

**NOWA LIBERALNA EUGENIKA:
KRYTYCZNY PRZEGLĄD ARGUMENTÓW PRZECIWKO
BIOMEDYCZNEMU POPRAWIANIU
LUDZKIEJ KONDYCJI FIZYCZNEJ LUB UMYSŁOWEJ**

– Tomasz Żuradzki –

Abstrakt. Celem artykułu jest krytyka kilku popularnych argumentów przeciwko wykorzystywaniu współczesnych osiągnięć biomedycznych do poprawiania ludzkiej kondycji fizycznej lub umysłowej. Na przykładzie prac Habermasa, Sandela, Fukuyamy omówię trzy argumenty tego typu odwołujące się do: 1) autonomii; 2) życia jako daru; 3) naturalnej równowagi. Na koniec pokażę, że sprzeciw względem niektórych propozycji biomedycznego polepszenia kondycji ludzkiej może być wynikiem swoistego błędu poznawczego, który psychologowie określają jako efekt status quo.

Słowa kluczowe: eugenika, natura, autonomia, inżynieria genetyczna, preimplantacyjna diagnostyka genetyczna, efekt status quo, Habermas, Sandel, Fukuyama, Bostrom, Kahneman.

Dzięki postępowi naukowo-cywilizacyjnemu poprawia się kondycja fizyczna i umysłowa, zmienia się wrażliwość moralna oraz sposoby zachowania. Ludzie żyją dłużej, są zdrowsi i bardziej odporni na choroby, poprawiają się zdolności intelektualne, a zachowania społeczne ulegają ograniczeniu. Te zmiany kondycji człowieka, które zresztą nie wywołują jakichkolwiek większych kontrowersji mimo swej olbrzymiej skali, są związane z lepszym odżywianiem, rozwojem leków i szczepionek, a także wzmocnieniem wpływu różnego rodzaju instytucji społecznych i państwowych. Nowe metody poprawy kondycji fizycznej, umysłowej czy nawet emocjonalnej uzyskane dzięki odkryciom w dziedzinie biomedycyny mogą umożliwić szybsze zmiany kondycji ludzkiej, ale wiążą się – zdaniem niektórych autorów – z nowymi, niespotykanymi wcześniej problemami filozoficznymi czy etycznymi. Niekiedy spotykają się też ze sprzeciwem społecznym. W bioetyce toczy się na ten temat intensywna debata, a w ostatnich latach opublikowano na ten temat kilka książek¹ i olbrzymią liczbę artykułów naukowych.

¹ Agar [2008, 2010]; Bostrom, Savulescu [2009]; Buchanan [2011]; Fukuyama [2004]; Glover [2006]; Gordijn, Chadwick [2008]; Habermas [2003]; Harris [2010]; Häyry [2010]; Persson, Savulescu [2012]; Sandel [2014]; Savulescu, ter Meulen, Kahane [2011].

Do nowych metod biomedycznego poprawiania kondycji ludzkiej będę zaliczał:

- 1) selekcję embrionów na podstawie materiału genetycznego podczas procedury zapłodnienia in vitro (preimplantacyjna diagnostyka genetyczna – PDG);
- 2) inżynierię genetyczną (np. manipulacje, wykorzystanie genów zwierzęcych, sztuczne chromosomy);
- 3) niektóre typy środków farmakologicznych;
- 4) implantację zmodyfikowanych genetycznie organów lub tkanek;
- 5) interfejs mózg-komputer (metoda biomedyczno-informatyczna)².

Metody 1), 3) są wykonalne i dostępne już dziś, ale można spodziewać się, że w najbliższych latach nastąpi ich dalszy rozwój. Nad metodami 2), 4) i 5) prowadzi się badania, ale na razie nie są one powszechnie dostępne. Stosowanie dwóch z wymienionych tu metod (1 i częściowo 2) związane jest z przekazywaniem zmian kolejnym pokoleniom. Te dwie metody mogą być stosowane ex ante, czyli w momencie, kiedy podmiot, którego dotyczą, nie może jeszcze wyrazić na nie zgody (przy czym niektóre udoskonalenia przy użyciu metody nr 2 mogłyby być wykonywane także na dorosłych). Przyjmuje się, że dzięki tym pięciu metodom już można lub wkrótce będzie się dało zmienić następujące cechy:

- a) fizyczne zdolności organizmu (np. szybkość, siła);
- b) odporność na choroby;
- c) długowieczność;
- d) zdolności kognitywne (pamięć, szybkość przetwarzania informacji i rozumowania, samokontrola);
- e) emocje i charakter³.

Warto podkreślić, że wszelkie dotychczasowe zmiany kondycji ludzkiej osiągnięte dzięki różnym aspektom postępu naukowo-cywilizacyjnego wiązały się z tym, że podnosił się (niekiedy bardzo znacznie) średni poziom danego parametru. Np. fakt, że ludzie w Europie średnio żyją obecnie znacznie dłużej niż w wieku XIX wynika ze zwiększenia średniej długości życia w populacji (w szczególności noworodków i dzieci), a nie z tego, że przesunięto maksymalną możliwą długość życia. Podobnie rzecz ma się z pozostałymi parametrami, które dzięki postępowi naukowo-cywilizacyjnemu uległy poprawie.

² Buchanan [2011].

³ Tamże.

Jedną z najważniejszych cech biomedycznych metod ulepszania jest możliwość nie tylko podniesienia średniej dla danego parametru (np. siły, odporności, zdolności kognitywnych), ale jego maksymalnej granicy. Np. można sobie wyobrazić takie ulepszenia ludzkiego organizmu, które sprawią, że atleci będą biegać 100 m w 5 sekund, ludzie będą dożywać 200 lat czy wykonywać obliczenia z prędkością komputera. Oczywiście na razie tego typu pomysły należą raczej do dziedziny science fiction, a obecnie dostępne metody biomedyczne (np. PDG) pozwalają jedynie na podniesienie średniego poziomu danego parametru w populacji i zapewne w najbliższych dziesięcioleciach nic się w tej kwestii nie zmieni. To rozróżnienie jest jednak bardzo ważne, ponieważ argumenty przeciwko poprawianiu ludzkiej kondycji – jak zobaczymy poniżej – bardzo często wymierzone są właśnie w udoskonalanie maksymalnych parametrów (a nie podwyższanie średniej), przez co także należą raczej do dziedziny science fiction.

W tytule tego tekstu pojawia się pojęcie eugeniki, czyli stanowiska z początku XX wieku głoszącego potrzebę „ulepszenia” puli genowej w danej populacji, a także usunięcia niektórych niepożądanych genów rzekomo odpowiedzialnych np. za skłonność do przemocy, choroby psychiczne czy nawet lenistwo. Zwolennicy eugeniki propagowali reprodukcję się wyłącznie przez tych ludzi, którym przypisywali posiadanie lepszych genów, a w niektórych krajach, także demokratycznych, dokonywano wręcz przymusowej sterylizacji tych, którym przypisywano geny gorsze⁴. Praktyki te wzbudzają dziś odruch sprzeciwu i bardzo często służą w debatach publicznych jako swego rodzaju straszak przeciwko wykorzystaniu najnowszych osiągnięć biomedycznych. Budzą one sprzeciw z tego względu, że w wyraźny sposób ograniczały autonomię prokreacyjną niektórych jednostek, były związane z różnymi formami dyskryminacji ze względu na uposażenie genetyczne, narzucały określone systemy wartości, a także opierały się na prymitywnym i niewiarygodnym z dzisiejszej perspektywy rozumieniu procesu dziedziczenia genetycznego.

Mianem „nowej liberalnej eugeniki” określam – w ślad za innymi autorami – tego typu stanowisko na temat regulacji prawnych i praktyk (realnych lub na razie tylko hipotetycznych), które głosi potrzebę ulepszenia przy pomocy środków biomedycznych różnych aspektów kondycji przyszłych ludzi, jednak z zachowaniem ograniczonej autonomii prokreacyjnej, bez narzucania określonego systemu wartości, przy poszanowaniu równych uprawnień wszystkich ludzi bez względu na uposażenie genetyczne, a także w oparciu o bardziej wiarygodną

⁴ W ostatnich latach ukazało się w języku polskim kilka prac popularnych na ten temat: Black [2004]; Gawin [2003]; Zaremba-Bielawski [2011].

