

Józef Kożuchowski

Antyredukcyjny obraz człowieka u Jürgena Habermasa = Antireductive Picture of a Human Being in Jürgen Habermas

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 11, 19-34

2005

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.

Józef Kozuchowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury
in Olsztyn

ANTYREDUKCYJNY OBRAZ CZŁOWIEKA U JÜRGENA HABERMASA

Antireductive Picture of a Human Being in Jürgen Habermas

Słowa kluczowe: antropologia, bioetyka, godność, eugenika, J. Habermas.

Key words: antropologu, bioethics, ethics, dignity, eugenics, J. Habermas.

Streszczenie

We współczesnej dyskusji o człowieku głos J. Habermasa wydaje się szczególnie doniosły. Jak podkreślają wybitni myśliciele niemieccy (m.in. Robert Spaemann, Dieter Henrich, Berthold Wald, Jürgen Splett), w obecnych czasach za sprawą nauk szczegółowych, a zwłaszcza neurochirurgii i medycyny, upowszechnia się redukcyjny pogląd w obszarze rozumienia obrazu *Homo sapiens*. Od czasu ukazania się książki *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001), której analiza stanowi zasadniczy trzon rozważań, wiadomo, że Habermas prezentuje się jako adwersarz powyższego poglądu. Również wcześniej trudno byłoby uważać go za reprezentanta takiego stanowiska, skoro zgodnie z rozwijaną wraz z Aplem teorią dyskursu, w uzdolnieniu do niego (czyli do porozumienia się) widział typową cechę człowieka (temu kryterium nie mogli sprostać wszyscy ludzie, jak np. chorzy psychicznie oraz dzieci jeszcze nie urodzone). Innymi słowy stwierdza się u najwybitniejszego obecnie przedstawiciela Szkoły Frankfurckiej

Abstract

In a modern discussion about, J. Habermas's voice seems to be especially important. As it is pointed out by German philosophers (Robert Spaemann, Dieter Henrich, Berthold Wald, Jürgen Splett), nowadays because of exact sciences – neurosurgery and medicine, a reductive view on human being is becoming more and more popular. Since Habermas's work *Die Zukunft der menschlichen Natur* came out (which is the basis of this article), it is known that Habermas presents himself as an opponent of the reductive point of view. But even before he was not the representative of such a position, since according to the theory of discourse, which developed with Aple, Habermas saw a typical feature of human being in ability to communicate (this criterion did not refer to mentally ill people and unborn children). In other words – the most distinguished member of Frankfurt School puts stress at the value of each person from the very beginning of the existence. Reductionism means lack of respect for unborn

wyraźną ewolucję poglądów świadcząca, że – jak powiedział autorowi Spaemann – szczególnie wartość człowieka (jego nietykalność) uznaje on od chwili jego zaistnienia. Redukcjonizm bowiem (jak wynika z przesłania wspomnianej książki Habermasa) przejawia się brakiem respektu dla życia człowieka nienarodzonego, w fazie embrionalnej, przyjmuje też niekiedy postać manipulacji genetycznych, będących składową częścią przedsięwzięć eugeniki negatywnej (selekcji, przedimplantacyjnej diagnostyki prenatalnej) i pozytywnej (programowanie genetyczne, klonowanie). Dochodzi on także do głosu w fakcie uznania eutanazji. Za szczególnie groźną odmianę ingerencji genetycznych Habermas uważa programowanie genetyczne i klonowanie. Być może właśnie dlatego temu ostatniemu zagadnieniu poświęca najwięcej uwagi w swojej książce. Respektując zasugerowane przez samego Habermasa proporcje problemowe, w niniejszym artykule zajmiemy się przede wszystkim tymi właśnie zagadnieniami.

Redukcjonizm, przeciwko któremu zdecydowanie występuje Habermas, przekreśla godność człowieka, bowiem ujmuje go tylko jako byt materialny. Poddając to spojrzenie jednoznacznej krytyce, Habermas czyni to, jak sam podkreśla, z troski o przyszłość naszej kultury, społeczeństwa, a nade wszystko nas samych – ingerencje genetyczne – zwłaszcza w kształcie proponowanym przez eugenikę liberalną (programowanie genetyczne) mogą podważyć samorozumienie człowieka.

human beings, in embryonic phase. What is more, it accept gene manipulation – negative and positive eugenics and euthanasia. Habermas considers cloning and gene manipulations really dangerous. That is probably the reason he focuses on cloning in his work. This article will follow these problems then. Reductionism is against human dignity, it reduces person to material existence. By criticizing this view-point Habermas concerns about our culture, society and ourselves. Gene manipulations (in a way proposed by the liberal eugenics) may undermine the self-understanding of a man.

Wstęp

Artykuł ten prezentuje najnowsze ujęcie człowieka i ludzkiej natury, którego twórcą jest aktualnie najwybitniejszy przedstawiciel Szkoły Frankfurckiej – Jürgen Habermas. Jak się wydaje, wielu znawców zagadnienia, nie znających jeszcze dwóch najnowszych dzieł Habermasa: *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001), *Glauben und Wissen* (2002), które są podstawą tych rozważań, zaskoczy fakt, że myśliciel ten w obecnej fazie formowania swojej koncepcji filozoficznej zdecydowanie przeciwstawia się redukcjonizmowi, czyli upowszechnionej obecnie materialistycznej wizji człowieka. Jej coraz bardziej budzącym niepokój przejawem stały się różnego rodzaju manipulacje genetyczne, które stanowią element eugeniki negatywnej lub pozytywnej. Przybiera ona również formę braku czci dla życia ludzkiego w fazie embrionalnej. Manipulacje te, przedstawiane przez eugenikę liberalną i liberałów jako szansa autonomicznego układania sobie życia, w rzeczywistości – zdaniem Habermasa – wynikają z motywów o charakterze mate-

rialistycznym (chęci zysku, pomnożenia dobrobytu) i politycznym (poszerzenia strefy wpływów). W parze z ingerencjami genetycznymi i nieokazywaniem respektu dla życia ludzkiego, które nie ujrzało jeszcze światła dziennego, idzie instrumentalizacja godności człowieka i nie tylko niedostrzeganie jego nieporównywalnej wartości, ale sprowadzanie jej do rangi rzeczy.

