

Justyna Białowarczuk

Czy zagrożona tożsamość gatunkowa?

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 10, 278-284

2004

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

CZY ZAGROŻONA TOŻSAMOŚĆ GATUNKOWA?

Jürgen Habermas: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, ss. 115.

Obszarem praktycznych dociekań niemieckiego filozofa i socjologa są od lat osiemdziesiątych zagadnienia z zakresu etyki. Rozwija on koncepcję etyki odwołującej się do zasady dyskursu oraz bada rozwój struktur świadomości moralnej, w tym stosunek prawa do moralności, znaczenie teorii sprawiedliwości dla pojęcia moralności, korelację między moralnością a etycznością oraz między kontynuującą tradycję arystotelesowską etyką „dobrego życia” a deontologiczną etyką odwołującą się do zasady sprawiedliwości. Porusza także problem źródeł i podstaw moralnej powinności, śledzi symptomy przemian świadomości moralnej, tzn. jej ewolucję w kierunku świadomości postkonwencjonalnej. Nie stroni również Habermas od zajmowania stanowiska w sprawach publicznych. Jest autorem licznych dzieł, m.in. *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), *Erkenntnis und Interesse* (1968), *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), *Diskurs der Moderne* (1985), *Faktizität und Geltung* (1992), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983), *Poststationale Konstellation* (1999). „Die Zeit” z okazji siedemdziesiątych urodzin filozofa napisał: „Niemiecka filozofia nie miałaby na scenie międzynarodowej ważnego przedstawiciela jej najlepszych tradycji, a kultura polityczna Republiki Federalnej byłaby prawdopodobnie uboższa o szereg konfliktów praktyczno-politycznych, które na przestrzeni trzydziestu lat ją zespawały”.

„Czy jakościowo nową możliwość ingerowania w ludzki genom potraktujemy jako przyrost wolności – wymagający normatywnej regulacji – czy jako upoważnienie do dokonywania transformacji według własnych preferencji i bez żadnego samoograniczenia? [...] Rozszyfrowanie ludzkiego genomu otwiera możliwości ingerencji, które rzucają szczególne światło na żywiołowy i dotąd nietematyzowany, choć jak się okazuje, istotny warunek naszej normatywnej samowiedzy” (s. 19). Powyższe zagadnienie zarysowuje zakres rozważań o przy-

słości natury ludzkiej, podjętych przez Jürgena Habermasa w publikacji opatrzonej sugestywnym tytułem: *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*

Tekst recenzowanej publikacji to przede wszystkim spór toczący się wokół inżynierii genetycznej. O ile myślenie postmetafizyczne nie rości już sobie prentensji do określenia wytycznych w kwestiach dobrego bądź udanego życia, o tyle, gdy idzie o sprawy etyki gatunku, owa powściągliwość co do zajęcia określonego stanowiska, stwierdza Habermas, nie jest już tak oczywista. Główna oś wywodu koncentruje się więc na problemie badań genetycznych, w tym badań zarodków oraz diagnostyki preimplantacyjnej, które, jak sugeruje autor, mogą okazać się pionierami regulowanej przez rynek eugeniki liberalnej.

Dla uzasadnienia aktualności tematu wymienia Habermas te dokonania medycyny i uznane już prawnie praktyki, które sugerują niebezpieczeństwo o wiele bardziej posuniętej ingerencji w naturę ludzką. Przywołuje tu, poczynając od zapłodnienia *in vitro*, kontraktowe macierzyństwo, anonimowe banki spermy i komórek jajowych, umożliwiające ciążę po menopauzie, korzystanie z zamrożonych komórek jajowych, a dalej diagnostykę preimplantacyjną oraz możliwość hodowli narządów i dokonywania modyfikacji genetycznych dla celów terapii.

