

# Wojciech Lewandowski

---

## Genetyczne udoskonalanie a moralna doskonałość

---

Etyka 47, 67-83

---

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Genetyczne doskonalenie a moralna doskonałość

Idea udoskonalania moralnego jest jednym z nowych zagadnień dyskutowanych przez zwolenników i przeciwników ulepszania ludzkiej kondycji. W niniejszym artykule chcę odpowiedzieć na pytanie, czy możliwe jest wypracowanie kompromisowego stanowiska, godzącego pewną wersję projektu udoskonalania moralnego człowieka z tradycyjną wizją ludzkiego rozwoju jako indywidualnego i autonomicznego dążenia do moralnej doskonałości. Rozpocznę od przedstawienia sposobu, w jaki w dyskusji nad udoskonalaniem ludzkiej kondycji pojawiła się kategoria udoskonalania moralnego. Następnie zaprezentuję transhumanistyczne założenia i argumenty za biomedycznym udoskonalaniem człowieka w wymiarze moralnym. W części trzeciej przeanalizuję cztery problemy związane z zagadnieniem moralnej doskonałości: problem prawa do niedoskonałości, uzasadnienia poświęcenia, moralnej oceny cech podmiotu oraz racji doskonalenia moralnego.

Mieć lepsze życie, być lepszym człowiekiem to jedne z najczęściej analizowanych w etyce ludzkich dążeń. Dzięki postępowi w naukach biomedycznych, pozwalające mu już nie tylko walczyć z chorobą, ale zapewnić ludziom dodatkowe, niespotykane dotąd możliwości, oba te dążenia zyskują całkowicie nową perspektywę. W tym kontekście toczą się współczesne dyskusje na temat udoskonalania lub ulepszania gatunku ludzkiego (*human enhancement*). Najczęściej kategoria ta jest odnoszona do powiększania ludzkich zdolności ponad zwykły poziom. Może to oznaczać każdą zmianę na poziomie biologicznym lub psychologicznym osoby zwiększającą typowe dla gatunku możliwości powyżej pewnego statystycznie określonego poziomu<sup>1</sup>. W zakres udoskonalania ludzkiego gatunku wchodzi więc udoskonalanie kognitywne mające na celu ulepszenie pamięci czy zwiększenie inteligencji, udoskonalanie nastroju, pozwalające regulować natężenie i rodzaj doświadczanych emocji, udoskonalanie fizyczne obejmujące powiększenie wzrostu, siły czy wytrzymałość oraz wydłużanie ludzkiego życia. Nową kategorią ludzkiego udoskonalania, której poświęcony jest ten artykuł, jest udoskonalanie moralne. Największe nadzieje wśród obecnie analizowanych metod udoskonalania gatunku ludzkiego, obok interwencji farmaceutycznych i chirurgicznych, budzi udoskonalanie genetyczne obejmujące również selekcję eugeniczną.

---

1 J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, [w:] *Enhancing Human Capacities*, ed. J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Wiley-Blackwell 2011, s. 7.

W dyskusji nad udoskonalaniem ludzkiego gatunku wyróżnia się dwa konkurencyjne stanowiska. Pierwsze, określane mianem transhumanizmu, głosi, że należy promować udoskonalanie gatunku ludzkiego. Na gruncie tego stanowiska uzasadnia się obowiązek lub co najmniej dopuszczalność używania dostępnej wiedzy i środków, by w przyszłości żyli lepsi ludzie lub istoty lepsze niż ludzie. Stanowisko drugie, określane jako biokonserwatyzm, uznaje udoskonalanie gatunku ludzkiego za niedopuszczalne. Dążenie do lepszego życia i bycia lepszym człowiekiem powinno dokonywać się w tradycyjny sposób, na przykład poprzez wychowanie lub podejmowanie własnych wysiłków.

Jednym z argumentów biokonserwatystów przeciwko udoskonalaniu człowieka jest oparte na tradycyjnym perfekcjonizmie przekonanie, że podstawowym aspektem ludzkiej doskonałości jest doskonałość moralna. By być dobrym człowiekiem, nie trzeba mieć świetnej pamięci, super-siły czy możliwości przeżycia 200 lat. Chodzi o to, by przeżyć swoje życie tak dobrze, jak to możliwe. Skoncentrowanie się na udoskonalaniu nie tylko nie pomoże, ale może zniszczyć możliwość autonomicznego działania. Transhumaniści odpowiadają, że moralne udoskonalanie za pomocą środków farmaceutycznych, interwencji chirurgicznych czy selekcji lub modyfikacji genetycznej jest poprawianiem tego, co w ludzkiej kondycji pozostaje jeszcze niedoskonałe, przy zachowaniu wartościowych zdobyczy ewolucji. Możliwość istnienia w przyszłości fizycznie, psychicznie i moralnie ulepszonych jednostek może ich zdaniem stanowić ostatni etap moralnego rozwoju ludzkości. Problem moralnego udoskonalania za pomocą środków biomedycznych wydaje się więc newralgicznym punktem całej dyskusji. Z jednej strony pozwala on transhumanistom odeprzeć niektóre zarzuty wysuwane przez zwolenników biokonserwatyizmu, z drugiej zaś stanowi próbę uwzględnienia niektórych intuicji moralnych, na które powołują się ci ostatni.

W niniejszym artykule chcę odpowiedzieć na pytanie, czy możliwe jest wypracowanie kompromisowego stanowiska, godzącego pewną wersję transhumanistycznego projektu udoskonalania ludzkiej kondycji z tradycyjną wizją ludzkiego rozwoju jako indywidualnego i autonomicznego dążenia do moralnej doskonałości. Ze względu na złożoność toczącej się na ten temat dyskusji, pytanie to zawężone zostanie do zagadnienia genetycznego udoskonalania przyszłych osób w kontekście decyzji prokreacyjnych. Rozpocznę od przedstawienia sposobu, w jaki w dyskusji nad udoskonalaniem ludzkiej kondycji pojawiła się kategoria udoskonalania moralnego. W drugiej części artykułu zaprezentowane zostaną transhumanistyczne argumenty za biomedycznym udoskonalaniem człowieka w wymiarze moralnym oraz zreferowany zostanie spór dotyczący istoty tego udoskonalania. W części trzeciej do problemu genetycznego udoskonalania zostaną odniesione cztery problemy związane z zagadnieniem moralnej doskonałości: problem prawa do niedoskonałości, uzasadnienia poświęcenia, moralnej oceny cech podmiotu oraz racji doskonalenia moralnego.