Habermas, wskazując na nietykalność każdej postaci życia ludzkiego, porzucając od jego zaistnienia, stanowczo wyklucza tego rodzaju praktyki, działania, jak i powyższy model relacji. Widzimy tu znamiennej ewolucję jego poglądów. Dokonała się ona, jak podkreśla sam myśliciel oraz B. Wald, w wyniku wydarzeń 11 września 2001 w USA¹, jak również pogłębionej w ostatnich latach refleksji nad następstwami aktualnych i zamierzonych manipulacji genetycznych oraz nad eutanazją i klonowaniem². Wcześniej, jak podkreśla Spaemann, Habermas uzasadnienie dla godności osobowej człowieka, a tym samym prawa do nietykalności, widział tylko w zdolności do dyskursu (porozumienia). Nie mogliby jej posiadać (jako niewykazujący się taką umiejętnością) chorzy psychicznie i dzieci, które jeszcze nie przyszły na świat. Szczególnym świadectwem głębokich przeobrażeń rozumienia godności osobowej człowieka i na tym tle wyrosłej negatywnej oceny manipulacji genetycznych (zwłaszcza programowania genetycznego oraz selekcji) jest jego interesująca książka *Die Zukunft der menschlichen Natur*, z której treścią autor zapoznał się na podstawie osobistego przekładu³. Na niej też przede wszystkim (oraz na drugiej jego książce *Glauben und Wissen*) oparł najistotniejsze wątki tego artykułu. Ważniejsze informacje autor uzyskał także podczas rozmów z wybitnymi myślicielami niemieckimi (Spaemannem, Henrichem, Waldem, Splettem)⁴.

Negatywna ocena zarówno realizowanych już, jak i zamierzonych działań (programowanie genetyczne, klonowanie) wynika z troski o przyszłość kultury, społeczeństwa, a przede wszystkim nas samych. Przesłanie filozofa zasadniczo można sprowadzić do dwóch tez. Pierwsza – to ukazanie szczególnej wartości (nietykalności) każdego człowieka od chwili poczęcia. Jakkolwiek Habermas pierwszą fazę życia ludzkiego nazywa przedosobową, to jednak żąda dla powyższego stadium czci równoważnej do tej, jaką winniśmy okazywać względem życia osobowego. Jego stanowisko wydaje się tym bardziej godne podkreślenia, gdy uwzględnimy, że niektórzy znani współcześni myśliciele (np. Singer i Hörster) stadium tzw. nieosobowego życia ludzkiego (w ich ujęciu trwające do około drugiego roku życia) proponują wyłączyć spod opieki prawa. Ich zdaniem, ma ono mniejszą wartość aniżeli życie dorosłej świni, psa czy szympansa⁵. Tymczasem nieporównywalna wartość

¹ J. KOZUCHOWSKI, *Filozofia klasyczna a kultura współczesna*, Pelplin 2003.

² Na podstawie rozmowy z B. Waldem przeprowadzonej w listopadzie 2004 r.

³ Jak podkreślił w rozmowie z autorem B. Wald, lektura książek Habermasa jest nadzwyczaj trudna ze względu na to, że połowa słownictwa ma charakter techniczny.

⁴ Na podstawie rozmów autora z powyższymi myślicielami przeprowadzonych w sierpniu i październiku 2004 r.

⁵ B. WALD, *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje*, „Zadania Współczesnej Metafizyki” 2003, nr 5, s. 132.

ludzkiego życia od momentu jego zaistnienia nakazuje Habermasowi wyrazić sprzeciw względem wszelkich poczynań eugenicznych, które tego nie respektują. Druga teza, charakterystyczna dla przesłania Habermasa, to obrona tożsamości gatunku ludzkiego. Godności człowieka jeszcze wyraźniej sprzeciwiają się projekty eugeniki liberalnej, dotyczące programowania genetycznego. Ich konsekwencją jest postawienie pod znakiem zapytania człowieka jako istoty ludzkiej. Nie będziemy mogli odbierać siebie jako byty wolne, równe sobie; kierujące się racjami moralnymi, jako byty, które są autorami swojej drogi życiowej i wskutek tego są odpowiedzialne za nią. Z koncepcjami eugeniki liberalnej wiązać się będzie amnezja wrażliwości na szczególną wartość natury ludzkiej, nastąpi podważenie nienaruszalnych norm prawnych i moralnych, warunkujących harmonijne życie społeczeństwa, jak również przekreślenie odniesienia do tradycji, pozwalającej toczyć dialog między pokoleniami. Rezultatem tych negatywnych zjawisk mogą być konsekwencje o charakterze ogólnoludzkim, jak np. podważenie sensu edukacji i wychowania, a także paternalizm, wykluczenie równouprawnienia i możliwości porozumienia między rodzicami a dziećmi itd.

Myśl antropologiczna Habermasa jako typowo współczesny niemiecki fenomen (opinia Spaemanna⁶)

Według wybitnego filozofa R. Spaemanna, współcześnie za typowo niemiecki fenomen w zakresie dyskusji o człowieku uważać należy tzw. pragmatykę transcendentálną nowej Szkoły Frankfurckiej, reprezentowaną przez Habermasa i Apla. Cechuje ją antyredukcjonizm o wydzźwięku czysto pragmatycznym, ale nie spekulatywnym i metafizycznym. Habermas stawia pytanie o to, na jakich warunkach możemy w ogóle się porozumieć (z motywów pragmatycznych odrzuca przy tym stanowisko materialistyczne).

Habermas jest autorem interesującej książki o przyszłości człowieka, której zasadnicze treści prezentują poniższe analizy. Książka ta w swej wymowie i treści bardzo zaskoczyła Spaemanna, ponieważ dotąd Habermas zawsze prezentował teorię dyskursu, w świetle której prawda okazywała się wyłącznie rezultatem intersubiektywnego porozumienia (bowiem jego zdaniem nie ma poznania obiektywnego⁷). W *Die Zukunft der menschlichen Natur* nie prezentuje się on, zdaniem Spaemanna, jako metafizyk i ontolog. W każdym razie z punktu widzenia metafizyki jego spojrzenie i myślenie jest niezadowolające. Interesujące jednak jest to, że Habermas uznaje fakt natury ludzkiej. Za Kantem powtarza, iż jest ona nietykalna i dlatego nie można nią manipu-

⁶ Na podstawie rozmowy autora przeprowadzonej z R. Spaemannem w październiku 2004 r. w Stuttgarcie.