(choć wciąż niepełną) wiedzę na temat mechanizmów dziedziczenia. Nowa eugenika byłaby „liberalna” w tym sensie, że ani nie zakazywałaby nikomu prokreacji, ani nie nakazywałaby dokonywania ulepszeń, ani nie różnicowałaby uprawnień w zależności od uposażenia genetycznego.

Celem tego artykułu przeglądowego jest omówienie i zwrócenie uwagi na słabe punkty kilku popularnych argumentów przeciwko ulepszaniu ludzkiej kondycji fizycznej lub umysłowej. Najpierw omówię argumentację Jürgena Habermasa odwołującą się do pojęcia autonomii, potem koncepcję Michaela Sandela podkreślającą, że chęć udoskonalania człowieka wynika z określonych wad charakteru, następnie argument wykorzystany m.in. przez Francisa Fukuyamę odwołujący się do naturalnej równowagi. Wykorzystuję prace tych autorów, ponieważ zostały przetłumaczone na polski i są dość często przywoływane w dyskursie publicznym, a także wywarły znaczny wpływ na kształt obecnej debaty na temat udoskonalenia. Nie twierdzę natomiast, że autorzy ci są wyłącznymi autorami omawianych tu argumentów, jest raczej tak, że w swoich książkach analizowali funkcjonujące w publicznej debacie poglądy. Na koniec wskażę, że sprzeciw względem różnych propozycji polepszenia kondycji ludzkiej może być niekiedy wynikiem swoistego błędu poznawczego, który psychologowie określają mianem efektu status quo.

Oczywiście omawiane tu trzy typy argumentacji to nie jedyne zastrzeżenia względem biomedycznych sposobów udoskonalenia kondycji człowieka. Najbardziej fundamentalna kwestia związana z udoskonalaniem typu *ex ante* dotyczy tzw. problemu nietożsamości (*non-identity problem*)⁵ i natury stwierdzeń na temat obowiązków moralnych względem ludzi, którzy nie istnieją⁶. Inny ważny argument, który tutaj pominię, odwołuje się do kosztów społecznych udoskonalania, związanych np. z ewentualnym nierównym dostępem do technik udoskonalania lub społecznymi konsekwencjami tego, że udoskonalanie miałoby być – wedle nowej liberalnej eugeniki – decyzją indywidualną⁷. Kolejny interesujący argument odwołuje się do niebezpieczeństw mających się wiązać z udoskonalaniem kondycji ludzi. Niebezpieczeństwa te mogą wystąpić na wielu płaszczyznach i dotyczyć nie tylko biologicznych konsekwencji danego typu ulepszania (np. przenoszonych na kolejne pokolenia manipulacji genetycznych), ale także konsekwencji społecznych, kulturowych, politycznych. Rozpiętość i różnorodność potencjalnych konsekwencji sprawia, że niezwykle ciężko przeprowadzić jakikolwiek rachunek zy-

⁵ Parfit [2012].

⁶ Żuradzki [2008].

⁷ Majcherek [2007].

sków i strat⁸. Jeszcze inne zastrzeżenia względem niektórych metod poprawy kondycji (w szczególności tych prowadzonych w trakcie procedury zapłodnienia *in vitro* lub w trakcie ewentualnego klonowania) mogą być związane z akceptacją osobowego statusu wczesnego embrionu ludzkiego czy charakterystycznej dla obecnej doktryny katolickiej wizji tego, jak ma wyglądać „właściwa moralnie” seksualność (np. teza, że „właściwe” pod względem moralnym poczęcie może nastąpić wyłącznie w trakcie standardowego stosunku płciowego, a każdy inny sposób narusza godność przyszłego embrionu⁹). Także ten typ argumentacji – którą analizowałem w kilku innych swoich pracach w kontekście badań naukowych na ludzkich embrionach¹⁰ oraz preimplantacyjnej diagnostyki genetycznej¹¹ – pomnę tu, tym bardziej, że nie jest ona charakterystyczna wyłącznie dla dyskusji na temat ulepszania kondycji ludzkiej.

1. Habermas: naruszenie autonomii

Pytanie, które stawia Habermas w książce *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy w stronę eugeniki liberalnej?*, dotyczy tego, czy biomedyczne metody ulepszania ludzi poszerzają ludzką autonomię czy ją ograniczają¹². Habermas pyta,

[...] czy genetyczną autotransformację gatunku możemy uznać za drogę spotęgowania autonomii jednostki – czy też na tej drodze podważamy normatywną samowiedzę osób, które wiodą własne życie i wzajemnie obdarzają się jednakowym szacunkiem (36).

Zastanawia się, czy ulepszanie takie należy w liberalnych społeczeństwach pozostawiać do decyzji jednostkom, czy prawnie ograniczać:

Czy jakościowo nową możliwość ingerowania w ludzki genom potraktujemy jako przyrost wolności, *wymagający normatywnej regulacji* – czy jako upoważnienie do dokonywania transformacji według własnych preferencji i bez *żadnego ograniczenia?* (19).

⁸ Melo-Martín [2010].

⁹ Kongregacja [2008].

¹⁰ Żuradzki [2012a, 2014a].

¹¹ Żuradzki [2013, 2014b, 2014c].

¹² Habermas [2003] - liczby w okrągłych nawiasach odsyłają do stron cytowanych pozycji.

Odpowiedź Habermasa jest jednoznaczna: możliwość formowania wyposażenia genetycznego potomstwa „razi nasze odczucia moralne” (20), ponieważ powstaje nieznana dotąd relacja międzyosobowa, która wiąże się z podejmowaniem nieodwracalnej decyzji i „z ograniczeniem symetrii odpowiedzialności” (21). Ta symetria jest zaś niezbędną relacją – w opinii tego filozofa – między równymi jednostkami. W związku z tym, w liberalnym społeczeństwie należy prawnie ograniczyć możliwości biomedycznego udoskonalania człowieka, ponieważ proces taki:

- I) kreuje niesymetryczne relacje między podmiotami (wprowadza nieodwracalną zależność następnych pokoleń od wcześniejszych), a przez to prowadzi do instrumentalnego traktowania i naruszenia autonomii „zaprojektowanych” osób;
- II) podważa wiarę tak ukształtowanych czy „zaprojektowanych” ludzi w możliwość autonomicznego kształtowania życia i sprawi, że będą się czuli obco w swoim ciele;
- III) narusza „komunikacyjnie ustrukturowaną formę życia” poprzez podważenie fundamentalnych kwestii, które leżą u podstaw samej możliwości wydawania osądów moralnych.

Argumentacja Habermasa (jak sam zaznacza w *Postscriptum* dopisanym kilka lat po pierwotnym wydaniu książki) odnosi się wyłącznie do udoskonalenia genetycznego, które spełnia następujące warunki: i) ingerencja genetyczna podjęta jest przez osobę trzecią (czyli jego argumentacja nie dotyczy interwencji dokonanych na sobie samym); ii) pacjent uzyskuje wiedzę *ex post* (czyli interwencja ma miejsce np. na embrionach); iii) pacjent jest osobą zmienioną, ale w stopniu, który nie uniemożliwia zajęcia własnego stanowiska wobec ingerencji (czyli nie traktuje siebie sprzed zmiany jako kogoś innego); iv) pacjent odmawia zaakceptowania zmian jako części siebie (91). Argumentacja dotyczy więc tylko inżynierii genetycznej prowadzonej na embrionach, czyli niektórych rodzajów udoskonalenia typu 2) wedle mojej klasyfikacji. Oto krótkie omówienie tych trzech argumentów.

I) Habermas odróżnia udoskonalenie genetyczne od środowiskowego (np. standardowy proces wychowania). Możliwość manipulowania genomem jest – jak twierdzi – rodzajowo innym wpływem niż zwyczajny proces wychowania, czyli udoskonalenie środowiskowe. U źródeł tego rozróżnienia leży następujące pytanie: w jaki sposób człowiek może się odnieść do tych elementów, które nie są wyłącznie „jego własnym” wytworem, to znaczy pochodzą z wpływów środowiska lub genów? Habermas twierdzi, że dorastający osobnik może „krytycznie przyswoić” elementy socjalizacji, ale nie może tak się odnieść do swojego wyposażenia genetycznego. W przypadku standardowego procesu wychowania „dorastający

młodzieniec” może bowiem „podać refleksji swoją edukację, może wykształcić samowiedzę *rewizyjną* i w trybie sondującej retrospekcji zrównoważyć asymetryczną odpowiedzialność, jaką rodzice ponoszą za wychowanie dzieci” (21). W przypadku projektowania genetycznego nie ma możliwości zrównoważenia tej „asymetrycznej odpowiedzialności”.

