

W poszukiwaniu doskonałości. Natura ludzka i etyka w dobie inżynierii genetycznej

Marek Drwięga

Michael J. Sandel, *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2007

Michael J. Sandel jest współczesnym myślicielem, znanym przede wszystkim za sprawą debat toczonych na gruncie filozofii politycznej. Nie jest to jedyny obszar zainteresowań amerykańskiego filozofa. Inny ważny dotyczy etyki. Świadczą o tym jego książki, takie jak: *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics* (2005) oraz *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering* (2007). Ostatnie z wymienionych dzieł wpisuje się w niezwykle ciekawą i aktualną dyskusję związaną z inżynierią genetyczną. Pytania, jakie można tutaj postawić, są ważne. Z jednej strony dotyczą bowiem tradycyjnej kwestii natury ludzkiej, a więc tego czym/kim jest człowiek, jaka jest jego natura. Wydaje się, że rozwój inżynierii genetycznej ten tradycyjny temat antropologicznych rozważań stawia w całkiem nowym świetle. Z drugiej strony pytania te dotyczą wielu kontrowersyjnych z punktu widzenia etyki zagadnień odnoszących się do takich spraw jak: autonomia podmiotu moralnego, jego zdolności wyboru, kwestii dobrego życia rozumianego jako jednostkowy projekt, równości, odpowiedzialności za dokonywane czyny, odpowiedzialności wobec siebie i innych, itd. Dla niektórych współczesnych myślicieli, ujmując sprawy nieco szerzej, takie zagadnienia jak: zapłodnienie in vitro, klonowanie, eksperymenty na ludzkim embrionie, eugenika, nowe określenia granic życia i śmierci, manipulacje terapią genową oraz inne związane z rozwojem nauki i technologii, rodzą oczywiście pytania o zasięgu moralnym, ale nie tylko, pytania, jakie się tu wylaniają posiadają charakter metafizyczny¹. Są to

¹ Pod tym względem ciekawym przykładem jest stanowisko Luc'a Ferry'ego. We fragmencie swojej książki zatytułowanym *Bioetyka: sakralizacja ludzkiego ciała* zauważa on, że poczucie świętości, mimo „śmierci Boga”, zachowuje się. To swoiste pomieszanie niepokoju i fascynacji, które zostało zrodzone przez bioetykę, nie jest obce teologicznej tematyce profanacji. Ponadto, zdaniem Ferry'ego fakt, że współczesne możliwości techniczne są w całości do dyspozycji człowieka, stanowi wielki problem, w tym sensie, że nie panuje – jak pisze – jeszcze nad możliwymi skutkami inżynierii genetycznej.

zatem tematy, których nie sposób dzisiaj pominąć. Spróbujmy więc przyjrzeć się bliżej niektórym zagadnieniom biorąc pod uwagę wybrane wątki z *The Case against Perfection* posłużą one jako tło rozważań.

Zacznijmy od tego, że tytuł angielski książki M. Sandela *The Case against Perfection* oznacza sprawę, rozprawę, oskarżenie przeciwko doskonałości, perfekcji. Dlaczego, mógłby ktoś zapytać, wysuwa się oskarżenie przeciwko doskonałości, przecież samodoskonalenie, dążenie do doskonałości jest jednym z wymogów często powtarzanych w wielu systemach etycznych? Jakże są tego powody? By całą rzecz lepiej zrozumieć, wyjdźmy od przykładów, które stanowią punkty odniesienia dla tego, co Sandel nazywa etyką ulepszenia. Pierwszy, dyskutowany, dotyczy pary kobiet żyjących w związku. Obydwie kobiety są głuche. Uznają one jednak, że głuchota nie jest niesprawnością, lecz cechą ich tożsamości. Chcąc mieć dziecko poszukiwały one dawcy spermy, ale takiego, którego rodzina byłaby także głucha w pięciu pokoleniach. Co ciekawe, kiedy w *Washington Post* opisano ich historię, spotkały się one z krytyką. Zarzucano im, między innymi, że świadomie wywołują u ich dziecka niesprawność. W odpowiedzi kobiety te stwierdziły, że tak nie jest. Chciały one po prostu, by dziecko było takie samo jak one. W związku z powyższym rodzą się pytania: czy jest czymś złym „projektowanie głuchego dziecka” (*make a child deaf by design*)? Jeśli tak jest, to co jest złe: głuchota czy projektowanie? Nawet, z czym nie wszyscy by się zgodzili, jeśli przyjmiemy, że bycie głuchym to cecha tożsamości, to nadal pozostaje pytanie, czy rodzice używając nowych technologii mają prawo wybierać dziecko jakie chcą. Inny przykład podany przez Sandela dotyczy ogłoszenia jakie ukazało się w jednej z gazet. Para poszukiwała dawczyni komórki jajowej, ale miała to być nie byle jaka dawczyni. Powinna być odpowiednio wysoka, o odpowiedniej wadze, dobrze zbudowana, bez większych problemów zdrowotnych w rodzinie, a także z wysokim wynikiem testu sprawdzającego umiejętności intelektualne. W zamian para oferowała 50 tysięcy dolarów. Widać więc, że rodzice pragną, by dziecko było do nich podobne, albo, jak można sądzić, chcą także, by być może było wyższe, szczuplejsze i mądrzejsze od nich. Co jednak interesujące, taka oferta nie wywołała publicznej reakcji, która miała miejsce w pierwszym przypadku. Jak zauważył Sandel nikt nie twierdził, że wzrost, inteligencja i silna budowa są nieprawidłowościami, jakich winno się dziecku zaoszczędzić (s. 3). Ale co innego jest tutaj ważne. Rodzi się bowiem pytanie: czy nie ma czegoś niepokojącego w zamawianiu przez rodziców