⁷ A. ANZENBACHER, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 2003, s. 207; J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt am Main 2001.

lować. W zasadzie argumenty Habermasa, jak podkreśla Spaemann, w znacznej mierze mają pragmatyczny charakter, a jego stanowisko jawi się jako specyficznie niemieckie. Usiłuje on interpretować Kantowski „rozum” jako rezultat intersubiektywnego porozumiewania i dyskursu⁸.

Najbardziej istotne wydaje się to, że – głosząc powyższe koncepcje – Habermas przechodzi na stronę przeciwników redukcjonizmu. I choć bezpośrednio nie podnosi kwestii relacji między duszą a ciałem, podejmuje problem istnienia człowieka jako osoby, powoli zbliża się więc (jak podkreśla Spaemann) do idei nietykalności człowieka od początku jego zaistnienia. Dotąd bowiem zarówno Habermas, jak i Apel, za charakterystyczną właściwość człowieka uznawali tylko uzdolnienie do bycia partnerem dyskursu (komunikacji). Ludzie zdolni do dyskursu musieliby być również naturalnie szanowani jako partnerzy dyskursu i jako adresaci wszelkich uzasadnień⁹. Byliby oni podmiotami, do których odnosimy uzasadnienia wszelkiego typu – oni uznawaliby albo negowali zasadność określonych norm, teorii, tez, działań¹⁰. Ta koncepcja zakładała konieczność usprawiedliwienia się w dyskursie ze swoich wyborów i czynów – czyli osobą w pełnym znaczeniu byłby partner dyskursu (mógłby to być zatem tylko ktoś z rozwiniętą świadomością). Tym samym z dyskursu wyłączeni byliby: ludzie starzy, chorzy psychicznie, poczęte i małe dzieci. Obecnie u Habermasa widzimy zasadniczą ewolucję spojrzenia na powyższą kwestię. Każe on bowiem spostrzegać prawa także potencjalnych partnerów dyskursu, w *Die Zukunft der menschlichen Natur* przyznaje te same prawa nienarodzonym. W ten sposób relatywizuje swoje dotychczasowe stanowisko, w myśl którego partnerami dyskursu były tylko osoby rozwinięte¹¹.

⁸ Rozum u Kanta to władza (zdolność) tworzenia idei regulatywnych: idei Boga, duszy nieśmiertelnej, świata. Są to obiekty, które nigdy nie mogą nam być dane w doświadczeniu, ale człowiek nie może się bez nich obejść. Chcąc opisać całość ludzkiego doświadczenia, trzeba je sobie myślowo przedstawić, ale przedstawić je myślowo nie znaczy – poznać, myślenie bowiem nie jest poznaniem. Poznajemy tylko to, co dane jest nam naocznie, a żadna z tych idei nie jest nam dostępna w ten sposób. Por. W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. II, Warszawa 1970, s. 174. U Kanta jest jeszcze intelekt (rozsądek wg dawnego rozróżnienia), władza poznawcza. Tworzy on idee konstytutywne, czyli kategorie przy pomocy których ujmujemy doświadczenie – intelekt wprowadza do wyobrażeń jedność. Inaczej mówiąc, intelekt jest władzą poznawczą w granicach poznania, a poznanie ludzkie odbywa się w granicach doświadczenia. Z kolei doświadczenie realizuje się w granicach tego, co jest nam dane. I poza nim (poza tym, co jest nam dane naocznie) nie ma poznania, lecz tylko myślenie, a tym ostatnim zajmuje się rozum – władza nadrzędna, tworząca idee regulatywne według zasady niesprzeczności. Por. ibidem, s. 170.

⁹ Jak podkreśla O. Häffe, zasadniczą cechą człowieka u Habermasa nie jest już marksovska istota gatunkowa, lecz zapośredniczone przez język porozumienie. Por. O. HÄFFE, *Mała historia filozofii*, Warszawa 2004, s. 261.

¹⁰ A. ANZENBACHER, op. cit., s. 208–209. Partner dyskursu u Habermasa to osoba spełniająca określone warunki – osoba w pełni rozwinięta, wykształcona na poziomie współczesnej wiedzy – zatem ktoś nie spełniający tego wymogu, np. człowiek nienarodzony nie mógł być partnerem.

¹¹ Stąd sąd Spaemanna, iż w debacie na temat redukcjonizmu Habermas znajduje się aktualnie po stronie jego adwersarzy, zob. J. HABERMAS, op. cit.; R. SPAEMANN w rozmowie z autorem.

Rodzaj argumentów przeciw projektom eugeniki negatywnej i pozytywnej oraz aborcji, eutanazji, klonowaniu

Według Jürgena Habermasa tylko światopoglądowo neutralne racje mogłyby zostać zaakceptowane przez wszystkich. Zdaniem niemieckiego myśliciela, w zsekularyzowanym społeczeństwie tego warunku nie spełniają wypowiedzi o charakterze religijnym i metafizycznym. Dlatego też w uzasadnieniu swego sprzeciwu wobec propozycji liberalnej eugeniki (która m.in. proponuje programowanie genetyczne) Habermas powoływać się będzie także na fakt godności człowieka.

Godność człowieka

*Godność ludzką równoważną osobowej
posiadamy od chwili poczęcia*
Habermas

Godność człowieka, która przysługuje każdej istocie ludzkiej od chwili poczęcia i stanowi fundamentalny argument przeciw ingerencjom genetycznym w postaci np. przedimplantacyjnej diagnostyki prenatalnej oraz selekcji. Habermas wyraża jednak obawę, że może okazać się on niewystarczający¹²: „jeśli moralność mieści się w strukturze języka, wówczas aktualny spór o dopuszczalność przedimplantacyjnej diagnostyki prenatalnej oraz badań embrionów, które łączy się z ryzykiem wyrządzenia im szkody, nie zostanie rozstrzygnięty przez odwołanie się do jednego niezbitego argumentu o godności człowieka”¹³. Argument godności ze względu na jego powiązanie ze światem religii w zsekularyzowanym oraz pluralistycznym społeczeństwie nie brzmi przekonująco dla ogółu ludzi¹⁴.