## I

Jednym z najbardziej zagorzałych zwolenników genetycznego udoskonalania przyszłych ludzi jest Julian Savulescu. W wydanym w 2001 roku artykule *Procreative Beneficence* przedstawia uzasadnienie moralnego obowiązku selekcji genetycznej w celu doprowadzenia do urodzenia dzieci z lepszym niż przeciętnie wyposażeniem genetycznym. Savulescu rozpoczyna swoją argumentację od następującego przykładu. W procesie zapłodnienia *in vitro* powstały cztery zarodki. Założmy, że dostępny jest test pozwalający stwierdzić, że jeśli zarodek posiada allele typu A, B, to istnieje prawdopodobieństwo większe niż 50%, że przy zwykłej edukacji iloraz inteligencji dziecka będzie wynosił powyżej 140. Jeśli natomiast zarodek posiada allele typu C, D, istnieje znacznie mniejsze prawdopodobieństwo osiągnięcia takiego ilorazu inteligencji. Zdaniem Savulescu w takiej hipotetycznej sytuacji racjonalnym i słusznym wyborem byłoby skorzystanie z takiego testu oraz użycie jego wyników w celu wyboru do implantacji zarodka z lepszym wyposażeniem genetycznym<sup>2</sup>.

Racjonalność w odniesieniu do powyższego przykładu polega na użyciu wszystkich dostępnych informacji w celu wyboru opcji dającej największe prawdopodobieństwo na najlepszy wynik. Nieracjonalne byłoby zarówno nieskorzystanie z możliwości wykonania testu, jak również wykonanie testu i nieskorzystanie z jego wyników. Według Savulescu sytuacja rodzica jest więc podobna do sytuacji uczestnika gry losowej<sup>3</sup>. Założeniem tej tezy jest to, że posiadanie dziecka stanowi dla potencjalnych rodziców, obok innych ważnych względów moralnych i społecznych, pewną korzyść, która uzasadnia podjęcie działań zmierzających do poczęcia dziecka. Dążenie do zrealizowania tej korzyści wydaje się podlegać wszelkim warunkom racjonalności. Mając do wyboru możliwość posiadania dziecka bardziej zdolnego i mniej zdolnego, rodzic działałby na swoją niekorzyść, wybierając drugą opcję lub nie próbując dowiedzieć się o posiadanych możliwościach. Przyjęcie takiego założenia nie musi implikować tezy, że taka motywacja jest ze swej istoty egoistyczna, że mniej zdolne dziecko byłoby mniej kochane, a bardziej zdolne odczuwałoby nieustanną presję odnoszenia sukcesów. Gdyby się okazało, że mimo zwiększonego prawdopodobieństwa osiągnięcia IQ powyżej 140, dziecko miałoby przeciętny iloraz inteligencji, nadal byłoby ono kochane. R.M. Green uzasadnia to słowami, iż „rodzicielska miłość prawie zawsze zwycięża”<sup>4</sup>. Rodzice, którzy marzą o córce, nie muszą mniej kochać syna, a rodzice, którzy marzą o wybitnym sportowcu,

2 J. Savulescu, *Procreative Beneficence: Why Should We Select the Best Children?*, „Bioethics” 2001, vol. 15, nr 5/6, s. 414.

3 M. Häyry uważa, że jest to tylko jeden z równorzędnych sposobów ujmowania racjonalności. Nieskorzystanie z możliwości testu nie musi być uznane za nieracjonalne, jeśli bierze się pod uwagę raczej inne niż zwiększenie prawdopodobieństwa wygranej. M. Häyry, *Rationality and Genetic Challenge. Making People Better*, Cambridge, Cambridge University Press 2010, s. 236-240.

4 R.M. Green, *Babies by Design: The Ethics of Genetic Choice*, New Haven, CT, Yale University Press 2007, s. 114.

nie muszą mniej kochać dziecka niewykazującego żadnych sportowych talentów. Genetyczne udoskonalanie może stanowić pewną wartość dodaną, pozwalającą na maksymalizację przewidywanej korzyści rodziców, ale nie determinującą ich postawy wobec dziecka. Ponadto, wymogi racjonalności nie ograniczają autonomii prokreacyjnej rodziców. Według Savulescu, jeśli rodzice posiadaliby rację do tego, by wybrać do implantacji zarodek z predyspozycją do astmy i nie sprzeciwiałyby się temu inne względy, mogliby to zrobić. Według zwolenników genetycznego udoskonalania trudno byłoby uzasadnić jedynie zupełne zdanie się na los i nieskorzystanie z szansy, jaką może dać postęp w genetyce.

Genetyczne udoskonalanie jest uzasadniane nie tylko wymogami racjonalności w realizacji własnych interesów, lecz również wymogami moralnymi. Tym, co różni rodzica od uczestnika gry losowej jest to, że nie gra on o wygraną tylko dla siebie, lecz również dla swojego dziecka. W tym kontekście Savulescu wskazuje moralny wymiar genetycznego udoskonalania, formułując Zasadę Prokreacyjnego Dobroczynienia.

Zasada Prokreacyjnego Dobroczynienia: „Rodzice (pary lub jednostki) powinni na podstawie relewantnych, dostępnych informacji, wybrać spośród możliwych dzieci to, które prawdopodobnie będzie żyło najlepszym życiem, lub co najmniej tak dobrym jak życie innych”<sup>5</sup>.

Uzasadnienie powyższej zasady opiera się z jednej strony na jednym z rozstrzygnięć parfitowskiego „problemu nietożsamości”, z drugiej zaś – na tezie o braku moralnie znaczącej różnicy między terapią a udoskonalaniem. Sformułowany przez Parfita „problem nietożsamości” wyraża się w pytaniu, czy działanie może być ocenione jako lepsze bądź gorsze dla osób, których tożsamość zależy od naszych decyzji<sup>6</sup>. Zgodnie z tradycyjnym stanowiskiem skutki alternatywnych działań można porównywać tylko wówczas, gdy istnieje ktoś, dla kogo nasze działanie będzie gorsze lub lepsze. Większość ocen moralnych dotyczy działań dokonywanych wobec już istniejących osób, więc porównanie możliwych skutków tych działań nie stanowi problemu. Ewentualne trudności mogą dotyczyć jedynie oszacowania wartości poszczególnych skutków. Inaczej jest w przypadku działań, które skutkują zaistnieniem nowych osób. Możliwe skutki decyzji o posiadaniu dziecka w bliższej bądź dalszej przyszłości nie mogą być porównywane w ten sam sposób, ponieważ w przypadku wybrania jednej opcji na świat przyjdzie inne dziecko niż po wybraniu drugiej. Według Parfita żadna z tych opcji nie jest lepsza lub gorsza dla kogokolwiek. Poczęcie dziecka z przewidywaną niższą jakością życia nie jest dla niego gorsze, ponieważ po wybraniu alternatywnej opcji nigdy by nie zaistniało. Poczęcie dziecka

---

5 J. Savulescu, *Procreative Beneficence*, dz. cyt., s. 415 [tłum. W.L.]. Nieco zmodyfikowaną wersję tej zasady przedstawiają Savulescu i Kahane w: J. Savulescu, G. Kahane, *The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life*, „Bioethics” 2009, vol. 23, nr 5, s. 274.

