


**Olena Dubchak**

 <https://orcid.org/0009-0003-2558-7610>

Independent Researcher  
ellendubchak@gmail.com

## ETYKA GATUNKU JÜRGENA HABERMASA JAKO PROPOZYCJA UREGULOWANIA BIOTECHNOLOGICZNEGO POSTĘPU

### Abstrakt

Według Jürgena Habermasa w warunkach eugeniki liberalnej ludzka samowiedza gatunku może ulec zmianie, dlatego należy wprowadzić regulacje, które pozwolą sprawować kontrolę nad wykorzystywaniem i nad rozwojem nowych biotechnologicznych metod. Zachowanie obecnej samowiedzy jest ważne, aby zapewnić podstawę dla funkcjonowania uniwersalistycznie pojmowanej moralności, pozwalającej osobom w sposób sprawiedliwy regulować swoje konflikty. Na dwie przesłanki samowiedzy gatunku składa się: postrzeganie siebie przez osoby jako wyłącznych autorów własnego życia oraz jako członków społeczeństwa, między którymi panują symetryczne relacje. Zachowanie takiej samowiedzy nie jest możliwe w sytuacji, gdy genetycznymi zadatkami jednych osób przed ich urodzeniem rozporządzali inni. Habermas proponuje, aby rozwój biotechnologii poddać regulacjom zgodnym z etyką gatunku, która jest rekonstrukcją warunków samowiedzy do tej pory przez nas posiadanej. Sformułowana przez niego etyka gatunku zakłada nierozporządzalność genetycznymi cechami nienarodzonych, jednak nie przesądza o stosowaniu genetycznych ingerencji w celach terapeutycznych, na które, według Jürgena Habermasa, można zakładać zgodę przyszłych osób, nie naruszając samowiedzy stanowiącej podstawę uniwersalistycznej moralności.

### Słowa kluczowe:

Habermas, eugenika liberalna, etyka gatunku, samowiedza gatunku, uniwersalistyczna moralność, myślenie postmetafizyczne

Artykuł omawia punkt widzenia niemieckiego filozofa i socjologa Jürgena Habermasa na temat biotechnologii oraz ma na celu wyodrębnienie i wyjaśnienie trzech składających się na jego stanowisko zagadnień. Zrealizowane przeze mnie zadanie ma przyczynić się do lepszego zrozumienia przez czytelnika tego, co Jürgen Habermas wyraził w książce *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* (2003), a co przez złożoność argumentacji autora może być mylnie interpretowane. Pierwszą kwestią, na którą zwracam uwagę w arty-



kule, jest rozumienie przez filozofa pojęcia „wewnętrznej” natury człowieka oraz tego, jaki wpływ mogłoby mieć na tę naturę wykorzystywanie metod inżynierii genetycznej. Wyjaśnienie drugiego zagadnienia podjętego w niniejszym tekście, a mianowicie sformułowanej przez Jürgena Habermasa etyki gatunku, poprzedzam omówieniem różnic między tym, co etyczne i tym, co moralne zgodnie z założeniami myślenia postmetafizycznego. Na koniec przedstawiam sposoby, na jakie traktowane są podstawowe prawa człowieka w tradycji amerykańskiej i niemieckiej oraz co wynika z powstałych między tymi tradycjami odmienności dla debaty dotyczącej kwestii dopuszczalności biotechnologii, a w szczególności dla zgodnego z etyką gatunku kierunku postępowania.

### WPLYW BIOTECHNOLOGII NA „WEWNĘTRZNA” NATURĘ

Na skutek rozwoju biotechnologii rozpowszechnione zostały niektóre metody biomedycznego wpływu na ludzką kondycję, wśród których są m.in. badania prenatalne, preimplantacyjna diagnostyka genetyczna, a także pewne typy środków farmakologicznych (Żuradzki, 2014). Nad niektórymi technikami, jak na przykład nad techniką implantacji zmodyfikowanych genetycznie organów lub tkanek prowadzone są badania (Żuradzki, 2014), a kwestia dopuszczalności lub zasadności stosowania tej i innych metod z pewnością należy do ważnych zagadnień bioetycznych. Jednak dopiero obecnie opracowywana inżynieria genetyczna, pozwalająca selekcjonować i modyfikować ludzkie cechy genetyczne, prowokuje do namysłu nad przyszłością natury ludzkiej w pewnym ścisłym, według Habermasa, znaczeniu. Zmiany fizycznych i kognitywnych własności organizmu, wpływ na emocje i charakter – to niektóre z potencjalnych wyborów, których będziemy mogli dokonywać w stosunku do przyszłych osób. W warunkach eugeniki liberalnej<sup>1</sup> korzystanie z coraz to nowych biotechnologii, w tym również z inżynierii genetycznej pozostawałoby w gestii jednostek.

Zdaniem Jürgena Habermasa inżynieria genetyczna umożliwiła rozporządzenie tym, co dotąd w naszym samorozumieniu uchodziło za nierozporządzone. W *Przyszłości natury ludzkiej* pisze, że w warunkach „nowej” eugeniki „przedmiotem rozporządzania staje się owa fizyczna baza, »którą jesteśmy z natury«<sup>2</sup>”

---

<sup>1</sup> Bioetyk Nicholas Agar w 1998 roku wprowadził pojęcie *liberalnej eugeniki* jedynie po to, aby zmienić pejoratywny obraz eugeniki oraz uzasadnić, że względ rodziców na przyszłe dobro ich dzieci jest czynnikiem, który istotnie odróżnia „nową” odmianę eugeniki od eugeniki autorytarnej (Agar, 1998, s. 137–138). Jeżeli autorytarne programy eugeniczne były przymusowo narzucane przez państwo po to, aby wpłynąć na dziedziczne własności przyszłych pokoleń, to eugenikę liberalną cechuje przede wszystkim światopoglądowa neutralność państwa, pluralizm wartości oraz wolność wyboru obywateli.