Powyższe spojrzenie Habermasa budzi jednakże zastrzeżenia. Po pierwsze dlatego, że niejasne jest jego stwierdzenie o związku pomiędzy religią a godnością ludzką. Owszem, w religii po raz pierwszy uświadomiono sobie, iż człowiek żyje życiem duchowym, którego źródłem jest dusza¹⁵. Po drugie, fakt sekularyzacji wcale nie usprawiedliwia braku odwołania do godności człowieka. Liczą się bowiem fakty o człowieku i jego działaniu, a nie opinia

¹² J. HABERMAS, s. 46–52. Habermas akcentuje więc tutaj tę część rzeczywistości moralnej, jaka znajduje swój wyraz w języku w postaci pojęć, twierdzeń, norm moralnych itd. Rzeczywistość ta jest przecież znacznie bogatsza aniżeli jej konkretyzacja werbalna.

¹³ Ibidem, s. 70.

¹⁴ Ibidem, s. 65.

¹⁵ M. A. KRAPIEC, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1996, s. 154.

ludzi zsekularyzowanych o tym działaniu. Ludzkie działanie jawi się jako duchowe, a jeśli okazuje się takim – to może pochodzić wyłącznie ze źródła duchowego. I na tym właśnie polega sama istota godności człowieka¹⁶.

Argumenty moralne

*W stan gorszy od cynizmu
wtrąci nas manipulacja genetyczna*

Habermas

Według Habermasa z racji, iż fakt godności jako argument ma swą ograniczoną moc dowodową, trzeba odwołać się nade wszystko do racji neutralnych światopoglądowo moralnych argumentów. Wyznaczają one również kierunek działania nauk szczegółowych: „Co dzięki nauce technicznie stało się możliwe, powinno zostać ponownie normatywnie nakazane”¹⁷. Według wybitnego przedstawiciela Szkoły Frankfurckiej, mimo, iż religijne i metafizyczne obrazy świata tracą swój ogólny charakter wiążący, nie staliśmy się (przynajmniej odnosi się to do większości z nas) w wyniku panującego pluralizmu ani zimnymi cynikami, ani obojętnymi relatywistami. Wszyscy lub prawie wszyscy zdają się być otwarci na moralne przesłanie. Dlaczego? Ponieważ opieramy się na dwuwartościowym kodzie odróżniającym to, co słuszne, od tego, co moralnie niewłaściwe¹⁸. Owszem, zdaniem Habermasa, może się zrodzić w nas wątpliwość, dlaczego powinniśmy pozostać wrażliwymi moralnie – jeśli biotechnika ustawicznie podważa rozumienie nas samych jako istot ludzkich. Jednakże „bez poruszających uczuć moralnych, tj. odpowiedzialności, winy, przebaczenia, bez wyzwającego nas moralnego szacunku i bez uszczęśliwiającego nasze wnętrza solidarnego wsparcia, bez przygnębienia spowodowanego moralnym upadkiem, a także bez nacechowanego przyjaźnią odniesienia w konfliktach i sprzecznościach – musielibyśmy, jak jeszcze dzisiaj uważamy, odczuwać zamieszkałe przez człowieka *universum* jako nieznośne”¹⁹. Tymczasem, jeśli eugenika liberalna uzyska prawo obywatelstwa, zagraża nam właśnie taka egzystencja. Pograżymy się nie tylko w moralnej próżni, lecz znajdziemy się w stanie gorszym aniżeli moralny cynizm. Będzie to wszakże stan niegodny życia ludzkiego²⁰.

Argumentacja typu moralnego została zaprezentowana w sposób bardziej szczegółowy w niżej zamieszczonych paragrafach.

¹⁶ M. A. KRAPIEC, *Ja – człowiek*, Lublin 1987, s. 161.

¹⁷ J. HABERMAS, op. cit., s. 55.

¹⁸ Ibidem, s. 125.

¹⁹ Ibidem, s. 124.

²⁰ Ibidem, s. 124–125.

Godność życia i jego ochrona a aborcja i eutanazja

*To jak odnosimy się do życia ludzkiego
przed jego urodzeniem i po śmierci,
daje świadectwo o nas samych*

Habermas

Godność człowieka nie jest, jak podkreśla Habermas, właściwością, którą można posiadać jak inteligencję lub niebieskie oczy. Oznacza ona raczej nietykalność, a wzgląd na tę szczególną właściwość bytu ludzkiego każe postępować w myśl „formuły celu” imperatywu kategorycznego. Niesie zatem ze sobą żądanie traktowania każdej osoby w każdym czasie jako celu samego w sobie, a nigdy jako środka²¹. Respekt dla tej godności wyrażamy w interpersonalnych relacjach opartych na wzajemnym szacunku równych sobie osób.

Ludzkie życie cieszy się godnością również w swoich, jak się wyraża Habermas, anonimowych formach, czyli przed urodzeniem. Embrion absolutnie nie może być uważany za rzecz. Każde ludzkie życie nie jest zwykłym dobrem pośród innych dóbr, lecz jego szczególnym rodzajem. Z tego względu należy okazywać cześć wszelkiej jego postaci, nie wyłączając stadium embrionalnego. Co więcej – wymowne okazuje się uszanowanie godności życia przed jego urodzeniem. To, jak odnosimy się do tego życia dotyka bezpośrednio naszego samorozumienia. Zrozumienie i aprobata wobec ludzkiego życia przed narodzeniem tworzy, by tak rzec, stabilne etycznie środowisko dla rozumnej moralności oraz silny fundament, którego nie można naruszyć, jeśli moralność ma pozostać w nietkniętej postaci²². Innymi słowy, nie wolno dyskursu o życiu w fazie prenatalnej prowadzi w stylu całkowicie normalnego rozważania, tzn. życie to traktować jako jedno z wielu dóbr. Niestety odnieść można wrażenie, że w debatach politycznych nie baczy się na specjalną rangę, zaś badania nad embrionami oznaczają forsowanie praktyki, która życie ludzkie podporządkowuje innym celom – w tym m.in. nowym metodom leczenia²³.

