

Marcin Ferdynus

Czy biomedyczne doskonalenie ludzkiej natury jest „zabawą w Boga”?

Studia Warmińskie 50, 9-22

2013

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Marcin Ferdynus
Wydział Filozofii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Czy biomedyczne doskonalenie ludzkiej natury jest „zabawą w Boga”?

Słowa kluczowe: doskonalenie, terapia, argument z „odgrywania roli Boga”, biomedycyna, natura ludzka.

Key words: enhancement, therapy, the „playing God” argument, biomedicine, human nature.

Schlüsselworte: Verbesserung, Therapie, „Gott spielen“, Biomedizin, menschliche Natur.

Najnowsze odkrycia w zakresie genetyki i embriologii wraz z całym obszarem postępów technologicznych biomedycyny pozwalają tak dalece ingerować w ludzką naturę jak nigdy dotąd. W ciągu ostatnich kilkunastu lat coraz więcej dyskutantów, mniej lub bardziej trafnie, wypowiadało się na temat klonowania człowieka, kreśląc skalę zagrożeń wynikających z tego typu działań. Nie zabrakło także debaty o eksperymentach na komórkach macierzystych czy też o terapii genowej. Obecnie coraz częściej wielu etyków, lekarzy, biotechnologów czy też transhumanistów dyskutuje nad możliwością doskonalenia ludzkiej natury. Jak dalece można ingerować w ludzką naturę? Czy powinno się ją poprawiać? Jakie skutki mogą przynieść zmiany „symbolicznego dziedzictwa ludzkości”¹? Czy wszystko, co jest technicznie możliwe do urzeczywistnienia, jest również etycznie akceptowalne? To tylko niektóre z wielu pytań stawianych współcześnie przez naukowców. Na wiele z nich w tym artykule nie będziemy w stanie dać wyczerpującej odpowiedzi, zważywszy na ograniczoność miejsca.

Adres/Adresse/Anschrift: ks. mgr Marcin Ferdynus, Katedra Etyki Szczegółowej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, marcin.ferdynus@wp.pl

¹ W taki sposób został nazwany genom ludzki w art. 1 Powszechnej Deklaracji o Genomie Ludzkim i Prawach Człowieka, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/inne/1997.html> (9.10.2012).

Celem naszych analiz będzie próba odpowiedzi na pytanie postawione w tytule artykułu. Postaramy się tego dokonać w następującym porządku. Najpierw spróbujemy zdefiniować pojęcie *enhancement*, następnie przywołamy argument z „odgrywania roli Boga” (*playing God*) i zakończymy analizy próbą określenia granic w poprawianiu ludzkiej natury.

Próba zdefiniowania pojęcia *enhancement*

Współczesne nauki biomedyczne tworzą nową wiedzę w zdumiewającym tempie i prawdopodobnie pozwolą nam, o ile wyrazimy zgodę, na zmianę nas samych. Biomedyczne doskonalenie może uczynić nas mądrzejszymi, silniejszymi, sprawniejszymi, może również udoskonalić pamięć, wydłużyć życie, uodpornić na choroby i przeciwstawić się procesom starzenia, a także dostarczyć nam bogatszego życia emocjonalnego. Ponadto dzięki doskonaleniu ludzkiej natury będzie można poprawić charakter lub wzmocnić siłę samokontroli. To tylko część technologicznych możliwości. Inne dotyczą zmian w świecie genów. Na przykład u nicieni i myszy zmiany któregośkolwiek z co najmniej 50 genów mogą znacznie przedłużyć życie tych osobników². Badania laboratoryjne umożliwiają naukowcom prześledzenie niektórych biochemicznych ścieżek odpowiadających za zmiany tempa starzenia się organizmów. Dokładne ich poznanie może przyczynić się do wyznaczenia możliwych celów interwencji opóźniających proces starzenia³. Sukcesy badań laboratoryjnych przeprowadzanych na zwierzętach zdają się kreślić entuzjastyczną wizję, która w przyszłości może zostanie odzwierciedlona również w życiu ludzi. Modyfikacja ludzkich genów oraz możliwości udoskonalania cech w sferze fizycznej, kognitywnej i emocjonalnej stanowią pewien projekt, który wkrótce będzie można realizować⁴. Wszystko to, o czym mowa powyżej, kryje w sobie pojęcie *enhancement*, w ramach którego można wyróżnić dwa kluczowe znaczenia⁵: 1) doskonalenie funkcjonalne (wzmocnienie zdolności lub

² S.N. Austand, *Adding Years to Life: Current Knowledge and Future Prospects*, <http://bioethics.georgett.edu/pcbe/transcripts/dec02/session1.html> (21.05.2012).

³ Kilka takich przypadków odnaleziono u drożdży, muszek owocowych i nicieni. L. Kass (red.), *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. A Report by the President's Council on Bioethics (dalej: *Beyond Therapy*), New York 2003, s. 175.

⁴ A. Buchanan, *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford 2011, s. 4.