<sup>2</sup> Habermas używa tutaj cudzysłowów ostrych, by podkreślić metaforyczny sens użytego sformułowania. Chodzi tutaj o to, że to, jacy jesteśmy od urodzenia (kiedy o naszych genetycznych cechach nikt nie decydował), jest tą bazą, „którą jesteśmy z natury”. Habermas nie

(Habermas, 2003, s. 35). Ową „fizyczną bazę” Habermas nazywa również naturą „wewnętrzną” (2003, s. 35), jednakże w obu sformułowaniach pragnie wyrazić to, co w ludzkim odczuciu stanowi nierozporządalne „ja” (psychiczne i fizyczne), które było nam dane „z natury” i do którego inni nie mają i – do czasu aż biotechnologia nam tego nie umożliwi – nie mogą mieć dostępu. Świadomość tego, że przed urodzeniem o naszej „wewnętrznej” naturze nikt nie decydował, była dotąd dla nas czymś oczywistym. Habermas argumentuje, że wraz z początkiem stosowania inżynierii genetycznej, czyli wraz z możliwością rozporządzania ludzkim ciałem (a zatem tym, czym osoba jest<sup>3</sup>), świadomość ta mogłaby się zmienić.

Na co dzień żyjemy i przeżywamy życie jedynie dlatego, że jesteśmy ciałem, które to życie umożliwia, a ingerowanie w nie w celu zmodyfikowania genetycznego wyposażenia osoby, która najpierw „będzie ciałem”, a dopiero później u niej rozwinię się świadomość „posiadania ciała”, mogłoby kolidować z auto-percepcją tej osoby. Możemy nie akceptować własnych cech lub nie być w stanie się z nimi identyfikować, jednak świadomość tego, że te cechy są w pełnym sensie nasze i że tylko my mamy możliwość i prawo je zmieniać, pozostaje. Ciało jest jedynym łącznikiem pomiędzy ludzką świadomością a światem, poprzez który ona może się wyrażać i w swoim istnieniu być tym, kim chce być. Jednak „głębia” ingerencji genetycznej tj. możliwość rozporządzania ową „naturalną bazą” mogłaby spowodować zderzenie perspektyw w świadomości zmienionej osoby: z jednej strony prowadziłaby własne życie autonomicznie, z drugiej zaś posiadałaby świadomość, że o jej wyposażeniu genetycznym decydowały inne podmioty<sup>4</sup>.

---

broni idei, że jedynie to, co jest „naturalne” lub „zgodne z naturą” jest dobre, ponieważ nie odczytuje racjonalności z porządku natury, jak miało to miejsce w przypadku myślenia metafizycznego. Zgodnie ze swoim stanowiskiem może jedynie twierdzić, że genetyczne zadatki powstałe w sposób „naturalny”, tj. przygodny, są ważne, jeżeli chcielibyśmy zachować świadomość o naszej „wewnętrznej” naturze jako *własnej* i nierozporządalnej. Inną jest jednak kwestia to, czy jako społeczeństwo chcielibyśmy taką świadomość zachować.

<sup>3</sup> Habermas odwołuje się do dowodów zaczerpniętych z psychologii rozwojowej i stwierdza, że: „posiadanie ciała materialnego jest dopiero wynikiem nabytej za młodu zdolności do obiektywizacji uprzedniego bycia ciałem” (2003, s. 58). Albowiem, pomijając kwestie religijne, nie ma takiej świadomości ludzkiej, która istniałaby poza ciałem. Według Habermasa: „Osoba »ma« albo »posiada« ciało w sensie materialnym (*Körper*) tylko o tyle, o ile – egzystencjalnie – »jest« ciałem (*Leib*)” (2003, s. 58).

<sup>4</sup> Pojęcie natury jest w koncepcji Habermasa dyskusyjne. Pierwsze pytanie można by sformułować w następujący sposób: dlaczego ingerencja w genetyczne wyposażenie miałaby przeszkodzić temu, by osoba pojmowała jej „wewnętrzną” naturę wyłącznie jako naturę *własną*? Druga kwestia dotyczy tego, czy biotechnologia rzeczywiście umożliwi na tyle zaawansowane ingerencje genetyczne, że stosowanie ich doprowadziłoby do zderzenia w odczuciu zmanipulowanej osoby pierwszoosobowej perspektywy przeżywania własnego życia i perspektywy trzecioosobowej, czyli postrzegania swojego życia jako tworu tzw. „majsterkowiczów”. W każdym wypadku w *Przyszłości natury ludzkiej* autor rozważa tak daleko posuniętą perspektywę możliwości wpływu inżynierii

## DEFINICJA ETYCZNEJ SAMOWIEDZY GATUNKU

Według Habermasa, postrzeganie przez osoby własnej „wewnętrznej” natury jako wyniku przygodnego, losowego czy niezależnego od celowego działania człowieka procesu przynależy do naszej *etycznej samowiedzy gatunku*. Do bardziej podstawowych cech ludzkiej samowiedzy można zaliczyć np. umiejętność posługiwania się przez gatunek ludzki językiem oraz to, że, postrzegamy siebie jednocześnie jako jednostki i jako członków wspólnoty moralnej; ludzie są ludźmi o tyle, o ile żyją wśród ludzi i darzą się wzajemnym uznaniem. Samowiedzę gatunku (albo tzw. *etyczną samowiedzę gatunku*) Habermas definiuje jako „intuicyjn[e] samoopis[y], za pomocą których identyfikujemy się *jako ludzie* i odróżniamy od innych istot żywych” (2003, s. 47). Mówiąc o etycznej samowiedzy gatunku nie chodzi o występujące między naszym a innymi gatunkami różnice biologiczne. Habermas chce wyróżnić cechy, na mocy których to *my* określamy się jako ludzie.

