

ESTE „DEMNITATEA UMANĂ” O EXPRESIE PLEONASTICĂ?

HENRIETA ȘERBAN

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Is 'Human Dignity' a Pleonastic Phrase? In this study we are approaching the concept of dignity underlining the value of the Kantian definition for human dignity, as well as the human value sheltered in the concept of human dignity. Although this concept remains nevertheless elusive and opaque, or even mercurial, as some consider it, we can attempt a conceptual analysis of the formula. Is dignity with necessity human? Commenting on the insights of Lucian Blaga, Mircea Eliade, Leon Kass, Martha Nussbaum, and others, we are mapping several conceptual complexities that suggest to describe the opaqueness of this concept in terms of difficulty in drawing a clear-cut analysis with denotative and lower interpretational qualities. Human uniqueness comes from human dignity and the order way around, in an eternal conceptual return. There are multiple views of human dignity, all held dear and all problematic in becoming factors that shape an improved socio-political reality via a functional and satisfactory public policy or a largely embraced vision built around a clear speculative notion. Nevertheless, the topic of dignity is the topic of the value of the human being, inclusively, the value of human life under all aspects, thus the topic coming closer to the theme of humanism and to the concerns approached by bioethics. All of these insights indicate the pleonastic character of the phrase 'human dignity'.

Keywords: conceptual inquiry; human dignity; human rights; entitlements; uniqueness of man.

1. DEMNITATEA UMANĂ ȘI METAFORA VERTICALITĂȚII

Să pornim de la metafora revelatorie a verticalității, a verticalității umane, trecând prin specificul revelatoriu al conceptualizărilor metaforice umane. Metafora revelatorie propusă de filosoful Lucian Blaga surprinde un mod de conceptualizare specific uman, un mod de apropiere al lumii, care este totodată un mod cognitiv special, de pătrundere a misterelor lumii prin transfigurare stilistică, fără disiparea misterului. În *Geneza metaforei*¹, Lucian Blaga arată că modalitatea metaforică de a vorbi despre lucruri nu este un fenomen marginal al psihologiei omului sau ceva accidental, ci dimpotrivă: „felul metaforic rezultă inevitabil ca un corolar necesar din constituția și existența specific umană”².

¹ Lucian Blaga, *Geneza metaforei*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969, pp. 261–320.

² *Ibidem*, p. 282.

Metafora a căpătat existență (de)odată cu omul, spune Lucian Blaga, căci metafora aduce mărturie pentru ceva specific, inefabil, dar structural și caracteristic, uman. Acolo unde e om este și metaforă. Geneza metaforei implică geneza omului și se include simptomelor permanente ale fenomenului om. Geneza metaforei nu este în consecință o problemă spre a fi soluționată cu „datări” sau prin condiții speciale în dimensiunea timpului. Blaga interpretează metafora într-o geneză permanentă, definitorie pentru o adecvare cognitivă, axiologică, etică, spirituală și pragmatică la lume.

Structura omului și modul de existență uman sunt concomitente metaforei. Simptomul uman al metaforicului se situează dincolo de spații, în timp și dincolo de timp, totodată, anistoric – ceva dincolo de istorie, ceva anterior istoriei care își găsește locul în istorie și în toate creațiile semnate de om; până și în știință.

Mai cunoscută este în filosofie teoria metaforei conceptuale elaborată de Lakoff și Johnson³ prin care se arată că metaforele nu sunt doar figuri de stil, ci deschid oamenilor perspectiva către ceea ce nu este de experimentat și se situează dincolo de simțuri (permițându-le oamenilor să transmită ceea ce nu pot vedea, auzi, gusta, atinge sau mirosi). Astfel, o metaforă este o cartografiere a realității care valorifică în special gândirea abstractă, asocieri metaforice și simbolice, o prelucrare a conceptelor abstracte care le permite să devină accesibile oamenilor. Prin metafore oamenii înțeleg și pot utiliza conceptele abstracte, astfel că metaforele reflectă mai degrabă gândurile decât vorbirea⁴.

Discutând frecvența și chiar ubicuitatea multor metafore conceptuale generate de verticalitate, este vital pentru multe implicații ale specificului cogniției umane. Astăzi, acestea mai degrabă susțin studiile de marketing decât întăresc, fie normativ, fie în practica cotidiană, realitățile umane asociate demnității⁵. Căci există o verticalitate

³ Această teorie se regăsește în special în următoarele lucrări: G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980; G. Lakoff, „The contemporary theory of metaphor”, în Ortony, A. (ed.), *Metaphor and Thought* (second edition), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 202–251 și G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York, Basic Books, 1999.