Ulepszające ingerencje eugeniczne naruszają etyczną wolność w tej mierze, w jakiej krępują pacjenta odrzucanymi przezeń, ale nieodwracalnymi zamiarami osób trzecich i tym samym nie pozwalają, by pojmował sam siebie jako wyłącznego autora własnego życia (71).

II) Habermas wnioskuje więc, że u osób, które byłyby rezultatem manipulacji eugenicznych, zanikłaby wiara w możliwość autonomicznego kształtowania życia. Jest to związane z charakterystycznym rozumieniem cielesności. „Osoba «ma» albo «posiada» ciało w sensie materialnym [...] tylko o tyle, o ile – egzystencjalnie - «jest» ciałem” (58).

W tej mierze w jakiej osobnik eugenicznie zmanipulowany dorastając zaczyna widzieć swoje ciało jako coś zrobionego, uczestnicząca perspektywa «przeżywanego życia» zderza się z uprzedmiotowiającą perspektywą wytwórców albo majsterkowiczów” (59).

A dalej:

Gdy dorastający osobnik dowiaduje się, że ktoś inny ułożył projekt, według którego zmodyfikowano jego genetyczne zadatki, wówczas – w obiektywizującej auto-percepcji – perspektywa bycia produktem może przesłonić perspektywę spontanicznego bycia ciałem. W ten sposób zatarcie różnicy między tym, co powstało samo, a tym, co zostało zrobione, dotyka własnego sposobu egzystencji (62).

III) Habermas zauważa, że potencjalna możliwość modyfikacji genetycznej jest nieporównanie bardziej problematyczna niż inne kontrowersyjne kwestie bioetyczne, ponieważ wiąże się z podstawowym rozróżnieniem, które jest „konstytutywne dla naszej samowiedzy”. Chodzi o zacieranie się kategorii „tego, co *zostało wyprodukowane*, i tego, co *powstało naturalnie*” (55). Do tej pory ciało było „fizyczną bazą, «którą jesteśmy z natury»”, czymś co Kant uznawał za „królestwo konieczności” (35), które nie podlegało ocenie moralnej. Habermas zakłada zaś, że „naturalna geneza stanowi niezbędny warunek, abyśmy mogli pojmować się jako autorzy własnego życia i jako równoprawni członkowie moralnej wspólnoty” (50). Jeśli dopuścimy się manipulacji genetycznych to, zdaniem Habermasa, podważymy

samą możliwość wydawania sądów moralnych lub innymi słowy „podważymy normatywną samowiedzę osób” (36).

Na podstawie tych argumentów Habermas sugeruje, że eugenika liberalna powinna być prawnie zabroniona. Pisze:

[...] w demokratycznym, pluralistycznym społeczeństwie, które każdemu obywatelowi przyznaje jednakowe prawo do autonomicznego układania sobie życia, eugenika ulepszająca nie może być prawowicie «znormalizowana», ponieważ nie da się *a priori* oddzielić decyzji selekcyjnej pożądanego dyspozycji od decyzji przesądzającej o określonych życiowych planach (74).

Praca Habermasa na temat nowej eugeniki jest szeroko komentowana w czasopiśmie bioetycznych¹³. Przeciwno argumentacji Habermasa można przedstawić następujące kontrargumenty.

i) Po pierwsze, można argumentować, że nowa eugenika mogłaby często poszerzać autonomię przyszłych ludzi, a nie – jak twierdzi Habermas – wyłącznie ją ograniczyć. Niektóre formy udoskonalania (w tym te już dostępne np. selekcja zdrowych embrionów w trakcie procedury *in vitro*) mogłyby poszerzyć autonomię i zakres możliwych do realizacji planów życiowych w tym sensie, że umożliwiłyby dostęp do większej ilości dóbr pierwotnych (m.in. zdrowia, długości życia)¹⁴, nie ograniczając przy tym żadnych dostępnych podmiotowi planów życiowych. Habermas podejmuje ten problem. Z jednej strony pisze, że w przypadku interwencji, która służyłaby uniknięciu skrajnego zła (czyli np. selekcja embrionów celem uniknięcia ciężkiej choroby genetycznej) można domniemywać, że pacjent zaakceptowałby eugeniczne cele *ex post* (71). Czyli – jak się można domyślać z jego argumentacji – takie działanie ulepszające nie naruszałoby, jego zdaniem, autonomii przyszłej osoby. Z drugiej jednak strony Habermas wprost krytykuje wszelkie formy PDG, które miałyby cel inny niż uniknięcie bardzo ciężkiego upośledzenia. Po pierwsze pisze, że nawet tak oczywiste dobra jak pamięć, inteligencja czy zdrowie nie muszą być zawsze dobre czy korzystne dla danej jednostki. Po drugie, pisze, że „rodzice nie mogą wiedzieć, czy lekkie upośledzenie ciała nie wyjdzie dziecku ostatecznie na dobre” (91). Uznaje więc, że „poprawienie” lekkiego upośledzenia drogą manipulacji genetycznej naruszałoby autonomię podmiotu. Argumenty Habermasa są kontrowersyjne dlatego, że zakładają, iż zwiększanie ilości dostępnych dla podmiotu dóbr pierwotnych nie poszerza autonomii

¹³ Árnason [2014]; Ehni, Aurenque [2012]; Prusak [2005]; Schaefer, Kahane, Savulescu [2013].

¹⁴ Rawls [1994].

podmiotu, nie jest dla niego korzystne, oraz nie zostałyby przezeń zaakceptowane – nawet w sytuacjach, w których podmiot ten jest w jakiś sposób upośledzony (a nie byłby, gdyby dokonano danej interwencji eugenicznej). Stąd niektórzy autorzy argumentują więc za tezą dokładnie odwrotną od tej Habermasa: to właśnie niektóre formy udoskonalania (np. zdolności kognitywnych, samokontroli etc.) mogą w istotny sposób poszerzyć autonomię podmiotu¹⁵.

ii) Po drugie, Habermas twierdzi, że ludzie, którzy zostaną udoskonaleni genetycznie nie będą już pojmowali siebie jako wyłącznych autorów swojej drogi życiowej – w przeciwieństwie do ludzi, których uposażenie genetyczne jest wyłącznie dziełem ślepego trafu. Przede wszystkim Habermas musi tu założyć, że przypadkowość uposażenia genetycznego jest niezbędnym elementem autonomii jednostki. A to nie jest zgodne ze standardowymi sposobami rozumienia tego pojęcia w filozofii¹⁶. Ponadto problem tkwi w tym, że tezę tę Habermas uznaje za aprioryczną, a dotyczy ona realnych opinii przyszłych ludzi na temat ich samych. A wreszcie w rozważaniach Habermasa brakuje precyzji: z jednej strony twierdzi, że jego rozważania dotyczą wyłącznie manipulacji genetycznych, które zachowują tożsamość osoby (tak pisze w posłowniu, s. 91), ale z drugiej, w głównej części książki często odwołuje się do PDG, która jak wiadomo nie zachowuje tożsamości osoby (w wyniku selekcji mogą urodzić się inne osoby, niż urodziłyby się, gdyby embriony wybierano np. na podstawie ślepego trafu). Ta różnica jest istotna, bo o ile można się zastanawiać nad samopozostawieniem podmiotu, którego niektóre cechy zostałyby faktycznie zaprojektowane genetycznie bez jego zgody (gdyby taka możliwość kiedykolwiek w ogóle się pojawiła), to znacznie trudniej zrozumieć, dlaczego ktoś miałby postrzegać siebie jako mniej autonomiczny podmiot tylko dlatego, że powstał dzięki wyselekcjonowaniu spośród kilku embrionów w trakcie procedury *in vitro*. Jest to zresztą kwestia empiryczna, którą właściwie dałoby się już teraz zbadać, testując samoocenę realnych ludzi, którzy przyszli na świat w wyniku procedury sztucznego zapłodnienia i preimplantacyjnej diagnostyki genetycznej. Argument Habermasa mógłby więc działać wyłącznie w tych sytuacjach, w których manipulacja genetyczna dokonana na embrionie, dotyczyłaby jakiejś konkretnej cechy, np. poprawienia zdolności muzycznych albo manipulacji pod kątem uprawiania danego typu sportu. Tyle że na razie manipulacje tego typu nie są możliwe, i zapewne jeszcze bardzo długo nie będą.

iii) Po trzecie, kluczowe w argumentacji Habermasa rozróżnienie na to, co zostało wyprodukowane, i to, co powstało naturalnie, jest problematyczne z kilku

¹⁵ Schaefer, Kahane, Savulescu [2013].