Określenie „etyczna” jest konsekwencją Habermasowskiego rozumienia tego, co etyczne. Na skutek odejścia filozofii od metafizycznych prób opisu świata oraz jej przejścia na myślenie postmetafizyczne<sup>5</sup> doszło do podziału w obrębie filozofii praktycznej, według którego kwestie dotyczące sprawiedliwego współżycia osób przynależą do moralności, a zagadnienia „dobrego” albo „udanego” życia do etyki (Habermas, 2003, s. 11). W obu tych aspektach filozofia cechuje się powściągliwością i nie odważa się wyręczać zainteresowanych osób w udzielaniu za nich odpowiedzi. W myśleniu postmetafizycznym niemożliwe jest odczytanie wzorcowego sposobu życia z porządku historii i natury w odróżnieniu od metafizyki, która taką możliwość zakładała (Habermas, 1992, s. 50). „Właśnie w kwestiach, które mają dla nas największe znaczenie, filozofia ucieka na metapłaszczyznę i bada już tylko formalne właściwości procesów osiągania samowiedzy, nie ustosunkowując się do samych treści” – stwierdza Habermas

---

genetycznej na ludzką świadomość. „Jeżeli w porę zastanowimy się nad bardziej dramatycznymi granicami, które może pojutrze będzie można przekroczyć, będziemy umieli spokojniej podchodzić do problemów dzisiejszych [...]” – pisze Habermas (2003, s. 26).

<sup>5</sup> Postmetafizyczny status myślenia można wyjaśnić, wskazując na przedrostek *post-*, który pokazuje, że jest to myślenie, które nastąpiło po metafizyce. Myślenia tego nie można jednak nazwać antymetafizycznym, przeczącym metafizyce w całości. Filozofia na jej etapie postmetafizycznym, co prawda odchodzi od metafizyki, ale przejmuje po niej „dążenie do rozumności, będąc jednocześnie świadomym, że nie jest to możliwe w dotychczasowej formie” (Kędziora, 2021, s. 144). Aspiracje metafizyki zostały podane w wątpliwość przez wydarzenia historyczne, nauki przyrodnicze, zmiany społeczne oraz przez rozwój samej filozofii. Myślenie postmetafizyczne jest próbą odpowiedzi na ów kryzys metafizyki z uwzględnieniem zmian, jakie dokonały się w świecie na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci. Myślenie to można scharakteryzować przy pomocy takich pojęć, jak „racjonalność proceduralna”, „detranscendentalizacja rozumu” i „intersubiektywność”. Cechuje się ono także odwróceniem relacji między teorią i praktyką. Więcej na temat myślenia postmetafizycznego zob. Habermas (1992, s. 28–53).

(2003, s. 11). Zagadnienia etyczne mogą być i są podejmowane w określonym kontekście życiowym i kulturowym, ale jedynie na podstawie tego, co podmiot albo ściśle określona wspólnota uważają dla siebie za „dobre”.

Jürgen Habermas pisze, że takie etyczne pytania o własną pomyślność „dostosowane są do perspektywy tego albo tych, którzy chcą wiedzieć, jak powinni sami siebie rozumieć w kontekście swego życia i jakie praktyczne postępowanie będzie dla nich ogólnie najlepsze” (2003, s. 47). Owa jednostkowa lub kulturowa perspektywa jest ową etyczną samowiedzą, która stanowi podłoże dla każdorazowo podejmowanej przez osobę lub wspólnotę decyzji. Jednostkowa *egzystencjalna* forma samowiedzy mieści w sobie cechy związane z tożsamością jednostki, jej wartościami i pragnieniami; samowiedza określonej kultury również zawiera właściwości, przez które osoby przynależące do wspólnoty się samookreślają, a może to być m.in. wspólna historia lub tradycje, albo wspólne dążenie do przestrzegania określonych wartości.

Etyczna samowiedza *gatunku* od etycznej samowiedzy jednostki albo wspólnoty różni się pod jednym bardzo istotnym względem. Nie dotyczy już tożsamościowych cech jednej osoby lub określonej kultury, ponieważ własności te mogą się różnić. Samowiedza gatunku odnosi się do wspólnych dla wszystkich ludzi samoopisów, które dla każdej jednostki i kultury pozostają takie same. Stosunek do przedosobowego życia ludzkiego albo świadomość niemożliwości rozporządzania tym, czym osoba jest „z natury” jest w naszej gatunkowej samowiedzy czymś zastanym, wspólnym dla wszystkich ludzi niezależnie od kultury, rasy czy tradycji. Otóż, według Jürgena Habermasa, „rozwój inżynierii genetycznej ingeruje w obraz »człowieka«, wytworzony przez nas obraz siebie samych jako kulturowej istoty gatunkowej – który, jak się zdaje, wyklucza alternatywy” (2003, s. 48).