rencji w jego własną „naturę”. L. Ferry, *L’Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Ed. Grasset, Paris 1996, s. 126-127. Dodajmy, że z kolei na temat „etycznego” wymiaru cielesności pisał m.in. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002.

dziecka z pewnymi genetycznymi cechami? Jak widać obydwa przykłady odnoszą się do tzw. loterii genetycznej czyli pewnej nieprzewidywalności związanej z cechami, jakie posiadać mogą nasze dzieci. Dlaczego jednak w pewnych przypadkach np. głuchoty czy bardzo niskiego wzrostu stanowi to problem moralny, a w innych nie? Co by się stało, gdyby biotechnologia rozwinęła się do tego stopnia, że mogła by usunąć niepewność, jaka towarzyszy nowo pojawiającemu się dziecku i umożliwić nam projektowanie jego genetycznych cech?

Trzeba wyraźnie powiedzieć, że rozwój badań genetycznych i towarzyszący temu rozwój technologii jest dwuznaczny. Z jednej strony ma w sobie coś obiecującego. Kryje się tu nadzieja, że już wkrótce będziemy zdolni do leczenia i zapobiegania wielu chorobom. Z drugiej strony budzi niepokój. Wiąże się on z tym, że nowo odkryta wiedza z genetyki może także umożliwić manipulowanie naszą własną naturą, może umożliwić poprawianie mięśni, pamięci, nastrojów, umożliwiać wybór płci, wzrostu i innych genetycznych cech naszych dzieci. Krótko mówiąc, polepszać nasze fizyczne i poznawcze możliwości, by uczynić z nas „lepszych niż dobrych”. Innymi słowy, moralne rozterki pojawiają się wtedy, gdy ludzie chcą używać lub używają terapii genowej nie do leczenia chorób, lecz do czegoś, co mieści się poza zdrowiem, kiedy ulepszają swoje fizyczne i umysłowe zdolności, gdy umieszczają siebie ponad pewną normą. Jest to sytuacja „kiedy nauka rozwija się szybciej niż refleksja moralna, tak jak dzisiaj, wówczas mężczyźni i kobiety dążą do wyartykułowania swojego niepokoju” (s. 9). Zdaniem Sandela w takiej sytuacji ludzie sięgają do języka autonomii, sprawiedliwości czy indywidualnych praw. Problem jednak polega na tym, że ta część naszej moralnej wizji świata nie wyposaża nas dostatecznie w narzędzia umożliwiające odpowiedź na najpoważniejsze pytania stawiane przez takie rzeczy jak: klonowanie czy projektowanie dzieci. Z tego właśnie wyłania się rodzaj moralnego zawrotu głowy, jaki spowodowała rewolucja dotycząca genomu. Jednocześnie postęp w biotechnologii sprawia, że moralne kwestie, jakie w związku z tym się pojawiają, są niemożliwe do pominięcia.

Istnieje grupa przykładów, na podstawie których bardzo wyraźnie ujawnia się dwuznaczność inżynierii genetycznej. Są to: wzmacnianie mięśni, poprawa pamięci, zwiększanie wzrostu czy wybór płci. Biorąc pierwszy z wymienionych przykładów wydaje się, że każdy z nas z chęcią podjąłby się terapii genowej likwidującej dystrofię mięśni i odtwarzającej wiotczenie mięśni, które przychodzi wraz z wiekiem. Sytuacja wygląda zupełnie inaczej, kiedy ta sama terapia mogłaby być używana „w produkcji genetycznie modyfikowanych sportowców” (s. 10). Rozróżnienie leczyć i ulepszać pociąga więc za sobą moralne rozróżnienie. Jesteśmy skłonni akceptować terapię genową leczącą kontuzję mięśnia, nie jesteśmy

natomiast zaakceptować takiej terapii w celu ulepszenia zdolności sportowca, narusza ona bowiem zasadę rywalizacji fair. Podobne rzecz się ma w przypadku pamięci i wzrostu. Weźmy pod uwagę wzrost. Jak wiadomo od lat 1980. hormon wzrostu stosuje się do leczenia dzieci, którym tego hormonu brak, co czyni je niższymi od przeciętnej. Ale stosowanie hormonu dotyczy także zdrowych dzieci, szczególnie chłopców, którzy nie są zadowoleni ze swego wzrostu. Krytycy nazywają takie dobrowolne użycie hormonu „endokrynologiczną kosmetyką”. „Faktyczne pytanie – zauważa Sandel – jakie można tu postawić polega na tym, czy chcemy żyć w społeczeństwie, gdzie rodzice czują się zmuszeni wydawać fortuny na to, by całkiem zdrowe dzieci uczynić kilka centymetrów wyższymi” (s. 18/19).