⁴ Astfel de observații face și Luca Cian, „Verticality and Conceptual Metaphors: A Systematic Review”, *Journal of the Association of Consumer Research*, Volume 2, No. 4, October 2017. <https://doi.org/10.1086/694082>. Deși nu e o revistă filosofică, acest număr este dedicat temelor interdisciplinare „Embodied Cognition, Sensory Marketing and the Conceptualization of Consumers’ Judgement and decision Processes”, în timp ce studiul în cauză alege explicit un fundament filosofic mai degrabă decât unul interdisciplinar. Autorul arată cum verticalitatea fizică este intrinsecă experienței umane, fiind generatoare de metafore *conceptuale*. Atât de strânsă este această conexiune generatoare de metafore conceptuale încât poate întemeia o taxonomie verticalitate-manipulare, căci poziționarea vizuală de-a lungul dimensiunii verticale poate afecta percepția consumatorului, interpretarea, memoria, acuratețea, judecata și luarea deciziilor. Putem remarca faptul că în calitate de animal metaforizant omul are în metaforizare o caracteristică ce poate funcționa și ca slăbiciune. Vezi și ideea că teoria metaforei conceptuale este un model promițător care, în ciuda deficiențelor sale, explică multe dintre fenomenele asociate utilizării creatoare de concept a limbajului figurat, cu un potențial mediativ-intelectiv enorm. Cf. Attila Cserép, „Conceptual Metaphor Theory: in defence or on the fence?”, *Argumentum*, No. 10, 2014, pp. 261–288.

⁵ *Ibidem*.

metaforizantă a omului și aceasta este demnitatea perenă umană; ilustrată și în orientarea către revelație și în apetitul către spiritual, de altfel, acestea fiind înrudite. Mircea Eliade⁶ rezervă omului rolul de *axis mundi*, iar *Coloana fără sfârșit*, realizată de sculptorul Constantin Brâncuși în 1938, evidențiază sensul spiritual al aspirațiilor umane înspre verticalitate.

Logic și real, arată Blaga, metafora este anterioară istoriei. Totuși, aceasta face istorie ca și omul, reprezentând un indiciu al tipului de eternitate îngăduit omului. Este vorba despre o eternizare culturală specific umană, constitutivă demnității (umane). Demnitatea stă în rolul de creator al omului, creator de istorie.

Diferența specifică a omului față de animal, privită din perspectiva argumentului lui Lucian Blaga, stă în această demnitate de tip cultural, acest acces la metafore revelatorii, deschizând o cale nobilă a demnității umane, mai mult decât regale, de acces la mister și la metafizic. Numai omul se definește ca „mutație cosmologică” *întru și înspre* cultură.

În acest sens spune Blaga că ceea ce este rezervat omului nu este accesibil nici îngerilor, nici bestiiilor. Modernitatea a tot pierdut și a tot recâștigat interesul pentru această diferență specifică. Dar același lucru s-a petrecut în vechime. Pe de o parte, Aristotel definea omul ca animal politic, apropiindu-l de animal și despărțindu-l prin interesul pentru ordine politică, ierarhii și putere, nu în totalitate specific omului. Propunând drept definiție „omul este animalul metaforizant”, Lucian Blaga pune accentul pe un specific uman real, care a fost însă minimalizat de gânditori și societate, după părerea noastră, ca ceva auxiliar, secundar, ca o caracteristică cvasiinutilă și care exprimă slăbiciune. Epitetul metaforizant și activitatea de metaforizare sunt astfel înțelese fiindcă atât educația formală, cât și socializarea se rezumă la rolul plasticizant al metaforei și nu cuprind (în toate sensurile, și în cel de comprehensiune) rolul semnificației metaforei revelatorii și rolul fundamental uman (axiologic, spiritual, cognitiv și ontologic) jucat de metafora revelatorie. Accentul plasat de Lucian Blaga pe epitetul „metaforizant” este destinat de Lucian Blaga aproape să suprimă animalitatea, nu dintr-un entuziasm naiv ori dintr-un entuziasm forțat de cărturar umanist, și nici măcar din convingeri iluministe de „ridicare” a omului. Din perspectiva acestui filosof, omul este deja „ridicat” prin natura sa de mutație cosmologică culturală („naturală”), anterior oricărui proces educațional (culturalizant prin mecanisme și procese educaționale), simbolic, ritualic, social etc.

Ca urmare, există demnitate culturală a omului, o demnitate culturală de tip înăscut, pe care nu i-o poate lua nimeni și de aceea avem și un temei în baza căruia să argumentăm caracterul mai degrabă pleonastic al formulei „demnitate umană”. Dihotomia natură–cultură se regăsește slăbită la Lucian Blaga.

