

# Michał Barcz

---

## Czy filozofia może jeszcze odpowiadać na pytania najważniejsze?

---

Etyka 39, 129-133

---

2006

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

życie jest podtrzymywane w sposób sztuczny, niewidomym i noworodkom, które nie mają szans na przeżycie bez pomocy rodziców. Ślęczek–Czakon nie zauważa, że przejęty przez nią argument oparty jest na ekwiwokacji. Jest prawdziwy jedynie wówczas, gdy przez zdolność do samodzielnego życia rozumie się zdolność do życia bez pomocy innych ludzi. Wtedy jednak — biorąc pod uwagę stopień rozwoju i stęchnicyzowania dzisiejszego świata — zapewne niewielu ludzi spełniałoby to kryterium. Kryterium zdolności do samodzielnego życia mówi w istocie co innego: wskazuje na moment, w którym organizm ludzki zdolny jest do funkcjonowania poza organizmem matki. Osoby sparaliżowane, niewidomi i noworodki z powodzeniem spełniają to kryterium.

Trudno zrozumieć celowość tak dokładnych oraz pojawiających się tak często przytoczeń. Zabicie taki można by próbować usprawiedliwić, gdyby chodziło o prace rzadkie lub trudno dostępne w naszym kraju. Publikacje, które przywołuje autorka, nie mają jednak takiego charakteru.

Kolejną wadą książki jest nieopowiedziana wprowadzeniem czy próbą systematyki prezentacja wypowiedzi i poglądów pochodzących od autorów zajmujących bardzo odmienne stanowiska i tradycje etyczne. Badacze ci często mówią różnym językiem lub odmiennie definiują kluczowe terminy. Dosłowne przytaczanie ich wypowiedzi bez troski o wyjaśnienie podstawowych założeń filozoficznych i rozróżnień terminologicznych, do jakich się odwołują, potęguje wrażenie chaosu i utrudnia śledzenie argumentacji. Jak się wydaje, autorka ma pewną świadomość owego chaosu. We *Wstępie* czytamy: „Prezentowana praca, mam nadzieję, obrazuje stan zagubienia współczesnych ludzi w kwestiach życia i śmierci, wolności i konieczności, a także kłopoty z ustaleniem zakresów sfery *sacrum* i *profanum*”.

Jeśli przyjmiemy, że celem autorki było zdanie sprawy z wielości i różnorodności poglądów w dziedzinie bioetyki, to trzeba przyznać, że cel ten udało się w pełni zrealizować. Mniej wprawdzie czytelnikowi z pewnością udzieli się uczucie zagubienia i przytłoczenia dużą liczbą prezentowanych stanowisk i argumentów. Uczucia takie będą też w pełni zrozumiałe u osoby, która nie miała wcześniej do czynienia z bioetyką. Od poważnej pracy naukowej należałoby jednak oczekiwać czegoś innego — tego, że wychodząc naprzeciw oczekiwaniom odbiorców, postara się wprowadzić do prezentowanych przez siebie zagadnień ład i dopomóc czytelnikowi w ich ogarnięciu. Niestety, w recenzowanej książce próba taka nie została podjęta.

Weronika Chańska  
Uniwersytet Warszawski

## Czy filozofia może jeszcze odpowiadać na pytania najważniejsze?

Jürgen Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przełożyła Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003, s. 115.

Na książkę Jürgena Habermasa składają się cztery eseje, które w duchu, jak to określa sam autor postmetafizycznym, podejmują ważne pytania etyczne związane z możliwościami, jakie daje rozwój biotechnologii w zastosowaniu do człowieka. Autor rozważa też zagadnienie bardziej fundamentalne: czy i jaki może być wkład badań filozoficznych w rozwikłanie tych kwestii. W trzech pierwszych

esejach (*Zasada powściągliwości. Czy istnieją postmetafizyczne odpowiedzi na pytanie o „właściwe życie”?*, *Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej? Spór o etyczną samowiedzę gatunku, Postscriptum (2001/2002)*) wywód został podzielony na krótkie rozdziały. Każdy kolejny rozdział zaczyna się od kwestii omawianych pod koniec rozdziału poprzedzającego, co nadaje książce wyraźną jedność argumentacyjną.