Medyczna perspektywa profilaktyki, polegającej na badaniu komórek zarodkowych w próbówce przed umieszczeniem w organizmie matki – dla uniknięcia ryzyka przeniesienia chorób dziedzicznych, obejmuje także takie ingerencje w genom, które pozwolą na wyeliminowanie ciężkich schorzeń monogenowych. Następnym krokiem mogłoby być przyzwolenie na ingerencję w komórki somatyczne lub linię płciową w celu zapobiegania chorobom dziedzicznym. Krok ów, jak najbardziej racjonalny ze względu na cel, powoduje jednak konieczność rozgraniczenia eugeniki „negatywnej” od eugeniki „pozytywnej”, której istotą są działania ulepszające. Należałoby zatem przeprowadzić granicę między tym, co w pełni uzasadnione jako działanie terapeutyczne, a tym, co optymalizujące i oparte na arbitralnej decyzji osób trzecich. Eugenika liberalna nie uznaje wszak takiej granicy – podkreśla Habermas. Jednocześnie granica między zapobieganiem przyjściu na świat ciężko chorego dziecka a ulepszaniem cech dziedzicznych nie jest ostra. Powstaje pytanie, czy godność ludzkiego życia dopuszcza praktykę, w myśl której dopiero pozytywny wynik badań genetycznych jest przepustką do życia i rozwoju? Czy wolno rozporządzać życiem ludzkim dla celów selekcji? „Aktywny udział w ewolucji” albo wręcz „zabawa w Pana Boga” to metafory coraz bliższej, jak się zdaje, autotransformacji gatunku – konkluduje Habermas (s. 28).

W pluralistycznym światopoglądowo społeczeństwie, gdzie na gruncie liberalizmu politycznego nastąpiła indywidualizacja stylów życia, filozofia nie może już rościć sobie prawa do określania wzorów i powszechnie obowiązujących norm, których realizacja pozwoliłaby określić je jako udane. Pytanie o własną pomyślność pojawia się zawsze w kontekście określonych biografii czy też określonej formy życia, dlatego też w oderwaniu od jednostkowej historii nie można wskazać adekwatnie na to, co dobre. Wskazówka taka uwikłana w kontekst indywidualnej egzystencji nie może bowiem, jak twierdzi Habermas, wiązać powszechnie, tj. posiadać charakteru absolutnej słuszności. Normatywne rozważania filozofii praktycznej muszą więc ograniczyć się do kwestii sprawiedliwości, tj. zajęcia stanowiska w ocenie tych norm i działań, od których jednakowo zależy dobro ogółu. Poza tym obszarem rozciąga się domena etyki, w której gestii leży rozstrzygnięcie w sprawach dotyczących jednostki i jej osobistych życiowych wyborów.

Istnieje jednak taka sfera życia człowieka, gdzie filozofia nie powinna się już cofać od zajęcia stanowiska merytorycznego – zauważa autor. Chodzi o podstawy etycznej samowiedzy gatunku. O ile indywidualne projekty życia i wolność układania własnej biografii są osobistą decyzją jej podmiotu, o tyle w sprawach określenia tożsamości gatunkowej – zagrożonej możliwymi praktykami eugenicznymi – arbitralność takiego rozstrzygnięcia nie jest już tak oczywista.

Habermas, określając miejsce filozofii w sporze o zakres praktykowania inżynierii genetycznej, broni stanowiska, które możliwość ingerowania w ludzki genom uzależnia od autonomicznie podjętej decyzji, opartej na przesłankach normatywnych zgodnych z powszechnym przekonaniem.

Ale czy jeszcze w ogóle chcemy się rozumieć jako istoty normatywne, tj. odpowiedzialne, godne szacunku oraz świadome własnej tożsamości? – pyta autor. W tym kontekście filozoficzne pytanie o „właściwe życie” nabiera zabarwienia antropologicznego. Tym samym upoważnia, a wręcz zobowiązuje filozofię do zajęcia stanowiska wobec problemu etycznych kwalifikacji człowieka jako przedstawiciela gatunku.