## O UGRUNTOWANIU MORALNOŚCI W ETYCZNEJ SAMOWIEDZY GATUNKU

Każda światowa kultura, religia lub tradycja metafizyczna przedstawia własną interpretację człowieka i jego roli w świecie, tworząc tym samym „szczelny» antropologiczny kontekst osadzenia wszelkich obowiązujących kodeksów moralnych” (Habermas, 2003, s. 48). Moralność (w odróżnieniu od etyki) w koncepcji Habermasa odnosi się do kwestii słuszności albo inaczej, *sprawiedliwości* i ma regulować faktyczne ludzkie współzycie poprzez procedurę ustanawiania powszechnie obowiązujących norm (zob. Habermas, 1990, s. 43–115). Rozumiane deontologicznie normy pełnią rolę moralnych nakazów (Habermas, 2021, s. 544) i obowiązują wszystkich, którzy dobrowolnie się na nie zgodzili albo mogliby się zgodzić. Uzyskać zgody wszystkich zainteresowanych nie dałoby się, gdyby uczestnicy dyskursu używali argumentów odnoszących się wyłącznie

do własnych kulturowych i religijnych perspektyw. Owe systemy interpretacyjne stanowią tło dla moralnego dyskursu, jednak w ostatecznym rozrachunku jedynie argumenty o charakterze światopoglądowo neutralnym mogą liczyć na powszechną akceptację.

W *Przyszłości natury ludzkiej* Habermas pisze, że: „W społeczeństwach pluralistycznych te metafizyczne albo religijne autointerpretacje i interpretacje świata są – co zasadne – podporządkowane moralnym podstawom neutralnego światopoglądowo państwa konstytucyjnego i mają ze sobą pokojowo koegzystować” (2003, s. 48). Etyczne argumenty nie mogą górować nad ustalonymi w ramach dyskursu nakazami moralnymi, ale, co ciekawe, uniwersalistycznie pojmowana moralność *sama* ugruntowana jest uprzednio w etycznej samowiedzy gatunku, czyli w tym, jak my jako gatunek się samookreślamy i jak jako jednostki nawzajem się postrzegamy. Wspólnoty poprzez systemy interpretacyjne artykułują odmienne formy samowiedzy, jednak wszystkie one „zbiegają się niejako w minimalnej wspólnej etycznej samowiedzy gatunku, która wspiera taką moralność” (Habermas, 2003, s. 48). Na przykład samowiedza, w ramach której interpretowaliśmy świat według pewnych doktryn metafizycznych, mogła harmonizować z praktyką układania relacji między ludźmi według zasad wolności i równości.

Osoby biorący udział w dyskursie wspólnie ustalają normy moralne zgodnie z założeniem autonomii i równości wszystkich, którzy na te normy się zgadzają i którzy mają im podlegać. Świadomość autonomii i równości wszystkich przynależy do etycznej samowiedzy naszego gatunku, a w tej samowiedzy nie ma miejsca na przekonanie, że ktoś może mieć nieodwracalny wpływ na życie innej osoby. Jürgen Habermas pisze, że: „W tej perspektywie narzuca się pytanie, czy technicyzacja natury ludzkiej zmienia etyczną samowiedzę gatunku do tego stopnia, że nie możemy już rozumieć się jako etycznie wolne i moralnie równe, kierujące się normami i racjami istoty żywe” (2003, s. 48). Istnieje możliwość, że w warunkach eugeniki liberalnej, która pozwalałaby na swobodne rozporządzanie ludzkim wyposażeniem genetycznym, ludzka samowiedza zmieniałaby się w ten sposób, że przestałaby ona pasować do założeń uniwersalistycznie pojmowanej moralności.

## O POSTRZEGANIU SIEBIE JAKO WYŁĄCZNEGO AUTORA WŁASNEGO ŻYCIA

Zdaniem Habermasa, rozporządzenie genetycznym wyposażeniem przyszłej osoby mogłoby naruszyć jej etyczną wolność układania swojego życia w określonych warunkach<sup>6</sup>. Liberalizm polityczny umożliwiłby każdemu na równi realizowanie indywidualnego planu życiowego według własnych możliwości i preferencji. Z kolei eugenika liberalna stwarzałaby sytuację, w ramach której jedne osoby mogłyby określać jakościowe warunki przyszłego życia prowadzonego przez innych. Osoba, która miałaby świadomość tego, że jej genetyczne cechy wybrał dla niej ktoś inny, mogłaby mieć przeświadczenie, że prowadzi swoje życie we *współautorstwie z kimś innym*. Jednak nie wszystkie ingerencje genetyczne miałyby powodować u zmienionych osób krępujące poczucie współprowadzenia swojego życia z inną osobą. Etyczna wolność zmanipulowanej genetycznie jednostki zostałaby naruszona jedynie wtedy, gdyby nie mogła ona pogodzić własnych planów życiowych z genetycznymi predyspozycjami, które zostały dla niej wybrane przez osoby trzecie (Habermas, 2003, s. 71).

Rodzi się tutaj pytanie o to, czy rzeczywiście istnieje szczególna różnica pomiędzy ingerencjami genetycznymi a wpływem rodziców na rozwój dziecka w trakcie jego dorastania, i, jeśli taka różnica istnieje, to dlaczego, w przeciwieństwie do sposobu wychowania, ingerencje genetyczne „skazują” dziecko na określony plan życia? Według Habermasa, los socjalizacyjny tj. wszystkie wpływy na życie osoby mające miejsce po jej narodzinach, odbywają się w medium komunikacji językowej i dlatego mogą być podważane. Rodzice mogą ukierunkowywać rozwój dziecka, jednak, jeśli dorastający osobnik będzie chciał zmienić kierunek kształcenia, może to zrobić odwołując się do własnych racji, podważając tym samym racje rodziców. Nawet jeżeli dorośli mogą ograniczyć wolność dzieci poprzez narzucanie im własnych wizji udanego życia, pozostaje możliwość retrospektywnego odniesienia się do takich zdarzeń w przyszłości. Z kolei zmieniona genetycznie osoba nie mogłaby ani podważyć zamiarów swoich rodziców, ani też zrewidować ich decyzji w stosunku do własnego życia.