Singularitatea umană transferă o încărcătură valorică specială societății umane. Din perspectiva lui Lucian Blaga, „La tipul uman s-a ajuns însă prin evoluție

⁶ Mircea Eliade, „The symbolism of the center”, în *Images and symbols*, traducere de Philip Mairet, Princeton, Princeton Univ. Press, 1991, p. 40.

verticală, prin mutațiuni radicale, care conferă omului, în ciuda primitivismelor sale organice (...) o demnitate, așa-zicând, de regn superior față de antropoide”⁷. Mediul de existență specific omului include orizontul concret și un orizont al necunoscutului, formând un ansamblu analizat de această dată în *Aspecte antropologice* și prin prisma limbajului și a comunicabilității socializante a omului, ceea ce introduce în discuție aspectul contribuției împărtășirii sociale a cunoașterii și creației la progresul uman individual și colectiv. Singularitatea ființei umane este interpretată în conexiune cu singularitatea „saltului” realizat de la biologic la social, a ridicării de la supraviețuire la demnitatea de cunoscător și creator de cultură, istorie, societate a omului.

Înainte de orice demnitate ce îi poate fi conferită omului, acesta este prin nașterea sa întru mutație cosmologică culturală un „nobil” al altui spațiu suplimentar celui „orizontal” asociat ființării întru securitate și supraviețuire și diferit de zonele asigurate descrise prin cunoașterea paradisiacă. Este vorba de zona culturală „verticală”, pe care singur și-o creează și de faptul că este primul beneficiar al genezei metaforei – în primul rând, al metaforei revelatorii, aducătoare de cunoaștere, istorie, dezvoltare, progres (acestea fiind caracteristicile principale ale verticalității umane) și, apoi, al celei plasticizante, aducătoare de frumos și alinare în viața sa. În termenii lui Lucian Blaga, specificul uman izbucnește în toată amploarea sa prin metaforă.

Metafora are o funcție spirituală indiscutabilă, menită să corecteze sau măcar să atenuze insuficiențele expresiei directe pentru un obiect (compensând limitările cogniției și expresiei), sau să reveleze laturi și semnificații ascunse despre un obiect (în contextul „cunoașterii luciferice”, o cunoaștere revelatorie complementară cunoașterii îndatorate experimentului). Astfel, în ceea ce privește ființa umană, dimensiunile culturale, spirituale și cognitive sunt împletite în acea „natură metaforizantă” a omului, pe care o considerăm în acest studiu fundamentul real și deplin al demnității (umane)⁸.

Însă demnitatea nu trebuie asociată exclusiv unei pleiade de îndrăgite abstracțiuni. „Ființa istorică” este la Blaga omul, creator de istorie, cultură și civilizație, chiar și atunci când unul sau altul dintre reprezentanții umani nu este tocmai un participant la bine, tot creator de istorie este. Pe de altă parte, și acțiunile istorice crude, războinice, duale comportă un risc (tot nu sunt întru securitate și supraviețuire, în mod garantat). Viziunea lui Blaga nu este simplistă și nu se întemeiază pe o idealizare a ființei umane așa cum poate să pară la prima vedere.

⁷ Lucian Blaga, *Aspecte antropologice*, Timișoara, Editura Facla, 1976, pp. 119–120.

⁸ Atât de mult ne-am obișnuit cu expresia „demnitate umană”, încât, deși considerăm că deja am dat un argument solid pentru specificul uman al conceptului de demnitate și, în consecință, pentru caracterul pleonastic al expresiei acesteia, vom scrie totuși conceptul sub forma „demnitate (umană)” fiindcă cititorului se prea poate să-i vină greu să citească despre demnitate fără să aibă senzația pregnantă că lipsește ceva. Dar, în continuare, vom aduce argumente și observații suplimentare în sprijinul ideii că demnitatea este a omului anterior oricăror drepturi sau poziții ierarhic superioare, i-ar putea fi conferite unui om sau altuia, la un moment dat.

În fine, schimbarea și conservarea sunt instrumente pe care omul și le aplică sieși și societății, planuri specifice autonomiei umane, care pot avea succes sau pot fi sortite eșecului, dar sunt manifestări ale demnității. Potențial și aspirațional, omul mizează pe propria îmbunătățire, pe o verticalitate care îi poate asigura verticalizarea, ca salt sau ca proces⁹. În acest studiu dedicat unei analize filosofice a conceptului de demnitate, ne preocupăm de un nivel înalt de abstracțiune. În această primă parte, am analizat demnitatea (umană) în corelație cu verticalitatea și simbolistica asociată acesteia, căci are drept fundament aspectele pozitive ale deciziilor și acțiunilor creatoare de istorie și cultură, cărora le este consecință. *Dacă este să reunim perspectivele kantiană și blagiană, atunci, din punct de vedere normativ și aspirațional, omul demn este scop în sine și sursă „istorică” a faptelor și actelor bune, sieși și omenirii, prezentului și posterității*¹⁰.

