którą są tylko *podludzie*; drudzy *kolektyw* albo *naród radziecki* - wyróżniony przez kryteria ideologiczne. Bliźnim jest tu nie człowiek w ogóle, lecz przedstawiciel tak rozumianego narodu, kolektywu lub partii. „Jednostka niczym... jednostka zerem”-wykrzykiwał jeden z trubadurów tej ideologii. Do tego sprowadzał się w istocie tzw. „humanizm socjalistyczny”. Wszystko co dobre dla narodu-kolektywu-partii, jest dobre dla jednostki; ale nie na odwrót. Kto nie tylko postawił, ale nawet myślał inaczej, stawał się w myśleniu „wrogiem narodu”. Dla takich budowano obozy koncentracyjne i gułagi - pozostawały po nich masowe groby.

Dot d poszukiwali my sensu tezy, e ycie ludzkie jest warto ci najwy sz w mo liwych odpowiedziach na pytanie: czy ycie **ka de go** człowieka jest tak warto ci ? Analogicznie mo na zapyta : czy **ka de ycie** ma warto absolutn ? W pytaniu tym nie chodzi nam bynajmniej o jego „fazy”, o których si mówi w orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego, lecz o to, czy ma ono dla ka de go warto *bezwzgl dn i stał* , niezale nie od jego jako ci i we wszystkich okoliczno ciach oraz sytuacjach?

W tpiwo ci nasze ograniczymy tu tylko do jednego konkretnego pytania, mianowicie: czy ycie człowieka skazanego przez nieuleczaln chorob na biologiczn egzystencj pozbawion wszelkiej godno ci, bez mo liwo ci ludzkiego doznawania wiata, otumanionego przez rodki u mierzaj ce ból, kiedy dalsze trwanie traci jakikolwiek sens, a ycie staje si nie do zniesienia i lepsza jest ju mier , to ycie takiego człowieka jest lub powinno by dla niego warto ci najwy sz ? I dla kogo? Dla ywych i zdrowych, czy dla tego umieraj cego bez godno ci? A je li ten umieraj cy wcale nie uwa ał swego ycia za warto najwy sz , a teraz jest ono dla niego przeciwwarto ci , to jakie moralne prawo maj ci, którzy wbrew jego woli nie pozwalaj mu umrze z godno ci ?

Słyszysz si cz sto argument teologiczny, mianowicie, e zdarzaj si cudowne uzdrowienia i niczego nie mo na by pewnym, nawet mierci i trzeba zda si na Opatrzno . S jednak tacy, co w cuda nie wierz , a je li nawet ich nie wykluczaj , to nie chc bra udziału w tej grze, podobnie jak ci, którzy nie graj w toto-lotka, mimo e zdarzaj si główne wygrane.

Tacy ludzie, oczywi cie, nie znajd ani zrozumienia ani miłosierdzia u tych, którzy sw wiar , e ka de ycie w ka dych warunkach jest warto ci najwy sz , chc uczyni dogmatem prawa powszechnego. Spektakularnym wyrazem takiego stanu rzeczy jest wła nie zacytowane orzeczenie PTK. Autorzy sentencji, e „demokratyczne pa stwo prawa jako naczeln warto stawia człowieka i dobro dla niego najcenniejsze - ycie... ”, własny pogl d czyni arbitralnie obowi zuj c podstaw prawa. Wszyscy, którzy tego pogl du nie podzielaj , sytuuj si odt d poza prawem, i ponadto znajduj si teraz w opozycji do demokratycznego pa stwa prawa.

Orzeczenie to dopuszcza wszak e inn interpretacj . Mo na je mianowicie odczyta niejako narzucenie pewnego punktu widzenia na ycie, lecz jako konstatacj prze wiadczenia, e dla wszystkich ludzi („dla człowieka” -jak si mówi) ycie jest warto ci najcenniejsz , a demokratyczne pa stwo prawa to subiektywne poczucie sankcjonuje.