Dyskusję nad potrzebą reguł w obszarze inżynierii genetycznej podjął Habermas w kontekście znaczenia, jakie dla kierowania własnym życiem i dla samowiedzy jako istot moralnych ma nierozporządzalność genetycznymi zadatkami naszej cielesnej egzystencji. Gdyby uchylić niemożność rozporządzenia aktem zapłodnienia, gdyby pewnego dnia pożądane wyposażenie genetyczne potomstwa stało się przedmiotem swobodnego formułowania według preferencji rodzicielskich, zagrożone zostałyby poczucie etycznej wolności tak zmanipulowanej osoby oraz spontanicznego stosunku do siebie. Zrodziłoby to z kolei nową

relację międzyosobową, godzącą w stosunki wzajemnego uznania, cechujące nowoczesne społeczeństwo. Integracja w biologiczne zadatki osoby ogranicza bowiem wolność kreowania biografii poprzez wyposażenie w określone dyspozycje, których nie sposób zmienić aktywnie w drodze autorefleksji. Dorosła osoba pozostałaby więc w stosunku zależności od innej osoby bez szansy wyrównania asymetrii interpersonalnej relacji, bez szansy przejścia odpowiedzialności za swoją biografię i za to, czym jest. Manipulacja genetyczna mogłaby, zdaniem Habermasa, zmienić naszą samowiedzę jako istot gatunkowych. Jeśli przedmiotem swobodnego rozporządzenia stanie się fizyczna baza, którą jesteśmy z natury, pociągnie to za sobą zmiany w „strukturze naszych moralnych doświadczeń” (s. 35). Kręgosłup moralności stanowi bowiem granica między przypadkiem a swobodną decyzją. Perspektywa, że ludzie będą projektować ludzi, przesuwa tę granicę, godząc jednocześnie w oparte na niej kryteria wartości, moralnego osądu i działania. Chodzi o to, kim jesteśmy i jak na własną odpowiedzialność wykorzystujemy to dziedzictwo. Odpowiedzialne autorstwo własnej biografii uzależnione jest od tego, jak rozumiemy się jako antropologiczne istoty gatunkowe. Genetyczna transformacja jest natomiast zagrożeniem normatywnej samowiedzy koniecznej dla właściwej identyfikacji siebie jako istot działających autonomicznie i obdarzających się jednakowym szacunkiem.

Zagadnienie tożsamości gatunkowej rozpatruje dalej autor w odniesieniu do przeświadczeń prawnych i moralnych. Moralność osadzona jest w etyce gatunku – podkreśla. Religijne interpretacje człowieka i świata powstałe na gruncie kultur zbiegają się niejako w minimalnej, wspólnej, etycznej samowiedzy gatunku, która stanowi kanwę moralności. Obraz siebie samych – wytworzony na podłożu uwikłania w kontekst kulturowy – jaki posiadamy, zdaje się nie mieć alternatyw. Czy możemy stan ów uznać jednak za nienaruszalny? Wszak obserwowany rozwój inżynierii genetycznej, umożliwiającej technicyzację natury ludzkiej, jest zapowiedzią „etycznej ziemi nieznanej”, jak za O. Höffe'em (*Wessen Menschen Wüede?*, „Die Zeit” 1 II 2001) określa Habermas niepewność tożsamości gatunkowej. Owa niepewność powodowałaby natomiast zachwianie powszechnie uznanej moralności, wyrażającej się w ustalonym kodeksie norm i zasad współżycia. Biotechnologia ingerująca w ludzką samowiedzę etyczną i naruszająca świadomość moralną mogłaby zaś wprowadzić asymetryczność w międzyosobowe relacje. To z kolei zaburzyłoby jedność natury ludzkiej jako podstawy wzajemnego uznawania się za członków tej samej wspólnoty moralnej.

Autor przywołuje za Buchnanem scenariusz „genetycznego komunitaryzmu”, według którego odmienne subkultury uprawiają eugeniczną optymalizację gatunku ludzkiego w różnych kierunkach, co prowadzi do sytuacji, że rozmaite

grupy istot ludzkich przy pomocy inżynierii genetycznej realizują różne modele rozwoju. Powstają więc odmienne grupy istot, połączone przez wspólnego przodka (rasę ludzką), a posiadające własną „naturę” (s. 50).

Powyższy opis to tylko konstrukcja literacka, scenariusz z science fiction rodem. Obecnie postępy inżynierii genetycznej nie posiadają aż takiej siły sprawczej. Analogii jednak nie powinniśmy lekceważyć – podkreśla Habermas, dodając, że owe odmiany science fiction są jednocześnie przykładami takiej technicyzacji natury ludzkiej, która powoduje transformację etycznej samowiedzy gatunku.