6 D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press 1986, s. 361-364.

z przewidywaną wyższą jakością życia nie jest dla niego lepsze, ponieważ nie można wskazać dla niego żadnej innej opcji istnienia z niższą jakością życia. W związku z tym Parfit postuluje, by w porównaniach dotyczących przyszłych osób, których tożsamość zależy od naszych decyzji, korzystać z zasad nieosobowych, abstrahujących od tożsamości osobowej. Zgodnie z tymi zasadami lepszym działaniem byłoby to, w którym występuje więcej szczęścia lub tego, co czyni życie wartym przeżycia, niezależnie od tego, kto cieszy się tym życiem. Tego rodzaju zasadą jest Zasada Prokreacyjnego Dobroczynienia, opierająca się na kategorii „lepszego życia”. Życie z wyższym ilorazem inteligencji jest lepsze niż życie z niższym ilorazem inteligencji, nawet jeśli nie jest ono lepsze dla jednej i tej samej jednostki<sup>7</sup>.

Drugim elementem stanowiącym uzasadnienie obowiązku zapewnienia przyszłym dzieciom lepszego życia jest odrzucenie moralnej różnicy między genetycznym udoskonalaniem a niebudzącymi kontrowersji działaniami terapeutycznymi. Według przedstawicieli tego stanowiska nie można wskazać wyraźnej moralnej różnicy między terapią genową a udoskonalaniem ludzkiego genomu, podobnie jak nie ma moralnej różnicy między noszeniem okularów a korzystaniem z lornetki<sup>8</sup>. Nie czyni takiej różnicy to, jakiego rodzaju środków używamy do podnoszenia ludzkich możliwości: mechanicznych, chemicznych czy genetycznych<sup>9</sup>. Większość ludzi nie ma nic przeciwko szczepionkom, choć należy je zakwalifikować raczej jako udoskonalanie ludzkiego systemu odpornościowego niż terapię. Podobnie większość osób nie miałaby nic przeciwko, gdyby zamiast wynalezienia szczepionki przeciwko AIDS czy różnym rodzajom nowotworów, odkryto sposób genetycznego modyfikowania ludzkich organizmów tak, by były odporne na te choroby<sup>10</sup>.

Zasada Prokreacyjnego Dobroczynienia spotkała się z dużą krytyką. Pojawiające się zarzuty dotyczyły m.in. tego, iż jest ona zbyt wymagająca wobec potencjalnych

---

7 Savulescu nie opowiada się wprost za nieosobowym uzasadnieniem Zasady Prokreacyjnego Dobroczynienia, dopuszczając oparcie jej na tzw. Szerokiej Zasadzie Osobowej, nakazującej wybór takiej opcji, która byłaby lepsza dla jednej osoby niż alternatywna opcja dla innej osoby. Zob. J. Savulescu, G. Kahane, *The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life*, dz. cyt., s. 277. Argumenty Savulescu za koniecznością moralnego udoskonalania, przedstawione w dalszej części niniejszego artykułu, implikują jednak rozstrzygnięcia identyczne jak w przypadku stanowiska nieosobowego. Ponadto, brak jednoznacznego rozstrzygnięcia Problemu Nietożsamości skłania niektórych autorów do całkowitego odrzucenia Zasady Prokreacyjnego Dobroczynienia. Zob. R. Bennett, *When Intuition is Not Enough. Why the Principle of Procreative Beneficence Must Work Much Harder to Justify Its Eugenic Vision*, „Bioethics” 2013, DOI: 10.1111/bioe.12044.

8 J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press 2007, s. 20.

9 Według Stevena Rose'a zakaz używania sterydów w sporcie czy stosowania środków wspomagających pamięć jest jedynie wyrazem pewnego uprzedzenia do pokonywania ograniczeń, podobnie jak miało to miejsce w początkach rewolucji naukowej. S. Rose, *Brain Gain*, [w:] *Better Humans: The Politics of Human Enhancement and Life Extension*, ed. P. Miller, J. Wilsdon, Demos 2006, s. 74.

10 J. Harris, *Enhancing Evolution*, dz. cyt., s. 21-22.



rodziców<sup>11</sup>, że kategoria „najlepszego życia”, na której jest oparta, wydaje się bardzo niejasna<sup>12</sup>, że jest nie do pogodzenia z bezwarunkową rodzicielską miłością, która nakazuje przyjąć każde dziecko jako dar<sup>13</sup> lub że prowadzi do ograniczenia autonomii dziecka. Jednym ze sposobów odparcia tych zarzutów jest wykazanie, iż nie stosują się one do udoskonalania moralnego<sup>14</sup>.

## II

Wyobraź sobie, że Twoje dziecko znęca się nad psem. Twoje próby wytłumaczenia mu, dlaczego to jest złe, wzbudzenia empatii, a nawet groźba kary, nie przynoszą skutków. Załóżmy, że na rynku obecny jest preparat, po podaniu którego dziecko staje się wrażliwe na cierpienie innych. Podajesz mu ten preparat i dziecko w krótkim czasie dochodzi do szczerego przekonania, że krzywdzenie zwierząt jest złe, a nawet potrafi podać przekonujące argumenty na poparcie tego sądu. Wyobraź sobie również, że w wyniku dalszego postępu biomedycznego możliwe są procedury, które pozwalają trwale wpłynąć na kondycję moralną przyszłych dzieci, na przykład poprzez selekcję genetyczną zarodków lub ingerencje w materiał genetyczny zarodka. Czy skorzystanie z tego rodzaju procedur byłoby dopuszczalne?

Kontrowersje wokół genetycznego udoskonalania i kategorii „lepszego życia” wydają się błędą w obliczu wskazywanych przez transhumanistów konieczności udoskonalania przyszłych ludzi w aspekcie moralnym. Według Perssona i Savulescu przez większość czasu, w jakim istniał ludzki gatunek, ludzie żyli w stosunkowo małych i zamkniętych społecznościach, dysponujących prymitywną technologią, pozwalającą na wpływanie tylko na najbliższe otoczenie i najbliższą przyszłość. Ludzka psychika, potoczne intuicje moralne i typowe zachowania były przystosowane do tych warunków i pozostały takie nawet wówczas, gdy rozwój naukowo-technologiczny całkowicie zmienił ludzkie życie. Liczebność globalnej populacji przekroczyła siedem miliardów, ludzie używają produkowanych na masową skalę zaawansowanych technologicznie urządzeń. W nowej rzeczywistości stosunkowo łatwiej jest spowodować ogromną krzywdę niż przynieść porównywalną korzyść. Istnienie broni masowej zagłady sprawia, że krzywda wobec milionów osób może zostać spowodowana przez stosunkowo niewielką grupę ludzi. Ponadto, katastrofalne konsekwencje, takie jak przeludnienie lub wyczerpanie niezbędnych zasobów naturalnych, mogą być spowodowane poprzez kumulację skutków indywidualnych działań. Problemów tych nie da się rozwiązać tylko na poziomie technologicznym. Według Perssona i Savulescu ludzkość już teraz ma środki do wyeliminowania głodu

11 P. Herissone-Kelly, *Procreative Beneficence and the Prospective Parent*, „Journal of Medical Ethics” 2006, vol. 32, nr 3, s. 166-169.