Projektanci rozporządzający genetycznym wyposażeniem innego, robią to bez jego zgody i w pewnym sensie posiadają własne udziały w jego cielesności. A przecież tę cielesność jednostka ma postrzegać jako coś danego jej na wyłączność, jako pewną granicę oddzielającą ją od innych ludzi, obszar, na którym może być w pełni sobą i tylko sobą. Podjęte w stosunku do niej decyzje pozostają z tą osobą przez całe życie, w odróżnieniu od normalnej sytuacji, gdzie mamy szansę powiedzenia „nie” wobec planów naszych rodziców w stosunku

---

<sup>6</sup> Rodzice dokonując ingerencji genetycznej nie naruszaliby obiektywnie zagwarantowanych praw dziecka, ponieważ nienarodzony płód nie ma jeszcze statusu osoby, której takie prawa przysługują. Eugeniczna decyzja mogłaby natomiast naruszyć *świadomość* przyszłej osoby, która mogłaby przestać uznawać siebie za wolną lub nieograniczoną cudzym zamiarem.

do nas. W przypadku eugenicznych ingerencji, zdaniem Habermasa: „Zamiary rodziców ujawniają się w biografii dziecka-pacjenta jako normalny składnik interakcji, a jednak nie spełniają wymogu wzajemności, która jest warunkiem komunikacyjnego porozumiewania” (2003, s. 59). Zamiarów tych genetycznie zmieniona osoba nie będzie mogła zrewidować, a fakt, że dzieli autorstwo swojego życia z innymi świadczy o tym, że naruszony zostaje podstawowy składnik, na którym opiera się autonomia tej osoby.

### RÓWNOŚĆ MIĘDZY LUDŹMI W WARUNKACH EUGENIKI LIBERALNEJ

Według Habermasa: „Eugenika liberalna godziłaby [...] nie tylko w niezakłóconą możliwość bycia sobą. Stwarzałaby zarazem bezprecedensowe relacje międzyosobowe” (2003, s. 71). Autor *Przyszłości natury ludzkiej* zwraca uwagę na mogącą zaistnieć niesymetryczną, wręcz paternalistyczną relację międzyosobową, która polegałaby na tym, że zmienione genetycznie osoby nie mogłyby uznać siebie za równe statusem tym, którzy te zmiany w ich genetycznym wyposażeniu wywołały. Albowiem *genetyczna* zależność różni się od zależności społecznej i zależności genealogicznej (Habermas, 2003, s. 72). Zależność społeczna łączy się między ludźmi „za sprawą następstwa pokoleń” (Habermas, 2003, s. 72), dzięki czemu osoby są w stanie na przykład prowadzić dorosłe życie niezależnie od pragnień swoich rodziców. Genealogicznej zależności nie da się rozwiązać, ponieważ dzieci zawsze będą posiadać cechy swoich rodziców, a nie na przykład obcych ludzi, którzy nie są z nimi spokrewnieni. Jak pisze Habermas: „ta zależność dotyczy jedynie istnienia, a nie jakościowego określenia przyszłego życia dzieci” (2003, s. 72), jednak „*genetyczna* zależność zaprogramowanej osoby od projektanta sprowadza się do jednego jedyne go aktu, którego autorstwo można komuś przypisać” (2003, s. 72).

Do tej pory zasadniczo nic nie stało na przeszkodzie egalitaryzmowi międzyludzkich relacji. Równość wśród ludzi wynika z przekonania, że każdy prowadzi własne życie autonomicznie i dlatego każdy jest w równym stopniu odpowiedzialny za własne działanie. W rzeczywistym świecie mają miejsce sytuacje, w których osoby nie traktują siebie nawzajem jako równe, ale, jak wskazuje Habermas: „Nie moglibyśmy się na to oburzać, gdybyśmy nie wiedzieli, że te zawstydzające stosunki mogłyby także wyglądać inaczej” (2003, s. 72). Z kolei w warunkach eugeniki liberalnej równość między ludźmi zostałaby podważona, ponieważ jedne osoby byłyby zależne od samowolnej i nieodwracalnej decyzji innych, a ponadto ci, których genetyczne cechy zostały zmienione, nie mogłyby się zamienić miejscami z tymi, które te zmiany w ich genetycznym wyposażeniu wywołały (Habermas, 2003, s. 73). Jednak taka jednostronność i nieodwracalność decyzji podejmowana przez jedną osobę w stosunku do przyszłej innej „oznacza problematyczną odpowiedzialność dla tego, kto gotów jest się na to zdecydować” (2003, s. 72).