¹⁶ Załuski [2009].

względów. Ponadto, Habermas – podobnie jak wielu innych krytyków ulepszania – oceniając genetyczne uposażenie w bezpodstawny sposób faworyzuje to, co „naturalne”. Ocena, że to, co „naturalne” (np. uposażenie genetyczne) jest lepsze od tego, co „wyprodukowane” (czy zmanipulowane) najczęściej jest wynikiem akceptacji jakiejś religijnej wizji rzeczywistości („naturalne jest lepsze, bo stworzone przez jakiegoś boskiego stwórcę”), którą jednak Habermas wprost odrzuca. Ale jeśli odrzucić interpretację religijną, to przedkładanie „natury” nad to, co „wyprodukowane” (w kontekście ukształtowania ludzkiego ciała) jest wynikiem jakiejś predarwinowskiej koncepcji natury – koncepcji, która uznaje aktualny genom i cechy organizmów za optymalne, choć są przecież jedynie przypadkowym rezultatem doboru naturalnego. Tę kwestię będę omawiał poniżej, ponieważ odwołują się do niej także Sandel i Fukuyama.

Jednocześnie trzeba przyznać, że trzeci argument Habermasa jest jednym z najbardziej przenikliwych argumentów w obecnej debacie na temat ulepszania. Faktycznie perspektywa ulepszania (w sensie podnoszenia maksymalnych parametrów *ex ante*) wymaga od nas istotnego przemyślenia samej praktyki wydawania osądów moralnych i znalezienia takiej perspektywy, z której możliwe będzie ocenianie ulepszeń w tych dziedzinach, które dotąd wydawały się należeć do kantowskiego „królestwa konieczności” (np. poprawianie zdolności kognitywnych czy samokontroli, zmiany mające wpływ na charakter czy emocjonalność przyszłych ludzi).

2. Sandel: cnota otwartości na nieproszone

Michael Sandel w książce *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej* próbuje wyjaśnić, dlaczego perspektywa udoskonalania wzbudza w nas „moralny niesmak”¹⁷. Odrzuca zaproponowane przez Habermasa wyjaśnienie odwołujące się do naruszenia autonomii z kilku powodów (18). Po pierwsze, argument ten sugeruje, zdaniem Sandela, że jeśli rodzice nie zaprojektują dziecka, to może ono swobodnie wybierać cechy fizyczne. A to nie jest prawda. Po drugie, argument z autonomii nie wyjaśnia jego zdaniem, dlaczego odczuwamy „moralny niesmak” także w stosunku do interwencji genetycznych przeprowadzanych na dorosłych osobach za ich zgodą (tym problemem, na co zwróciłem uwagę, Habermas się nie zajmował). Po trzecie, naruszanie autonomii, o którym pisze Habermas, możliwe jest też na skutek „hiperrodzicielstwa”, które nie odwołuje się do inżynierii genetycznej, ale nadzwyczaj surowego i wymagającego procesu wychowania czy treningu. Sandel odrzuca też argument głoszący, że „prak-

¹⁷ Sandel [2014] s. 15. Książka była recenzowana na łamach „Diametros” – Drwięga [2008].

tyki udoskonalania zagrażają naszemu człowieczeństwu, ponieważ osłabiają ludzką sprawczość. Ich ostatecznym wyrazem jest całkowicie mechanistyczne ujęcie ludzkiego działania, wyzute z takich wartości jak wolność i odpowiedzialność moralna” (34). Zamiast tego, przedstawia następujące argumenty przeciwko udoskonalaniu ludzi:

- I) kluczowy jest argument z „zamknięcia się na nieproszone”, co zdaniem Sandela ma być swoistą wadą charakteru;
- II) drugi argument związany jest z niepożądanymi społecznymi konsekwencjami praktyki ulepszania prowadzącymi do osłabienia solidarności ze słabszymi.

W przypadku tego pierwszego argumentu praktyki udoskonalania martwią Sandela nie ze względu na niepożądane konsekwencje, ale ze względu na to, że ten „nawykowy sposób myślenia i styl życia” jest poważną wadą charakteru. Na czym ma ona polegać? Praktyki udoskonalania natury ludzkiej nie pozwalają nam mianowicie „docenić daru w postaci umiejętności i osiągnięć człowieka. Docenić dar, jakim jest życie, to znaczy mieć świadomość, że ludzkie talenty i zdolności nie są wyłącznie naszą zasługą i nie należą w pełni do nas, mimo naszych wysiłków, żeby je rozwijać i wykorzystywać. To mieć świadomość, że nie wszystkim możemy dowolnie rozporządzać” (34). W innym miejscu pisze o „etyce wdzięczności za życie traktowane jako dar” (47), „otwartości na nieproszone” (47). Sandel uznaje więc, że moralny sprzeciw wobec praktyk udoskonalania wynika z „postawy, którą [te praktyki] wyrażają i propagują” (48). „Chodzi o nieposkromioną pychę rodziców projektujących własne dzieci, usiłujących przejąć kontrolę nad tajemnicą narodzin”. Sandel pisze, że postawa zmierzająca do udoskonalania pozbawia „rodzica pokory i wzmożonej empatii, której nabiera się dzięki otwartości na nieproszone”.

Sandel odpiera oczywisty kontrargument pod adresem swojej koncepcji. Twierdzi, że leczenie choroby – w przeciwieństwie do ulepszania – nie jest przejawem zamknięcia się na nieproszone, ponieważ „zabiegi medyczne ingerują wprawdzie w naturę, ale w imię zdrowia, więc nie są wyrazem bezgranicznego pragnienia doskonałości i dominacji”. Przyznaje jednak, że „z punktu widzenia moralności” genetyczne udoskonalanie dzieci nie jest tak bardzo odległe od innych form „hiperrodzicielstwa”, czyli intensywnych prób „ulepszenia” dzieci przez intensywne wychowanie czy trening (52-60). Zdaniem Sandela jest to objaw tej samej moralnie nagannej postawy, która nie pozwala dostrzec, że „życie jest darem”.

Drugi argument Sandela przeciw ulepszaniu jest związany z tym, że z zamknięcia się na „nieproszone” ma wynikać „eksplozja odpowiedzialności”, czyli

tego, że „coraz mniej w naszym życiu jest przypadku, coraz więcej – kwestią wyboru” (80). Dlaczego „eksplozja odpowiedzialności” jest niepożądana? Bo „może osłabić w nas poczucie solidarności z tymi, którym wiedzie się gorzej” (82). „Ludzie sukcesu byliby jeszcze bardziej skłonni widzieć w swoich dokonaniach wyłącznie własną zasługę i przypisywać sobie za nie całą odpowiedzialność” (84). Sandel przyjmuje więc tzw. egalitaryzm trafu (i uznaje, że jest to powszechnie przyjmowane stanowisko), czyli tezę głoszącą, że nierówności należy wyrównywać tylko w takich sytuacjach, w których ktoś jest w gorszym położeniu, choć nie jest za ten stan odpowiedzialny i nie odzwierciedla on jego wyborów¹⁸. I stąd wyprowadza wniosek, że niepożądane byłoby poszerzanie tej sfery, za którą człowiek jest odpowiedzialny, ponieważ wtedy zabrakłoby podstaw do niwelowania różnorodnych nierówności.