⁵ J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, w: J. Savulescu (red.), *Enhancing Human Capacities*, Oxford 2011, s. 3. Według mojej oceny dystynkcje dokonane przez autorów artykułu są co najmniej wątpliwe metodologicznie z tej racji, iż przyjmują, że doskonalenie funkcjonalne (*functional enhancement*) i doskonalenie człowieka (*human enhancement*) mają różne znaczenia. Wydaje się, że doskonalenie człowieka zawiera w sobie również doskonalenie funkcjonalne,

mocy, np. wzroku, inteligencji, zdrowia) oraz 2) doskonalenie ontyczne (dotyczy poprawy samej istoty bytu). Biorąc pod uwagę szerszy kontekst znaczenia terminu *enhancement*, można wyróżnić podejście socjologiczno-pragmatyczne, ideologiczne, funkcjonalne oraz niemedyczne.

Kontekst socjologiczno-pragmatyczny postrzega ów termin raczej jako pewną dziedzinę wartości (obciążoną ładunkiem dyskursu historycznego i kulturowego) niż jako istotny twór transkulturowy o niezależnym znaczeniu. Podejście to opisuje, w jaki sposób poszczególne grupy społeczne wyznaczają i oceniają różne osiągnięcia technologiczne. Nie jest ono pomocne w przypadku, gdy chcemy zapytać czy to wartościowanie jest ważne. Kontekst ten jedynie mówi nam o tym, że pewne kultury lub grupy bardziej cenią inteligencję niż inne cechy⁶. Paul Root Wolpe twierdzi, że „ekskluzywny” termin *enhancement* ostatecznie musi zawieść, ponieważ podobnie jak „choroba”, „normalność”, „zdrowie”, należy on do pojęć doniosłych kulturowo i historycznie związanych, a więc stanowi rezultat wynegocjowanych wartości⁷.

Podejście ideologiczne różni się od socjologiczno-pragmatycznego tym, że koncentrujemy swoją uwagę bezpośrednio na głębszych wartościach, przywołując pojęcia metafizyki lub duchowości. Kontekst ideologiczny polega na tym, że zbiór często kontrowersyjnych wartości jest stosowany do zakresu możliwości zaawansowanych technologii, a te skądinąd bezpośrednio klasyfikowane są jako moralnie „zdrowe” lub moralnie problematyczne⁸. Istotny komentarz w tej kwestii daje Leon Kass, twierdząc, że moralne wartościowanie oraz znaczenie tego, kim jest człowiek, powinny być rozwiązywane w doświadczeniu bezpośrednim, a nie za pomocą terminu *enhancement* czy też przez naturę samych interwencji technologicznych, które miałyby uchodzić za kryterium rozstrzygnięcia⁹.

Kolejne podejście – kontekst funkcjonalny – definiowane jest w kategoriach doskonalenia różnego rodzaju funkcji (np. funkcji kognitywnych, wzrokowych, słuchowych). Za przykład archetypowy kontekstu funkcjonalnego doskonalenia naszej natury może posłużyć wypowiedź Douglasa C. Engelbarta, który stwierdził, że przez „wzmocnienie ludzkiego intelektu” rozumiemy rozszerzanie zdolności człowieka w podejściu do złożonych sytuacji, aby zrozumieć cel zaspo-

a skoro tak, to mamy do czynienia z jednym znaczeniem (ewentualnie w szerszym bądź węższym zakresie). Dlatego też w tekście przyjmuję podział na doskonalenie funkcjonalne oraz doskonalenie ontyczne (dotyczące istoty bytu).

⁶ J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, s. 4.

⁷ P. Wolpe, *Treatment, enhancement, and the ethics of neurotherapeutics*, *Brain and Cognition* 50 (2002), nr 3, s. 387–395.

⁸ J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, s. 4.

⁹ *Beyond Therapy*, s. 16.

kojenia jego partykularnych potrzeb i osiągać umiejętność lepszego rozwiązywania problemów¹⁰.

Ostatnie podejście, które najbardziej nas interesuje i wymaga szerszego komentarza, dotyczy kontekstu niemedyceznego, w którym *enhancement* definiowane jest w terminach wykraczających poza leczenie utraconych sprawności lub zdrowia¹¹. W szeregu różnych definicji dotyczących biomedycznego doskonalenia znajdujemy taką, w której termin *enhancement* został określony jako „[...] interwencja – jakiegokolwiek ludzkiego działania – poprawiająca pewne cechy (lub własności), które zwykle posiadają normalne istoty ludzkie lub, bardziej radykalnie, produkująca nowe cechy”¹². Inni autorzy twierdzą, że termin *enhancement* „[...] jest zwykle używany w bioetyce dla określenia interwencji zmierzającej do poprawy ludzkiej formy lub funkcjonowania, wykraczającej poza to, co jest konieczne w podtrzymaniu lub przywróceniu dobrego zdrowia”¹³. Analizując powyższe definicje, możemy zauważyć, że mają one niewiele wspólnego z tym, co w medycynie nazywane jest terapią, czyli działaniem mającym na celu przywrócenie zdrowia. Ponadto brak jednoznacznych definicji zdrowia i choroby nastęrcza nam wiele trudności w określeniu, czy podejmowane działania mają jeszcze charakter terapeutyczny, czy może są już działaniami nieterapeutycznymi¹⁴. W tym miejscu rozpoczynają się spory semantyczne, które wynikają z nieostrych zakresów znaczeniowych pojęć, o których poniżej.