Jakie z takiego rozumienia tej sentencji wynika mog konsekwencje prawne, mówili my ju wy ej. Powtórzmy tu tylko to, co tam ju m. in. powiedzieli my: twierdzenie to jest ewidentnie fałszywe. Nie wszyscy maj takie poczucie warto ci swego ycia. Nie znaczy to, oczywi cie, i by nie

cenili swego ycia, ani ycia innych w ogóle. Uwa aj tylko, e nie jest ono warto ci najwy sz , ani bezwzgl dn lub absolutn .

Je li ze zbioru warto ci absolutnych, takich np. jak *wolno* , *godno* , *sprawiedliwo* , *ojczyzna*, *prawda* wyró ni si ycie jako najwy sz , czyli supremaln (zgodnie z regułami j zyka i logiki najwy szym w jakim zbiorze hierarchicznie uporzkowanym mo e by tylko jeden jego element), to tym samym pozostałe staj si tylko warto ciami wzgl dnymi i w stosunku do ycia przybieraj charakter uylitarny. S warto ciami tylko w stopniu, w jakim yciu słu . W przypadkach skrajnych, dramatycznych, konfliktu warto ci (a takie tylko s empiryczn prób sensowno ci systemów aksjologicznych), kiedy np. zagro one jest ycie i godno jednocze nie, to zgodnie z tak wyznaczon hierarchi wybiera nale y oczywi cie ycie. Analogicznie rzecz si ma w przypadku pozostałych warto ci. Nie tylko moralnie, ale w wietle orzeczenia PTK, równie prawnie, w demokratycznym pa stwie usprawiedliwiony by musi ka dy wybór ratuj cy ycie. Nie ma takiej granicy, ani takiej sytuacji, w której ycie nie miaoby warto ci bezwzgl dnej. Nawet w warunkach zniewolenia, fizycznego i moralnego upodlenia, odarte z godno ci przez system sprawowania władzy lub przez natur , okupione zdrad lub za cen sprzeniewierzenia si prawdzie, zbrodni i kanibalizmu - biologiczna egzystencja człowieka jest warto ci najcenniejsz . I nie znajd zrozumienia ci, którzy wol mier ni ycie pozbawione człowiecze stwa, ani ci, którzy gotowi s odda swe ycie za prawd , wolno , ojczyzn , sprawiedliwo . Co wi cej, w wietle takiej aksjologii ich wybór jest nie tylko nierozumny i dziwaczny, ale niemoralny, bo szafuje tym, co dla człowieka powinno by najcenniejsze.

Trudno jest uwierzy , e wszyscy ci wyznawcy kultu ycia nie zdaj sobie sprawy z tego, i traktowanie ka dego ycia jako *sacrum*, jest najlepszym gruntem dla despotyzmu. Wpojony kult ycia umo liwia despotom stosowanie wła ciwego im or a - strachu. Za cen biologicznego prze ycia taki człowiek i takie społecze stwo gotowi s znosi najwi ksze upodlenie. *Better red than dead*¹ - jak głosił wielki humanista Bertrand Russell.

Istniej jednak równie inni, dzisiaj mniej liczni - w powszechnej recepcji postrzegani jako dziwacy - dla których warto ycia wyznaczona jest granicami człowiecze stwa. Rozumiej przynajmniej to, co mówił jeden z nich - te wielki humanista - Henryk Elzenberg: „Radowa si yciem mo na tylko lekcewa c je”. Dla despotyzmu, wobec takiej postawy w stosunku do ycia, s tu widoki niewielkie.

¹ „Lepiej by czerwonym ni martwym” - wyra enie Russella na wie o tym, e Rosjanie tak e dysponuj bomb atomow (przyp. red.).

Słowo reasumpcji. Teza, że życie ludzkie jest wartością najwyższą, należy do zbioru tych filozoficznych glosolalii o charakterze profetycznym, których zwodniczo ukazuje się wyraziście dopiero wtedy, gdy czyni się ją podstawą jakiejś doktryny politycznej lub prawnej.

Kiedy filozof mówi, że życie jest wartością najwyższą, to odnosi to do jakiejś rozumianej przez siebie metafizyki, a nie do wiata rzeczywistości. Podobne zawołania nie należą bowiem ani do sfery bytu, ani nawet powinno ci, lecz zazwyczaj do utopijnych wyobrażeń wyimaginowanego wiata, lub mają charakter kultowy. Przeniesienie ich na grunt rzeczywistości ukazuje ich absurdalność, a w skrajnych przypadkach nawet groźny - jak to miało miejsce na przykład z hasłami komunizmu.