Przyjęcie przez Sandela w niektórych partiach książki roli kaznodziei, który przedkłada retoryczne chwytły nad argumentację filozoficzną oraz wykorzystuje pojęcia teologiczne, utrudnia polemikę filozoficzną. Co prawda Sandel, podobnie jak Habermas, deklaruje, że sprzeciw względem projektów poprawiania kondycji ludzkiej ma charakter świecki, a nie religijny, a także twierdzi, że jego argumentację mogą zaakceptować zarówno osoby wierzące jak i ateści (84–86). Jest to zaskakujące w świetle wielu wykorzystanych przez Sandela sformułowań, które mają pochodzenie raczej teologiczne niż filozoficzne. Np. kluczowe sformułowanie Sandela „dar, jakim jest życie” wprost pochodzi ze współczesnej doktryny katolickiej i zakłada istnienie świadomego podmiotu, który „obdarowuje” człowieka życiem i któremu człowiek ma być za to „wdzięczny”. Opublikowana przez Kongregację Nauki Wiary w 1987 r. instrukcja *Donum Vitae* zaczyna się nawet od słów: „Dar życia, który Bóg Stwórca i Ojciec powierzył człowiekowi...”¹⁹. Innym przykładem może być zaskakujące powołanie się na „etykę wdzięczności” w kontekście odziedziczonego uposażenia genetycznego. Zazwyczaj wdzięczność dotyczy czegoś, co zostało nam intencjonalnie dane przez jakiś inny świadomy podmiot. Wdzięczność za posiadane uposażenie genetyczne czy szerzej wdzięczność względem „natury” jest niezrozumiała, o ile tylko nie zakłada się istnienia jakiegoś stwórcy. Pojęcia wykorzystywane w argumentacji Sandela (podobnie jest zresztą częściowo w przypadku Habermasa) przeciwko ulepszeniu kondycji ludzkiej sugerują więc – wbrew temu, co on sam twierdzi – że obecna kondycja ludzka (a także istniejące obecnie uposażenie genetyczne każdego indywiduum)

¹⁸ Więcej na temat różnego rodzaju stanowisk egalitarystycznych patrz: Żuradzki [2010].

¹⁹ Kongregacja [1987].

jest rezultatem stworzenia przez świadomy podmiot i jako takie wymaga od nas „wdzięczności”.

Na dodatek można argumentować, że Sandel błędnie rozumie quasi-religijny termin „otwarcie na nieproszone” jako opisujący skłonność do podporządkowania się temu, co przypadkowe i nieprzewidywalne (czyli np. dziedziczny materiał genetyczny). Można twierdzić – odwrotnie niż Sandel – że paradygmatycznym przykładem „otwarcia na nieproszone” jest podporządkowanie się właśnie temu, co konieczne lub temu, co jest obiektywnie istniejącym obowiązkiem moralnym²⁰. Tylko wtedy bowiem „otwarcie na nieproszone” ma jakikolwiek sens, gdy zdajemy się na to, co jest częścią jakiegoś większego planu, którego z naszej perspektywy nie jesteśmy w stanie przeniknąć. W takim rozumieniu „otwarcie się na nieproszone” jest po prostu zawierzeniem stwórcy – wiarą w to, że wszystko co nam się wydaje przypadkowe lub będące wynikiem ślepego trafu, w rzeczywistości służy jakiemuś wyższemu celowi lub jest rezultatem jakichś wyższych, niepojętych dla nas intencji. W rzeczywistości więc „otwarcie na nieproszone” można rozumieć jako zdanie się na „ślepy traf” czy „przypadek”, ale tylko wtedy, gdy będziemy pamiętać, że przypadkowość czy ślepy traf są jedynie wynikiem naszej ograniczonej perspektywy. Gdyby nie istnieli żadni bogowie – można by argumentować w tym duchu – to „otwarcie na nieproszone” nie miałyby najmniejszego sensu: po co zdawać się na ślepy traf, skoro można zmienić świat wedle swoich zamiarów²¹? Argumentacja Sandela nie jest więc przekonywająca ani dla ateistów, ani nawet dla deistów, którzy uznają, że wyposażenie genetyczne jednostek nie jest żadnym darem stwórcy tylko wynikiem ślepego trafu, w którym nie ma nic wartościowego i który nie wymaga od nas żadnej wdzięczności.

Ponadto, w swoim głównym argumencie Sandel zdaje się popełniać błąd *petitio principii*. Przypomnijmy, że celem jego rozważań jest wyjaśnienie, dlaczego udoskonalenie genetyczne wywołuje – w opinii Sandela – „moralny niesmak” i dlaczego nie powinno być dopuszczalne prawnie. Można by więc oczekiwać, że Sandel przedstawi jakieś kompleksowe uzasadnienie tego odczucia „niesmaku”. Tymczasem odwołuje się on do pojęcia „daru” i wyjaśnia, że „docenić dar, jakim jest życie” to m.in. „mieć świadomość, że nie wszystkim możemy dowolnie rozporządzać”. Problem w tym, że celem tej argumentacji było właśnie wyjaśnienie tej

²⁰ Kahane [2011].

²¹ Podobne wątki pojawiły się w debacie Polskiego Towarzystwa Bioetycznego na temat legalizacji preimplantacyjnej diagnostyki genetycznej w związku ze Stanowiskiem Komitetu Bioetyki przy Prezydium PAN nr 2/2012 z dnia 8 czerwca 2012 r., patrz sprawozdania z tej debaty: Dryła [2012]; Żuradzki [2012b].

intuicji (czy „niesmaku”), że nie wolno nam kształtować przyszłych ludzi. Powołanie się na „świadomość, że nie wszystkim możemy dowolnie rozporządzać” nie stanowi żadnego wyjaśnienia tego „niesmaku”, ale jest po prostu innym sposobem sformułowania tej samej tezy. W ostatniej części tej pracy pokażę, że intuicja, do której odwołuje się Sandel i którą próbuje (w mojej opinii – bezskutecznie) uzasadnić, może być traktowana jako błąd poznawczy.

Sandel twierdzi również, że ten, kto chciałby udoskonalać genetycznie swoje przyszłe dzieci, jest mniej empatyczny niż ten, który jest „otwarty na nieproszone”. Problem w tym – pomijając już powyżej wspomniane kłopoty z tym pojęciem – że podobnie jak wcześniej Habermas, Sandel czyni aprioryczne założenia na temat emocjonalności i sposobu zachowania danej grupy ludzi. Z góry przesądza mianowicie, że ten, kto próbowałby wpłynąć na ukształtowanie genetyczne przyszłego dziecka, miałby jakąś moralną skazę na charakterze: brak mu byłoby empatii. Jest to problematyczne, ponieważ standardowo przyjmuje się, że rodzice mają większe obowiązki względem swoich dzieci niż względem obcych ludzi i z natury rzeczy próbują swoje potomstwo jakoś ukształtować czy wychowywać, co w standardowym rozumieniu jest raczej dowodem zalet charakteru rodziców. Sandel nie wyjaśnia precyzyjnie, w którym momencie owo kształtowanie czy wychowanie własnych dzieci przestaje być zaletą charakteru, a staje się wadą hiperrodzicielstwa.

Co więcej, nawet gdyby zgodzić się z Sandelem, że pragnienie doskonałości w odniesieniu do własnego potomstwa jest naganne jako cecha charakteru, to skutki tej działalności wcale nie muszą być naganne. Wyobraźmy sobie, że rodzice chcą dać swojemu dziecku najlepsze wykształcenie, tylko i wyłącznie ze względu na swoją własną próżność – a nie ze względu na dobrobyt samego dziecka. Po pewnym czasie dziecko uświadamia sobie tę skazę rodziców, jest mu oczywiście przykro, ale czy to jest to wystarczający powód, by zaniechać edukacji czy żałować, że jest tak dobrze wykształcone? Frances M. Kamm, która zasugerowała podobny kontrargument odpowiada, że nie²². Podobnie rzecz miałaby się z udoskonaleniem biomedycznym: nawet gdybyśmy się zgodzili z Sandelem, że zamiar stosowania metod biomedycznych do udoskonalenia potomstwa jest przejawem wady charakteru rodziców, to wciąż nie byłby to wystarczający argument przeciwko przeprowadzaniu udoskonalania, które mogłoby być po prostu korzystne dla przyszłych ludzi i chętnie przez nich samych akceptowane – bez względu na intencje rodziców, które za tym stały. W tym sensie argumentacja Sandela upada nawet na gruncie jego własnych założeń.