2. DE CE TREBUIE APĂRATĂ DEMNITATEA (UMANĂ)?

Leon R. Kass¹¹ arată în „Defending human dignity” că demnitatea (umană) este dificil de definit. Preluând observația pătrunzătoare a lui Leszek Kolakowski, e greu de definit ce este demnitatea umană, fiindcă aceasta nu este un organ de descoperit în corpul nostru, nu este nicio noțiune empirică, dar fără această noțiune nu am putea răspunde la întrebarea simplă: „Ce este în neregulă cu sclavia?” Cei mai mulți oameni refuză sclavia, deși sunt și astăzi oameni care profită de pe urma unor forme mai mult sau mai puțin mascate de sclavie contemporană (traficul de persoane, pornografia infantilă ori munca copiilor). Așadar, demnitatea este opusă umilinței, transformării ființei umane în instrument sau mijloc de satisfacție a unor interese, oricare ar fi acestea pentru alte ființe umane și opusă oricărei situații de dependență a unora de voința altora.

În interpretarea noastră, fără o concepție kantiană și fichteiană a demnității umane bazată pe autonomie ca rezultat al libertății și vocației morale a ființelor umane ca agenți raționali, atât legea, cât și justiția sunt slăbite, precum și conceptele și realitățile; căci își pierd astfel legitimitatea, scopul și sensul. Oamenii sunt scopuri în sine, nu mijloace în vedere îndeplinirii unor scopuri. Acest enunț kantian rămâne central oricărei tentative de a analiza conceptul de demnitate (umană). De aici decurge și sanctitatea drepturilor omului, precum și caracterul

⁹ Verticalizarea este un proces simbolic profund caracteristic și „real” pentru viața omului, într-o măsură profundă care îi conferă și o eficiență simbolică crescută inclusiv în marketing și manipulare.

¹⁰ Chiar dacă nu este fiecare om o sursă a faptelor și actelor bune și chiar dacă omul nu este în mod exclusiv o sursă a binelui ori un contributor la bine (în sensul central etic platonician), valorile umane și etica, de asemenea, manifestări ale demnității și verticalității, au acest rol de orientare a actelor și proceselor, spre bine.

¹¹ Leon R. Kass, „Defending human dignity”, *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D.C., WWW.BIOETHICS.GOV, 2008.

„natural” al acestora¹². Deși legea pune un mare accent pe valoarea ordinii și pe egalitatea în fața legii, acest tip de „orbire”, care evocă obiectivitatea absolută în fața diferențelor concrete între oameni, nu ar trebui să se extindă asupra unei împliniri „oarbe” a drepturilor omului. Totodată, nimeni nu poate ignora faptul că toate acestea, justiția și legea, odată lipsite de garantarea și împlinirea drepturilor omului, sunt fără scop – își pierd orice semnificație. „Drepturile sunt atuuri”, așa cum a spus Ronald Dworkin în lucrarea cu același titlu¹³. Tot în viziunea lui Dworkin, morala și etica fac parte din viața bună structurată pe principii etice și virtuți aristotelice: este important cum alege omul să trăiască, cu responsabilitatea pentru propria viață. Martha Nussbaum interpretează demnitatea umană, de asemenea, în corelație cu mișcarea internațională pentru drepturile omului, fundament pentru multiplele documente care întemeiază principiile politice pentru națiunile individuale. Demnitatea joacă un rol în teoriile abstracte dedicate dreptății și a dreptului uman, arată Nussbaum, evidențiind în acest context teoretic perspectiva sa originală în care justiția și demnitatea sunt conceptualizate politic într-un mod comprehensiv corelat cu garantarea dreptății sociale minime, prin disponibilitatea celor zece „capacități” de bază sau oportunități de funcționare pe care autoarea le identifică –, pentru toți cetățenii, ca temei pentru viața demnă. Viziunea sa echivalează esența politică a demnității cu o „inviolabilitate” rawlsiană, bazată pe justiție, „pe care nici măcar bunăstarea societății în ansamblu nu o poate depăși”¹⁴.