12 M. Parker, *The Best Possible Child*, „Journal of Medical Ethics” 2007, vol. 33, nr 5, s. 279-280.

13 M. Sandel, *The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press 2009, s. 47-50.

14 T. Douglas, *Moral Enhancement*, „Journal of Applied Philosophy” 2008, nr 25 (3), s. 228-229.

lub do globalnego rozpowszechnienia czystej energii. Fakt, iż problemy te nadal nie są rozwiązane, jest ich zdaniem spowodowany tym, iż spychamy je na peryferia naszej moralnej świadomości<sup>15</sup>. Zbyt mało troszczymy się o ludzi znajdujących się poza naszym bezpośrednim otoczeniem, zwłaszcza jeśli ich liczba jest bardzo duża, zbyt pobłażliwie traktujemy zaniechania i zbyt mało uwagi poświęcamy skutkom naszych działań wykraczających poza najbliższą przyszłość<sup>16</sup>. W związku z tym ludzka kondycja wymaga udoskonalenia nie tylko w wymiarze kognitywnym, ale również moralnym. Tradycyjne metody doskonalenia moralnego, oparte na moralnym wychowaniu lub podejmowaniu własnych wysiłków w kształtowaniu cnót, nie są wystarczające. Dokonany w ciągu ostatnich dwóch i pół tysiąca lat postęp w refleksji nad moralnością wydaje się nikły w stosunku do postępu naukowo-technologicznego<sup>17</sup>. Współcześni ludzie nadal nie są wystarczająco skłonni do poświęceń na rzecz dobra ogółu lub przyszłych pokoleń.

Argument z nieadekwatności naturalnych dyspozycji moralnych do współczesnych warunków życia można jednak również odnieść do problemu stosowania bronionej przez transhumanistów Zasady Prokreacyjnego Dobroczynienia. Ludzka motywacja w decyzjach prokreacyjnych jest dostosowana do naturalnej prokreacji. Ludziom zależy na dobru tylko własnych dzieci. Gdyby zatem mieli dostęp do metod genetycznego ich udoskonalania, zapewne by z nich korzystali w celu zapewnienia potomstwu jak najlepszego startu i przewagi nad innymi bez względu na pomyślność, a nawet krzywdę innych ludzi. Istnienie ludzi udoskonalonych pod względem inteligencji mogłoby, na przykład, doprowadzić do nieusprawiedliwionego pogorszenia się sytuacji „zwykłych” osób na rynku pracy lub do ich dyskryminacji w innych obszarach<sup>18</sup>. Według Katrien Devolder i Thomasa Douglasa, Zasada Prokreacyjnego Dobroczynienia powinna być w związku z tym poszerzona.

Szeroka Zasada Prokreacyjnego Dobroczynienia: „Rodzice mają znaczące moralne racje, by wybrać dziecko, które będzie posiadało zbiór cech co najmniej tak dobrych jak cechy jakiegokolwiek innego dziecka, które mogliby mieć. Dobro zbioru cech jest określone przez ich wpływ na pomyślność dziecka oraz pomyślność innych osób”<sup>19</sup>.

Wśród cech wpływających na pomyślność innych Douglas szczególnie akcentuje dyspozycje związane z motywacją do moralnie wartościowych działań. Tym samym kategoria „lepszego życia”, oparta dotychczas na wartości pomyślności, nabiera

---

15 I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press 2012, s. 103.

16 Tamże, s. 104.

17 Tamże, s. 106.

18 T. Douglas, *Moral Enhancement*, dz. cyt., s. 229.

19 T. Douglas, K. Devolder, *Wide Procreative Beneficence: Beyond Individualism in Reproductive Selection*, <http://www.isei.manchester.ac.uk/research/conferences/beyondthebody/wideprocreative-beneficence> [01.03.2013].



moralnego znaczenia, co przybliży koncepcję genetycznego udoskonalania do tradycyjnej wizji moralnej doskonałości.

Osoba moralnie udoskonala siebie (*morally enhances herself*) – pisze Douglas – jeśli zmienia się w sposób, który daje racjonalne powody, by oczekiwać, że w przyszłości będzie ona posiadać moralnie lepsze motywacje, biorąc pod uwagę ich sumę, niż posiadałaby w przeciwnym razie<sup>20</sup>.

Powyższa definicja zakłada możliwość porównania zbioru motywów, które wpływałyby na działanie danej osoby, gdyby została ona poddana moralnemu udoskonaleniu i zbioru motywów, jakie posiadałaby ta osoba bez moralnego udoskonalania. Porównanie to nie dotyczy więc tego, czy osoba ta rzeczywiście posiadałaby lepsze motywacje do działań moralnie wartościowych, lecz prawdopodobieństwa posiadania owych motywów. Według Douglasa prawdopodobieństwo to można określić na podstawie badań nad biologicznym podłożem agresji lub uprzedzeń rasowych. Redukcja występowania tych emocji u danej osoby mogłaby spełniać definicję moralnego udoskonalania<sup>21</sup>.

Koncepcja moralnego udoskonalania oparta na modyfikacji ludzkiej motywacji spotkała się z krytyką nawet wśród autorów generalnie opowiadających się za biomedycznym udoskonalaniem człowieka. John Harris przedstawia trzy zarzuty przeciwko tej koncepcji. Po pierwsze, podstawowa przyczyna uprzedzeń wobec niektórych grup społecznych ze względu na rasę, płeć czy orientację seksualną nie leży na poziomie emocji, jak na przykład niechęć do pajaków, lecz polega na żywnieniu fałszywych przekonań dotyczących tych grup. Uprzedzenia, będące przyczyną moralnie złych działań, należy zatem wyeliminować, sięgając po metody klasycznej edukacji oraz zmiany na poziomie kognitywnym<sup>22</sup>. Po drugie, nawet jeśli u podłoża moralnie złych działań często leżą negatywne emocje, to projekt ich eliminacji lub osłabienia ich natężenia wydaje się bardzo ryzykowny. Negatywne emocje zajmują istotne miejsce w życiu moralnym człowieka, a ich eliminacja prawdopodobnie negatywnie wpłynęłaby na międzyosobowe relacje. Moralność nie byłaby możliwa bez silnych negatywnych uczuć wobec osób, które skrzywdziły nas lub naszych bliskich<sup>23</sup>. Po trzecie, Harris upatruje w biomedycznym udoskonalaniu moralnym zagrożenia dla ludzkiej wolności. Cytując *Raj utracony* Johna Milтона, przypomina, że człowiek jest podmiotem moralnym, bo został stworzony „tak sprawiedliwym i tak prawym, aby mógł stać, choć wolę miał wolną, by upaść”<sup>24</sup>. Bez owej możliwości upadku moralnie udoskonalony człowiek byłby jedynie pozbawionym autonomii automatem działającym ze względu na wrodzone motywacje, a nie ze względu na moralne racje.