²² Kamm [2008].

3. Fukuyama: mądrość natury

Przeciwnicy biomedycznych metod poprawy kondycji ludzkiej odwołują się do trzech typów argumentu z „mądrości natury”:

- I) zmiana „natury” ludzkiej jest po prostu zła moralnie sama w sobie;
- II) zmiana „natury” ludzkiej jest niepożądana, bo ewolucyjnie ukształtowana natura znajduje się w chwiejnej równowadze, której zaburzenie może doprowadzić do tragicznych konsekwencji;
- III) zmiana natury, nawet gdyby nie była zła lub nie prowadziła do niepożądanych konsekwencji, doprowadzi do braku zdolności rozróżniania dobra od zła – i to jest złe.

Do grupy autorów, którzy wykorzystują wszystkie te trzy typy argumentów przeciwko poprawianiu kondycji człowieka środkami biomedycznymi należy Francis Fukuyama (na trzeci z tych argumentów powoływał się także Habermas). Jego książka *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* jest książką popularną, w której pojawiają się bardzo różnorodne kwestie, tu skupię się wyłącznie na znajdującym się tam argumente z „mądrości natury”²³.

Fukuyama pisze, że istnieje coś takiego jak „esencja człowieczeństwa, której utrata może nam zagrażać” na skutek rozwoju biotechnologii. Dlatego należy jego zdaniem „z pokorą odnosić się do naturalnego porządku świata i nie żywić złudzeń, że ludzie mogą go z łatwością poprawić swoimi interwencjami” (125). Pisze, że „każdy członek naszego gatunku posiada genotyp pozwalający mu stać się pełnowartościową istotą ludzką, genotyp, który odróżnia w swej esencji ludzi od innych istot” (211-2). Naturę ludzką definiuje jako „sum[ę] zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych” (162). A dalej uściśla: „typowość jest pojęciem statystycznym – odnosi się do czegoś bliskiego medianie rozkładu zachowań czy cech” (162). Przyznaje, że jego własna definicja jest tylko „precyzyjniejszym” sposobem użycia tego terminu od koncepcji stworzonej przez Arystotelesa i innych filozofów (165).

Dlaczego „naturalny porządek świata” jest taki ważny dla Fukuyamy? Autor ten twierdzi, że dzięki „naturze ludzkiej” jesteśmy w stanie wydawać osądy moralne, a dyskurs dotyczący zagadnień normatywnych zakorzeniony jest w owej esencji człowieka. Pisze: „natura ludzka daje nam zmysł moralny, obdarza nas umiejętnościami koniecznymi do życia w społeczeństwie i jest podstawą bardziej wyrafinowanych dyskusji filozoficznych o prawach, sprawiedliwości oraz moral-

²³ Fukuyama [2004].

ności” (130). W związku z tym Fukuyama stwierdza: „chcemy chronić naszą złożoną, wytworzoną przez ewolucję naturę przed dokonywanymi przez nas samych próbami modyfikacji” (212-3). W podobnym duchu, odwołując się do złożoności „natury ludzkiej”, pisał też Leon Kass, główny autor dokumentu *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness* będącego raportem amerykańskiej President's Council on Bioethics: „Ludzkie ciało i umysł – które są wysoce skomplikowane i znajdują się w stanie delikatnej równowagi, będącej rezultatem wieków stopniowej i rygorystycznej ewolucji – są narażone na ryzyko wynikające ze źle pojętych usiłowań do «udoskonalenia»”²⁴.

Najbardziej oczywisty problem z tego typu argumentami z „mądrości natury” przedstawionymi przez Fukuyamę i Kassa (ale widocznymi też u Habermasa i Sandela) polega na tym, że normalne funkcjonowanie organizmów biologicznych jest utożsamiane z funkcjonowaniem optymalnym – czyli takim, które jest najlepsze wedle przyjętych przez nas samych kryteriów. A to jest oczywisty błąd, bo jeśli „naturę” rozumieć jako ewolucyjnie ukształtowany zbiór organizmów, to z całą pewnością nie wszystkie cechy tych organizmów są pożądane. Można to dostrzec na banalnym przykładzie: odziedziczona po przodkach skłonność do przemocy względem obcych, lub kompulsywnego spożywania cukrów i tłuszczów wynikająca z ciągłych niedostatków pożywienia, mają niewątpliwie ewolucyjne wyjaśnienie, są więc „naturalne” w sensie Fukuyamy. Ale wcale nie znaczy, że są optymalne w każdych warunkach. Argument „z mądrości natury” nie daje więc nieograniczonej podstawy by konserwować wszystko, co jest „w ludzkiej naturze”.

Bardziej wyszukany problem z tego typu argumentacją polega na tym, że w ogóle nie jest jasne, w jaki sposób należy rozumieć „naturę człowieka” (jako gatunku biologicznego). Niektórzy filozofowie biologii uznają, że samo twierdzenie o „zmianie natury ludzkiej” przy pomocy środków biomedycznych jest równie bezsensowne, co stwierdzenie o „zmianie natury jednoroźca”²⁵. Teza, że biologiczne gatunki mają jakąś niezmienną istotę, jest charakterystyczna dla arystotelesowskiej predarwinowskiej wizji świata. Zobaczmy to na klasycznym przykładzie złota jako rodzaju naturalnego, którego istotą jest charakterystyczna i jednoznaczna mikrostruktura: jądro atomu zawierające 79 protonów i 118 neutronów. Ta mikrostruktura wyjaśnia własności makro: przewodzenie, twardość itp., a także gwarantuje jednoznaczność odniesienia przedmiotowego („złotem” nazwiemy wszystko to, co ma ową mikrostrukturę). W przeciwieństwie do złota „człowiek”

²⁴ President's Council on Bioethics [2003].

²⁵ Lewens [2012].

rozumiany jako gatunek nie ma takiej charakterystycznej istoty, na pewno nie jest nią materiał genetyczny, który zmienia się w czasie (w przypadku kolejnych osobników danego gatunku) i podlega przemianom ewolucyjnym. Współcześni biolodzy lub filozofowie biologii, nawet ci, którzy próbują wskrzesić jakąś formę esencjalizmu w odniesieniu do gatunków, nie odwołują się do materiału genetycznego. Biologiczny gatunek należałoby więc traktować – podobnie jak dajmy na to stół – jako indywidualium, które powstaje, zmienia miejsce i znika. To, które cechy (w przypadku gatunku ludzkiego: psychologiczne, behawioralne, anatomiczne, fizjologiczne) są podzielane przez indywidualia należące do danego gatunku, jest kwestią empiryczną. Główną konsekwencją takiego rozumienia dla naszych rozważań jest to, że wykorzystanie metod biomedycznych do zmiany niektórych cech średniego parametru w danej populacji (wzrostu, oczekiwanej długości życia, odporności na choroby) nie zmienia obecnej natury ludzkiej. Co więcej, nawet zmiana granicznych parametrów (patrz podane wcześniej przykłady hipotetycznych manipulacji, które umożliwiałyby przebiegnięcie 100 metrów w 5 sekund lub dożywanie dwusetnego roku życia) nie musi powodować zmiany owej natury.

Ktoś mógłby oponować i twierdzić, że Fukuyama i innym zwolennikom tego argumentu chodziło o arystotelesowskie rozumienie natury (zresztą Fukuyama wprost o tym pisze): jeśli jakiś gatunek bytów ma daną naturę, to z tej natury wynika to, co jest dobre dla poszczególnych egzemplarzy tego gatunku. Np. jeśli człowiek ma naturę społeczną, to dobre życie jednostki musi zawierać elementy interakcji z innymi. Czy z takiego rozumienia natury wynika jakikolwiek argument wymierzony przeciwko polepszaniu ludzkiej kondycji (rozumianemu jako „zmienianie ludzkiej natury”)? Nie, wynika jedynie to, że jeśli byśmy zmienili naturę człowieka, to zmieni się też to, co jest dla człowieka dobre. Tego typu naturalizm etyczny relatywizuje osądy moralne do tego, co określa jako „naturę”: dane rzeczy są dobre lub złe dla człowieka w kontekście takiej a nie innej jego natury. Żeby ocenić czy dobra lub pożądana jest sama zmiana tej natury, stanowisko to musiałoby się odwołać do jakichś innych kryteriów niż natura. Teza, głoszona m.in. przez Fukuyamę, że biomedyczne metody ulepszania człowieka zmieniają jego „naturę” jest trudno zrozumiała w świetle współczesnej wiedzy na temat ewolucji gatunków i opiera się na predarwinowskich koncepcjach biologicznych.