Być może najbardziej budzącym emocje przykładem niemedycznego zastosowania bioinżynierii jest wybór płci. Trzeba przypomnieć, że technologie doboru płci wyrosły wraz z badaniami prenatalnymi. Te badania, jak wiadomo, rozwinęły się, by odpowiednio wcześniej odkrywać rozmaite zaburzenia, m.in. zespół Downa. W tym przypadku zastosowania terapeutyczne w wielu wypadkach nie budzą raczej mocnych zastrzeżeń natury moralnej, oczywiście nie biorąc pod uwagę zdecydowanych przeciwników badań prenatalnych. W badaniach tych jednak można także odkryć płęć płodu umożliwiając tym samym aborcję niechcianego, gdy chodzi o płęć, płodu. Jest rzeczą powszechnie znaną, że w społeczeństwach o silnych kulturowych preferencjach dotyczących chłopców, badaniu płci często towarzyszy aborcja żeńskiego płodu. W takich krajach jak Indie czy Chiny stało się to rozpowszechnioną praktyką. Wypada dodać, że selekcja płci nie musi pociągać za sobą aborcji. Na przykład dla rodziców korzystających z zapłodnienia *in vitro* możliwy jest wybór płci dziecka przed umieszczeniem zapłodnionego jaja w macicy. Sandel twierdzi, że najnowsze technologiczne możliwości umieszczają tę kwestię z dala od niezwykle złożonej i ważnej sprawy dotyczącej moralnego statusu embrionu. Ale jeśli rzeczywiście da się tę kwestię oddzielić od moralnego i bytowego statusu embrionu, co jak wiadomo dla niektórych nie jest takie oczywiste, to jakie moralne pytania wywołuje selekcja. Jednym z nich jest to, że selekcja płci staje się instrumentem dyskryminacji płciowej skierowanej przeciw dziewczynkom, co da się wyraźnie zaobserwować, kiedy spojrzymy na praktyki w Indiach i Chinach. Nawet jeśli ważne pytania o status embrionu, o niszczenie embrionów i dyskryminację odłożymy na bok, to i tak pojawiają się jeszcze inne pytania. Co mianowicie zrobić gdyby możliwe było nie tylko wybieranie płci, ale także wzrostu, koloru oczu, skóry itd.? A co w sprawie ilorazu inteligencji, zdolności plastycznych, muzycznych czy siły fizycznej? Czy te działania, dostępne zamożniejszym ludziom, nie łamałyby w sposób oczywisty zasady równości szans? A co jeśli techniki ulepszenia byłby dostępne dla wszystkich? Czy zmierzalibyśmy w stronę „nowego,

wspaniałego świata” i co wtedy byłoby powodem naszych obiekcji? Sandel podkreśla, że „w każdym z tych przypadków pozostaje coś moralnie wątpliwego. Problem dotyczy nie źródeł, lecz celów, do których się zmierza” (s. 24).