Ostatni tekst (*Wierzyć i wiedzieć*), będący podstawą mowy wygłoszonej przez Habermasa z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Stowarzyszenia Księgarzy Niemieckich, wiąże się z resztą książki luźniej, choć i tutaj pojawiają się niektóre wcześniejsze wątki tematyczne. *Wierzyć i wiedzieć* dotyczy, wedle słów autora, tego, „czego »sekularyzacja«, kontynuowana w postsekularnych społeczeństwach domaga się od obywateli demokratycznego państwa konstytucyjnego, i to zarówno od wierzących, jak od niewierzących?” (s. 8). Esej ten to próba uchwycenia procesu kształtowania się ludzkiego przeżywania świata na styku dwóch obrazów człowieka: naukowego i religijno-metafizycznego. Ze względu na pewną odmienną tego eseju od pozostałych, pominięto jego omówienie.

Habermas zaczyna wywód od pytania o miejsce filozoficznej refleksji nad zagadnieniami moralnymi nie tyle we współczesnych debatach publicznych, ile przede wszystkim w przesyconym dyskursem naukowym myśleniu potocznym. Twierdzi, że przedmiotem rozważań filozofii moralnej od jej początków było pytanie o „właściwe życie”, o to, „co powinienem, co powinniśmy robić?”. Minęły jednak czasy ogólnych i wiążących dla wszystkich odpowiedzi, ponieważ obecnie „takie etyczne pytania o własną pomyślność pojawiają się w kontekście określonej biografii albo określonej formy życia”. Zatem dziś filozofia praktyczna to nie etyka (w klasycznym sensie), ale teoria moralności, która co prawda nie ucieka od rozważań normatywnych, lecz głównie „stara się sprecyzować, z jakiego stanowiska moralnego oceniamy normy i działania wówczas, gdy chodzi o ustalenie, co leży w jednakowym interesie każdego i zarazem jest jednakowo dobre dla wszystkich” (s. 11). W rezultacie zdaniem Habermasa nie powinniśmy oczekiwać jednej odpowiedzi na pytanie: „dlaczego powinniśmy być moralni?” Taką odpowiedź dają tylko poszczególne stanowiska moralne. Uniwersalne odpowiedzi filozofów mogą dotyczyć tylko „wspólnoty”, która istnieje ponad poszczególnymi biografiami. Przedmiotem etyki filozoficznej jest, jak to nazywa Habermas, „inna kwestia”: człowiek jako gatunek.

Aby opisać, jak możliwa jest wspólnota ludzka oraz co w praktykach biotechnologów może jej zagrozić, Habermas wprowadza pojęcie samowiedzy gatunkowej, które łączy z pojęciem moralności autonomicznej jednostki oraz z zapożyczonym od Kierkegaarda pojęciem osoby. Wedle Kierkegaarda, w ujęciu Habermasa, jednostka dopiero wtedy staje się osobą, niepowtarzalnym indywiduum, gdy niejako dokona krytycznej oceny każdego momentu swej biografii, gdy owa biografia zostanie przez nią na nowo „zredagowana”. Jest to forma „etycznej refleksji nad sobą i wyboru samego siebie” (s. 14). Kierkegaard zastrzega jednak, że człowiek musi być „odpowiedzialnym za porządek rzeczy, w którym żyje, wreszcie odpowiedzialnym wobec Boga”.