Autorzy Raportu *Beyond Therapy* zwracają uwagę, że termin *enhancement* należy rozumieć jako kontradystynkcję do *therapy*¹⁵. Mając to na uwadze można powiedzieć, że *therapy* wykorzystuje moc biotechnologiczną do leczenia osób ze znanymi chorobami, niepełnosprawnościami lub upośledzeniami w celu przywrócenia ich do „normalnego” stanu zdrowia i dobrej kondycji. Z kolei *enhancement* skierowane jest do wykorzystania sił biotechnologii w celu dokonania zmian (nie procesów chorobowych) przez bezpośrednią interwencję w „normalnie” funkcjonujące ciało i psychikę, aby zwiększyć lub poprawić naturalne możli-

¹⁰ C. Engelbart, *Augmenting Human Intellect: A conceptual Framework*, <http://www.dougenelbart.org/pubs/augment-3906.html> (30.10.2012).

¹¹ J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, s. 4–5; zob. też: T. Kraj, *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*, Kraków 2010, s. 36.

¹² A. Buchanan, *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, s. 5.

¹³ E. Juengst, *What does enhancement mean?*, w: E. Parens (red.), *Enhancing human traits: ethical and social implications*, Georgetown, TH: Georgetown University Press 1998; cyt. za: J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, s. 4.

¹⁴ B. Chyrowicz, *Życie: długość, jakość i moralność. Wprowadzenie*, w: B. Chyrowicz (red.), *Przedłużanie życia jako problem moralny*, Lublin 2008, s. 16.

¹⁵ *Beyond Therapy*, s. 13; zob. też: D. DeGrazia, *Enhancement Technologies and Human Identity*, *Journal of Medicine and Philosophy* 30 (2005), s. 263–264.

wości i osiągnięcia. Takie określenie mogłoby okazać się niezwykle użyteczne. Zastosowanie terapii genowej w celu wyeliminowania mukowiscydozy mogłoby uchodzić za moralnie akceptowalne, natomiast wprowadzenie genów doskonalących inteligencję lub podawanie steroidów w przypadku sportowców uchodziłoby co najmniej za moralnie wątpliwe¹⁶.

Zwyczajne doświadczenie pozwala nam rozpoznać różnicę między przywracaniem do stanu „normalności” (*restoring to normal*) i wykraczaniem poza taki stan (*going beyond the normal*). Ta dystynkcja wydaje się wyznaczać w praktyce medycznej granicę między centralnymi i obligatoryjnymi zadaniami (uzdrowienie chorych) a marginalnymi i ponadprogramowymi praktykami (zastrzyki botoksu i inne wyłącznie kosmetyczne zbiegi chirurgiczne). Ponieważ medycyna dąży do uskuteczniania raczej terapii niż poprawiania natury, powyższe rozróżnienie może pomóc również w wyznaczeniu właściwego działania lekarzy, którzy winni być postrzegani jako ci, którzy leczą¹⁷.

Pomimo powyższych uwag i dokonanych dystynkcji termin *enhancement* ciągle wydaje się być wysoce problematyczny także z uwagi na brak językowej precyzji¹⁸. Ponadto *therapy* i *enhancement* są kategoriami nakładającymi się na siebie, tzn. wszystkie udane terapie są w pewnym sensie doskonaleniem, nawet jeśli nie wszystkie doskonalenia dokonują poprawy przez terapię. Jeśli przyjmiemy, że *enhancement* znaczy tyle co nieterapeutyczne doskonalenie (*nontherapeutic enhancement*), także i wówczas przywołany termin ciągle pozostanie dwuznaczny¹⁹.

Przyglądając się powyższym deliberacjom, można by pokusić się o spostrzeżenie, że im bardziej przyglądamy się terminowi *enhancement*, tym więcej przysparza nam on trudności interpretacyjnych. Próbę bodaj jednego z najnowszych sposobów rozumienia tego terminu znajdujemy w tzw. definicji uposażenia ludzkiego doskonalenia (*welfarist definition of human enhancement*). Według tej definicji termin *enhancement* rozumie się jako: „Wszelkie zmiany w biologii czy psychice człowieka, które zwiększają szansę na prowadzenie dobrego życia w stosownym zestawie okoliczności”²⁰. Wedle tej idei możemy powodować pewne zmiany w sferze biologicznej i psychicznej człowieka w zależności od „testu” kilku pytań²¹: 1. Jakiego rodzaju samopoczucie – uznawane za kryterium „dobre-

¹⁶ *Beyond Therapy*, s. 13–14.

¹⁷ *Ibidem*, s. 14.

¹⁸ Według *Słownika angielsko-polskiego PWN-Oxford* na określenie *to enhance* stosuje się następujące synonimy: *zwiększyć, poprawić, rozszerzyć, podnieść, wzmocnić, spotęgować, uwydatnić, wyretuszować*. Z kolei *enhancement* znaczy tyle, co: *poprawa, rozszerzenie, zwiększenie, podniesienie, uwydatnienie, spotęgowanie* (*Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 2008).

¹⁹ *Beyond Therapy*, s. 14–15.

²⁰ J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, s. 16.

²¹ *Ibidem*.

go życia” – powinniśmy uwzględnić?, 2. Czy modyfikacja zwiększy szansę danej osoby w kwestii prowadzenia dobrego życia w okolicznościach, które mogłyby być uzyskane?, 3. Czy istnieją powody, dla których powinniśmy preferować modyfikację naturalnego lub społecznego środowiska?, 4. Czy dokonana zmiana wyrządzi krzywdę innym lub stworzy bądź nasili niesprawiedliwość?