Leon Kass¹⁵ arată că demnitatea umană este o noțiune problematică care trebuie să rămână centrală atât eticii, cât și bioeticii. Putem ierarhiza demnitatea în raport cu libertatea sau justiția? Din perspectiva argumentului kantian, fichteian și al celui adus de Dworkin, demnitatea este o valoare anterioară (și superioară) oricărui demers de a realiza libertatea sau dreptatea. Căci dificultățile teoretice asociate conceptului de dreptate sunt surclasate de dificultățile de a realiza demnitatea umană. Spre exemplu, se poate decide fără discuție și urmă de îndoială, spre exemplu, dacă a permite sinuciderea asistată a pacienților care suferă de boli degradante ar servi sau nu îndeplinirii sau menținerii statutului sau situației de demnitate (umană). În această situație, perspectiva kantiană nu ne mai ajută, căci omul este scop în sine și în situația în care se decide să îi curmăm unei ființe suferințele, dar să îi aducem moartea și în situația în care doar alinăm suferințele

¹² Gunnar Beck, *Fichte and Kant on Freedom, Rights, and Law*, Lexington Books, 2008. Ideea „concepției kantiene – fichteene a demnității umane, bazată pe autonomie ca rezultat al libertății și vocației morale”, a fost dezvoltată și în prezentarea noastră intitulată „Drept semnificativ, dreptate semnificativă: «săbie oarbă» ori «gardian al demnității»” de la Congresul Mondial al Asociației Internaționale pentru Filosofia Dreptului și Filosofie Socială, secțiunea Filosofia Drepturilor Omului: Problematika demnității și constructivismului social, cu lucrări în limba engleză, București, 3–8 July 2022.

¹³ Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Massachusetts, Harvard University Press, 1977.

¹⁴ Martha Nussbaum, „Human Dignity and Political Entitlements”, *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics*, Washington, D.C., WWW.BIOETHICS.GOV, 2008, passim.

¹⁵ Leon Kass, *op. cit.*

(în măsura în care este posibil); perpetuând o existență sub imperiul bolii, neconținut. Se clarifică situația din punct de vedere al servirii demnității dacă decizia pentru sine o ia persoana în cauză, bolnavul sau bolnava? Situația rămâne discutabilă, deschisă interpretărilor.

Aducând ca reper curajul uman, un element al demnității, în general, tot nu tranșează problema fiindcă la fel de mult este implicat curajul în confruntarea cu suferința și în refuzul cuiva de a se resemna în suferință, pentru a rămâne în viață, situația rămânând interpretabilă și interpretarea fiind dependentă nu doar de scala valorilor, ci și de ierarhia axiologică a agentului interpret ori decident. Un alt reper ar putea fi speranța. În acest caz, interpretând situația din perspectiva speranței, putem asocia demnității speranța și orientarea către bine pe care speranța o determină. Din această perspectivă, rămânerea în viață devine prioritară, fiindcă nu este imposibil ca o boală incurabilă să devină totuși curabilă într-un orizont de timp improbabil, mai scurt decât cel preconizat. Unii interpreți vor ridica problema realismului acestui mod de a privi lucrurile, iar alții vor evidenția faptul că a fi pacient este o situație nedemnă, nu doar suferința diminuează demnitatea umană. Nu ne putem propune să dăm soluții universale unei astfel de situații. Plasarea ultimului cuvânt, mai precis a privilegiului de decizie, în seama individului în cauză ne apare drept modul optim de a onora demnitatea, chiar și atunci când acest lucru nu reprezintă o soluție perfectă.

Din perspectiva ființei umane care nu trăiește pentru supraviețuire și securitate (Lucian Blaga), precum și din perspectiva ființei umane autonome (Kant), dreptul și capacitatea de a lua decizii pentru propria persoană reprezintă expresia exercitării demnității. Societatea umană este cadrul firesc al exercitării demnității. Asemănător lui Karl Marx, Lucian Blaga se raportează critic la *sociologia biologică* sau *evoluționistă*: societatea nu este o formă care asimilează biologicul cu socialul și, prin extensie, nu legile biologiei, organismului ori biosferei sunt cele care ar trebui aplicate istoriei, societății sau culturii¹⁶. Având un mod *ontologic specific uman*¹⁷, societatea este umană în calitatea sa de câmp de manifestare a unor *categorii stilistice* formatoare de cultură, iar termenul de societate este necesar să fie *rezervat* „formelor de conviețuire din lumea umană”¹⁸. Ca urmare și societatea (umană) este necesar să fie definită într-o perspectivă ontologică: „«Societatea» nu are rostul numai de a se conserva sau de a produce alte societăți asemănătoare prin filiație, societatea este în primul rând autoarea unei lumi, în cadre stilistice; societatea este creatoare de universuri spirituale”¹⁹. Organismul biologic este esențial, structural, *entelehiat* (ca scop lăuntric al împlinirii de sine, la Aristotel) diferit de organismul social uman. Categoriile stilistice, ca și demnitatea, reprezintă urma puternică a spiritualității în universul uman.