Habermas nie uważa, żeby odniesienie do Boga było koniecznym warunkiem bycia sobą, ale wykorzystując inspirowane Kierkegaardem pojęcie osoby, pozostawia miejsce na odniesienie do języka, który nie tylko wykracza poza to, co w ludzkim przeżywaniu czysto subiektywne, ale stanowi transcendentálny warunek komunikacji, a w konsekwencji i uspołecznienia: „Jako istoty historyczne i społeczne znajdujemy się zawsze już w językowo ustrukturuowanym świecie przeżywanym. Już w formach komunikacji, które pozwalają nam porozumiewać się co do czegoś w świecie i co do nas samych, stykamy się z pewną transcendentną mocą. Język nie jest własnością prywatną” (s. 18). „Przeredagowanie” własnej biografii, a przez to i przejęcie odpowiedzialności za własną osobowość następuje w języku: „Logos języka ucieleśnia moc intersubiektywności, która poprzedza podmiotowość mówiących i leży u jej podstaw” (s. 18).

Wspólnota istot moralnych polega, zdaniem Habermasa, na tym, że jej członkowie „mogą się wzajemnie zobowiązywać moralnie i oczekiwać *wzajem od siebie* zachowania zgodnego z normami”

(s. 40). Z kolei osobniki spoza wspólnoty korzystają z obowiązków moralnych przestrzeganych ze względu na te osobniki (przykładem niech będą zwierzęta). Tworzenie wspólnoty istot moralnych staje się, zdaniem Habermasa, możliwe dzięki samowiedzy gatunkowej (jako moralności skończonych istot rozumnych), której rdzeniem jest „świadomość odpowiedzialnego sprawstwa”. Samowiedza gatunkowa staje się tym samym warunkiem autonomii moralnej.

Spośród już dziś możliwych manipulacji na zarodkach Habermasa interesuje diagnostyka preimpelmentacyjna i badania naukowe prowadzone na zarodkach „nadliczbowych”, których nie wszczepiono do organizmu matki. Habermas, chcąc wyostrzyć problem instrumentalizacji zarodka, analizuje zagadnienie eugeniki negatywnej i pozytywnej, która miałaby korzystać z osiągnięć biotechnologii. Nowoczesną eugenikę, od strony technicznej, wyróżnia jego zdaniem to, że dotyczy zmiany genów już ośmiokomórkowego zarodka, może więc dokonywać się na etapie rozwoju wcześniej niebranym pod uwagę, a mającym fundamentalny wpływ na tożsamość przyszłego człowieka. Z drugiej jednak strony, nowoczesna eugenika nie dąży do ulepszenia zasobów gatunku. W odróżnieniu od eugeniki totalitarnej (czy autorytarnej), podporządkowującej jednostkę celom kolektywistycznym, jest liberalna, decyzje o zakresie i charakterze ingerencji genetycznej pozostawia rodzicom. Żeby zanalizować jej możliwy wpływ na samowiedzę gatunku, Habermas przeprowadza eksperyment myślowy: wyobraża sobie świat, w którym ulepszenie, na życzenie rodziców, genów potomstwa jest już podporządkowane prawom rynku. Z tej perspektywy dokonuje też przeglądu często spotykanych argumentów „za” i „przeciw” dopuszczalności manipulacji dziś wykonalnych.

Podjmując kwestię biologicznych podstaw tożsamości osobowej, Habermas omawia dyskusję dotyczącą aborcji i próby przeniesienia stosowanych w niej argumentów na grunt sporu o eugenikę. Dotychczasową dyskusję uważa za jałową i dogmatyczną, gdyż w oczywisty sposób osoby reprezentujące stanowiska z jednej strony liberalne, a z drugiej konserwatywne, wypowiadają się przyjmując z góry określone założenia moralne. W efekcie założenia te są przez obie strony sporu dogmatycznie forsowane jako normy uniwersalne. Inny powód jałowości sporu tkwi w arbitralnych próbach wyeliminowania czy też pominięcia całej złożoności zjawisk biologicznych tam, gdzie „przejście od organicznych początków życia najpierw czującego a potem osobowego jest procesem ciągłym” (s. 39). Jednak podane powody nie przesądzają, zdaniem Habermasa, o niemożliwości przeniesienia stanowisk z debaty o aborcji do sporu o biotechnologię. Kwestia dopuszczalności ingerencji genetycznych nie dotyczy „konstytucyjnie zagwarantowanej »godności człowieka«, lecz ingerencji osób trzecich w tożsamość osoby.