Jakie aspekty człowieczeństwa, zapytajmy, mogą być zagrożone? Otóż zdaniem amerykańskiego myśliciela jednym z aspektów naszego człowieczeństwa, który może być zagrożony w wyniku ulepszania i inżynierii genetycznej, jest nasza zdolność do wolnego działania, działania o własnych siłach oraz do uznawania nas samych za odpowiedzialnych - zasługujących na naganę lub pochwałę - za to, co robimy i za sposób, w jaki żyjemy. Najlepiej uwidacznia się to, kiedy weźmiemy pod uwagę przykłady sportowców. Sandel poświęca temu zagadnieniu stosunkowo dużo miejsca. Paradoks, jaki się tu pojawia, polega na tym, że jeśli przykładowo dobre wyniki w pływaniu lub biegu na 100 metrów są rezultatem talentu, treningu i wysiłku sportowca, to wówczas oczywiście podziwiamy go, ale co będzie jeśli zostaną one osiągnięte przy pomocy sterydów i ulepszeń mięśni? Ktoś może powiedzieć, że rola wysiłku i ulepszeń jest kwestią stopni. Zgoda, ale jeśli strona ulepszeń przeważy, wówczas, jak się zdaje, nasz podziw dla osiągnięć zmieni się w dezaprobatę. Zresztą, jeśli mielibyśmy tu mówić o podziwie, to powinien on przenieść się z zawodnika na zespół lekarzy. Co to oznacza? Autor *Public Philosophy* uważa, że nasza reakcja moralna na ulepszanie jest odpowiedzią na zmniejszanie możliwości działania osoby (*agency of person*), której osiągnięcia są wspomagane. „Im bardziej, pisze on, sportowiec opiera się na lekarskich lub środkach genetycznych, to w tym mniejszym stopniu jego działanie reprezentuje jego własne osiągnięcie. Można sobie wyobrazić robota, bionicznego atletę, który osiąga najlepsze wyniki. Taki bioniczny atleta nie byłby wcale podmiotem działania: «jego» osiągnięcia byłyby osiągnięciami jego twórców. Zgodnie z tym poglądem ulepszanie zagraża naszemu człowieczeństwu powodując erozję zdolności ludzkiego działania. Jego ostatecznym wyrazem jest całkowicie mechanistyczne rozumienie ludzkiego działania (*human action*) niezgodne z ludzką wolnością i moralną odpowiedzialnością” (s. 26). Nie jest to jednak największe niebezpieczeństwo. Na czym zatem polega większe? Zdaniem amerykańskiego filozofa „polega ono na prometejskiej aspiracji do przerabiania natury, wliczając w to naturę ludzką, by służyła naszym celom i spełniała nasze pragnienia. Problemem nie jest zwrot ku mechanizmowi, lecz dążenie do panowania. Tym, czego brakuje dążeniu do panowania jest ocenianie jako darowanego ludzkiego charakteru władz i osiągnięć. Uznanie daru życia oznacza rozpoznanie, że nasze talenty i władze nie są w całości wynikiem naszego działania” (s. 27). A zatem świadomość życia jako daru może ograniczyć taki prometejski projekt i sprzyja postawie pokory.

Dziedzina sportu nie jest rzecz jasna jedynym miejscem, w którym widać niebezpieczeństwo realizowania się prometejskiego projektu, któremu przeciwstawia się postawa traktująca życie jako dar. Inne wyznacza relacja rodzice-dzieci. Traktować dziecko jako dar oznacza zaakceptować je takim jakie jest, nie zaś traktować jako przedmiot do zaprojektowania, produkt naszej woli, instrument naszych ambicji. Ponadto, tak jak możemy przynajmniej częściowo wybrać przyjaciół, partnerów życiowych na podstawie jakości, które uznajemy za pociągające, tak nie możemy wybrać naszych dzieci. To, kim będą jest nieprzewidywalne. Tym samym dzieci uczą tego, co Sandel za W. F. May'em nazywa „otwartością na to, co nieproszone”. Serce i charakter dzięki tej postawie mogą oprzeć się skłonności do panowania i kontroli. Tutaj zresztą, zdaniem amerykańskiego filozofa, dostrzec można najgłębszą moralną obiekcję wobec ulepszania, w mniejszym stopniu leży ona w doskonałości, do której się zmierza, a bardziej w ludzkiej dyspozycji, jaką to dążenie wyraża. „Problemem nie jest to, że rodzice uzurpują sobie prawo do autonomii dziecka, które projektują. Problem leży w *hybris* projektujących rodziców, w ich dążeniu do zapanowania nad tajemnicą narodzin. Nawet jeśli ta dyspozycja nie czyni rodziców tyranami dla dzieci, to oszpeca ona sama relację rodzic-dziecko” (s. 46).

Nie potrzeba tutaj, jak sądzę, podkreślać, że traktowanie dzieci jako daru nie oznacza bynajmniej bycia pasywnym wobec nieszczęść czy choroby. Przeciwnie, leczyć chore lub uszkodzone dziecko oznacza pozwolić, by jego naturalne zdolności się w pełni rozwijały. Wprawdzie medycyna dokonuje tutaj interwencji w naturę, robi to jednak ze względu na zdrowie, nie reprezentując zatem próby panowania i dominacji. Niektórzy jednak twierdzą, że obowiązek rodziców polegający na leczeniu chorego dziecka implikuje obowiązek ulepszania zdrowia, maksymalizacji jego potencjału dla sukcesów w życiu. Krótko mówiąc odrzuca się rozróżnienie leczenie/ulepszanie. Zgodnie z tym poglądem rodzice nie tylko mają obowiązek dbania o zdrowie dzieci, mają oni także obowiązek ulepszania, jak to ujmuje „moralny obowiązek genetycznego modyfikowania dzieci”. Oznacza to, że powinni używać współczesnych technologii w celu poprawiania pamięci, temperamentu, poczucia humoru, optymizmu itd., by dać im tym samym „najlepsze możliwości dla najlepszego życia”. Zdaniem Sandela jest błędem myślenie o zdrowiu wyłącznie w kategoriach instrumentalnych, a więc jako sposobie maksymalizowania czegoś innego. Chodzi o to, że dobre zdrowie, podobnie jak dobry charakter, samo jest konstytutywnym elementem ludzkiej pomyślności (*human flourishing*). Innymi słowy, troszcząc się o zdrowie dzieci rodzice nie ujmują siebie jako projektantów, czy kogoś, kto pragnie zmienić dzieci w produkt swej woli lub ambicji.