Doskonalenie człowieka (*human enhancement*) zdaje się zmierzać ku poprawie pewnych cech biologicznych bądź psychicznych, które w punkcie wyjścia są dobre. Dokonywanie tychże zmian uwarunkowane jest promowaniem i maksymalizowaniem wartości dobrego życia, w którym wiodącą rolę odgrywa stan dobrego samopoczucia. Choć wprost wszystkie przywołane koncepcje *enhancement* milczą w kwestii założeń antropologicznych, to jednak nie da się nie zauważyć, że przyjmują one materialistyczną (naturalistyczną), a więc redukcjonistyczną wizję człowieka. Czyżby dobre życie polegało wyłącznie na dobrym samopoczuciu? Czy dobre samopoczucie jest aż tak doniosłą cechą, aby stanowić jedyne kryterium doskonalenia ludzkiej natury?

Playing God

W debatach bioetycznych pojawia się wiele argumentów służących uzasadnieniu różnych tez. Jednym spośród nich jest tzw. argument z „odgrywania roli Boga” (*playing God*)²². Oskarżenie o „zabawę w Boga” jest powszechnie wymierzane przeciw propozycjom użycia nauki i technologii w celu przeprowadzenia radykalnych zmian w ludzkiej naturze. Zarzut *playing God* występuje w różnych wersjach²³. Przywołajmy główne konteksty występowania tego argumentu.

Kontekst religijny (teistyczny) odwołuje się do teologicznego terminu „opatrności” oraz do Boga, który kontroluje stworzenie w tym sensie, że nie tylko stwarza świat, ale nadal go „konserwuje”, nadaje mu kształt i troszczy się o to, co dzieje się w tym świecie. Idea opatrności odgrywa tu ważną rolę, pomimo trudności związanych z obecnością zła. Bóg, sprawując pieczę nad światem, dał człowiekowi wolność w działaniu i tworzeniu tego świata²⁴. Pośród wolnych działań, które charakteryzują człowieka jako osobę można wyróżnić zdolność do poznawania, miłości, aktów religijnych oraz do suwerennych aktów

²² W dalszych partiach tekstu będę stosował zamiennie: argument z „odgrywania roli Boga”, „zabawa w Boga”, *playing God*.

²³ B. Mackinnon, *Playing God*, w: S.G. Post (red.), *Encyclopedia of Bioethics*, 3rd edition, New York 2004, s. 456–457.

²⁴ C. Coody, *Playing God*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford, 2011 s. 155–156.

decyzyjnych, poprzez które człowiek konstytuuje samego siebie jako kogoś zdolnego do samoposiadania, samostanowienia i do samopanowania²⁵. Stwórca pozwolił człowiekowi, aby ten porządkował zastany świat i „tworzył” niejako samego siebie zgodnie z zamysłem Kreatora. Ten zamysł i plan Stwórcy decyduje o naturze człowieka i jest wyrazem jego realnego bytowania. Człowiek w tym świecie jawi się jako realny znak myśli i woli samego Stwórcy²⁶. W tym sensie *playing God* może stanowić pewien opis tego, czego uczy nas teologia, a mianowicie, że Bóg wezwał ludzi i powołał ich, aby ten plan realizowali jako jego współpracownicy. W takiej perspektywie „zabawa w Boga” przestaje być zarzutem²⁷.

Jedną z ciekawszych interpretacji *playing God*, którą odnajdujemy na gruncie teologii chrześcijańskiej, odwołuje się do trzech tradycji (modeli) dotyczących relacji między ludźmi a porządkiem naturalnym, a mianowicie do modelu dominacji, zarządzania i współtworzenia²⁸.

Według pierwszego modelu ludzie zostali stworzeni, aby panować nad naturą. Według drugiego rolą ludzi jest działanie zmierzające do zachowania naturalnego porządku. W modelu ostatnim podkreśla się, że to Bóg powołał ludzi do twórczego partnerstwa w ciągłym tworzeniu tego świata. Wszystkie trzy modele spotykają się z krytyką. Model dominacji krytykują głównie ekolodzy, którzy zarzucają, że ludzie otrzymali nieograniczoną suwerenność nad naturą i przez to przyczynili się do degradacji środowiska. Ponadto wskazują na brak respektu wobec reszty stworzenia, które postrzegane jest jedynie w kategoriach instrumentalnej wartości dla człowieka. Model zarządzania krytykowany jest za brak kreatywności (dynamizmu), do którego zostali powołani ludzie. Poza tym, krytycy tego modelu twierdzą, że osiągnięcia ludzkiej aktywności w medycynie, architekturze, poszukiwaniach laboratoryjnych, komunikacji wydają się być niezgodnymi z obrazem ludzi jako zwykłych włodarzy i opiekunów dobrodziejstwa otrzymanego od Boga. Model współtworzenia krytykowany jest głównie za bagatelizowanie dystansu między Bogiem a stworzeniem. Krytycy tego modelu zarzucają, że człowiek, jako współkreator tego świata, stawia siebie niejako na równi z Bogiem²⁹.

Odpowiadając na zarzuty skierowane pod adresem modelu dominacji można powiedzieć, że panowanie niekoniecznie wskazuje na bezwzględne i instrumentalne traktowanie świata osób i rzeczy. Dominacja nie jest też tyranią! Słowa z Księgi Rodzaju – *abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali [...] nad wszystkimi zwierzętami [...] (Rdz 1, 28)* – nie sugerują,

²⁵ A. Maryniarczyk, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Zeszyty z metafizyki, nr 3, Lublin 2005, s. 117–118.