Uzasadniając tezę o wyjątkowym charakterze ingerencji genetycznych, Habermas odwołuje się do swej koncepcji wyłaniania się indywidualnej podmiotowości. Organizm staje się osobą dopiero w chwili wejścia „w cały układ publicznych interakcji intersubiektywnego świata przeżywanego”, tj. z chwilą wejścia w świat osób. „Indywidualizacja biografii dokonuje się za sprawą społecznienia. [...] Dopiero w publicznym życiu wspólnoty językowej istota naturalna staje się zarazem indywidualum i osobą obdarzoną rozumem” (s. 42). Ingerencja genetyczna w zarodek powoduje natomiast rozproszenie odpowiedzialności za to, że dana jednostka jest taką, a nie inną osobą. W czasach poprzedzających osiągnięcia biotechnologii krytyczna refleksja nad własną biografią, w tym rozliczenie się z narzuconym przez otoczenie wychowaniem, podlegała ograniczeniu przez biologiczne cechy organizmu, jakie przynosił ze sobą przychodząc na świat z określonym wyposażeniem genetycznym. Dotychczasowe proporcje odpowiedzialności kolejnych pokoleń za tożsamość ich członków były spoiwem społeczeństw i wspólnot moralnych, co zwrótnie wpływało na samowiedzę gatunkową, na której zbiorowości te były ufundowane. Manipulacje genetyczne proporcje te mogą zachwiać poprzez wprowadzenie w życie jednostek elementów, które zależą od decyzji pokolenia poprzedzającego i których jednostka nie będzie mogła „przeredagować”. Zmiana proporcji odpowiedzialności za kształt osobowości jednostki może zagrażać jej autonomii, a wobec tego i samowiedzy gatunku, o ile samowiedza ta może zachwiać autonomią człowieka. Wpływ manipulacji genetycznych może

dotyczyć w równej mierze ontologicznego, abstrakcyjnego pojęcia tożsamości, jak i „intuicyjnych samoopisów, za pomocą których identyfikujemy się *jako ludzie* i odróżniamy od innych istot żywych” (s. 47).

W przypadku projektowania kogoś na etapie życia przedosobowego dochodzi, zdaniem Habermasa, do instrumentalizacji nierozporządzalnej części podmiotowości człowieka. Precyzując normy, jakie taka instrumentalizacja miałaby naruszać, Habermas dokonuje pewnej interpretacji zasady moralnej Kanta. Aby spełnić formułę imperatywu (zgodnie z którą każda osoba powinna być uważana zawsze jako zarazem cel sam w sobie, a nigdy jako tylko środek), z każdą osobą należy wchodzić w „interakcję z nastawieniem właściwym działaniu komunikacyjnemu” (s. 63), nie stawać w perspektywie trzeciej osoby, to bowiem nieuchronnie uprzedmiotawia. Bycie celem samym w sobie, czyli to, co powinniśmy szanować w każdej osobie, wyraża się szczególnie w byciu autorem własnego planu życiowego, zgodnego z własnymi zamierzeniami. Odwołując się do kolejnych sformułowań imperatywu, Habermas stawia tezę, że „z jednej strony chodzi o to, że osoba, która jako indywiduum powinna móc sama kierować własnym życiem, jest celem samym w sobie; z drugiej strony — o jednakowy szacunek przysługujący każdej osobie jako takiej” (s. 65). Należy zatem, zdaniem Habermasa, przeprowadzić dialog z wyobrażoną osobą, która miałaby być rezultatem manipulacji genetycznych, i pozwolić jej się nie zgodzić na proponowane zmiany w jej genach (na przykład na zaprogramowanie u niej wytrzymałości atlety czy niezwykłej pamięci, która również dobrze jak błogosławieństwem może być też przekleństwem).