20 T. Douglas, *Moral Enhancement*, dz. cyt., s. 229 [tłum. W.L.].

21 Tamże, s. 231.

22 J. Harris, *Moral Enhancement and Freedom*, „Bioethics” 2010, vol. 25, nr 3, s. 105.

23 Tamże, s. 106.

24 Tamże, s. 103.

Savulescu i Persson uwzględniają postulat Harrisa, by przy definiowaniu moralnego udoskonalania nie abstrahować od udoskonalania kognitywnego, jednak nie rezygnują również z emocjonalnego aspektu. Ich definicja brzmi: Być moralnie udoskonalonym to posiadać dyspozycje, które czynią bardziej prawdopodobnym sformułowanie właściwego sądu dotyczącego słuszności oraz działanie zgodne z tym sądem<sup>25</sup>.

Zgodnie z tą definicją genetyczne udoskonalanie pod względem moralnym obejmowałoby zarówno udoskonalanie możliwości kognitywnych, jak i emocjonalnych oraz dyspozycji do działań altruistycznych. Przyjmując założenia utilitaryzmu preferencji, Savulescu i Persson stwierdzają, iż udoskonalony pod tymi względami podmiot będzie potrafił lepiej oszacować konsekwencje swoich działań oraz ich wpływ na preferencje innych ludzi. Ponadto, będzie posiadał dyspozycje do działania zgodnie z własnym sądem moralnym, co pozwoli wyeliminować problem słabej woli. Wreszcie, udoskonalony podmiot będzie przejawiał chęć do poświęcenia zrealizowania własnych preferencji na rzecz zrealizowania preferencji innych osób<sup>26</sup>.

Savulescu i Persson odrzucają argument Harrisa, iż moralne udoskonalanie ludzkich dyspozycji może stanowić zagrożenie dla wolności. Tym samym dyskusja nad miejscem tradycyjnej moralnej doskonałości wykracza już poza spór biokonserwatyzm-transhumanizm i stanowi przedmiot sporu również w obrębie samego transhumanizmu. Innymi wątkami poruszonymi w tej dyskusji jest problem tożsamości udoskonalanego podmiotu, społecznych konsekwencji ulepszenia ludzkiej kondycji oraz problem pluralizmu wartości, który mógłby przemawiać przeciwko unifikacji przyszłych osób pod względem jednego tylko profilu moralnego. Wszystkie te problemy zakładają już rozstrzygnięcie tego, co może i powinno być udoskonalane, by przyszłe podmioty moralne były jak najlepiej przygotowane do podejmowania właściwych działań. Interesującą kwestią pozostaje to, jak taki ulepszony pod względem moralnym podmiot będzie patrzył na swoje życie i relacje, w jakich się znajduje oraz czy formułowane z bezstronnego punktu widzenia postulaty modyfikacji ludzkich zdolności na poziomie kognitywnym i emocjonalnym dadzą się przełożyć na język indywidualnego dążenia do własnej doskonałości.

### III

Obecny stan debaty nad moralnym udoskonalaniem ludzi pokazuje, że tradycyjna wizja rozwoju moralnego, zakładająca między innymi wolność podmiotu moralnego, nadal posiada dużą wartość argumentacyjną. Na podstawie powyższej analizy można wskazać cztery obszary trudności związanych z pogodzeniem kategorii genetycznego udoskonalania i moralnej doskonałości. Pierwszym z nich jest zagadnienie dotyczące

---

25 I. Persson, J. Savulescu, *Moral Enhancement, Freedom and God Machine*, „The Monist” 2012, nr 95 (3), s. 405.

26 Tamże, s. 406.

prawa do bycia moralnie niedoskonałym. W odniesieniu do tradycyjnie rozumianej doskonałości problem ten pojawiał się w kontekście uzasadnienia obowiązku dążenia do moralnej doskonałości. W przypadku moralnego udoskonalania pojawia się przy dyskusji dotyczącej wolności. Według Harrisa warunkiem moralnego doskonalenia jest pozostawienie jednostce „możliwości upadku”, czyli działania ze względu na złe motywy. Według Savulescu i Perssona nie istnieje racja za tym, by akceptować złe motywy. Gdyby w przyszłości wynaleziono maszynę wpływającą na ludzkie motywacje w ten sposób, że nie ingerowałaby w żadne moralnie dopuszczalne zamiary, natomiast modyfikowałaby złe, to ich zdaniem pozwalałoby to na pogodzenie dobrych skutków wynikających z wyeliminowania złych działań oraz niemal pełnej wolności. Każdy podmiot byłby wolny w wyborze wszystkich moralnie dopuszczalnych opcji. Wolność byłaby ograniczana jedynie w odniesieniu do złych intencji w celu zapobiegnięcia poważnej krzywdy, niesprawiedliwości lub innego głęboko niemoralnego zachowania<sup>27</sup>. Co więcej, jeśli podmiot dobrowolnie zgodziłby się na podłączenie do tej maszyny lub skorzystałby z innych sposobów biomedycznego doskonalenia moralnego, wówczas jego wolność byłaby pełna<sup>28</sup>. W pozostałych przypadkach, w których dorosłe osoby nie zgadzałyby się na podłączenie do maszyny modyfikującej intencje, zdaniem Savulescu i Perssona, należy przyznać pierwszeństwo zapobiegania katastrofalnym skutkom lub ogromnym krzywdom nad autonomią jednostki rozumianą jako wolność „do upadku”.

Powyższa argumentacja posiada pewne ograniczenia. Z punktu widzenia podmiotu decyzja o tym, czy wziąć udział w projekcie biomedycznego udoskonalania lub wyrazić zgodę na podłączenie do maszyny kontrolującej intencje opiera się nie na samym bilansowaniu wartości własnej wolności i prawdopodobieństwa uniknięcia krzywdy innych, lecz na stwierdzeniu, czy posiada on obowiązek do udzielenia takiej zgody. Niezależnie od tego, czy przyjmuje on założenia konsekwencjalizmu lub innych teorii etycznych, jego wizja moralnego rozwoju może opierać się na jednej z czterech poniższych zasad:

1. „Nie mam prawa do bycia niedoskonałym i nie mam obowiązku dążenia do doskonałości”.
2. „Mam prawo do bycia niedoskonałym, więc nie mam obowiązku dążenia do doskonałości”.
3. „Nie mam prawa do bycia niedoskonałym, więc mam obowiązek dążenia do doskonałości” „Mam prawo do bycia niedoskonałym, ale mam też obowiązek dążenia do doskonałości”.