## ETYKA GATUNKU JÜRGENA HABERMASA

Okazuje się, że niemożliwość<sup>7</sup> rozporządzenia „wewnętrzna” naturą osób przed urodzeniem jest warunkiem późniejszego ich pojmowania siebie jako wolnych i równych, posługujących się językiem istot rozumnych, które poprzez odwoływanie się do *własnych* racji mogą ustalać wiążące normy i dobrowolnie im podlegać, regulując w ten sposób wzajemnie swoje współzycie. Ingerowanie i dokonywanie zmian w genetycznym wyposażeniu potencjalnych osób „uświadamia nam związek między naszą moralną samowiedzą a podłożem, jakim jest etyka gatunku” – pisze Habermas (2003, s. 36). W warunkach, w których eugenika liberalna byłaby dozwolona samowiedza zmodyfikowanych genetycznie osób o tym, że ich cechy wrodzone powstały w sposób przygodny, mogłaby ulec zmianie. Jednak w ramach naturalistycznej samowiedzy, w której osoby miałyby świadomość o tym, że przed urodzeniem ich genetyczne zadatki były przedmiotem rozporządzenia, nie da się odpowiednio zagwarantować świadomości autonomii i równości, co oznacza, że tak artykułowana samowiedza nie tworzyłaby kontekstu, w którym mogłaby być osadzona „całościowa struktura naszego doświadczenia moralnego” (Habermas, 2003, s. 48).

Etyczna samowiedza, polegająca na świadomości przygodnego charakteru naszego genetycznego wyposażenia, konkuruje z naturalistycznym wyobrażeniem, według którego ludzkie życie przedosobowe mogłoby być przedmiotem rozporządzenia. Jednak podjęcie decyzji co do przyszłej samowiedzy gatunku nie jest możliwe na płaszczyźnie *moralnej* na podstawie racjonalnej debaty z kilku powodów. Uniwersalistyczna moralność umożliwia osobom regulowanie swoich wzajemnych relacji w sposób sprawiedliwy poprzez ustanowienie norm w ramach dyskursu zgodnie z warunkami dochodzenia do porozumienia. Aby w pluralistycznym społeczeństwie porozumienie w kwestii sprawiedliwości mogło zostać osiągnięte, moralność musi abstrahować od argumentów odnoszących się do wartości dlatego, że argumenty te zawsze ze sobą konkurują i zawsze są relatywne (Habermas, 1993, s. 12). Zagadnienie wyboru samowiedzy gatunku nie podpada pod obszar zagadnień moralnych, ponieważ nie dotyczy kwestii sprawiedliwości, ale *etycznej* samowiedzy, lecz co istotniejsze, spór o samowiedzę gatunku jest sporem uwikłanym światopoglądowo, czyli zależnym od tego, jaką samowiedzę my uważamy za dobrą dla nas wszystkich. Zarówno formy egzystencjalnej samowiedzy, jak i zagadnienia odnoszące się do kwestii „dobrego” albo „właściwego” życia nie przynależą do sfery moralności, lecz do obszaru *etyki*.

---

<sup>7</sup> Mam na myśli normatywną niemożliwość wykorzystywania metod inżynierii genetycznej, ponieważ biorąc pod uwagę aktualny etap rozwoju biotechnologii, nie mówimy już o niemożliwości pod względem technicznym.

Wybór przyszłej samowiedzy gatunku nie może być dokonany na gruncie moralności zgodnie z warunkami dochodzenia do porozumienia także dlatego, że eugenika liberalna podważa *te* warunki. W *Przyszłości natury ludzkiej* autor pisze, że:

W językowej grze racjonalnej moralności uniwersalistycznej możemy uczestniczyć tylko przy idealizacyjnym założeniu, że każdy z nas ponosi wyłączną odpowiedzialność za etyczny kształt własnego życia i w moralnych stosunkach z innymi może oczekiwać statusu równości w sensie zasadniczo nieograniczonej wzajemności praw i obowiązków. Jeżeli jednak eugeniczna heteronomia [podporządkowanie się jednej osoby nieuzasadnionej samowoli innej] zmienia reguły samej gry, nie można jej krytykować na gruncie samych tych reguł (Habermas, 2003, s. 96).

Z tego wynika, że w obliczu eugeniki liberalnej pytanie dotyczy nie tylko tego, *jak* chcemy pojmować się jako gatunek ludzki, ale również *czy* chcemy regulować nasze współżycie na zasadach uniwersalistycznej moralności, skoro biotechnologia tę możliwość podważa.

Postmetafizyczna filozoficzna etyka nie odważa się udzielać zainteresowanym osobom rad w kwestii prowadzenia życia, ale dlaczego miałyby zachować powściągliwość w zagadnieniu dotyczącym przyszłości natury ludzkiej, skoro od wieków specjalizowała się w refleksji na temat „dobrego” lub „właściwego” życia? Psychoterapie „bez większych skrupułów uzurpują dla siebie klasyczne zadanie wskazywania [jednostkom] właściwej drogi życiowej” – pisze Habermas (2003, s. 12), jeżeli jednak chodzi o kwestię etycznej samowiedzy *gatunku* to, jego zdaniem, „nie ma już żadnych racji po temu, by filozofowie pozostawiali tę sprawę [w tym wypadku] w rękach biologów i inżynierów zapalonych do *science-fiction*” (2003, s. 22). Zgodnie z jego uzasadnieniem:

Wobec konkurencyjnych odpowiedzi treści tej samowiedzy nie da się dłużej bronić argumentami natury formalnej. Wydaje się raczej, że źródłowe filozoficzne pytanie o „właściwe życie” odradza się dziś w swojej ogólnej postaci antropologicznej. Nowe technologie narzucają nam publiczny dyskurs o właściwym rozumieniu kulturowej formy życia jako takiej (2003, s. 22).