Po omówieniu kwestii manipulacji genetycznych, mających zwiększać ludzki potencjał, Habermas podejmuje próbę zajęcia stanowiska wobec eugeniki negatywnej prowadzonej środkami inżynierii genetycznej. Wydaje się, że uzasadnienie eugeniki negatywnej nie nastęrcza większych trudności, ponieważ bez trudu można przewidzieć, że wyobrażony rozmówca zgodzi się na zapobieżenie jego cierpieniom powodowanym przez chorobę dziedziczną. Można by też wziąć pod uwagę i to, że eugenika negatywna daje się interpretować jako leczenie, które budzi zdecydowanie pozytywne oceny. Jednak i tu pojawiają się wątpliwości, ponieważ powyższą argumentację można sprowadzić do znanego z dyskusji bioetycznych sporu o jakość życia uzależnioną od stanu zdrowia, sprawności czy zdolności intelektualnych. Spór ten pozostaje wciąż nierozstrzygnięty.

Genetyczne modyfikowanie ludzi wywołuje moralne zastrzeżenia, ponieważ, zdaniem Habermasa, skazuje jednostkę na pewien plan życia bądź zdecydowanie ogranicza możliwości dokonania wyboru własnej tożsamości. Manipulacje takie prowadziłyby też do dalszego zakwestionowania podziału na to, co powstało samo i na to, co zostało uczynione przez człowieka (podziału wychwyconego już przez Arystotelesa) oraz rozróżnienia na posiadanie ciała i wcześniejsze odeń bycie ciałem (kategorii pochodzących z tradycji fenomenologicznej). Człowiek powstający w następstwie programowania genetycznego stałby się produktem aktu technicznego, a nie owocem spontanicznego procesu biologicznego; nie byłby on też spontanicznie swoim ciałem, lecz patrzyłby na swoje ciało z pewnego dystansu poznawczego, jak na obiekt. W wyniku manipulacji genetycznych — o ile wspomniane dwie dystynkcje ostaną się w świadomości ludzi — może dojść do resentymetu potomków oskarżających swych rodziców o odebranie im pewnych typowo ludzkich możliwości kształtowania samych siebie. Gdyby taka ingerencja w ludzkie geny miała przyjąć większą skalę, pojawiłoby się dodatkowe pytanie o zakres ludzkiej autonomii i możliwości wypracowania samowiedzy gatunku.

Na uwagę zasługuje metodologiczna strona wywodu Habermasa. Autor argumentuje na trzech poziomach. Po pierwsze, odwołuje się do potocznych moralnych intuicji i opisów, poznanie wartości przedstawiając w duchu bliskim Maxowi Schelerowi. Po drugie, dokonuje analizy języka intuicji moralnych, np. wtedy, gdy pisze o obecnych w języku kryteriach normatywnych. I po trzecie, przeprowadza rozważania ontologiczne (np. gdy zajmuje się ontologicznym pojęciem osoby). Poziomy te często się przenikają, jak na przykład wtedy, gdy autor przedstawia swoją interpretację Kantowskiego imperatywu.

Dużym walorem książki jest bogactwo historyczno-filozoficznych odniesień. Pod tym względem szczególnie ciekawe wydają się fragmenty, w których Habermas przeciera drogę pojęciu etyki gatunku, dokonując autorskiego skrótu historii etyki. Mnogość tych odniesień nie służy prezentowaniu erudycji autora, odzwierciedla raczej, jak duży nacisk kładzie on na ciągłość filozoficznej tradycji oraz na jej znaczeniedla podejmowania problemów moralnych współczesności. Pokazuje tym samym aktualność myśli spekulatywnej niezawężonej do wybranej specjalistycznej dziedziny.