Z powyższym koresponduje problem określenia statusu człowieka wobec natury. Otóż wraz z ingerencją w geny jego panowanie nad naturą obraca się w akt władzy nad sobą. Ten, który dotychczas poprzez technikę przeciwstawiał się naturze jako jej pan, teraz sam przynależałby do niej jako element poddany technicznej manipulacji. Tak więc ludzkie władztwo nad naturą implikuje nieuchronną podległość gatunku wobec natury. Tym samym zagrożona zostaje autonomia ludzkiej egzystencji oraz uniwersalistyczne pojmowanie moralności.

Inną stroną omawianego aspektu, tj. swobodnego rozporządzania środkami, jakie niesie rozwój inżynierii genetycznej, jest możliwa patologia relacji diachronicznej. Otóż przyszłe pokolenia, poddane genetycznej manipulacji, staną się tylko bezbronnymi obiektami decyzji dzisiejszych planistów. Z drugiej strony zaś władztwo dziś żyjących nad przyszłymi skazuje ich na zniewolenie wobec zmarłych, pozbawi prawa głosu i uniemożliwi swobodne tworzenie własnej biografii. Prawo do autorstwa własnego życia podkreśla Habermas niejednokrotnie i w różnych kontekstach.

Interesujący jest także wątek kształtowania się indywidualizmu jednostki oraz charakterystyka warunków niezbędnych do „możności bycia sobą”. Problematykę powyższą zaprezentował Habermas na tle zagrożeń wynikających *implicit*e z potencjalnego zastosowania eugeniki liberalnej. Właśnie dla owej możliwości bycia sobą wnikający w biografię zaprogramowanej osoby cudzy zamiar byłby czynnikiem bez wątpienia zakłócającym. Burzyłby świadomość siebie jako ostatecznego źródła własnych działań i roszczeń. Świadomość taka, kontynuuje autor, jest zaś konieczna dla poczucia ciągłości jaźni w odniesieniu do całej biografii. Wśród wielości biografii bowiem wybór możliwości bycia sobą dokonuje się dzięki cielesności znajdującej się poza granicami socjalizacji. To ona jest warunkiem rozróżnienia między tym, czym jesteśmy, a tym, co się nam zdarza. Również świadomość wolności kształtuje się na gruncie postrzegania losu naturalnego jako nie podlegającego rozporządzeniu (s. 66).

Autor nie udziela jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jak ingerencja w genom może wpływać na poczucie bycia sobą. Wszak to ingerencja w cielesność, która, jak wcześniej stwierdził, mogłaby zaburzyć poczucie identyfikacji ze swoim ciałem. Być może nie stanowi ona jednak przeszkody w wolności zaprogramowanego podmiotu do zapoczątkowania w świecie czegoś nowego jako tylko swojego wytworu.

Ingerencja w historię cudzego życia nie jest czynem moralnie jednoznacznym. Dążąc do zakreślenia moralnych granic eugeniki, Habermas wyliczył zarzuty wobec powyższej praktyki pod kątem ich oceny ze względu na powszechnie uznawane zasady moralne. Eugeniczne programowanie wywołuje zastrzeżenia moralne, gdyż skazuje daną osobę na określony plan życia, a w każdym razie ogranicza wolność wyboru własnego życia. Indywidualizm pozostaje ograniczone poprzez skutki rodzicielskiego wyboru, w które nie może ingerować własną aktywnością, jak byłoby to możliwe w przypadku patologicznej socjalizacji. Los socjalizacyjny i naturalny różnią się zatem istotnie pod względem moralnym. Interwencja genetyczna nie otwiera pola komunikacji, gdzie wszystkie jej podmioty posiadają jednakowe prawa, jest zaś niemym faktem, na który nie można dać odpowiedzi poprzez własną refleksyjną aktywność.

Programowanie genetyczne – dowodzi dalej Habermas – tworzy wypaczone relacje międzyludzkie. Patologia ta przybiera swoistą postać paternalizmu, w której brak wzajemności między równorzędnymi osobnikami. Projektant rozporządza bowiem jednostronnie genetycznymi zadatkami bez konsensusu z przedmiotem tego rozporządzenia. Ten zaś nie ma szansy zamienić się na rolę z programującym. Układ ów godzi w stosunki uznania moralnej i prawnej wspólnoty wolnych i równych osób.