Filozofia nie jest nauką, a jej twierdzenia mają charakter antynomiczny. Sądzący, którzy w jej obrębie twierdzą z przekonaniem, że wiat istnieje i sądzący, którzy dowodzą, że nie istnieje; albo że wiat jest poznawalny, inni, że niepoznawalny; że życie ma wartość, inni, że nie ma żadnej. I to jej uchybia. Kiedy jednak to samo powtarza polityk lub prawnik, a w omawianym przez nas przypadku, gdy w miejsce zasady sprawiedliwości podstawą prawa chce się uczynić jedną z takich glosolalii, jak jest właśnie maksyma o wartości życia, to rzecz nabiera całkiem innego wymiaru. Prawo ma wówczas taką wartość, jaką ma podstawa, na której jest osadzone.

II. Je-li jednak pominięte przedstawione wyżej w tępocie, jakie budzi maksyma, że życie człowieka jest wartością najwyższą, oraz zignorowana jej możliwa interpretacja prowadząca z konieczności do nonsensów, i przyjęcie z całą powagą w wersji absolutystycznej, to nie widzą żadnych logicznych ani rzeczowych podstaw, by uznawać ją za uzasadnienie stanowiska abolicjonistów. Przeciwnie, teza ta w naturalny sposób, bez nadużywania interpretacyjnych, uznawana byłaby za aksjologiczne uzasadnienie racji *rygoryzmu skrajnego*. Za pozbawienie kogoś wartości najwyższej trzeba zapłacić tylko wartość najwyższą. Tak mówi *prawo talionu*, czyli wyrównania. Tak też powiedziane jest w *Piśmie wiary*: nie bierzcież zabijać. Kto zabije, ten musi być zabity, bo człowiek jest stworzeniem Boga. W oryginale brzmi to tak:

„Co do ludzi - upomni się o życie każdego u bliźniego jego. Kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego; bo człowiek został stworzony na obraz Boga” (*Rdz. 9, 5-6*).

Czy ten imperatyw można ująć inaczej? Czy potrzebne są tu jakieś wykładnie lub interpretacje słów Jahwe? Można to ująć tylko krócej - tak, jak jest u Kanta: życie za życie. I na nic zdadzą się tu wszystkie manipulacje tekstami biblijnymi, polegające głównie na pomijaniu istotnych fragmentów, je-li są niewygodne, bądź - w zależności od forsowanej tezy - na odwoływaniu się do *Nowego Testamentu* kwestionując *Stary*, lub na odwrót.

Kto za twierdzi serio, e yćie ludzkie jest warto ci najwy sz , a jedno-
 cze nie jest przeciwnikiem kary mierci, popada w niekonsekwencj i -
 logicznie rzecz ujmuj c - w granice rzeczy stoi na stanowisku, e yćie za-
 bójcy ma wi ksz warto ni yćie jego ofiary. Jedynym sposobem uniki-
 ni cia tej niekonsekwencji mo e by tylko takie rozumowanie abolicjonisty,
 w którym ofercie odmawia si miana człowieka, a wykonanie kary głównej
 uto samia si z zabójstwem. Najkrócej zrekonstruowa je mo na bez eufe-
 mizmów nast puj co: morderca *jest człowiekiem* i jego czyn nie pozbawił go
 ani nie umniejszył mu „warto ci najcenniejszej - yćia”, ofiara za nie yje,
 nie jest zatem ywym człowiekiem i tym samym została tej warto ci pozba-
 wiona, a mier zabójcy mu jej nie przywróci. Zabicie zabójcy za byłoby
 pozbawieniem go najwy szej dla niego warto ci (por. J. Wole ski, tekst
 cyt.), a wi c kolejnym zabójstwem, tyle e prawnie usankcjonowanym. Ka-
 ra mierci... „jest kolejn zbrodni dodan do tej któr popełnił przest pca”
 - oto typowa wypowied abolicjonisty (z „Gazety Wyborczej”, 26. 07.
 1997).