4. Ulepszanie ludzi a efekt status quo

W poprzednich rozdziałach zauważyłem, że przeciwnicy ulepszania muszą uznawać obecną kondycję umysłową i fizyczną, która jest wynikiem procesów ewolucji, za optymalną. W tej części pokażę, że ta niechęć względem ulepszania

może być wynikiem kognitywnego uprzedzenia czy błędu. Oto opis znanego eksperymentu psychologicznego pokazującego tzw. efekt posiadania:

[Jack] Knetsch poprosił dwie grupy studentów o wypełnienie kwestionariusza, za co nagroził respondentów upominkiem, który leżał przed nimi przez cały czas trwania eksperymentu. W jednej grupie nagrodą było drogie pióro, w drugiej tabliczka szwajcarskiej czekolady. Na koniec zajęć eksperymentator pokazywał każdej z grup upominek alternatywny i dawał każdemu możliwość zamiany upominku (z pióra na czekoladę lub odwrotnie). Z możliwości wymiany upominku skorzystało tylko około 10 procent uczestników²⁶.

Eksperyment pokazuje, że w wielu sytuacjach ludzie nie są skłonni do zmian wyłącznie z powodu przywiązania do zastanego stanu rzeczy. Fakt, że dana rzecz (czekolada lub pióro) była widoczna podczas wypełniania testu sprawił, że badani się do niej „emocjonalnie przywiązali” i nie chcieli jej wymieniać. Gdyby zamiast kłaść przedmiot przed badanymi zaproponowano im wybór po wypełnieniu testu, rezultaty byłyby inne. Oczywiście w tym przypadku nie ma nic złego w tym, że badani nie chcieli się rozstawać z danym przedmiotem, który towarzyszył im podczas badań i nie mamy tu do czynienia z żadnym błędem poznawczym. Jednak w wielu sytuacjach przywiązanie do danego stanu rzeczy i niechęć do jego zmiany mogą być świadectwem irracjonalności, czyli mogą być niezgodne z innymi nastawieniami podmiotu lub akceptowanymi przez dany podmiot wartościami. Taki efekt psycholodzy określają mianem efektu status quo. Jest to niewłaściwa (nieracjonalna) skłonność do faworyzowania danej opcji wyłącznie ze względu na niechęć do naruszenia zastanego stanu rzeczy.

W jaki sposób stwierdzamy, że dana skłonność jest niewłaściwa czy nieracjonalna? Np. w słynnym eksperymencie Daniela Kahnemana i Amosa Tverskiego dotyczącym „problemu azjatyckiej choroby” badani reagowali różnie w zależności od „ram intepretacyjnych” (ang. *frames*), w jakich został sformułowany dany problem. Z jednej strony zdecydowanie preferowali program, dzięki któremu na pewno zostanie uratowanych 200 osób (spośród 600) niż program, w którym istnieje prawdopodobieństwo wynoszące 1/3, że wszyscy zostaną uratowani (i prawdopodobieństwo wynoszące 2/3, że wszyscy zginą). Z drugiej strony, gdy te same programy zostały sformułowane w inny sposób, preferencje badanych były inne: woleli program, w którym istnieje prawdopodobieństwo wynoszące 1/3, że nikt nie umrze (i prawdopodobieństwo wynoszące 2/3, że wszyscy zginą)

²⁶ Kahneman [2012].

niż program, dzięki któremu na pewno zginie 400 osób z 600²⁷. Jednym z możliwych wytłumaczeń tej zmiany preferencji jest właśnie efekt status quo, czyli preferowanie tych stanów rzeczy, w których nic się nie zmieni lub zmieni się relatywnie najmniej. W tym wypadku badani koncentrowali się na informacji o tym, ile osób przeżyje (czyli utrzymany będzie status quo), a nie, ile zginie. Zmiana preferencji jest jednak w tym wypadku świadectwem irracjonalności, ponieważ w rzeczywistości nie ma tu żadnej różnicy pomiędzy tymi dwoma programami za wyjątkiem sposobu ich przedstawienia.

Nick Bostrom i Toby Ord zwrócili uwagę, że również za krytyką różnego rodzaju projektów udoskonalenia człowieka może kryć się efekt status quo oraz zaproponowali heurystyki mające na celu sprawdzenie tego efektu²⁸. Przed wszystkim autorzy ci zakładają, że przeciwnicy ulepszania różnego rodzaju parametrów (zdrowie, odporność, długość życia, zdolności sensoryczne, samokontrola, czy nawet zmniejszenie zapotrzebowania na sen) zapewne byliby przeciwni obniżaniu się tych parametrów. A to znaczy (tę heurystykę określają jako „test odwrócenia”, czyli *Reversal Test*), że przeciwnicy ulepszania powinni uznawać, iż parametry te obecnie są na optymalnym poziomie: nie jest pożądane ani ich obniżanie, ani podwyższanie. W takim wypadku jednak powinni wyjaśnić, dlaczego obecny poziom danego parametru uznają za optymalny. Na przykładzie poprawiania zdolności kognitywnych Bostrom i Ord pokazują, że przeciwnicy ulepszania nie są w stanie zaproponować wiarygodnego wyjaśnienia tego typu (omawiają argumenty odwołujące się do ewolucyjnej adaptacji, kosztów zmiany, ryzyka oraz argument odwołujący się do etyki zobowiązań względem osób – *person-affecting ethics*). Jeśli zaś przeciwnicy udoskonalania nie są w stanie podać dobrych argumentów, a jednocześnie sprzeciwiają się ulepszaniu zdolności kognitywnych, to znaczy, że ich sprzeciw wynika wyłącznie z efektu status quo, będącego świadectwem irracjonalności.

Druga z zaproponowanych heurystyk, którą określają jako „test podwójnego odwrócenia” (*Double Reversal Test*), jest bardziej skomplikowana. Załóżmy, że faktycznie przyjmujemy, że dany parametr jest obecnie na optymalnym poziomie i sądzimy, iż nie ma żadnego uzasadnienia, by go zwiększać lub zmniejszać. Bostrom i Ord proponują, by wyobrazić sobie jakąś katastrofę naturalną (tj. niezależną od woli ludzi), która zagraża poziomowi danego parametru. W ich przykładzie woda pitna całej ludzkości została zatruta jakimiś chemikaliami, które sprawiają, że w bliskiej przyszłości obniżą się zdolności kognitywne całej obecnej

²⁷ Tamże, s. 488.

²⁸ Bostrom, Ord [2006].

populacji (chemikalia te nie są szkodliwe w żaden inny sposób). Jednak możemy temu zaradzić: dzięki terapii genetycznej jesteśmy w stanie zbilansować ten ubytek i sprawić, że zdolności te utrzymają się na obecnym poziomie. Wydaje się – jeśli faktycznie uznawalibyśmy obecny poziom za optymalny – że należałoby to zrobić.

Jeśli jednak zgodzimy się z tą konkluzją, to pojawia się dodatkowa komplikacja: założmy, że po paru latach skutki katastrofy – czego nie dało się wcześniej przewidzieć – zaczynają zanikać i poziom zdolności kognitywnych ludzi stopniowo się zwiększa. Znaczy to, że wkrótce wszyscy będą mieć znacznie lepsze zdolności kognitywne niż przed katastrofą. Innymi słowy, stan świata będzie identyczny z tym, który miałby miejsce, gdybyśmy celowo podwyższyli zdolności kognitywne ludzkości przy pomocy inżynierii genetycznej. Przeciwnicy udoskonalania, którzy uznają, że zdolności kognitywne przed katastrofą znajdowały się na optymalnym poziomie, powinni więc próbować nie dopuścić do tego wzrostu i np. ponownie celowo zatruć źródła wody, żeby zahamować wzrost tych zdolności powyżej optymalnego – w ich opinii – poziomu. Jeśliby jednak uznali, że nie należy tego robić i należy pozwolić na wzrost tego parametru, to mielibyśmy świadectwo wskazujące na to, że ich wcześniejsze przekonania na temat optymalnego poziomu tych zdolności wynikały z efektu status quo.