Sprawa rodzicielskiej miłości nie jest do końca jednoznaczna. Uprawienie do kształtowania dzieci, do wychowania i poprawiania ich, komplikuje bowiem oskarżenie przeciwko ulepszaniu. Jest czymś rozpowszechnionym, że podziwiamy rodziców, którzy chcą najlepiej dla swoich dzieci i nie szczędzą wysiłków, by pomóc im w osiągnięciu szczęścia. Pojawia się jednak ważne pytanie: na czym polega różnica między zapewnieniem takiej pomocy poprzez edukację i trening (dobre szkoły, prywatni nauczyciele, lekcje języków, pływanie, tenis, itd.), a zapewnieniem tego przy pomocy genetycznego ulepszania? Zwolennicy ulepszania w tym wypadku powiedzą, że w zasadzie nie ma żadnej różnicy, jest to tylko kwestia środków. Z kolei krytycy utrzymują, że jest tu radykalna różnica. Sandel uważa, że obrońcy ulepszania mają rację w tym względzie, że poprawianie dzieci przez inżynierię genetyczną „jest podobne w duchu do wymagającej wielkiej presji na dzieciach praktyk, z którymi mamy dzisiaj do czynienia” (s. 52). Ale podobieństwo nie potwierdza słuszności genetycznego ulepszania. Wręcz przeciwnie, uwypukla problem nadmiernej opiekuńczości rodziców, która współcześnie przejawia się w wielu postaciach. Jedną z najbardziej jaskrawych jest projektowanie kariery życiowej przez rodziców swoim dzieciom jeszcze przed ich urodzeniem. Dobrą tego ilustracją są siostry Williams, których ojciec Richard zaplanował ich karierę sportową zanim się urodziły.

Problem ulepszania musi w końcu prowadzić do kwestii eugeniki. Jak wiadomo eugenika jest pojęciem, które pochodzi od kuzyna K. Darwina, F. Galtona, i oznacza dobrze urodzonego. W nowym, współczesnym kontekście, w jakim się często obecnie pojawia, łączy się ona z technologicznymi możliwościami oddziaływania na genotyp w celu jego modyfikacji. Dla jednych terapia genowa już może być uznawana za formę eugeniki, dla innych eugenika zasadniczo wychodzi poza ramy terapeutyczne². Trzeba jednak wiedzieć, że istnieje różnica między tzw. starą i nową eugeniką. Stara eugenika była ruchem o ogromnych ambicjach genetycznego polepszenia ludzkiej rasy. Oprócz strony badawczej i ulepszającej miała także mniej przyjemne aspekty. Przypomnijmy, że zwolennicy eugeniki byli zwolennikami wprowadzenia prawa zabraniającego rozmnażanie się „osobom o niewłaściwych genach”. Prawo takie zostało zresztą wprowadzone w kilku stanach, na przykład stan Indiana wprowadził w 1907r. prawo przymusowej sterylizacji umysłowo chorych, więźniów i nędzarzy. Ostatecznie dwadzieścia dziewięć stanów, jak podaje Sandel, przyjęło prawo przymusowej sterylizacji. W nazistowskich Niemczech amerykańskie prawo eugeniczne znalazło admiratora w osobie

² Patrz J. Harris, *Is Gene Therapy a Form of Eugenics?*, w: *Bioethics. An Anthology*, red. H. Kuhse i P. Singer, Blackwell Philosophy Anthologies, Oxford 2002, s. 165-170.

Hitlera. Hitler w końcu uczynił z eugeniki coś zupełnie innego niż sterylizację. W ideologii i praktyce nazistowskiego państwa stała się ona częścią ludobójstwa. W latach 40 tych i 50 tych XX wieku idea przymusowej sterylizacji upada. Ale ten cień eugeniki ciągle wisi nad dzisiejszymi debatami poświęconymi inżynierii genetycznej i ulepszaniu. To prawda, że naziści nadali eugenicie złą sławę. W związku z tym rodzą się pytania: co właściwie jest niepokojącego w eugenicie? Czy powód niepokojąco stanowi to, że była i może być przymusowa? Czy też jest coś moralnie nagannego nawet w nieprzymusowym sposobie kontroli genetycznego uposażenia?