W rozumowaniu tym sprzeczno ci logicznych wprawdzie nie ma, ale
 zostało to okupione z jednej strony cynizmem, a z drugiej zupełnym brakiem
 zrozumienia dla sprawiedliwo ci. Cynizm ten polega tu na tym, e człowiek
 liczy si dla drugich póki yje, tzn. kiedy jest jeszcze potencjaln ofiar . Kwa-
 lifikacja wykonania kary głównej za Jako zabójstwa w wietle prawa” nie
 tylko uchybia zdrowemu rozs dkowi, ale przez analogi , na takiej samej za-
 sadzie i w takim pejoratywnym uj ciu mówi mo na o wszelkiej karze - np.
 „zniewolenia w wietle prawa”, „pozbawienia praw człowieka w wietle pra-
 wa” - w przypadku aresztu lub osadzenia w wi zieniu, a kiedy kogo zas dzi
 si np. na kar grzywny lub konfiskat mienia - byłby to „rozbój” lub „gra-
 bie ” usankcjonowana prawem itd. Wynika st d wniosek, e adna kara nie
 przynosi dobra, tylko zło, i tym samym nale ałoby znie s dy i wszelkie
 prawo karne jako instytucje szkodliwe. Taki sposób my lenia najlepiej uka-
 zuje przedstawione przez prof. Bogusława Wolniewicza na swoim semi-
 narium w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego nast puj ce
 rozumowanie: bierze si pod uwag dwa zdarzenia - pierwsze: kto zabił -
 jest to pewne zło. Zdarzenie drugie: jego za to zabili - to te jest zło.
 Przyjmijmy te dwa zła za pewne wielko ci ujemne, np. -1. Rozumuje si tu
 tak, e $-1 + -1 = -2$. Znaczy to, e wskutek wykonania wyroku, zło w wiecie
 nie tylko si nie zmniejszyło, ale jeszcze sie powi kszowało. Bł d polega tu na
 tym, e nie widzi si , i fakt, e zabija si kogo za to, co uczynił, zmienia
 charakter tej operacji. Wielko ci ujemne w tym przypadku nie dodaj si ,
 lecz mno : -1×-1 . Czyli w efekcie pojawia si w wiecie nie zło, tylko do-
 bro. Inaczej mówi c, z tego, e zabito zabójc wynika mo e tylko dobro, bo

stało si zado sprawiedliwo ci. Pod warunkiem jednak, e sprawiedliwo traktuje si jako warto naczeln prawa.

Konkluzja jest tu oczywista: je li ju kto z powag przyjmuje zasad , e ycie człowieka jest rzeczywi cie warto ci najwy sz , a sprawiedliwo jest dla niego główn podstaw prawa i nie traktuje ani *warto ci ycia* ani *sprawiedliwo ci* wył cznie jako politycznych zawoła i niejasnych intencjach - to praktycznym probierzem tych warto ci mo e by tylko stosowanie kary głównej. W przeciwnym wypadku, zarówno poj cie sprawiedliwo ci jak równie zasada najwy szej warto ci ycia pozostaje pustym frazesem.

Do podobnego wniosku dochodzi równie , wymieniony na wst pie, Paweł Lisicki. Za warto bezwzgl dn jak jest ycie zapłaci mo na tylko yciem. Ka da inna kar a jest odej ciem od sprawiedliwo ci. Jego rozumowanie jest bez zarzutu. Kiedy jednak w zako czeniu stwierdza, e kara mierci powinna by stosowana jak najrzadziej, popada w niekonsekwencj . Jak starali my si wykaza to wy ej, je li przyjmuje si zasad , e ka de ycie, ka dego człowieka jest warto ci najwy sz , któr autor w pełni podziela - to kara mierci nie mo e by stosowana wybiórczo. Jedyń logiczn konsekwencj tej zasady jest mianowicie prawo talionu: ycie za ycie. Stoj c na stanowisku, e kara mierci powinna by wykonywana jak najrzadziej, twierdzi si zarazem, e nie ka de ycie ma warto najwy sz i tym samym zasad t si relatywizuje. Jakie byłyby to przypadki, w których zas dzona byłaby kara mierci? Tego autor nie mówi, ale przypuszczamy, e chodziłoby tu o morderstwa szczególnie odra aj ce, lub dokonywane na ludziach powszechnie szanowanych, albo w przypadku recydywy, tzn, wówczas, gdy dopiero jaka znacz ca ilo zamordowanych zło yłaby si na kwalifikacj czynu jako zamach na warto najwy sz . Niemniej, byłoby to odej cie od absolutystycznej wykładni inkryminowanej tezy: ycie nie ka dego człowieka okazywałoby si warto ci najwy sz .