Jeśli każde życie ludzkie – zdaniem Habermasa – stanowi tak swoistą wartość i cel sam w sobie, to aborcja i eutanazja absolutnie nie mogą wchodzić w rachubę.

²¹ Ibidem, s. 96.

²² Ibidem, s. 115.

²³ Ibidem, s. 114–122.

Przedimplantacyjna diagnostyka prenatalna

*Efekt przedimplantacyjnej diagnostyki
to znieczulenie naszego spojrzenia
na ludzką naturę*
Habermas

Habermas akcentuje, iż diagnostyka prenatalna niesie ze sobą niebezpieczeństwo, które określić można terminem „hodowla ludzi”. Z pewnością jest to postępowanie o charakterze instrumentalnym zwłaszcza wtedy, gdy zakłada możliwość selekcji. Embrion nie jest traktowany jako wartość sama w sobie – o istnieniu bądź nieistnieniu nie rozstrzyga jego potencjalne uposażenie (jakość), lecz nasze oczekiwania i preferencje, a tym samym właściwie nasz sposób wartościowania.

Instrumentalne badanie embrionów nie może być usprawiedliwiane z perspektywy klinicznej, przecież lekarz pacjenta spostrzega jako równorzędnego partnera (osobę). Wyklucza się tym samym traktowanie embrionu jako przedmiotu. Tymczasem to instrumentalne odniesienie do embrionu ma miejsce w tego rodzaju badaniach.

Również życie ludzkie w okresie prenatalnym posiada wartość równoważną życiu osobowemu. Dlatego właściwie rozumiane kliniczne stanowisko indywidualizuje pacjentów, czyli stara się indywidualnie ustosunkować do każdego z nich. Przyswiecejająca badaniom prenatalnym nadzieja na odkrycie nowych metod leczenia, w rzeczywistości, jak podkreśla Habermas, stanowi zasłonę dla instrumentalnego traktowania życia ludzkiego. Nawet perspektywy ewentualnego rozwoju dóbr tak wysokiej rangi jak powyższe (która to perspektywa jest jednocześnie wątpliwa) nie można przedkładać nad ochronę życia ludzkiego, ponieważ jest ono celem samym w sobie, a nie środkiem do realizacji pożądanego celu. Myśl o wątpliwym postępie nauki, jaki moglibyśmy uzyskać za cenę przedmiotowego potraktowania w badaniach ludzkiego życia, powinna raczej budzić w nas odrazę²⁴. „Znieczulenie naszego spojrzenia na ludzką naturę, które idzie ręką z przywyknięciem do takiej praktyki toruje drogę do liberalnej eugeniki”²⁵.

²⁴ Ibidem, s. 57–70.

²⁵ Ibidem, s. 122.

Selekcja

*Niepokoiki uzurpowanie sobie prawa do rozróznienia
pomiędzy życiem wartościowym i pozbawionym wartości*

Habermas

Z samej swej istoty selekcja ma charakter instrumentalny, ponieważ dokonywać się musi bez zgody pacjenta. Owszem jej orędownicy każą ją ograniczać do nielicznych i jednoznacznie skrajnych przypadków genetycznie uwarunkowanych chorób. Jako argument przeciw ochronie takiego życia przedstawiają, jak sądzą, rezultat pozytywny w postaci uniknięcia przyszłego okaleczonego życia. Wysuwają oni ponadto inne powody, dla których warto rozważyć kwestię selekcji, są to: dyskryminacyjne efekty uboczne oraz problematyczne skutki przyzwyczajania się do chorób i pozostałych ograniczeń związanych z tego typu egzystencją²⁶. Jednakże, jak trafnie podkreśla Habermas „również ta okoliczność, że my za innych podejmujemy brzemienne w następstwa rozróznienia pomiędzy życiem wartościowym i pozbawionym wartości, budzić musi zaniepokojenie”²⁷.

Terapia genowa

Habermas, podobnie jak etyka chrześcijańska, dopuszcza ingerencje genetyczne wyłącznie wtedy, gdy pojawia się możliwość terapii. Jeśli tylko rozwój techniki genowej pozwoli na diagnozowanie ciężkich obciążeń dziedzicznych, tym samym umożliwi terapeutyczno-genetyczne operacje, a wówczas zmiany struktur genetycznych komórek – podyktowane motywami jednoznacznie terapeutycznymi – mogą być porównane do walki z epidemiami i chorobami określonych narodów²⁸.

Programowanie genetyczne a wychowanie

*Ulepszanie genów u ludzi
to panowanie umarłych nad żywymi*

R. Spaemann²⁹

Zdaniem zwolenników liberalnej eugeniki istnieje podobieństwo pomiędzy modyfikacjami skłonności dziedzicznych, dokonanyimi za sprawą ingerencji genetycznych, a modyfikacjami naszych oczekiwań i nastawień, jakie

²⁶ Ibidem, s. 119.

²⁷ Ibidem, s. 118.

²⁸ Ibidem, s. 116–118.

²⁹ R. SPAEMANN, *Ethos*, Lublin 1998, nr 44, s. 114.

realizują się pod wpływem procesów socjalizacji, a więc z moralnego punktu widzenia eugenika właściwie nie różni się od wychowania. Argument ten ma usprawiedliwiać rodziców, którzy swoją gwarantowaną prawem moc wychowawczą chcą poszerzać o wolność na polu eugeniki, w celu ulepszenia wyposażenia genetycznego swych dzieci.

Jednak liberalni eugenicy upraszczają zagadnienie, stawiając na jednym poziomie programowanie i los podyktowany przez naturę oraz procesy socjalizacji i wychowania³⁰. Nie zastanawiają się jakby nad tym, że propagowane przez nich ingerencje genetyczne, powodujące zanik zróżnicowania pomiędzy tym, co wyrosło z natury (wymiar obiektywny), i tym, co zostało wytworzone (wymiar subiektywny), rzutuje na autonomiczny styl życia oraz samorozumienie programowanej osoby. Eugeniczna wolność rodziców ma więc swoje granice – nie może kolidować z etyczną wolnością dzieci. Tymczasem ingerencje eugeniczne, mające na celu ulepszenie gatunku ludzkiego, szkodzą etycznej wolności w taki sposób, że osoba, której dotyczą, skazana jest na życie według nieodwracalnych zamiarów osoby trzeciej. W konsekwencji ingerencje te zaburzają jej widzenie siebie jako niepodzielnego autora własnego życia. Dlatego, jak słusznie podkreśla Habermas, dopóki nie przyjmiemy punktu widzenia manipulowanych osób, nie możemy wypowiedzieć normatywnych ocen w powyższej kwestii.