Główny problem z tego typu argumentacją polega na jej konsekwencjalistycznym charakterze, który nie musi trafiać do wszystkich: nawet jeśli konsekwencje danego udoskonalenia byłyby pożądane, to dla niektórych przy ocenie moralnej ważna będzie informacja na temat tego, kto dokonał tej interwencji i z jaką intencją. W przypadku naturalnej katastrofy z powyższego przykładu manipulacja genetyczna w zamierzeniu jej twórców nie ma na celu podniesienia danego parametru, a jedynie jego utrzymanie na dotychczasowym poziomie. Można by więc argumentować – jeśli uznajemy intencje za moralnie istotne i intencja ulepszenia jest z jakiegoś powodu moralnie zła – że faktycznie istnieje moralna różnica pomiędzy manipulacją genetyczną mającą na celu utrzymanie obecnego poziomu danego parametru (byłby to odpowiednik leczenia), a jego zwiększeniem (udoskonalenie). W takim wypadku to jednak na przeciwnikach udoskonalania spoczywałby obowiązek wyjaśnienia dlaczego intencjonalne ulepszanie miałyby być moralnie złe, a ulepszanie, które odbywałoby się nieintencjonalnie – moralnie pożądane albo co najmniej moralnie dopuszczalne²⁹.

²⁹ Praca naukowa finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2012–2014 (projekt badawczy nr IP2011065171). Fragmenty tej pracy były prezentowane podczas seminarium *Ulepszenie natury człowieka* na Wydziale Prawa UJ.

Bibliografia

- Agar [2008] – N. Agar, *Liberal eugenics: In defence of human enhancement*, Wiley, Oxford 2008.
- Agar [2010] – N. Agar, *Humanity's end: why we should reject radical enhancement*, MIT Press, Cambridge 2010.
- Árnason [2014] – V. Árnason, *From species ethics to social concerns: Habermas's critique of "liberal eugenics" evaluated*, „Theoretical Medicine and Bioethics” 35 (5) 2014, s. 353–367.
- Black [2004] – E. Black, *Wojna przeciw słabym: eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, Muza, Warszawa 2004.
- Bostrom, Ord [2006] – N. Bostrom, T. Ord, *The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics*, „Ethics” 116 (4) 2006, s. 656–679.
- Bostrom, Savulescu [2009] – N. Bostrom, J. Savulescu (red.), *Human enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Buchanan [2011] – A.E. Buchanan, *Beyond humanity?: The ethics of biomedical enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Melo-Martín [2010] – I. de Melo-Martín, *Defending human enhancement technologies: Unveiling normativity*, „Journal of Medical Ethics” 36 (8) 2010, s. 483–487.
- Drwięga [2008] – M. Drwięga, *W poszukiwaniu doskonałości. Natura ludzka i etyka w dobie inżynierii genetycznej*, „Diametros” (16) 2008, s. 80–91.
- Dryla [2012] – O. Dryla, *Genetyczna diagnostyka preimplantacyjna w świetle „Stanowiska” Komitetu Bioetyki przy Prezydium PAN*, „Diametros” (34) 2012, s. 116–135.
- Ehni, Aurenque [2012] – H.-J. Ehni, D. Aurenque, *On moral enhancement from a Habermasian perspective*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 21 (02) 2012, s. 223–234.
- Fukuyama [2004] – F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.
- Gawin [2003] – M. Gawin, *Rasa i nowoczesność: historia polskiego ruchu eugenicznego 1880–1952*, Neriton, Instytut Historii PAN, Warszawa 2003.
- Glover [2006] – J. Glover, *Choosing Children: Genes, Disability, and Design: Genes, Disability, and Design*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Gordijn, Chadwick [2008] – B. Gordijn, R.F. Chadwick, *Medical enhancement and posthumanity*, Springer, Dordrecht 2008.
- Habermas [2003] – J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003.
- Harris [2010] – J. Harris, *Enhancing evolution: The ethical case for making better people*, Princeton University Press, Princeton 2010.
- Häyry [2010] – M. Häyry, *Rationality and the Genetic Challenge: Making People Better?*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Kahane [2011] – G. Kahane, *Mastery without mystery: Why there is no promethean sin in enhancement*, „Journal of Applied Philosophy” 28 (4) 2011, s. 355–368.

- Kahneman [2012] – D. Kahneman, *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2012.
- Kamm [2008] – F.M. Kamm, *What is and is not wrong with enhancement?*, [w:] *Human enhancement*, J. Savulescu, N. Bostrom (red.), Oxford University Press, Oxford 2008, s. 91–130.
- Kongregacja [1987] – Kongregacja Nauki Wiary, *Donum Vitae: Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia*, dostępne na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_pl.html [7.11.2014].
- Kongregacja [2008] – Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, dostępne na: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_pl.html#_ftn34 [7.11.2014].
- Lewens [2012] – T. Lewens, *Human Nature: The Very Idea*, „Philosophy & Technology” 25 (4) 2012, s. 459–474.
- Majcherek [2007] – J.A. Majcherek, *Eugenika a egalitaryzm*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2 (2) 2007, s. 119–128.
- Parfit [2012] – D. Parfit, *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M. Warchała, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Persson, Savulescu [2012] – I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future: The need for moral enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- President's Council on Bioethics [2003] – President's Council on Bioethics, *Beyond therapy: biotechnology and the pursuit of happiness*, dostępne na: <https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/beyondtherapy/> [7.11.2014].
- Prusak [2005] – B.G. Prusak, *Rethinking “Liberal Eugenics”: Reflections and Questions on Habermas on Bioethics*, „Hastings Center Report” 35 (6) 2005, s. 31–42.
- Rawls [2010] – J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, red. naukowa S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Sandel [2014] – M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, Kurhaus, Warszawa 2014.
- Savulescu, ter Meulen, Kahane [2011] – J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane (red.), *Enhancing human capacities*, John Wiley & Sons, Oxford 2011.
- Schaefer, Kahane, Savulescu [2013] – G.O. Schaefer, G. Kahane, J. Savulescu, *Autonomy and enhancement*, „Neuroethics” (7) 2014, s. 1–14.
- Załużski [2009] – W. Załużski, *Genetic enhancement and autonomy*, „Logos i Ethos” 2 (27) 2009, s. 127–142.
- Zaremba-Bielawski [2011] – M. Zaremba-Bielawski, *Higieniści. Z dziejów eugeniki*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011.
- Żuradzki [2008] – T. Żuradzki, *Genetic engineering and the non-identity problem*, „Diametros” (16) 2008, s. 63–79.
- Żuradzki [2010] – T. Żuradzki, *Równość: przegląd problemu*, Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ, Kraków 2010, dostępne na: <http://www.incet.uj.edu.pl> [7.11.2014].

- Żuradzki [2012a] – T. Żuradzki, *Argument z niepewności normatywnej a etyczna ocena badań naukowych wykorzystujących ludzkie embriony*, „Diametros” (32) 2012, s. 131–159.
- Żuradzki [2012b] – T. Żuradzki, *Niepewność na temat moralnego statusu embrionów ludzkich a preimplantacyjna diagnostyka genetyczna*, „Diametros” (34) 2012, s. 179–189.
- Żuradzki [2013] – T. Żuradzki, *Ślepy traf a preimplantacyjna diagnostyka genetyczna*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 22 (1) 2013, s. 31–46.
- Żuradzki [2014a] – T. Żuradzki, *Moral Uncertainty in Bioethical Argumentation: A New Understanding of the Pro-Life View on Early Human Embryos*, „Theoretical Medicine and Bioethics” Online First, doi: 10.1007/s11017-014-9309-1.
- Żuradzki [2014b] – T. Żuradzki, *Preimplantation genetic diagnosis and rational choice under risk or uncertainty*, „Journal of Medical Ethics” 40 (11) 2014, s. 774–778.
- Żuradzki [2014c] – T. Żuradzki, *A situation of ethical limbo and preimplantation genetic diagnosis*, „Journal of Medical Ethics” 40 (11) 2014, s. 780–781.