Zaniechanie zabicia zabójcy, a nawet prawne zagwarantowanie mu nie-tykalno ci, mo e by z punktu widzenia tej zasady ujmowane jako akt *łaski* (nawet kara do ywotniego wi zienia nie mo e by tu bowiem sprawiedliwym wyrównaniem). Jednak e, z punktu widzenia elementarnych zasad moralno ci, prawo do łaski i przebaczenia maj tylko ofiary i co najwy ej, w jakich szczególnych okoliczno ciach, ich najbli si. W ka dym razie tylko osoby przez owe czyny dotkni te. Ale nie społecze stwo i nie s dy. Papie - jako ofiara zamachu - miał moralne prawo przebaczy Ali Agcy, ale takiego prawa nie ma na Ziemi poza nim nikt. Ci, którzy s dz , e maj prawo do przebaczenia, przeproszania lub łaski w cudzym imieniu i bez ich upowa nienia, fałszywie interpretuj jedn z głównych idei chrze cija stwa. Jak bowiem zwrócił na to uwag Bogusław Wolniewicz, w *Modlitwie Pa skiej* mówi si o odpuszczeniu *naszym* winowajcom, a nie cudzym („ ycie”, 29 lipca 1997).

Abolicjoni ci, przypisuj c sobie prawo do łaski lub miłosierdzia na rachunek ofiary, stoj na pozycjach parachrzej stwa, wyrażaj tego si tu ekstrawaganckim Jezusostwem fałszowan ewangelicznie ci .

III. W zako czeniu, by unikn nieporozumie , przedstawimy krótko stanowisko własne. Nie akceptujemy ani tezy wyjąciowej, e ycie człowieka jest warto ci najwyszej , ani adnego z jej wariantów interpretacyjnych na gruncie abolicjonizmu. Wszystkie próby nadania jej jakiego sensu znaczeniowego prowadz bowiem do konsekwencji, które s albo wewntrnie sprzeczne, albo nonsensowne, albo po prostu fałszywe. Teza ta, rozumiana dosłownie i absolutystycznie, ma natomiast sens wyłcznie jako uzasadnienie rygoryzmu skrajnego; jej logiczn konsekwencj jest mianowicie reguła wyrównania. My za podzielimy stanowisko rygoryzmu umiarkowanego, według którego nie ka de zabójstwo powinno by karane mierci , a tylko takie, którego sprawca przekroczył granic człowiecze stwa. Granic t wyznacza faktyczna zdolno odróżnienia warto ci od antywarto ci oraz intencja czynienia dobra. Je li zabójca miał wiadomo czynu, a jego intencj było bezinteresowne zło, to tym samym przekroczył rozmylnie tak wyznaczon granic , poza któr nie mo e by ani lito ci ani łaski. Stanowisko nasze ugruntowane jest zatem na zasadzie, e nie człowiek ani jego ycie s warto ci najwyszej , lecz jego człowiecze stwo. A dla zachowania człowiecze stwa trzeba nieraz po wi ci ycie, nie tylko cudze, czasem równie własne.

Taki stosunek do warto ci i człowiecze stwa wyznacza równie stosunek do aborcji. Z naszego punktu widzenia zatem, ka da aborcja jest zabiciem niewinnej istoty ludzkiej i dlatego ka da jest złem, którego nie mog usprawiedliwi adne racje utilitarne, takie jak warunki materialne lub trudna sytuacja osobista kobiety. S jednak sytuacje (takie np. jak w przypadku, gdy ci a jest skutkiem przestpstwa lub kazirodczego gwałtu, albo gdy płód jest nieodwracalnie i głboko genetycznie zdefektowany), w których odmowa unicestwienia płodu byłaby jeszcze wi kszym złem. Granice tego zła wyznaczaj najwysze nieutilitarne warto ci kultury, takie jak respektowanie człowiecze stwa i godno ci. Czym bowiem nieludzkim i pozbawiaj cym kobiet godno ci byłoby zmuszanie jej do urodzenia tak pocz tego lub tak kalekiego dziecka.