Habermas argumentuje rzeczowo, chociaż zdarzają się i momenty wręcz poruszające. Efekt ten uzyskany jest nie tylko dzięki emocjonalnemu nasyceniu podjętej problematyki, ale przede wszystkim przez przyjęty sposób prowadzenia wywodu, polegający na rekonstrukcji oraz precyzowaniu naszych intuicji i, jak sam to określa, „spłoszonych odczuć moralnych”. Nie popada przy tym w dogmatyzm. Należy jednak zaznaczyć, że pojawiają się również fragmenty cokolwiek niejasne przez co traci się wrażenie jedności i ciągłości argumentacji.

Książką tą Jürgen Habermas wnosi do bioetyki ożywczy powiew, wzbogacając ją o głębię filozoficznego spojrzenia. Zarazem poszukuje dla filozofii nowych ścieżek, odnajduje je i przeciera. Pokazuje, że zasadnicze problemy moralne współczesności można rozważać na najwyższym filozoficznym poziomie, nie tracąc z pola widzenia ich wymiaru praktycznego i odniesienia do ludzkich doświadczeń. *Przyszłość natury ludzkiej*, w kolorowej, twardej okładce, to książka o tym, że w techniczonym świecie filozofia wciąż jest potrzebna.

Michał Barcz  
Uniwersytet Warszawski

## Etyka Kanta w „Przeglądzie Filozoficznym”

„Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, rocznik 13, nr 4 (52), Warszawa 2004.

Dwa lata temu, w roku 2004, ukazał się specjalny numer nowej serii „Przeglądu Filozoficznego” poświęcony całkowicie filozofii Immanuela Kanta. Publikacja ta zmieściła w sobie wiele ciekawych artykułów. Niektóre z nich wyszły spod pióra cenionych w świecie znawców i komentatorów filozofii myśliciela z Królewca. O ile wiadomo, nie ukazało się dotąd żadne bardziej szczegółowe omówienie zaprezentowanych tu stanowisk i poglądów. A wydawałoby się przecież, że przypadająca właśnie na ten rok dwusetna rocznica śmierci tego wybitnego filozofa, stanowi moment najlepszy z możliwych na pogłębioną refleksję nad jego bogatym dorobkiem. Należałoby przy tej okazji spróbować odpowiedzieć sobie na pytanie, na ile ta myśl jest jeszcze dziś aktualna, a w jakiej mierze idee te straciły na znaczeniu, biorąc pod uwagę problemy, które nurtują umysły uczestników toczących się dziś debat filozoficznych. W niniejszej recenzji interesować nas będą te artykuły, które zostały poświęcone zagadnieniom związanym z etyką i teorią moralności.

Celem pierwszej części poświęconej etyce kantowskiej publikacji jest wyjaśnienie czytelnikowi subtelnych, a zarazem fundamentalnych kwestii związanych z autorytetem i obiektywnością rozumu praktycznego, jak również rozprawienie się z pewnymi częstymi błędami interpretacyjnymi oraz z argumentami krytycznymi wynikającymi z niewłaściwej interpretacji wywodów Kanta. Tego właśnie zadania podejmuje się znana badaczka filozofii myśliciela z Królewca Onora O'Neill w artykule pod tytułem *Kant: racjonalność jako rozum praktyczny*<sup>1</sup>. Swoją wywód autorka rozpoczyna od niewątpliwie słusznego spostrzeżenia, iż nie sposób dowieść prawomocności twierdzeń rozumu praktycznego, gdyż zakładałoby to albo odwołanie się do pozarozumowych założeń, albo dowód

<sup>1</sup> O. O'Neill, *Kant: racjonalność jako rozum praktyczny*, przeł. J. Zawila-Niedźwiecki, s. 125–146.