Niestety, zwolennicy programu genetycznego przyznają sobie prawo do realizowania określonych oczekiwań i zamiarów w stosunku do swego potomstwa. W ten sposób nie ma ono prawa do dokonywania rewizji planów, jakie inni kierują pod jego adresem³¹. O procesie wychowania nie może tu być mowy. Ma on bowiem miejsce tylko tam, gdzie wychowanek dokonuje samodzielnych wyborów na fundamencie poznanej prawdy i dobra. Wychowawcy z góry nie przesądzają o jego wizji życia, ale poprzez odpowiednią edukację etyczną przygotowują go do świadomych i odpowiedzialnych decyzji³⁵. W każdym razie wychowanie nie niszczy możliwości takiego czy innego odniesienia się młodego człowieka do fundamentów jego wychowania, a tym samym możliwości budowania osobistej historii życia. Niszczy ją natomiast ingerencja genetyczna, determinując zarówno decyzje, jak i kształt życia. Oznacza ona panowanie umarłych nad żywymi³³.

Niewątpliwie zatem zamiary „troskliwych” i ambitnych czy też mających upodobanie do eksperymentu, rodziców mają status jednostronnego i wątpliwego oczekiwania. Aspiracje, których celem jest transformacja osobowości dziecka, pojawiają się wewnątrz jego historii jako normalna część składowa interakcji. W ten sposób wyeliminowane zostają warunki wzajemnego, komunikatywnego porozumienia między rodzicami a ich potomstwem. Rodzice ci bowiem zadecydowali o przyszłości swego potomstwa, jak gdyby

³⁰ J. HABERMAS, op. cit., s. 88–91.

³¹ Ibidem, s. 87–91.

³² K. OLBRYCHT, *Wychowanie a wartości*, (w:) *Pedagogika ogólna*, Lublin 1997, s. 46–51.

³³ R. SPAEMANN, op. cit., s. 115.

dysponowali rzeczą. Egocentryczna ingerencja przyjmuje postać działania, które może mieć poważne egzystencjalne następstwa. I nie będzie niczym zaskakującym, że takie następstwa dadzą o sobie znać szczególnie u osoby, która dowiedziała się, że jej genetyczne predyspozycje zostały zmanipulowane stosownie do preferencji trzeciej osoby, że potraktowano ją instrumentalnie, kierując się wolą osiągnięcia upragnionego stanu rzeczy.

Znowu widzimy tutaj przeciwstawność wychowania i programowania genetycznego. Wychowanie odbywa się na fundamencie wartości osobowych: godności, wolności, prawdy, dobra, miłości, porozumienia z innymi, tworzenia wspólnoty. Jak pokazują powyższe stwierdzenia – programowanie przekreśla taką perspektywę, nie respektuje bowiem godności wychowanka, jego wolności, autonomii w podejmowaniu decyzji oraz możliwości wyboru indywidualnego planu życiowego i nie uwzględnia oczywiście zasady równouprawnienia³⁴.

Programowanie genetyczne – aspekt etyczno-moralny

Programowanie eugeniczne stawiające sobie za cel uzyskanie upragnionych właściwości, uzdolnień i dyspozycji, budzić musi naturalnie wiele wątpliwości i zastrzeżeń. Wynikają one z faktu, że – jak stwierdzono w powyższym paragrafie – wyznacza ono i ustala określony plan życiowy, ograniczając zarazem, a właściwie przekreślając wolność wyboru własnego życia. Tymczasem w liberalnym społeczeństwie każdy obywatel posiada takie samo prawo do podążania za swym indywidualnym planem życiowym, adekwatnie do swych optymalnych predyspozycji i sił. Nic więc dziwnego, że programowanie genetyczne nie otwiera komunikatywnej wolnej przestrzeni warunkującej włączenie w procesy porozumienia. W ten sposób manipulacja ta wyklucza proces socjalizacji, realizuje się on bowiem za pośrednictwem dwóch elementów: procesu porozumienia oraz podejmowania decyzji. Tak naprawdę programowanie genetyczne nie pozwala dokonać żadnej rewizji procesu uczenia się i rozwoju. Z tego powodu możliwość uwolnienia się od niedomagań osobowościowych w postaci np. neurozy czy skutków zależności od rodziców z okresu dzieciństwa, okazuje się nie do zrealizowania.

Programowanie genetyczne, za którym tak zdecydowanie opowiada się liberalna eugenika, wytworzy jednocześnie taki związek międzyosobowy, dla którego nie ma precedensu. Na skutek nieodwracalnej decyzji, którą dana osoba podejmie ze względu na upragnioną strukturę genomu innej osoby, powstanie między nimi typ relacji, który stawia pod znakiem zapytania dotychczas oczywistą możliwość moralnej samowiedzy oraz autonomii działania i oceniania osoby manipulowanej. Osoba ta przestaje być zdolna do wydawania własnych osądów, zdając się na sądy manipulatora; problematyczna staje się zatem odpowiedzialność za własne czyny i własne osady.

³⁴ J. HABERMAS, op. cit., s. 89–92; K. OLBRYCHT, op. cit., s. 47–48.

Uniwersalne rozumienie prawa i moralności zakłada istnienie egalitarnych związków między ludźmi. Inaczej mówiąc, żywi się usprawiedliwione przeświadczenie, iż wszyscy posiadamy ten sam status moralny i tym samym winni sobie jesteśmy nawzajem okazywanie akceptacji i szacunku. W każdym razie nikt nie może być zależny od innych w sposób nieodwracalny.