²⁶ Ibidem, s. 88.

²⁷ C. Coody, *Playing God*, s. 155–156.

²⁸ Ibidem, s. 157.

²⁹ Ibidem, s. 157–161.

aby dowolnie rozporządzać tym światem i jego zasobami, lecz zobowiązują do racjonalnego gospodarowania i wykorzystywania jego zasobów oraz do racjonalnego traktowania osób i rzeczy. Odpierając zarzuty kierowane pod adresem modelu zarządzania można powiedzieć, że działalność ludzka, choć może czasem ułomna w skutkach, wcale nie wydaje się być pasywna. Czy może ktoś poważnie utrzymywać, że odkrycia skuteczności antybiotyków, szczepionek, transfuzji krwi były interwencjami niezgodnymi z zamysłem Stwórcy? Prócz tego, należałoby nadmienić, o czym zdają się zapominać krytycy modelu zarządzania, że jeśli nawet ludzie są częścią naturalnego porządku i nie są samodzielnymi panami tego świata, to jednak dynamika i ludzka kreatywność wpisana jest w ten porządek. Odpowiadając na zarzuty w odniesieniu do modelu współtworzenia, należy zauważyć, że człowiek nie tyle jest równy Bogu, co raczej staje się jego współpracownikiem w dalszym kreowaniu tego świata. Partnerstwo nie musi zakładać równości, tym bardziej że stopień statusu ontologicznego człowieka i Boga wyraźnie się różni.

Zbijając argumenty krytyków *playing God*, po raz kolejny można dojść do wniosku, że ów zarzut przestaje być problematyczny zważywszy na powyższą interpretację. Czy jednak podobnie można sądzić w przypadku innych kontekstów występowania tego zarzutu?

Argument z „odgrywania roli Boga” nie zawsze ma, jakby zdawać się mogło na pierwszy rzut oka, charakter stricte teologiczny³⁰. Zdaniem Nielsa Holtunga różne wersje argumentu oparte są na³¹: 1) przypisywaniu sobie przez człowieka boskich prerogatyw, 2) działaniu wbrew naturze, 3) podejmowaniu decyzji opartych na niewłaściwym oszacowaniu jakości życia, 4) manipulowaniu, którego skutków nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Jeśli założymy, że natura jest dziełem Boga, wtedy dwa pierwsze warianty argumentu można potraktować jako odnoszące się do samego sposobu powoływania życia. Trzecia wersja argumentu wydaje się wskazywać na nieuprawnione projektowanie istot ludzkich, natomiast czwarta stanowi ostrzeżenie przed skutkami, których nie da się przewidzieć. O ile pierwsze dwa warianty argumentu zwracają się przeciwko ingerowaniu przez człowieka w naturę, o tyle dwa następne wskazują na brak wystarczających kompetencji człowieka do manipulowania naturalnymi procesami³².

³⁰ B. Chyrowicz, *Cud kreacji i dylematy rekonstrukcji*, Medycyna Wieku Rozwojowego 1 (2001), Supplement I, s. 129.

³¹ N. Holtung, *Altering Humans – The Case For and Against Human Gene Therapy*, Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics 6 (1997), s. 158–159; cyt. za: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000, s. 114. Wydaje się, że dwa pierwsze warianty argumentu *playing God* mają charakter teologiczny, natomiast dopiero dwa następne wskazują na kontekst filozoficzny.

³² B. Chyrowicz, *Argumentacja we współczesnych debatach bioetycznych*, www.diametros.iphils.uj.edu.pl/pdf/diam19_chyrowicz.PDF, s. 15 (5.11.2012).

Wykraczanie poza granice posiadanych przez nas możliwości, a mianowicie ignorowanie ograniczoności naszej wiedzy, mocy i benewolencji to zarzut najczęściej podnoszony w filozofii przeciw słabszej wersji utilitaryzmu. Filozof utilitarystyczny tworzy teorię, która w praktyce ma skłaniać ku działaniom w celu zrealizowania idei „największego szczęścia dla największej liczby”. Krytycy tego pomysłu kontestują utilitarystów, twierdząc, że ludzie nie dysponują wystarczającą wiedzą, ażeby przewidzieć jakie działania ostatecznie przyniosą szczęśliwe skutki. Ponadto zarzucają utilitarystom, że nie istnieje realna możliwość ukształtowania takich instytucji, które byłyby w stanie tę ideę zrealizować. Imperatyw „największego szczęścia dla największej liczby” nie tyle uwolni powszechną benewolencję, jak twierdzą utilitaryści, lecz najprawdopodobniej przyczyni się do wytworzenia powszechnej manipulacji na korzyść pewnego rodzaju samostanowienia³³.