W epoce genomu, zauważa Sandel, „powraca język eugeniki, nie tylko wśród krytyków, ale także pośród obrońców ulepszania” (s. 75). Część myślicieli woła o nową „liberalną eugenikę”, co oznacza pozbawione przymusu państwowego genetyczne ulepszanie, które nie ogranicza autonomii dziecka. Mówi się o tym, że cechą nowej, liberalnej eugeniki ma być neutralność państwa. Innymi słowy, żadna władza nie może mówić rodzicom „jakie dzieci mają projektować”, z kolei rodzice mogą zmieniać jedynie te cechy dzieci, które polepszą ich zdolności „bez wpływania na wybory dotyczące planów życiowych”. Zdaniem wielu współczesnych autorów takich jak: A. Buchanan, N. Daniels czy D. Winkler, nowa eugenika może ominąć niechlubne praktyki z przeszłości. Niektórzy, jak R. Dworkin, uważają, że nie ma nic złego w ambicji uczynienia życia przyszłych pokoleń dłuższym i pełnym talentów. Z kolei R. Nozick wysunął ideę „genetycznego supermarketu”, który umożliwiłby rodzicom zamawianie zaprojektowanych dzieci nie narzucając pojedynczego projektu na społeczeństwo jako całość. Przy okazji omawiania tych poglądów M. Sandel zwraca uwagę, że liberalna eugenika będąc mniej niebezpieczną od starej jest jednocześnie mniej idealistyczna. Stara eugenika zrodziła się z aspiracji polepszania ludzkości i promowania dobrobytu społeczeństw, ta liberalna zdaje się trzymać z daleka od ambicji kolektywnych. Nie jest więc to ruch reformy społecznej, lecz droga dla „uprzywilejowanych” rodziców, którzy starają się przystosować jak najlepiej swoje dzieci do życia i odnoszenia sukcesów w opartych na zasadzie konkurencji społeczeństwach.

Ale wśród myślicieli, których zalicza się do liberalnych, spotkać można także przeciwników wykorzystania embrionów i manipulacji w celach nieterapeutycznych. Jednym z nich jest J. Habermas³. Przywołaną przez Sandela argumentację Habermasa można by streścić w następujący sposób. Genetyczne interwencje w selekcję i polepszanie dzieci są kontrowersyjne, ponieważ niszczą liberalne za-

³ Patrz J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003.

sady autonomii i równości. Niszczą autonomię, ponieważ genetycznie zaprojektowane osoby nie mogą widzieć samych siebie jako jedynych autorów ich własnej historii życiowej, a to podkopuje równość niszcząc z istoty symetryczną relację między wolnymi i równymi ludźmi. Miarą tej asymetrii jest to, że kiedy rodzice stają się projektantami swych dzieci, to wówczas w nieunikniony sposób ściągają na siebie odpowiedzialność za życie ich dzieci, która to odpowiedzialność nie może być wzajemna. Sandel zgadza się z Habermasem, który krytykuje „rodzicielską eugenikę”, uważa jednak, że Habermas się myli sądząc, że może w swej krytyce oprzeć się wyłącznie na liberalnych pojęciach. „Etyka autonomii i równości, pisze, nie może wyjaśnić, co jest nie w porządku z eugeniką” (s. 81). Sandel dostrzega jednak także w wywodzie Habermasa dodatkowy argument, na który sam się również się powołuje, a który to sięga „głębiej nawet jeśli zarysowuje granicę ponad liberalnymi czy „postmetafizycznymi” spekulacjami” (tamże). Argument ten mówi, że doświadczamy naszej wolności w odniesieniu do czegoś, co z natury nie jest w naszej dyspozycji. Innymi słowy, istnieje początek, który wyrasta z czegoś – jak Bóg czy natura – a co nie jest w dyspozycji jakiegokolwiek innej osoby. A więc narodziny będąc naturalnym faktem łączą się „z pojęciowym wymaganiem, stanowiącym początek, którego nie możemy kontrolować” (s. 82). Na marginesie trzeba dodać, że ten moment zauważyła H. Arendt, która w *The Human Condition* ujmuje „narodziny” tj. fakt, że ludzie rodzą się, a nie są wytwarzani, jako jeden z warunków ich zdolności zapoczątkowania działania. Krótko mówiąc, pojęcie naszej wolności jest powiązane z początkiem, którego nie można kontrolować i, jak podkreśla Sandel, „bez względu na to jakikolwiek byłby skutek wpływający na autonomię dziecka, dążenie do zniesienia przypadkowości i do panowania nad tajemnicą narodzin, pomniejsza [wartość] projektujących rodziców i niszczy rodzicielstwo jako społeczną praktykę rządzoną normami bezwarunkowej miłości” (s. 83/84).