Wraz z genetycznym programowaniem powstaje wszakże pod wieloma względami relacja asymetryczna. Do głosu dochodzi swoistego rodzaju paternalizm. Akt programowania znosi zwykłą zasadę wzajemności pomiędzy osobami równymi sobie. Programujący, przyjmując postawę paternalistyczną, bez uzasadnionej zgody osoby programowanej, decyduje jednostronnie o jej genetycznym uposażeniu, a więc uzurpuje sobie prawo do wyznaczania jej kierunku życiowego. Osoba manipulowana może interpretować cel manipulatora, ale nie jest w stanie go podważyć ani też unieważnić. Skutki są nieodwracalne, ponieważ paternalistyczny zamysł nie polega na komunikatywnym przekazie odpowiednich treści, które mogłyby „wychowanka” przeobrazić, lecz sprowadza się do pozbawienia go środków obrony. Nieodwracalność jednostronnie przedsięwziętej manipulacji genetycznej czyni zatem odpowiedzialność kwestią problematyczną.

Historia oddziaływania tradycji kulturowych i procesów twórczych, jak wykazał Gadamer, rozwija się za pośrednictwem pytań i odpowiedzi. Na skutek genetycznego programowania ludzie zostaliby oderwani od tradycji i nie mogliby prowadzić dialogu z poprzednikami, a co za tym idzie – nie mieliby nic do powiedzenia. Fakt następstwa pokoleń utraciłby swój naturalny charakter, a jak wiadomo, był on dotychczas podstawą naszego etycznego samorozumienia³⁵.

Czy manipulacja genetyczna musi tym samym oznaczać ograniczenie moralnej autonomii? Wprawdzie wszystkie osoby – również naturalnie urodzone – są zależne w taki czy inny sposób od swego programu genetycznego, jednakże zależność od świadomie zamierzonego genetycznego programu dla moralnej samoświadomości programowanej osoby pokazuje się w zupełnie innym świetle, ponieważ zasadniczo odmówiono jej możliwości zamiany ról z programatorem (widzimy tu znów nierówność w relacji programator – programowany). Dodajmy, iż przedmiotem naszego zainteresowania nie jest programowanie rozumiane jako ograniczenie możliwości bycia sobą czy też eliminacja etycznej wolności. Interesuje nas bowiem kwestia, czy i jak redukuje ono (czy wręcz uniemożliwia) w konkretnym jednostkowym przypadku symetryczną relację pomiędzy programatorem i osobą programowaną. Wiedzą one, że zasadniczo została wykluczona możliwość zamiany ich społecznych ról. Taka nieodwracalna zależność wyobcowuje ich ze wzajemnych i symetrycznych relacji, typowych dla moralnej i praworządnej wspólnoty.

Jeśli zatem tak jednoznacznie negatywnie prezentują się zagrożenia eugeniki i programowania genetycznego, to konkluzja, jaką na ich podstawie

³⁵ J. HABERMAS, op. cit., s. 105–125.

wysuwa Habermas nie może nas zaskakiwać. Podkreśla on, iż praktyki tzw. ulepszającej eugeniki w ramach demokratycznego i pluralistycznego społeczeństwa, które każdemu przyznaje to samo prawo do autonomicznego stylu życia, nie powinny zostać „znormalizowane”. Selekcja dyspozycji nie może bowiem zostać odłączona od przesądzania z góry o określonym planie życiowym danej osoby.

Spoleczne i etyczne skutki programowania i eugeniki liberalnej

*Manipulacja genetyczna podważa normy etyczne
gwarantujące społeczną integrację*

Habermas

Wybitny niemiecki myśliciel bezpośrednio łączy coraz wyraźniej zarysowującą się perspektywę zagrożenia ze strony manipulacji genetycznych z pełnym niepokojem obrazem przyszłej kultury i społeczeństwa. Zanegowanie współczesnych norm prawnych i moralnych spowoduje bowiem zachwianie społecznej integracji. Narzuca się pytanie, czy technicyzacja natury ludzkiej, jako skutek ingerencji genetycznej, nie zmieni naszego obecnego samorozumienia siebie jako istot ludzkich, wskutek czego nie będziemy się już mogli postrzegać jako istoty etycznie wolne, moralnie równe. Manipulacja ta (w parze z nią będzie postępować odszyfrowanie ludzkiego genomu oraz oczekiwanie niektórych genetyków, że będą mogli sami kierować ewolucją) dokona wstrząsu wśród kategoryalnych rozróżnień pomiędzy tym, co obiektywne (wyrósł z natury) i subiektywne (wytworzone). Zostaniemy więc pozbawieni głęboko zakorzenionych kategoryalnych rozróżnień, które w naszym samodefiniowaniu się uważano zawsze za niezienne. Nie pozostanie to bez wpływu na naszą moralną świadomość i spojrzenie na uwarunkowania wzrostu naturalnego. Tylko akceptując owe uwarunkowania, możemy uznać siebie za autorów własnego życia i równouprawnionych członków moralnej wspólnoty. Według Habermasa programowanie podważa, tak oczywistą prawdę, że mamy ciało i jesteśmy ciałem, a w konsekwencji spowoduje zaistnienie nowego typu szczególnie asymetrycznych relacji pomiędzy osobami.

Tymczasem z punktu widzenia eugeniki liberalnej tego typu ingerencja genetyczna wydaje się być czymś podobnym do przeszczepu organów albo pomocy lekarskiej, oznaczają wzrost moralnej autonomii. W rzeczywistości, według Habermasa, propaguje się tę ingerencję z całkiem innych powodów. Paralelnie do skuteczności technik genetycznego manipulowania naturą ludzką budzi nadzieję na postęp produkcji, podniesienie dobrobytu, pomnożenie zysku, powiększenie zdobyczy politycznych³⁶.

³⁶ Ibidem, s. 47–77.

Czy Habermas w kwestii manipulacji genetycznych podziela stanowisko etyki chrześcijańskiej?

W opinii profesora Bertholda Walda, z którym autor przeprowadził rozmowę 17 listopada 2004 r., wprawdzie Habermas swoje negatywne nastawienie do różnego rodzaju manipulacji genetycznych oraz aborcji, klonowania, eutanazji uzasadnia nie w ten sam sposób jak etyka chrześcijańska, to *de facto* podobnie jak i ona odrzuca wszystkie owe zjawiska.