Osiągnięcia nauki prowadzą nas od przesadnego mniemania na temat tego, co wiemy, do niesłusznej pewności, co do naszego potencjału w zmienianiu świata i nas samych, często kosztem moralnych uchybień. Wartość wiedzy zdaje się bardziej koncentrować na konsekwencjach obecnych odkryć i innowacji technologicznych niż na ludzkim bezpieczeństwie. Nie powinno zatem dziwić to, że postępy w biomedycynie, jakie dokonały się w ciągu ostatnich lat budzą obawy przed tym, co nieznanne, a tym bardziej przed działaniami, które ostatecznie mogłyby się okazać katastrofalne w swoich skutkach. Powstrzymywanie się przed podejmowaniem działań, co do których nie mamy wiedzy i stosownych kompetencji zdaje się być cnotą roztropności. To, że w chwili obecnej nie mamy wiedzy co do mechanizmów pewnych procesów interwencyjnych, czy co do potencjalnych skutków, które mogą zaistnieć, wcale nie znaczy, że kiedyś jej nie posiadziemy. Kiedy mówimy, że pewnych działań nie powinniśmy przeprowadzać, to nie dlatego, że od razu wszystkie działania należałoby zakwalifikować jako moralnie złe, ale z uwagi na zbyt wielkie ryzyko życia i zdrowia poszczególnych ludzi. Norma nakazująca nam szacunek dla zdrowia i życia obowiązuje w sposób niezmienny cały czas, jedynie warunki jej respektowania ulegają zmianie³⁴. Podobnie ma się rzecz z ingerencją w ludzką naturę. Nie do przyjęcia byłoby utrzymywanie idei, że w żadnym wypadku nie powinno się w nią ingerować, ponieważ gdyby poprzestać na takim stwierdzeniu, wszelkie ingerencje zmierzające do poprawy ludzkiego zdrowia, nawet takie, jak podawanie antybiotyków, operacje wyrostka robaczkowego czy transplantacje nie mogłyby być przeprowadzone. W tym sensie można się zgodzić z Johnem Harrisem, który twierdzi, że jeśli czymś złym byłoby interweniowanie w naturę, nigdy nie byłibyśmy w stanie praktykować medycyny³⁵.

³³ C. Coady, *Playing God*, s. 163–164.

³⁴ B. Chyrowicz, *Argumentacja we współczesnych debatach bioetycznych*, s. 16.

³⁵ J. Harris, *Enhancement are moral obligation*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 134.

Wydaje się jednak, że w doskonaleniu natury chodzi o coś zupełnie innego. Mówiąc o ingerencjach w naturę, które uchodziłyby co najmniej za moralnie wątpliwe, mamy na myśli dokonywanie takich zmian, które w konsekwencji mogłyby doprowadzić do jej całkowitej transformacji, czego tak bardzo pragną transhumaniści, a także ich zwolennicy³⁶. W takiej perspektywie argument z „odgrywania roli Boga” ma sens, bowiem nie stanowi, jak mniema J. Harris, formy pewnego rodzaju przesady, który wyrażałby się w kuszeniu losu przez interwencję w porządek naturalny³⁷, lecz zdaje się formułować ostrzeżenie, że manipulacje naturą ludzką mogą okazać się niebezpieczne, ponieważ nie da się przewidzieć dalekosiężnych skutków tego typu działań³⁸.

Granice doskonalenia ludzkiej natury

Zagadnienia dotyczące natury w ogóle, a natury ludzkiej w szczególności są tak obszerne, że nie da się ich przeprowadzić na łamach tego objętościowo niewielkiego artykułu, zresztą nie taki zamiar przyświeca analizom odnoszącym się do ostatniego punktu. Niemniej jednak, jeśli mamy zamiar określić granice ingerencji doskonalących ludzką naturę, wymaga to od nas określenia rozumienia ludzkiej natury tak, by można było sprecyzować punkt naszych odniesień. Przyjmijmy za św. Tomaszem, że „natura” oznacza albo samo narodzenie, albo też istotę rzeczy³⁹. Takie pojmowanie „natury” przez Doktora Anielskiego pociąga za sobą również podwójne rozumienie tego, co naturalne. Można nazwać coś naturalnym w dwojakim znaczeniu: po pierwsze naturalnym jest to, co wynika z pierwiastków stanowiących o istocie danej rzeczy. Naturalne w drugim znaczeniu jest w człowieku to, co on posiada od urodzenia⁴⁰. Św. Tomasz z Akwinu rozumie „naturalne” jako to, co fizyczne, biologiczne, co przysługuje poszczegól-

³⁶ N. Bostrom, A. Sandberg, *The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 408–409; N. Daniels, *Can Anyone Really Be Talking About Ethically Modifying Human Nature?*, w: J. Savulescu, N. Bostrom (red.), *Human Enhancement*, Oxford 2011, s. 25–42.

³⁷ J. Harris, *Enhancement are moral obligation*, s. 134.

³⁸ W tekście dosłownie mowa jest o tym, aby nie „zadzierać z matką naturą”. B. Mackinnon, *Playing God*, s. 457.

³⁹ „[...] secundum philosophum, in V Metaphys., natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei”, Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae cum Supplemento et commentaris Caietani*, w: Sancti Thome de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, Roma 1888–1906, III, q. 2, a.12 resp. (dalej: *STh*). Św. Tomasz z Akwinu przyjmuje rozumienie natury za Arystotelesem.