Z powyższej argumentacji wyłania się przeciwieństwo dwóch różnych postaw: panowania lub szacunku. Amerykański filozof wyraźnie podkreśla, że „problem z eugeniką i inżynierią genetyczną polega na tym, że reprezentują jednostronny triumf woli nad darem, dominacji nad szacunkiem, kształtowania nad przyglądaniem się” (s. 85). Rodzi się jednak pytanie: dlaczego tego typu postawa budzi w nas niepokój i wywołuje reakcję oporu? Odpowiedź na to pytanie jest złożona. Można tę sprawę ująć na przykład z religijnego punktu widzenia. Wówczas twierdzić, że nasze talenty i możliwości zawdzięczamy w całości naszemu własnemu działaniu oznacza niezrozumienie naszego miejsca w porządku stworzenia. Ale religia nie jest jedynym, by posłużyć się tutaj znaczeniem, jakie temu pojęciu nadaje Ch. Taylor, źródłem naszej reakcji. Troszczenie się o dar może być także wyartykułowane w pojęciach świeckiej moralności. Sandel do tego właśnie

się odwołuje „Jeśli rewolucja genetyczna, pisze, podważa naszą ocenę dla posiadających charakter daru ludzkich władz i osiągnięć, to przekształca ona trzy kluczowe czynniki naszego moralnego pejzażu: pokorę, odpowiedzialność i solidarność” (s. 86). Dlaczego tak właśnie się dzieje? Otóż w świecie panowania i kontroli bycie ojcem, matką jest prawdziwą szkołą pokory. Wynika to z faktu, że pomimo tego, iż bardzo troszczymy się o dzieci, to jednak nie możemy wybierać tego, co chcemy. Innymi słowy, dzieci uczą rodziców bycia otwartymi na to, co nieproszone. Otwartość ta jest dyspozycją czy cnotą godną kultuwowania. Uczy ona bowiem panowania nad skłonnościami do kontrolowania, do dominacji. Nie wszystko mogę, nie wszystko jest do opanowania i manipulacji. „Świadomość, podkreśla amerykański filozof, że nasze talenty i umiejętności nie zależą w całości od naszego postępowania powstrzymuje nasze dążenie w kierunku *hybris*” (s. 86). Jest jeszcze inny aspekt tej sprawy, dotyczy on odpowiedzialności. Genetyczne ulepszenia podkopują odpowiedzialność, ponieważ lekceważą wysiłek i zmaganie się z ludzkimi ograniczeniami. W tym sensie jedno z dobrodziejstw widzenia nas samych jako tworców natury, Boga lub losu, jest to, że nie jesteśmy w całości odpowiedzialni, za to jacy jesteśmy. W przypadku zamierzonych działań genetycznych im bardziej stajemy się panami genetycznego uposażenia, tym większy niesiemy ciężar odpowiedzialności za talenty, jakie posiadamy i to jak postępujemy. Tutaj zaczynamy przyznawać większą rolę wyborowi, niż przypadkowi, a przez to na przykład odpowiedzialność rodziców za dzieci staje się ogromna. Oczywiście nie każdy jest w stanie sobie taką sytuację w pełni uświadomić i dotknięty prometejskim impulsem może zachwycać się stanem bycia panem istnienia. Jest to jednak iluzoryczne poczucie. Jeszcze jedna rzecz warta jest zauważenia. Paradoksalnie wybuch odpowiedzialności za własny los i los swoich dzieci może doprowadzić do zmniejszenia poczucia solidarności międzyludzkiej z tymi, którzy na przykład mają mniej szczęścia niż my. Można to dostrzec biorąc jako przykład ubezpieczenia zdrowotne. Jeśli ludzie nie wiedzą czy lub kiedy rozmaitego rodzaju nieszczęścia spadną na nich, to dzielą ryzyko płacąc za ubezpieczenia zdrowotne lub ubezpieczenia na życie. Robiąc to dzielą swój los z innymi będącymi w podobnej sytuacji. Ale jeśli kontrolowalibyśmy w znacznym stopniu czynniki ryzyka, solidarność międzyludzka zmniejszyłaby się. Mogłoby to mieć miejsce wtedy, gdy zaawansowane testy genetyczne byłyby w stanie przewidzieć historię życia każdej jednostki. Tym sposobem, zdaniem Sandela, solidarnościowy aspekt mógłby zaniknąć, bowiem ci z dobrymi genami uciekliby nie chcąc dzielić, już nie wspólnego, losu z tymi, którzy posiadaliby złe geny.

Naturalne zdolności, dzięki którym osiągamy sukces w życiu, nie są naszym dziełem, są raczej zrzędzeniem losu, rezultatem loterii genetycznej. Jeśli tak

jest, to byłoby czymś błędnym twierdzenie, że mamy prawo do oceny daru opierając się na ekonomii rynkowej. Mamy raczej, uważa Sandel, obowiązek dzielenia się darem z tymi, którzy nie posiadają takich talentów. W tym tkwi związek między solidarnością i byciem obdarowanym talentami. Związana z tym jest także świadomość, że nikt z nas nie jest w całości odpowiedzialny za swój sukces co ratuje merytokratyczne społeczeństwa przed ześlizgnięciem się w stan samozadowolenia. „Gdyby inżynieria genetyczna – podkreśla amerykański filozof – umożliwiła nam nieuwzględnianie loterii genetycznej, zamianę trafu na wybór, będący darem charakter ludzkich umiejętności, malałaby wraz z tym być może nasza zdolność do widzenia nas samych jako kogoś, kto dzieli wspólny los z innymi [...] całkowita genetyczna kontrola podważałaby rzeczywistą solidarność, która pojawia się, kiedy mężczyźni i kobiety zastanawiają się nad przypadkowością ich talentów i losów” (s. 91/92).