W kwestii samowiedzy gatunku etyka Jürgena Habermasa zawiesza swoją powściągliwość, nie rezygnując jednocześnie z głównych przesłanek myślenia postmetafizycznego. Powściągliwość zostaje zawieszona, ponieważ *etyka gatunku* pragnie zająć stanowisko w dyskusji dotyczącej *właściwej* samowiedzy. Z drugiej strony, spełnia ona warunki myślenia postmetafizycznego, ponieważ arbitralnie nie wskazuje i nie narzuca jednostkom właściwej samowiedzy, a jedynie rekonstruuje warunki takiej samowiedzy, która godziłaby w siebie założenia dotyczące ludzkiego „moralnego osądu i działania” (Habermas, 2003, s. 36). Innymi słowy, etyka gatunku jest rekonstrukcją samowiedzy, którą dotąd po-

siadaliśmy; w niej wyodrębnione zostają te przesłanki, które są niezbędne dla funkcjonowania uniwersalistycznej moralności, a które mogą się zmienić na skutek nierozmyślnego wykorzystania biotechnologii.

Etyka gatunku jest postmetafizyczna także dlatego, że jednoznacznie różni się od rozmaitych etyk przekazywanych przez religijne bądź metafizyczne doktryny, które wyróżniały jeden właściwy sposób prowadzenia życia. Etyka gatunku nie odnosi się do tego czy innego sposobu życia, ale do samowiedzy istot ludzkich w całości nie stwarzając między nimi podziałów według wiary czy kultury, lecz niejako *zawiera* w sobie wszelkie inne etyki i projekty życiowe. Nikogo i niczego nie wyróżnia, natomiast *umożliwia* każdemu „możność bycia sobą”<sup>8</sup>, którą swobodne korzystanie z inżynierii genetycznej mogłoby nadwątlić. Ażeby wszystkie osoby na równi miały możliwość etycznego układania własnego życia, warunkiem etyki gatunku byłoby m.in. wykluczenie powstania sytuacji, w której genetyczne zadatki osoby przed jej urodzeniem były przedmiotem rozporządzania przez innych. Według Habermasa: „naturalna geneza stanowi niezbędny warunek, abyśmy mogli pojmować się jako autorzy własnego życia i jako równoprawni członkowie moralnej wspólnoty” (2003, s. 50).

Jak możliwy jest wybór między naturalistyczną samowiedzą (w ramach której po pierwsze, możliwe byłoby rozporządzanie ludzkim życiem przedosobowym, a po drugie, funkcjonowanie uniwersalistycznej moralności byłoby niepewne) a etyką gatunku (postulującą warunek przygodności genetycznych cech oraz możliwość moralnego ustrukturywania form życia)? Zdaje się, że sprowadza się on do jednostkowego egzystencjalnego wyboru. Nie oznacza to jednak, że nie można tutaj wskazać pewnych racji. Etycznogatunkowy wybór jest ściśle powiązany z tym kontekstem życia, w ramach którego jest dokonywany. Innymi słowy, zależy zarówno od tego, jakiej przyszłości osoba pragnie dla innych, jak i w szczególności dla samej siebie, ponieważ jest tego gatunku przedstawicielką. Jürgen Habermas pisze, że: „Takim etycznogatunkowym sądom brak jednak zniewalającej – w domyśle – mocy racji ściśle moralnych” (2003, s. 96). Mimo to, intersubiektywna moc języka sprawia, że wszystkie osoby przynależące do wspólnego świata życia (*Lebenswelt*) mogą wyrażać argumenty w dyskursie *etyczno-egzystencjalnym* i starając się przyjmować rolę bezstronnego obserwatora, rozważać konkurencyjne sądy (Habermas, 1993, s. 11). W ten sposób, możliwe

---

<sup>8</sup> Habermas odwołuje się do pojęcia „możności bycia sobą” sformułowanego przez Kierkegaarda i twierdzi, że jest to pierwsza postmetafizyczna odpowiedź na etyczne pytanie o właściwe życie. Postulowana przez Kierkegaarda „możność bycia sobą” jest wystarczająco formalną wskazówką, spełniającą warunki myślenia postmetafizycznego (Habermas, 2003, s. 13). Wprowadzając to pojęcie Kierkegaard nie dyskryminuje, a zarazem nie wyróżnia żadnego określonego sposobu życia, które osoby, zgodnie z własnymi wartościami, uznają dla siebie za właściwe. W ten sposób „możność bycia sobą” jest w stanie sprostać wymogom narzucanym przez pluralizm światopoglądowy. Wskazuje ona jednostce sposób bycia w sferze etycznej, w którą nikt nie jest uprawniony ingerować. Przy tym każdy sam określa, czym jest dla niego „bycie sobą”, zgodnie z wyznawanymi poglądami.

staje się to, że decyzja dotycząca przyszłej samowiedzy gatunku nie zostanie podjęta arbitralnie, lecz może być wynikiem naszych „wymagających uzasadnienia roszczeń” (Habermas, 2003, s. 18).

Pisząc zbiór esejów pt. *Przyszłość natury ludzkiej* celem Jürgena Habermasa było „przyczynić się do dyskursywnego sprecyzowania naszych spłoszonych odczuć moralnych”. Według niego „Ten esej jest w dosłownym sensie *próbą* – próbą nadania nieco większej przejrzystości zagmatwanym intuicjom” (2003, s. 29). Ponieważ zdaje się, że *sami* nie chcemy takich zmian w naszej samowiedzy gatunku, które spowodowałyby, że nie moglibyśmy więcej regulować naszych konfliktów na zasadach uniwersalistycznej moralności. Według Habermasa:

Egalitarny uniwersalizm uznaje się dość powszechnie za wielkie osiągnięcie nowoczesności; w każdym razie nie kwestionuje się go ze względu na inne koncepcje etycznogatunkowe. [...] To nie naturalistyczne obrazy świata, ale niepowstrzymanie rozwijane biotechnologie podważają naturalne (a w rezultacie mentalne) przesłanki moralności, której *explicite* nikt nie chce stawiać pod znakiem zapytania (2003, s. 98).