⁴⁰ „Unde naturale potest aliquid dici dupliciter. Uno modo, quod et tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri. [...] Alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet [...]”, *STh*, III, q. 2, a. 12 resp.

nym bytom na mocy zrodzenia, jak i to, co istotne, wewnętrzne, co sprawia, że byt jest tym, czym jest. Wydaje się, że powyższe określenia natury i tego, co naturalne dobrze korespondują z rozumieniem natury ludzkiej według Francisa Fukuyamy, który twierdzi, że „natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”⁴¹. Nie o samą biologię chodzi, gdy staramy się bronić wyjątkowego charakteru ludzkiego życia, chociaż biologiczna płaszczyzna stanowi swoistą bazę rozumnej i wolnej egzystencji człowieka⁴². To właśnie człowiek jako osoba wyraża się w tym świecie poprzez swoją biologiczną naturę. Nie tyle sama biologiczna struktura czyni człowieka kimś wyjątkowym, ale to, że jest on osobą (podmiotem). To człowiek posiada naturę, a nie natura człowieka. Skoro człowiek jest osobą, a bycie osobą polega na posiadaniu natury, wówczas integralność tej natury jest dla osoby istotna⁴³. Specyfika posiadania ciała wyraża się w tym, że ciało jest mną, że ja jako podmiot wyląmiam z siebie akty „moje”, tak wegetatywne, sensoryczne, jak i intelektualne⁴⁴. Skoro każde ludzkie *operari* wynika jakoś z cielesnego *esse*, to *esse* pozostaje normatywnie wiążące. Jeśli cielesność zaś współkonstruuje naszą podmiotowość, to przedmiotowe jej traktowanie może oznaczać również przedmiotowe traktowanie samej osoby⁴⁵. Inaczej mówiąc, jeśli nasza osobowa ekspresja dokonuje się poprzez cielesność, to owa cielesność pozostaje normatywna w tym zakresie, w jakim uczestniczy w podmiotowości⁴⁶. Chcąc zatem odpowiedzieć na pytanie o moralną dopuszczalność jakiejś ingerencji w ludzki organizm, trzeba spojrzeć na nią pod kątem tego, czy narusza jedynie funkcje naszego organizmu, czy też dokonuje zmian nas jako podmiotów realizujących w sposób rozumny i wolny swoje cele.

Odwołując się do poczynionych nieco wcześniej dystynkcji między *enhancement* i *therapy*, zauważamy, że jeśli działania biomedycyny zmierzają w kierunku przywrócenia „normalnego” funkcjonowania ludzkiego organizmu i jego kondycji, nie budzą w nas moralnych wątpliwości. Kiedy jednak działania wykraczają poza obszar leczenia, a wkraczają na obszar transformacji ludzkiej natury, zarówno na poziomie jednostki, jak i całego gatunku *Homo sapiens*, budzące się w nas moralne wątpliwości stają się wówczas uzasadnione. Pytanie, jakie nasuwa się

⁴¹ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2008, s. 174.

⁴² B. Chyrowicz, *Natura jako norma w sporze o przyszłość ludzkiej kondycji. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 7–8 listopada 2008 roku*, w: J. Bagrowicz (red.), *Dialogi o Bogu we współczesnej kulturze*, Toruń 2009, s. 91.

⁴³ R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, s. 119.

⁴⁴ M. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 2005, s. 161.

⁴⁵ B. Chyrowicz, *Natura jako norma w sporze o przyszłość ludzkiej kondycji*, s. 94.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 96.

w obliczu przywołanych treści, można sformułować następująco: Czy ingerencje biomedyczne, których celem nie jest terapia, a doskonalenie ludzkiej natury, mają na celu dobro człowieka, czy może są przejawem ludzkiej pychy?

Dobrem jest to, co jest dobre dla człowieka, jako człowieka⁴⁷. W perspektywie biomedycznej dobrem byłoby eliminowanie chorób, uśmierzanie bólu i ludzkiego cierpienia. Kiedy jednak ingerencje prowadziłyby do zmiany naszej natury w różnych wymiarach naszej egzystencji⁴⁸, za dobre uchodzić by nie mogły, a to z tego tytułu, że nie będąc działaniami stricte neutralnymi wobec podmiotowości, siłą rzeczy musiałyby ją przekształcać⁴⁹. Chociaż w człowieku tkwi potencjał odkrywania nowych rzeczy, przekraczania granic natury (człowiek transcenduje samego siebie), doskonalenia technicznych możliwości świata osób i rzeczy, to jednak nie wszystko, co jest technicznie możliwe, może być moralnie usprawiedliwione. Nie można usprawiedliwić krzywdy, która mogłaby stać się efektem pogwałcenia czyjejs autonomii w programowaniu własnego życia, niszczeniu biografii, inaczej mówiąc deprecjonowaniu tożsamości przyszłej osoby⁵⁰. Problemem nie jest sama technologia biomedyczna, lecz sposób i zakres jej stosowania⁵¹. A skoro tak jest, należy więc przyjąć, że granicą wszelkich ingerencji doskonalących naturę winien być podmiot, traktowany zawsze jako cel, „[...] nigdy tylko jako środek [...]”⁵² dla realizacji utylitarnych zamiarów.

Wydaje się, że dążenia współczesnej biomedycyny w kwestii doskonalenia ludzkiej natury nie tyle pragną dobra dla człowieka, ile kierując się „technologiczną” pychą starają się wykreować nowy status bytu – nadczłowieka. Taka idea

⁴⁷ Andrzej Szostek twierdzi, że „działam bowiem na rzecz dobra człowieka właśnie przysparzając mu lub chroniąc potrzebne mu w danej sytuacji szczegółowe dobra” (A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1993, s. 23). Dobrem takim jest np. życie i zdrowie człowieka.