W związku z powyższym pozostaje inny argument przeciw eugenicie jako praktyce godzącej w moralność i godność osoby. Otóż, jak podkreśla autor, rozwój inżynierii genetycznej zaciera antropologiczne, głęboko zakorzenione, kategoriale rozróżnienie między podmiotem a przedmiotem. Dlatego instrumentalizacja życia ludzkiego zagraża etycznej samowiedzy gatunku, która jest fundamentem dla zachowania zdolności do moralnych sądów i działań.

Jeśli zrezygnujemy z moralizacji natury ludzkiej – pisze Habermas, kontestując praktykę autoinstrumentalizacji człowieka – grozi nam uruchomienie jednokierunkowego procesu o ponadpokoleniowym zasięgu (s. 80). Przyzwyczajenie do rozporządzania życiem ludzkim za pomocą biotechnologii, z pominięciem twórczej roli historycznego oddziaływania tradycji i procesów kulturowych, które ujawnić się może jedynie na płaszczyźnie wzajemnej komunikacji, nie pozostanie bez wpływu na naszą samowiedzę normatywną. Dlatego niepokój wywo-

łuje pytanie, jak ów urzeczowiający akt wpłynie na możliwość bycia sobą, na stosunek do innych, na odpowiedzialność za autorstwo swego życia, ogólnie – na ludzką samowiedzę.

Dlaczego powinniśmy chcieć być jeszcze moralni? To gorzkie pytanie stawia Habermas w kontekście diagnozy naszej tożsamości jako istot gatunkowych. Przecież biotechnologia podważa tę tożsamość, która dla oceny moralności jest etycznym fundamentem. Może lepiej byłoby zatem żyć w moralnej próżni? Dlaczego jednak dziś, w dobie myślenia postmetafizycznego i światopoglądowego pluralizmu, człowiek nadal pozostał zwolennikiem moralności bazującej na układzie błędnych i słusznych sądów moralnych? Dlaczego przeżywaną rzeczywistość chce budować, opierając się na prawach człowieka i powszechnie uznawanych racjach moralnych?

Otóż dlatego, że tylko taka moralność pozwala zachować podstawę istnienia godną człowieka, niezależnie od różnic światopoglądowych cechujących dzisiejszą społeczność ludzką. Podobne motywy dostrzega w emocjonalnym oporze wobec zmiany gatunkowej tożsamości. Tym samym wyraża niejako nadzieję, że również w tej materii racjonalność i wolność człowieka pójdą jedną drogą w kierunku rozstrzygnięć, które tę tożsamość ocalą.

Jak w kontekście lektury Habermasa wyrokować dla przyszłości naszego gatunku? Czy przewidywania zawarte w publikacji mogą stać się rzeczywistością? Zamierzeniem autora nie był na pewno złowieszczy profetyzm. Wywód uzasadniają rzeczowe argumenty, nie można mu również odmówić logiki w dochodzeniu do tez, które głosi.

W Postscriptum autor udziela odpowiedzi na zarzuty pod adresem postulowanych przez niego rozstrzygnięć w omawianych kwestiach. Włączając się w polemikę, którą zrodziła jego myśl, skupia się Habermas przede wszystkim na obronie swojego stanowiska w kwestii statusu moralnego osoby w sieci relacji interpersonalnych. Wobec opinii, że status ów nie musi ponieść uszczerbku na skutek zastosowania eugeniki liberalnej, bo nie jest istotne, czy genetyczny posag zależy od przypadku, czy decyzji projektanta, podkreśla raz jeszcze, że zarzut heteronomii nie jest oskarżeniem o naruszenie wolności i podmiotowości człowieka jako członka społeczności, ale o pozbawienie go wyłączności na autorstwo swojej biografii. Stąd też współautorstwo cudzego życia ingeruje w naszą świadomość autonomii.

W świetle obiektywnego rozpoznania wartości wybór cech genetycznych ze względu na dobro dziecka jest prawowity – stwierdzają oponenci Habermasa, podkreślając bezpodmiotowość argumentu heteronomii. Czy możemy jednak wiedzieć, co jest dobre dla innych? – ripostuje autor. Należy zgodzić się z nim,