¹⁶ Lucian Blaga, *Ființa istorică*, Ediție îngrijită și postfață de Tudor Cățineanu, Editura „Dacia”, Cluj-Napoca, 1977, p. 33.

¹⁷ *Ibidem*, p. 34.

¹⁸ *Ibidem*, p. 48.

¹⁹ *Ibidem*, p. 62.

Viața fără demnitate, fără valori și aspirații, fără bine, frumos, adevăr, libertate și dreptate este viața guvernată de supraviețuire și atât; a omului ne-simbolic și ne-metaforizant, ne-spiritual. Demnitatea trebuie protejată și menținută de fiecare persoană și de fiecare societate pentru prezervarea semnificației înseși a ființei umane anterior oricărei preocupări pentru realizarea unor scopuri cotidiene sau mai înalte, demnitatea (umană) și prezervarea acesteia fiind temeiul și rostul oricărei societăți *umane* și fundamentul oricărei societăți umane juste.

3. DEMNITATE (UMANĂ) ȘI BIOETICĂ

Preocuparea pentru bioetică nu ar trebui înțeleasă ca o revenire involutivă de la social la biologic. Dimpotrivă, considerentele bioetice reconfirmă angajamentele specific umane față de o ierarhie de valori în care binele și viața ocupă locurile superioare. O altă parte a analizei conceptului de demnitate nu susține până la capăt ideea că „dignitatea umană” reprezintă o formulă pleonastică. Într-adevăr, putem vorbi despre demnitatea viului în ecologism și o viziune mai extinsă despre bioetică.

Există, de asemenea, dezacorduri cu privire la măsura în care ar trebui să conteze considerentele demnității umane determinarea politicii publice, arată Leon Kass²⁰. Pentru egalitarieni, ideea de „dignitate” pare să conducă lucrurile către elitism și aristocrație, în timp ce pentru seculariști și libertarieni, conceptul pare să conducă discuția spre religie. Totodată, demnitatea pare un concept privat și prea vag pentru a putea dezvolta legislație sau politici publice²¹. Cu toate acestea, conceptul de demnitate reprezintă o miză universală de a trata ființele umane așa cum merită să fie tratate, doar în baza umanității lor. Luptele istorice împotriva sclaviei au clarificat acest aspect, precum și tabuurile împotriva incestului, bestialității și canibalismului sau reacțiile de cutremurare în fața flagelurilor prostituției, dependenței de droguri și automutilării. Oamenii aleg aproape intuitiv demnitatea umană împotriva degradării.

În acest sens, demnitatea umană induce o extindere asupra zonelor tehnologice care afectează umanitatea. Demnitatea devine un concept crucial în probleme bioetice, ca și în cele socio-politice, un concept ce reclamă concretizare și garanția legislativă a politicilor publice, a unui anumit activism și nu doar aura generoasă a unei filosofii umaniste. Imersiunea umană în universul biotehnologiei reclamă atenție sporită și grijă pentru demnitatea umană – o grijă de „cunoscători”. Apar oportunități seducătoare de a interveni în corpurile și mințile umane în moduri care amenință a afecta însăși umanitatea adevărul umanității, fibra autentică a acesteia. „Problema stringentă este a înțelege ce se întâmplă cu demnitatea umană în procesul

²⁰ Leon Kass, *op. cit.*

²¹ *Ibidem.*

technicalizării căruia îi este livrat omul de astăzi”, spunea Gabriel Marcel²². Dar când scria Gabriel Marcel această idee, în 1963, biotehnologia era mai degrabă un ținut fermecat, al promisiunilor incredibile. Încrederea renașcentistă în cunoaștere și știință încă ilumina optimist destinul tehnologic al omenirii. Ca și Blaga, Gabriel Marcel îmbrățișa ideea că libertatea cunoașterii și a gândirii ne ridică deasupra îngerilor și a maimuțelor²³. Între timp biotehnologia se impune ca un agent transformator atât de puternic, încât să se întrezărească o umanitate de nerecunoscut. Pe de altă parte, bioetica s-a extins dincolo de limitele sale medicale atât de mult încât devine o provocare la adresa pretențiilor umanității la o unicitate a demnității, amenințând drepturile morale asociate aceluiași statut unic, arată Pellegrino. Biotehnologia și bioetica se remodelează ce înseamnă să fii om și ce este ființa umană.