⁴⁸ Typy doskonalenia dotyczą takich sfery: fizycznej (siła, prędkość, zwinność, wytrzymałość, długość życia), kognitywnej (pamięć, inteligencja, wyobraźnia), afektywnej i osobowościowej (nastroj, eliminowanie agresji). P. Brey, *Human Enhancement and Personal Identity*, w: J.K. Berg Olsen, J. Selinger, E. Riis (red.), *New Waves in Philosophy of Technology: New Waves in Philosophy Series*, New York 2008, s. 172–173; A. Buchanan, *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, s. 5–6; L. Withøff Nielsen, *The Concept of Nature and the Enhancement Technologies Debate*, w: J. Savulescu (red.), *Enhancing Human Capacities*, Oxford 2011, s. 25; B. Chyrowicz, *Spór o poprawianie ludzkiej natury*, w: B. Chyrowicz (red.), *W poszukiwaniu ludzkiej doskonałości*, Lublin 2004, s. 52.

⁴⁹ Można tu mówić o eugenicie negatywnej oraz eugenicie pozytywnej. Pierwsza polegałaby na usuwaniu ujemnych mutacji genetycznych oraz całych procesów patologicznych w organizmie jednostki lub całych społeczeństw. Druga zaś na wyposażaniu organizmu w cechy, które nie są właściwe gatunkowi *Homo sapiens*. A. Szostek, *Granice ingerencji w naturę. Wprowadzenie*, w: B. Chyrowicz (red.), *Granice ingerencji w naturę*, Lublin 2001, s. 6–7.

⁵⁰ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003, s. 87.

⁵¹ Ibidem, s. 51.

⁵² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1984, s. 62.

przyświeca zwolennikom transhumanizmu, którzy dążą do dehumanizacji⁵³. Dlatego też, w obliczu zapędów i różnorodnych poczynań zwolenników *enhancement*, argument z „odgrywania roli Boga” ma swoje uzasadnione miejsce w debacie bioetycznej, gdyż ostrzega przed perspektywami biomedycyny, które często pozbawione są wszelkich moralnych hamulców oraz przed stawianiem siebie w miejscu Stwórcy, który jako jedyny ma wiedzę, kompetencje co do naszego *tu i teraz* oraz co do naszej przyszłości. Wydaje się, że metafora „zabawy w Boga” dobrze oddaje to, co Grecy nazywali pychą, zadufaną dumą lub nieuzasadnioną pewnością ludzkich możliwości, w tym wypadku naszą zdolność do kontrolowania technologii⁵⁴. Kto wie, być może biblijna historia z wieżą Babel niebawem się powtórzy, gdy człowiek postanowi sobie: *Chodźcie, zbudujemy sobie nowego człowieka, którego natura i godność będzie sięgała nieba*. Kto wie, być może i tym razem odpowie Bóg: *Pycha ludzka nie zna granic. Ponownie budują Nowy wspomniały świat*⁵⁵. *To pokolenie musi przeminąć...*

IS BIOMEDICAL ENHANCEMENT OF HUMAN NATURE “PLAYING GOD”?

(SUMMARY)

Biomedical enhancement of humans is one of the most exciting and problematic areas of developing science. The author of the article evokes various concepts and contexts of understanding of the term *enhancement*, simultaneously indicating interpreting problems which have hence a significant impact on the distinction between therapeutic and non-therapeutic interferences. The final analysis shows that the term *enhancement* may be defined as improvement of human nature that goes beyond purposes of medicine. This perspective refers the reader to one among many arguments being raised nowadays against proposals to use technology with the aim of transformation of human nature. This is the argument accusing one in adopting the role of God (playing God). Manifestation of undue conviction of acquired knowledge (lack of competence) as well as human pride become the reasons for “playing God”. The attitude leads to dehumanization. Instead of it one should assume that a person (subject) should be always treated as an end and not merely as means of any biomedical intervention.

⁵³ L. Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, New York –London 2004, s. 129. Zarzut „zabawy w Boga” formułuje wobec prób uprzedmiotowienia człowieka także teologia. Zob. M. Machinek, *Spór o status ludzkiego embriomu*, Olsztyn 2007, s. 254.

⁵⁴ A. Buchanan, *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, s. 10.

⁵⁵ Parafrazy w tekście nawiązują do Księgi Rodzaju (Rdz 11, 4-7) oraz do książki: A. Huxley, *Nowy wspomniały świat*, Warszawa 2011.

BEDEUTET DIE BIOMEDIZINISCHE VERBESSERUNG DER MENSCHLICHEN NATUR „GOTT SPIELEN“?

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Autor erinnert an verschiedene Konzepte und Kontexte, die deutlich machen, wie der Begriff *enhancement* zu verstehen ist, und zeigt die Schwierigkeiten bei dessen Interpretation auf. Die letzte Analyse zeigt, dass man den Begriff *enhancement* als die Verbesserung der menschlichen Natur definieren kann, die über die Ziele der Medizin hinausgeht. Der Autor erinnert auch an das Argument „des Spielens der Rolle von Gott“. Als Ursache nennt er dabei eine übertriebene Vorstellung des Wissens sowie menschlichen Stolz. Diese Haltung führt zu einer Entmenschlichung.