Na koniec pozostają jeszcze do rozważenia obiekcje, jakie wysunąć można wobec argumentacji Sandela. On sam, co ciekawe, stara się je uwzględnić. Dzieli się na dwie grupy. Pierwsza sugeruje, że argumentacja Sandela przeciwko ulepszaniu jest natury religijnej, druga, że jego wywody nie są przekonujące, kiedy spojrzeć na nie pod kątem konsekwencji. Pierwszą streścić można jeszcze w następujący sposób: mówienie o darze zakłada kogoś, kto obdarowuje, jeśli tak, to ktoś mógłby śmiało powiedzieć, że Sandelowska krytyka inżynierii genetycznej i idei ulepszania ma charakter religijny. Amerykański filozof nie uważa takiego rozumowania za przekonujące. Sądzi on słusznie, że uznanie daru życia może pochodzić tak z religijnych, jak i pozareligijnych źródeł. Przypomnę raz jeszcze, że chodzi tu o rozumienie źródła w znaczeniu, jakie temu pojęciu nadał Ch. Taylor w swoim dziele *Źródła podmiotowości*. Kiedy na przykład uznajemy, że talent sportowca lub malarza nie jest w całości wynikiem jego działania, odwołujemy się do jakiegoś źródła: szczęśliwego losu, Boga czy natury, myśląc, że wykracza on poza naszą kontrolę. Zdaniem Sandela ludzie w podobny sposób mówią o świętości życia czy natury bez konieczności przyjęcia „mocnej metafizycznej wersji tej idei”. Innymi słowy, chodzi o to, że różne rozumienie tego, co święte podkreśla, że oceniamy, pojmujemy, traktujemy naturę i istoty żyjące w jej obrębie więcej niż instrumentalnie. Taka moralna postawa nie musi być osadzona wyłącznie na religijnym gruncie. A więc bez konieczności odwołania się do religijnej świętości ludzkiego życia – powie autor *Public Philosophy* – „możemy uczynić sensownym pojęcie daru (*giftedness*) i czuć jego moralną wagę” (s. 94).

Drugą obiekcję przedstawić można w sposób właściwy dla konsekwencjonistycznego stylu myślenia. Mówi ona, że wskazywanie na możliwe efekty inżynierii genetycznej: na pokorę, odpowiedzialność i solidarność, może być przeko-

nujące dla tych, którzy cenią te cnoty. Jednak ci, którzy bardziej troszczą się o osiągnięcie odpowiedniego poziomu konkurencyjności dla swoich dzieci lub siebie samych mogą na przykład zdecydować, że korzyści, jakie są do uzyskania w wyniku genetycznego ulepszania, są większe od skutków, które oddziałują na społeczne instytucje oraz uczucia moralne. Na takie i inne wyrażone w tym języku zarzuty, Sandela odpowiada, że w swojej krytyce ulepszania nie opierał się na konsekwencjonizmie, przynajmniej w zwyczajowym rozumieniu tego pojęcia. Sądzi on wprawdzie, że inżynieria genetyczna budzi wątpliwości, gdyż społeczne koszty prawdopodobnie przewyższają korzyści, ale sugeruje przede wszystkim, że moralna stawka w debacie o ulepszanie nie zostaje w pełni uchwycona, kiedy posługujemy się z jednej strony kategoriami autonomii i praw, z drugiej kalkulacją kosztów i korzyści. Sandel powtarza, że w ulepszaniu jego uwaga dotyczy nie indywidualnego zła, lecz „nawyku umysłu i sposobu bycia”. Moralna stawka jest tutaj dwojakiego rodzaju. Amerykański filozof tak ją określa: „Jedna łączy los ludzkich dóbr wcielonych w ważne praktyki społeczne – normy bezwarunkowej miłości i otwarcie na to, co nieproszone w przypadku rodzicielstwa; celebrowanie naturalnych talentów i darów w sporcie i działalności artystycznej; pokory wobec uprzywilejowania i gotowość dzielenia się owocami dobrego zrzędzenia losu poprzez instytucje społecznej solidarności. Druga łączy naszą orientację wobec świata, który zamieszkujemy, z rodzajem wolności do jakiej aspirujemy” (s. 96). Ten nowy nawyk myślenia polegałby zatem na twierdzeniu, że działania biotechnologii na dzieciach i nas samych po to, by odnieść sukces w społeczeństwie, jest aktem wolności. Ale zmienianie naszej natury odwraca nas faktycznie od krytycznej refleksji nad światem oraz tłumi odruchy społecznego i politycznego polepszania. Innymi słowy, zamiast manipulować inżynierią genetyczną winniśmy dążyć do tworzenia warunków przyjaznych dla talentów i odpowiednich dla ograniczeń niedoskonałej ludzkiej natury.