Intuiția lui Gabriel Marcel ne apare excepțională din perspectiva cuceririlor biotehnologice ale contemporaneității. Controversele de astăzi privind cercetarea celulelor stem embrionare, despre pre-implantarea acestora, dezbaterile despre diagnosticul genetic, despre îmbunătățirile fizice sau mentale ale omului, practica medicinei regenerative, utilizările nanotehnologiei și reproiectarea speciei umane sunt tematici problematice din punct de vedere legislativ, socio-politic, etic și în perspectiva construirii viitorului speciei. Tehnologia oferă posibilități și oportunități, dar ar trebui să urmărească omenirea toate posibilitățile tehnologice. Se pot aprecia corect urmările acestora? Este de dorit să decidem pentru totdeauna o interdicție de a urmări promisiunile tehnologiilor noi din considerente etice tradiționale?

Pe de altă parte, oare putem decide din start că tehnologia ne conduce către libertate și progres uman? Putem să ignorăm o anumită exaltare asociată progresului tehnologic?²⁴ Se pare că această exaltare, entuziasm sau chiar dependență nu mai pot fi ignorate și influențează demnitatea umană. Din moment ce ființa umană se bazează atât de mult pe tehnologie, fie și ca extensie a propriei persoane și din ce în ce mai puțin pe sine, atunci ființa umană este forțată să-și realizeze o dată în plus

²² Gabriel Marcel, *The Existential Background of Human Dignity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1963, p. 158. Cf. Edmund Pellegrino, „The Lived Experience of Human Dignity”, *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics*, Washington, D.C., WWW.BIOETHICS.GOV, 2008, pp. 513–539.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Mai mult chiar, un studiu realizat în 2021 de o echipă de antropologi de la UCL (a doua universitate din Marea Britanie într-o ierarhie a calității din 2021) a abordat raportarea oamenilor la smartphone-uri în nouă țări din întreaga lume, din Irlanda până în Camerun; rezultatele au indicat o similaritate a raportării la mobil și la „acasă”. „Smartphone-ul nu mai este doar un dispozitiv pe care îl folosim, ci a devenit locul în care trăim”, a spus profesorul Daniel Miller, care a condus studiul. „Reversul pentru relațiile umane este că în orice moment, fie la o masă, la o întâlnire sau la altă activitate comună, o persoană cu care ne aflăm în interacțiune poate dispărea pur și simplu; constatăm că «a plecat acasă» la smartphone-ul său”. Acest fenomen duce la „moarte prin proximitate”, un sentiment puternic de anxietate, atunci când vine vorba de interacțiunea față în față, a mai evidențiat cercetătorul. Relațiile cu ceilalți, precum și capacitatea de a relaționa cu ceilalți, par a se fi schimbat dramatic din punct de vedere social, emoțional sau profesional. Cf. <https://www.theguardian.com/technology/2021/may/10/smartphone-is-now-the-place-where-we-live-anthropologists-say>

limitele, dacă nu cumva este confruntată cu noi aspecte ale propriilor limitări. Demnitatea umană fie ea provenită din complexitate biologică, din grație divină sau din calitatea metaforizantă remarcată de Lucian Blaga este resimțită ca privilegiu diminuat. Ca joc al întâmplării, conceptul și realitatea demnității umane sunt și mai mult slăbite. Problema este dependența insinuată tehnologic, amenințarea la autonomia umană pe care kantianismul o situa în centrul fierbinte al demnității umane. Dacă tehnologia devine o necesitate și nu un instrument, omul se pune în slujba tehnologiei și discuția iese din sfera unei dezbateri despre progresul tehnologic. Bioetica oferă răspunsurile corespunzătoare unei perspective antropologice; aprecind ce este ființa umană, indică ce poate fi ființa umană, cum poate atinge o dezvoltare superioară cu sprijin biotehnologic. Șansele sunt mai bune dacă demnitatea umană este definită comprehensiv și într-un mod cât mai clar concretizat, ca experiență, sau ca o realitate trăită a vieții umane. Luat drept un concept „evident”, demnitatea se clarifică atunci când este sub amenințare, inclusiv în contextele problematice generate de biotehnologii. Exemplele uzuale de contextele teribile și totodată clarificatoare pentru demnitate sunt Holocaustul, sclavia, genocidul și epurări etnice și crime politice ale unui număr masiv de dizidenți prin tiraniile ideologice ale maoismului, național-socialismului și stalinismul, alături de care putem menționa clonarea, implanturile neurologice pentru îmbunătățirea funcționării rațional intelective sau locomotorii (dar care pot fi în mod potențial sau accidental, sau intențional, deturnate pentru operațiuni de *mind control*). Victimele ies din zona demnității umane, ca și călăii lor.