Z powyższych zdań wewnętrznie sprzeczne jest jedynie zdanie numer 1. Uznanie, że nic nie usprawiedliwia mojej niedoskonałości stoi w sprzeczności ze stwierdzeniem o braku moralnego obowiązku wyeliminowania tego wadliwego stanu. Przedmiotem krytyki Savulescu i Perssona wydaje się natomiast zdanie numer 2,

---

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 412.

sugerujące, iż prawo do bycia niedoskonałym jest absolutne i znosi wymagania moralne dotyczące samego podmiotu. Transhumanistyczna koncepcja oparta na zasadzie numer 3, odrzucająca całkowicie możliwość tolerancji wobec niedoskonałości, prowadziłyby jednak do stwierdzenia, iż należy wykorzystać postęp naukowo-technologiczny, by jak najszybciej uwolnić się od niedoskonałości. Nakładałoby to na rodziców moralny obowiązek używania dostępnych zdobyczy biomedycyny, w tym genetyki, by zagwarantować jak największe prawdopodobieństwo urodzenia się grzecznego, skłonnego do współpracy i poświęceń dziecka. Teoretycznie możliwość sformułowania kompromisowego stanowiska między transhumanistami i biokonserwatystami daje zasada numer 4, zakładająca warunkowe prawo do bycia niedoskonałym, pozwalające ludziom tolerować nawzajem swoje wady, pod warunkiem, że starają się oni je przezwyciężyć. Newralgicznym punktem jest jednak odmienne podejście obu tych stanowisk do skuteczności przezwyciężania swoich wad. W ujęciu biokonserwatywnym tolerancja wobec wad, podobnie jak przebaczenie lub wysiłek wkładany w dążenie do bycia lepszym dla innych, choć nie dają natychmiastowych rezultatów, są ważnymi czynnikami tworzącymi więzi międzyludzkie. Transhumanizm głosi natomiast, iż doskonalenie moralne powinno odbywać się za pomocą środków dających nadzieję na jak najszybsze i skuteczne osiągnięcie celu. Wprawdzie transhumaniści zakładają, iż udoskonalanie moralne nie wyeliminuje tych elementów budujących relacje, a jedynie sprawi, iż ich budowanie będzie łatwiejsze i bardziej skuteczne, jednak z drugiej strony trudno zastosować tę tezę do zarysowywanej przez nich samej perspektywy wykorzystania moralnego udoskonalania. Jeśli podmiot moralny znalazłby się w sytuacji, w której miałby do wyboru działanie wymagające z jego strony wysiłku w przezwyciężaniu swoich wad oraz działanie wspomagane, na przykład, przez środki farmakologiczne wpływające na zmianę motywacji, wówczas z punktu widzenia transhumanizmu, należałoby uznać wybór pierwszej opcji za zbyt ryzykowny i nieracjonalny. Jeśli zaś wybór ten byłby uzasadniony pozytywnym i długofalowym wpływem na relację między podmiotem a osobą, której dane działanie dotyczy, wówczas moralne udoskonalanie nie jest potrzebne. Stanowi to znaczącą trudność w wypracowaniu kompromisowego stanowiska uwzględniającego tradycyjny wymiar doskonalenia moralnego w projekcie moralnego udoskonalania.

Drugim obszarem podobnych problemów, przed jakim stoi zarówno koncepcja moralnego doskonalenia, jak i moralnej doskonałości, jest zagadnienie poświęcenia. Tradycyjnie rozumiana moralna doskonałość często jest łączona z umiejętnością poświęcenia się dla innych. W większości moralnych tradycji poświęcenie własnych interesów w dla innych osób stanowi ideał moralnej doskonałości. Rozwój moralny widziany z tej perspektywy jest procesem przebiegającym od zmagania się z własnymi wadami, poprzez ćwiczenie dyspozycji do spełniania moralnych obowiązków i radzenia sobie z coraz trudniejszymi moralnymi wyzwaniem, aż do wykształcenia w sobie postawy pozwalającej na

moralny heroizm. Najbardziej wyrazistym przykładem heroicznego poświęcenia jest poświęcenie życia. W tradycyjnym ujęciu jest ono rozumiane jako wartościowe nie tylko ze względu na pozytywne skutki, jakie niesie dla innych, lecz również jako kres moralnego rozwoju. Decyzja, która prowadzi do śmierci jednostki, jest jednocześnie decyzją, w której całe jej dotychczasowe życie znajduje swoje spełnienie. W odniesieniu do każdego rodzaju poświęcenia tradycyjna koncepcja moralnej doskonałości bierze pod uwagę całościowy sens ludzkiego życia wraz z jego wewnętrznym celem, jakim jest spełnienie siebie jako osoby. Stanowi to uzasadnienie dla asymetrii ocen moralnych dopuszczających podjęcie decyzji o poświęceniu własnych dóbr na rzecz innych osób i jednocześnie niedopuszczających do poświęcenia dóbr innej osoby bez jej zgody, nawet jeśli przyczyniłoby się to do zwiększenia ogólnej sumy wartości.

Zdolność do poświęcenia się w ujęciu Perssona i Savulescu również jest jednym z ważnych czynników moralnego udoskonalania, zarówno w perspektywie konsekwencjalnej, jak i w mniej wymagających teoriach moralnych<sup>29</sup>. Idea moralnego udoskonalania przyjmuje jednak inną optykę. Zgodnie z Szeroką Zasadą Prokreacyjnego Dobroczynienia podstawową racją moralnego udoskonalania jest zwiększenie przyszłej pomyślności dziecka i innych osób. Zmienia to w sposób istotny wizję moralnego rozwoju. Poświęcenie nie jest już czymś, co wpisuje się w sens życia danej osoby, lecz jest po prostu racjonalnym wyjściem z sytuacji konfliktu interesów. Taka perspektywa nie pozwala również na uzasadnienie asymetrii w ocenie poświęcenia siebie i poświęcenia innych oraz wyłącza z oceny moralnej aspekt wolności podmiotu, który się poświęca, co prowadzi do kolejnego problemu.

Trzecim obszarem zagadnień jest kwestia moralnej oceny cech będących wynikiem genetycznego udoskonalania. W tradycyjnym rozumieniu moralnej ocenie podlegają cechy, które konstytuują moralny charakter podmiotu, a więc pośrednio lub bezpośrednio wiążą się z podejmowanymi przez niego moralnymi decyzjami. Podejmowane przez Douglasa, Harrisa, Perssona i Savulescu próby zdefiniowania moralnego udoskonalania wydają się w tym kontekście iść w kierunku uwzględnienia tego faktu. Jednocześnie jednak przyjęcie jako jedynego kryterium oceny moralnej maksymalizacji ogólnej pomyślności sprawia, iż przestaje mieć znaczenie fakt, czy zdolność formułowania prawdziwych sądów moralnych i dyspozycje do działania zgodnie z tymi sądami, są wynikiem podejmowanych przez podmiot decyzji, czy też są wyłącznie efektem ingerencji genetycznych. Zerwanie związku między oceną moralną a decyzją implikuje interesujące, choć nie zawsze przekonujące tezy. Jako przykład posłużyć może przypadek stworzenia i selekcji zarodków w celu urodzenia „rodzeństwa ratującego życie”, czyli dziecka, które będzie mogło być dawcą tkanek dla starszego brata lub siostry. Usprawiedliwieniem powołania go do istnienia byłoby to, że już w punkcie wyjścia samo jego istnienie pozwala