Należy podkreślić, iż ewolucja poglądów najwybitniejszego obecnie reprezentanta Szkoły Frankfurckiej dokonała się pod wpływem wydarzeń 11 września 2001 r. oraz dzięki głębszej refleksji nad złowieszczymi możliwościami, jakie konstatujemy w dzisiejszej biotechnice. Nieprzypadkowo zatem Habermas w ostatnich latach dokonał wyraźnego zwrotu w kierunku chrześcijańskiej etyki. Wcześniej był on jednoznacznym zwolennikiem moralności Oświecenia (ściślej mówiąc myśli Kanta), która wspiera się wyłącznie na formalnej sile rozumu³⁷. Moralność ta stawia w centrum uzdolnienie tego rozumu do formułowania uniwersalnie ważnych i obowiązujących praw moralnych³⁸. Jeśli zatem Habermas był dotąd zwolennikiem Kantowskiej etyki czysto formalnej, tzn. etyki nie nakazującej ani zakazującej, to po 11 września 2001 r. zmienił zdanie i obecnie głosi, że normy etyki muszą zawierać określone wskazania, konkretne nakazy i konkretne zakazy, a nie tylko czysto formalne zalecenia. W tym kontekście wyraźnie wyjaśnia on, jak zaakcentował B. Wald, że filozofia winna przypomnieć sobie swoje chrześcijańskie dziedzictwo, w którym spotykamy konkretne zespoły wskazań (np. dekalog). Nie musi jednocześnie ograniczać się do środków oferowanych przez chrześcijaństwo, z którymi powinna się jednakże liczyć. Rozum sam bowiem jest zbyt ubogi, aby mógł sformułować określone, konkretne treści. Można więc zauważyć, że Habermas istotnie zbliżył się do chrześcijańskiej tradycji³⁹.

Doniosłość i niekonsekwencje stanowiska Habermasa

Stanowisko Habermasa, jak już stwierdzono, jest doniosłe z wielu względów. Broni on godności każdego życia ludzkiego, począwszy od momentu jego zaistnienia. Ukazuje, do jakich straszliwych spustoszeń – przede wszystkim w sferze moralności, w kulturze, w życiu społecznym, osobowym – doprowadzić może instrumentalizacja natury ludzkiej w przypadku przyzwolenia na ingerencje genetyczne, klonowanie, eutanazję, brak respektu dla życia w fazie prenatalnej.

³⁷ A. MACINTYRE, *Krótką historia etyki*, Warszawa 1995, s. 245.

³⁸ V. J. BOURKE, *Historia etyki*, Warszawa 1995, s. 171.

³⁹ Na podstawie rozmowy telefonicznej przeprowadzonej z B. Waldem 17 listopada 2004 r.

Tym niemniej rozważania tego najwybitniejszego przedstawiciela Szkoły Frankfurckiej nasuwają następujące wątpliwości i zastrzeżenia. Habermas broni natury ludzkiej wyłącznie w perspektywie destruktywnych konsekwencji, do jakich prowadzą manipulacje genetyczne, klonowanie, eutanazja, aborcja itd. Akcentuje, jak doniosłą kwestią jest ochrona godności życia nienarodzonych, ale nie podaje zasadniczych racji tej godności. Te ostatnie wskazuje metafizyka bytu realnego, wobec której Habermas się dystansuje. Dlatego jego stanowisko w płaszczyźnie ontologicznej słusznie określa Spaemann jako niezadowolające. Habermas nie uznaje życia ludzkiego przed urodzeniem za osobowe. Jawi mu się ono jako przedosobowe (potencjalnie osobowe) i nie uzasadnia on wcale takiego spojrzenia. Nie uznaje więc klasycznego ujęcia, zgodnie z którym osobą jesteśmy od momentu poczęcia, a wykazał to już twórca klasycznej definicji osoby – Boecjusz. Dodajmy przy tym, iż inny współczesny wybitny niemiecki myśliciel – Spaemann – rozróżnienie na życie osobowe i potencjalnie osobowe (przedosobowe) słusznie spstrzega jako bezsensowne. Jego zdaniem, suponuje ono bezpodstawnie, że osoba powstaje stopniowo. Jawi się zatem najpierw jako „coś”, które staje się „kimś” po upływie określonego czasu. Tymczasem nie powiemy o sobie – najpierw poczęło się „coś”, z czego później powstałem. Ja byłem tą istotą, która się poczęła⁴⁰. „Osoby są albo ich nie ma”⁴¹.

Niestety, ta dziwna koncepcja człowieka unieważnia postulaty Habermasa o godności życia ludzkiego przed narodzinami. Jeśli bowiem życie to w okresie płodowym, jego zdaniem, nie jest życiem osobowym, to jakim? Czyżby było ono życiem roślinnym albo zwierzęcym? Jeżeli faza płodowa życia nie jest osobowa, to jak uzasadnić zło moralne manipulacji genetycznych, klonowania, eutanazji, selekcji, aborcji itd.? Widzimy zatem, że Habermas jakby zaprzecza sam sobie i temu, co stara się bronić, otwierając furtkę działaniom będącym wyrazem materialistycznej wizji człowieka. Niewątpliwie w tym względzie odnotować trzeba poważną lukę i niekonsekwencję aktualnych poglądów Habermasa, co sprawia, że tak naprawdę nie może on głosić, iż należy się respekt dla życia ludzkiego w fazie prenatalnej. Singer, odróżniający życie osobowe od potencjalnie osobowego, pod tym oto względem przynajmniej wypowiada się konsekwentnie. Mianowicie – jeśli człowiek przed swym urodzeniem jest tylko potencjalną osobą, to nie prezentuje wartości wyższej aniżeli dorosła świnia, pies czy szympanś⁴². Wprawdzie Habermas domaga się dla życia ludzkiego od chwili poczęcia respektu równoważnego życiu osobowemu, nie uzasadnia jednak, skąd życie to – jako potencjalnie osobowe – czerpie swą godność. Nie może zresztą tego uczynić w ramach swej koncepcji człowieka, która jest zasadniczo kantowska. Ow-

⁴⁰ Na podstawie rozmowy autora z R. Spaemannem.

⁴¹ R. SPAEMANN, *Osoby*, Warszawa 2001, s. 303.

⁴² B. WALD, *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje we współczesnej filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, Lublin 2003, s. 131.