Tak wi c, mamy wtedy nie przypadek po wi cenia warto ci nieutilitarnej dla utilitarnej, lecz po wi cenie warto ci nieutilitarnej dla drugiej, jeszcze wy szej.

Konsekwencj prezentowanego tu systemu warto ci jest z zasady negatywny stosunek do praktyk transplantacyjnych. Traktowanie zwłok, w tym równie płodów ludzkich jako rezerwuaru cz ci zamiennych dla ywych jest - niezale nie od okoliczno ci - zawsze profanacj kulturowego *sacrum*.

Szczególnie za odraz budzi możliwość wykorzystywania ludzi znajdujących się w trwałej piśnicy lub z uszkodzeniami genetycznymi jako źródła do produkcji krwi oraz tkanek i narządów. Każde uciążliwe traktowanie zwłok i w ogóle ciała ludzkiego jest przekroczeniem bariery cywilizacyjnej, wyznaczonej przez odwiecznie ugruntowane wartości perfekcyjne. Spektakularnym wyrazem takiego przekroczenia jest ustawa o upamiętnieniu trupów, przyjęta przez Polski Sejm dnia 26. 10. 1995 roku pt. *O pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów*. Ustawa ta sytuuje Polskę w awangardzie jakiejś nowej cywilizacji, w której poza tym nie będzie już nic więcej.

Niemniej jednak, ani ten negatywny stosunek do tej ustawy, ani nasze zastrzeżenia do praktyk transplantacyjnych nie skłaniają nas do postulowania całkowitego zakazu tych praktyk. I nie dlatego, że nie widać takiej siły, która mogłaby je powstrzymać, lecz dlatego, że jak dotychczas, kaźdy może poddać się przeszczepowi odmówi. Kto nie chce - nie musi, tak jak to uczynił np. Josif Brodski. Decyzje te są sprawą sumienia. Jednakże konsekwencje cywilizacyjno-kulturowe tych decyzji są ogromne. Prawdą jest, że przeszczepy ratują życie. Ale prawdą jest też, że życie ratuje kanibalizm głodowy. Czy nie wynika z tego, że nie tylko dopuszczalne powinno być ludobójstwo, ale nawet usankcjonowane prawem? Zwłaszcza jeżeli się twierdzi, że wszystko, co życiu służy, jest już dobre samo przez się, bo życie jest wartością najwyższą? Nawiasem mówiąc, różnica między przeszczepami a kanibalizmem jest niewielka, a nawet, jak twierdził nie bez racji Bogusław Wolniewicz i Stanisław Lem - transplantacje są współczesną formą kanibalizmu. W obu przypadkach, za uratowanie życia płaci się dewastacją wartości, które wynoszą człowieka ponad jego biologię.

Jednakże i tu, podobnie jak w przypadku aborcji, mogą zdarzyć się sytuacje, w których ratowanie czyjegoś życia ma nie tylko uciążliwie-hedonistyczny charakter, tzn. nie służy tylko życiu zainteresowanego. Myślimy tu np. o ratowaniu w ten sposób życia matki nieletnich dzieci, której śmierć pozbawiłaby je opieki macierzyńskiej i zwiędzanych z nią doznań. Mielibyśmy tu nie tylko zrozumienie dla zgody na przeszczep, jak zresztą w każdym innym przypadku, ale co, co nazwałoby się jego moralnym usprawiedliwieniem. Nie mamy natomiast zrozumienia dla bezkrytycznego entuzjazmu, jaki otwierającym się możliwościom transplantacyjnym towarzyszy. Niedostrzeżenie tu drugiej, ciemnej strony tych praktyk jest, naszym zdaniem, moralnym lepiem i tryumfem egoizmu nad człowieczeństwem.