29 Tamże, s. 406.

na uratowanie czyjegoś życia. Przyjęcie opisanych wyżej założeń pozwalałoby na stwierdzenie, iż życie „rodzeństwa ratującego życie” jest już w punkcie wyjścia nie tylko dobre, ale „moralnie” dobre. Nawet jeśli nie jest to wynik autonomicznej decyzji dziecka, jego istnienie i posiadane przezeń cechy (zgodność tkankowa), zasługuje na pozytywną moralną ocenę („urodziłeś się, by być bohaterem”). Projekt genetycznego udoskonalania i tradycyjna wizja ludzkiej doskonałości stoją tu w konflikcie. Aby je pogodzić, należałoby albo uznać, iż moralne doskonalenie to posiadanie jakichkolwiek cech pozytywnie wpływających na pomyślność innych – wówczas zgodność tkankowa powinna być oceniana w kategoriach moralnych na równi z dyspozycją do działań altruistycznych – albo uznać związek moralnej wartości z decyzją podmiotu, zrezygnować z moralnego wartościowania zmian genetycznego uposażenia i przyjąć, iż doskonalenie moralne może dokonywać się wyłącznie poprzez indywidualny wysiłek.

Czwartym obszarem trudności są problemy związane z uzasadnieniem celu moralnego udoskonalania z punktu widzenia rodziców. Można zauważyć pewną analogię w uzasadnieniu zarówno własnego indywidualnego rozwoju, jak i genetycznego udoskonalania moralnych dyspozycji. Porównanie tych dwóch perspektyw przedstawia poniższa tabela:

	A.	B.
	Racje za indywidualnym doskonaleniem podmiotu z jego własnej perspektywy	Racje za genetycznym udoskonaleniem dziecka z punktu widzenia jego rodziców
1.	Maksymalizacja ogólnej pomyślności	Maksymalizacja ogólnej pomyślności
2.	Przewyższenie innych	Posiadanie dziecka lepszego niż inne
3.	Osiągnięcie sukcesu	Posiadanie dziecka, które będzie odnosiło sukcesy
4.	Twórcze rozwijanie najbardziej wartościowych cech, które podmiot odnajduje w sobie samym	Zapewnienie dziecku jak najlepszych cech, które mogłoby twórczo rozwinąć zgodnie z własną wizją życia

Można wstępnie założyć, że genetyczne udoskonalanie będzie w pewnym zakresie podlegało tym samym kryteriom co samodoskonalenie.

Za odrzuceniem racji A1-A3 i B1-B3 przemawiają następujące założenia:

a. Racjami uzasadniającymi dążenie do doskonałości/genetycznego udoskonalania są odpowiednio osobiste racje podmiotu lub jego rodziców<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Pogląd ten nie zakłada, że z punktu widzenia podmiotu racje osobiste będą zawsze przeważać nad racjami bezstronnymi.



b. Dążenie do doskonałości/genetycznego udoskonalania powinno zakładać wartość osoby, która podlega doskonaleniu, a nie uzależniać ją od rezultatu doskonalenia.

c. Jednym z podstawowych warunków osobowego doskonalenia/genetycznego udoskonalania jest uwzględnienie osób, z którymi podmiot łączy specjalne relacje<sup>31</sup>.

Zarówno z perspektywy podmiotu doskonalenia moralnego, jak i z perspektywy rodziców bezstronnie rozumiana maksymalizacja wartości wydaje się zbyt słabą racją, zwłaszcza, że w przypadku rodziców wybór genetycznego udoskonalenia mógłby doprowadzić do sytuacji, iż ze względu na swoje udoskonalone motywy dziecko będzie wewnętrznie zdeterminowane do przedkładania interesów innych osób nad swoje własne. Próbę pogodzenia perspektywy osobistej i bezstronnej podejmuje David DeGrazia. Jego zdaniem kluczowymi czynnikami wpływającymi na moralne postępowanie jest wolność, moralna motywacja i moralne przekonania. Wolność jako fundament podmiotowości moralnej posiada specjalną wartość, jednakże ważny jest również ostateczny produkt, jakim jest moralnie słuszne postępowanie danej osoby. Ewentualne ograniczenie wolności spowodowane przez udoskonalenie na poziomie motywacyjnym lub kognitywnym może być według DeGrazii uzasadnione dążeniem do życia w lepszym świecie<sup>32</sup>. DeGrazia nie wskazuje jednak kryterium pozwalającego przeliczyć, jakie przewidywane pozytywne skutki wynikające z moralnego udoskonalania rekompensowałyby ewentualne ograniczenie wolności danej osoby. Ponadto, argumentem przeciwko sprowadzaniu rozstrzygnięcia tego problemu do racji bezstronnych jest fakt, iż osobisty rozwój nie może podlegać takiemu samemu bilansowaniu jak pomyślność. O ile możliwa jest rezygnacja z własnej pomyślności po to, by zagwarantować większą ilość pomyślności dla innych osób, o tyle taka sama wymiana nie jest możliwa w odniesieniu do własnego moralnego rozwoju. Trudno byłoby wskazać przykład działania, którego skutkiem jest moralny regres jednej osoby rekompensowany moralnym postępem w życiu innych osób. Bezstronna wymiana mogłaby dotyczyć wprawdzie zwiększania bądź zmniejszania szans na moralny rozwój, jednak powodowanie nierównych szans na bycie moralnie dobrym człowiekiem jest jeszcze bardziej kontrowersyjne niż powodowanie nierównych szans na osiągnięcie pomyślności.

Odrzucenie priorytetu racji bezstronnych nie wystarcza do stwierdzenia, że z punktu widzenia rodziców nie można znaleźć żadnych innych racji za genetycznym udoskonalaniem dyspozycji moralnych. Taką racją nie może być jednak wartość posiadania dziecka lepszego niż inne, ponieważ zakłada ona uzależnienie uznania wartości dziecka od porównania go z innymi. Argumenty te dotyczą w tym samym

31 Choć we współczesnej etyce trwa spór, jak rozumieć specjalne relacje i czy stanowią one faktyczne źródło racji dla obowiązków moralnych, to ogólne stwierdzenie, iż podmiot posiada obowiązki wobec własnych dzieci nie budzi zastrzeżeń.