După Edmund Pellegrino, Declarația Universală a Drepturilor Omului a Națiunilor Unite în 1948 și recenta Declarație UNESCO privind bioetica și drepturile umanității reprezintă cele mai comprehensive tentative de a concretiza conceptualizarea actualizate ale omenirii privind demnitatea. Documentele acestea așază demnitatea umană la temelia drepturilor omului și au primit ca atare un larg acord în cadrul și dincolo de cadrele stricte ale religiilor, culturilor, credințelor metafizice diverse și mediilor socio-politico-istorice ale omenirii. Ororile trăite de oameni le-au dat un acces la sensul universal al demnității ca opus al torturii, cruzimii, umilințelor, lipsirii de libertate etc. Reflecția critică este stimulată de experiența trăită, cel puțin în ceea ce privește comprehensiunea demnității. E. Pellegrino îl citează pe poetul John Keats cu ideea că axiomele în filosofie nu sunt axiome până când nu sunt dovedite prin propriile trăiri; altfel spus, deși citim lucruri bune, nu le simțim niciodată pe deplin până când nu refacem aceiași pași ca și aceea sau acela care le-a trăit. Ca urmare, existențialismul și fenomenologia au dialogul lor fertil cu dezbaterile din bioetică. Pellegrino observă că în medicină conceptul și experiența demnității umane ca fundament pentru etica biomedicală se confruntă cu cele mai cumplite provocări. Dacă în drept corozivitatea demnității umane slăbește drepturile omului, în medicină degradarea demnității slăbește însăși umanitatea ființelor umane – în speță, atât temeiurile pentru drepturi, cât și pentru obligațiile inerente „omului ca om”. O ameliorare a dificultăților ridicate de boală în fața demnității

vine dinspre întâlnirile cu profesioniști din domeniul sănătății, din menținerea și cultivarea relațiilor cu familia, prietenii și toți cei cu care intră experiența de viață a omului care devine pacient confruntat cu boala, suferința și moartea.

Pellegrino remarcă două viziuni contrare, dar nu neapărat contradictorii, vor domina discursul relevant pentru conceptualizarea și salvagardarea demnității în civilizația noastră post-seculară. Filosoful social și teologul Jürgen Habermas oferă o viziune complementară teologului romano-catolic (acum Papa Benedict al XVI-lea), Joseph Ratzinger. Ambii folosesc conceptul de demnitate ca subiect pentru metodologia „translațională”. Filosoful Habermas nuancează un aspect crucial al translației substanței demnității, a conceptului de „om după chipul lui Dumnezeu” tradus socio-politic ca demnitate identică a tuturor oamenilor care merită toți respect necondiționat, dincolo de cadrele fixe ale credinței, teologiei și religiei. Ratzinger arată că un ultim element al legii naturale care pretindea (cel puțin în perioada modernă) că a fost esențialmente o lege rațională este reprezentat de drepturile omului, de neînțeles fără presupunerea că omul în calitate de om, mulțumită pur și simplu apartenenței sale la „specie”, este subiectul drepturilor omului și că ființa sa poartă în sine valori și norme care trebuie descoperite în contextul obligațiilor și limitărilor umane – dar nu inventate. Habermas avertizează *impotriva* orgoliului care face din interpretarea greșită a demnității umane drept invitație la îmbrățișarea iluziei oamenilor că în cele din urmă vor deveni propria lor zeitate. Vorbind de inginerie genetică, Habermas dă un avertisment cu care Benedict al XVI-lea ar putea fi de acord (consideră Pellegrino): Nu ar fi prima ființa umană îmbunătățită genetic care să determine de la sine esența naturală a altei ființe umane, în același timp, distrugând libertățile egale care există între persoane, altfel, egale prin naștere (ca oameni) pentru institui și prezerva diferența sa specifică? Argumentele prezentate sunt valide. Totuși, este necesar să implicăm din nou agentul uman, care se constituie ca factor responsabil și conștient de garantare a unei demnități a viului, precum și ca factor de implementare a unor politici și acțiuni care aduc concretețe, realitate acestei demnități a viului. Iar omul nu o face exclusiv din rațiuni pragmatice, ci în virtutea unor categorii axiologice și spirituale specific umane.

*

Subiectul conceptualizării demnității (umane) nu este epuizat prin această analiză. Totuși, analiza a evidențiat anumite concepte prin care omenirea își declină demnitatea (autonomie, cunoaștere, creativitate conducând la tehnologii și biotehnologii cu efecte intenționate, dar și surprinzătoare, contracarate prin conștientizare și luciditate), evidențiind totodată că omenirea are nevoie să-și reamintească caracteristici și linii de forță ale identității de sine, ale demnității pentru a se putea regăsi. Prin aceasta, analiza filosofică îndeplinește și un rol educațional aparte. Din străfundurile ființei sale metaforizante, omul nu poate decât să privească în „sus”, înspre „cerul” valorilor și al cunoașterii.