32 D. DeGrazia, *Moral Enhancement, Freedom, and What We (Should) Value in Moral Behaviour*, „Journal of Medical Ethics” 2014, vol. 40, nr 6, s. 367.

stopniu indywidualnego doskonalenia<sup>33</sup>. Nieco trudniej jest odrzucić racje A3 i B3. Dążenie do osiągnięcia sukcesu jest ważnym elementem osobistego rozwoju. Z pewnością jednak byłoby niewłaściwe uzależnienie uznania własnej wartości od osiągnięcia sukcesu oraz przyznanie mu priorytetu nad innymi elementami rozwoju, takimi jak na przykład rozwijanie relacji z innymi ludźmi<sup>34</sup>. Argument wydaje się jeszcze silniejszy, jeśli zostanie zastosowany do perspektywy rodziców – jeśli ostateczną racją genetycznego udoskonalania miałyby być wartość, jaką prognozowane sukcesy dziecka będą mieć dla jego rodziców lub dla niego samego, wówczas stanowiłoby to uzależnienie uznania jego wartości od przyszłych sukcesów oraz niosłoby ryzyko zaspokajania przez rodziców własnych ambicji za pośrednictwem dziecka, a w skrajnych przypadkach – uzależnienie wejścia w relację z nim lub zerwania jej od przyszłego sukcesu.

Dobrym uzasadnieniem własnego doskonalenia oraz genetycznego udoskonalania mogłyby być racje A4 i B4. Przede wszystkim należy zauważyć, że B4 wyklucza Zasadę Prokreacyjnego Dobroczyńnienia – racją dla genetycznego udoskonalania nie może być posiadanie najlepszego dziecka, lecz zapewnienie dziecku najlepszych możliwości. Skutek, jakim jest dobre życie, jest tu podporządkowany twórczemu rozwijaniu swoich możliwości w relacji z innymi ludźmi. Wartość związana z twórczym i autonomicznym rozwinięciem własnych cech wyznacza więc perspektywę poszukiwań kompromisowej koncepcji genetycznego udoskonalania. Zastosowanie tej racji do uzasadnienia projektu genetycznego udoskonalania napotyka jednak poważne ograniczenie. A4 zakłada bowiem odkrywanie przez podmiot w sobie samym wartościowych cech. B4 zakłada ich projektowanie. Fakt ten jest kluczowy w ocenie wpływu moralnego udoskonalania na relację rodzic – dziecko. Jeśli moralne udoskonalanie dokonuje się na drodze selekcji zarodków, to zakłada ono już naszą preferencję określonych cech. Rodzice nie podjęliby decyzji o wejściu w relację z dzieckiem, jeśli nie posiadałoby ono tych cech lub gdyby posiadało je w mniejszym stopniu. Genetyczne udoskonalanie polegające na ingerencji w materiał genetyczny zarodka zakłada natomiast dążenie do ujawnienia się w przyszłości pożądaných cech. Przywołując sformułowaną przez Savulescu analogię do gry losowej – jeśli wybór przez rodziców genetycznego udoskonalania jest maksymalizowaniem szans na wygraną, to nieujawnienie się oczekiwanych cech jest w tych kategoriach pewnego rodzaju porażką. Reakcja na tę porażkę będzie zależała oczywiście od siły oczekiwania i prawdopodobieństwa wygranej, a w większości wypadków z pewnością zastosowanie miałyby teza Greena, iż „rodzicielska miłość zwycięży wszystko”. Ponadto, przyjęcie racji B4 wykluczałoby możliwość obciążania dziecka tą porażką – dotyczyłaby ona w tym samym stopniu dziecka, jak i rodziców. Niemniej,

---

33 Przyjmuję tu jako słuszne stanowisko sformułowane przez Maxa Schelera w książce *Resentyment a moralności*.

34 W *Moral Luck* Bernard Williams przedstawia argumenty za tym, iż ocena działania zgodnie z tym motywem zależy od ostatecznego sukcesu, a tym samym – trafu moralnego.

ze względu na to, iż projekt genetycznego udoskonalania ma na celu sięgnięcie do najgłębszego poziomu moralnej podmiotowości, fakt konieczności pogodzenia się z porażką, iż dziecko nie posiada cech, które mogłoby posiadać, wydaje się przemawiać przeciwko tym ingerencjom. Tradycyjna moralność zakłada sieć międzyludzkich relacji, które wyznaczają sposób radzenia sobie z moralnym złem. Od strony podmiotu jest to uznanie spełnienia moralnie niesłusznego działania wraz z towarzyszącym mu poczuciem winy, wzięcie na siebie odpowiedzialności za popełnione zło i podjęcie próby zadośćuczynienia. Od strony osoby skrzywdzonej – możliwość przebaczenia, a od strony osób trzecich – dążenie do wymierzenia sprawiedliwości. Projekt genetycznego udoskonalania zakładający oddziaływanie na czynniki będące biologicznymi podstawami moralności nie uwzględnia konieczności wypracowania nowych sposobów radzenia sobie z moralnym złem lub nawet nowych modeli relacji społecznych. Z bezstronnego punktu widzenia można traktować tę konieczność jako koszt genetycznego udoskonalania, jednak fakt, iż trudno go oszacować oraz to, iż rzadko jest on uwzględniany w propozycjach transhumanistycznych, świadczy o słabości tego projektu.

### **Podsumowanie**

Projekt genetycznego doskonalenia dyspozycji moralnych opiera się na wizji możliwości wyeliminowania wielu społecznych problemów, począwszy od eliminacji antyspołecznych zachowań i redukcji przestępczości, aż po wyeliminowanie skutków nienawiści na tle rasowym i zwiększenie motywacji do rozwiązania problemu głodu. Przedstawione w niniejszym artykule trudności przełożenia globalnej wizji rozwiązania tych problemów na indywidualną sytuację rodziców są spowodowane nie tylko teoretycznym problemem uzgodnienia racji bezstronnych i osobistych, lecz również specyfiką metod udoskonalania ludzkiej kondycji. W związku tym wydaje się, że kompromisowe stanowisko nie jest możliwe w odniesieniu do genetycznej selekcji zarodków oraz wątpliwa jest możliwość sformułowania takiego stanowiska w odniesieniu do innych sposobów genetycznego doskonalenia. Sprawą otwartą pozostaje natomiast kwestia wspomagania dyspozycji moralnych za pomocą innych biomedycznych środków, o ile będą one uwzględniać wskazywane w toczącej się dyskusji racje istotne z perspektywy podmiotu moralnego.

**Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/10/E/HS5/00157.**

### **Genetic Enhancement and Moral Excellence**

One of the new topics in the discussion between the advocates and the opponents of the human enhancement is the problem of moral enhancement. In this article I want to answer the question whether it is possible to work out a compromise that would reconcile some versions of the moral enhancement project with the traditional vision of the individual and autonomous moral development. First, I present how the category of moral enhancement appeared in the discussion on human

enhancement. Then, I present the transhumanist assumptions and arguments for biomedical enhancement of moral dispositions. In the third part of the article I analyze four problems related to the issue of moral excellence: the problem of the right to be imperfect, the problem of the justification of sacrifice, the problem of moral evaluation of an agent's traits and the problem of the aims of moral enhancement and moral perfection.