Z tej perspektywy nasuwa się jednak wątpliwość co do tego, czy etyka gatunku Jürgena Habermasa rzeczywiście odnosi się do gatunku jako całości, czy jest to bardziej okcydentalna lub europocentryczna<sup>9</sup> etyka? Głównym motywem etyki gatunku jest zachowanie warunków egalitarnego uniwersalizmu, uważanego za nadrzędną wartość na Zachodzie. Stąd można by wnioskować, że Habermasowska etyka nie tylko wywodzi się z głównych przesłanek demokracji, ale i jest kierowana ku państwom o innym ustroju jako jedyna właściwa etyka; *uwazamy*, że powinniśmy się kierować zasadami, według których wszyscy jesteśmy wolni i równi. Jednak jest to to raczej postulat wywodzący się z europejskiego oświecenia. Czy zatem etyka gatunku nie jest odpowiednia dla państw mających inną formę rządu niż rząd liberalnej demokracji i stąd przestaje być zorientowana na ludzki gatunek w całości? Z pewnością kraje europejskie oraz Stany Zjednoczone przykładają ogromną wagę do realizowania liberalnych wartości. Jednak wszystkie kraje przynależące do ONZ przyjmują Powszechną Deklarację Praw Człowieka, w której już w Artykule 1 mówi się o tym, że: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem wolności i swych praw. [...]”. Zatem deklaracyjny i współcześnie funkcjonujący konsensus co do praw człowieka zachodzi na całym świecie. Natomiast różną wagę poszczególne państwa przywiązują do roli rządu w utrzymywaniu wolności i równości bądź przewagi jednego z tych elementów wśród swoich obywateli.

---

<sup>9</sup> Używając słowa „okcydentalny” mam na myśli kraje Unii Europejskiej oraz Stany Zjednoczone. Używając sformułowania „europocentryczny” odnoszę się do krajów zachodniej Europy, a zwłaszcza do Niemiec (skąd pochodzi Jürgen Habermas), które mając za sobą doświadczenie upokorzenia wojny totalnej przystoczyli się w prymusa demokracji.

## DWA SPOSOBY PODEJŚCIA DO NOWYCH BIOTECHNOLOGII

Z tego powodu, że niemieckie państwo pełni bardziej opiekuńczą rolę, nadzorując i przywracając równość między obywatelami (np. poprzez wspieranie słabszych), a Stany Zjednoczone kładą większy nacisk na to, by ich obywatele mogli realizować swoje wolności w miarę swoich najlepszych możliwości, w krajach tych odmiennie podchodzi się do pytania o dopuszczalność nowych biotechnologicznych metod. Jürgen Habermas zaznacza, że w czasie, kiedy w zachodniej części Europy debatuje się nad tym, czy powinno się przyzwolić na dalszy rozwój biotechnologii, w Stanach Zjednoczonych dyskusja dotyczy tego, *jak* ów rozwój wdrożyć (2003, s. 82). Różnica w sposobie traktowania nowych technologii wynika z odmiennych form prawnego i politycznego myślenia między Ameryką a Niemcami, albo inaczej, między podejściem do praw podstawowych w liberalnej tradycji prawnej (czerpiącej z zasad koncepcji Johna Locke'a) a „ustrojem demokratycznego bytu pospólnego [*die Verfassung eines demokratischen Gemeinwesens*]” (Habermas, 2001, s. 130), ukształtowanym według niemieckiej post-kantowskiej tradycji.

W zgodzie z założeniem amerykańskiego liberalizmu prawa podstawowe mają zastosowanie w ramach *pionowej* relacji między obywatelem a państwem, aby chronić wolność jednostki przed dopuszczeniem się nadużyć przez władzę państwową. Wolność obywatela ma znaczenie pierwszorzędne (chyba że korzystanie przez niego z tej wolności stanowić by miało zagrożenie dla wolności innych osób lub mogło zagrażać społeczeństwu). Osoba może dokonywać własnych wyborów zgodnie z wyznawanymi wartościami, a państwo powinno mieć wystarczające uzasadnienie, by zastosować wobec niej przymus. Dlatego dla autorów reprezentujących stanowisko anglosasko-liberalne jest czymś oczywistym, że decyzję co do skorzystania czy nie skorzystania z nowo pojawiających się technologii należy pozostawić rodzicom. Co więcej, sugeruje się, aby wolność reprodukcyjną (a więc indywidualne podstawowe prawa człowieka) poszerzyć o nieograniczony dostęp do nowych biomedycznych metod (Harris, 2021, s. 147).

Jürgen Habermas kieruje swoją uwagę na tak przedstawioną specyfikę prawa w tradycji liberalnej i twierdzi, że w obawie przed niewłaściwym użyciem władzy *politycznej* może dochodzić do zagrożenia, jakim będzie naruszenie praw podstawowych obywatela przez inną osobę prywatną w ramach władzy *społecznej* (2001, s. 129). W sytuacji, gdy prawa podstawowe jednostki są naruszone przez innego obywatela, czyli w ramach *poziomej* relacji bez udziału władzy politycznej, w niemieckim systemie prawnym zastosowanie mogą mieć tzw. prawa podstawowe wobec osób trzecich (*Drittwirkung von Grundrechten*).

Zgodnie z tradycją post-kantowską, porządek prawa skonstruowany jest według obiektywnych zasad<sup>10</sup>, których subiektywno-publiczne prawa są odzwierciedleniem, co różni się od tradycji liberalnej, według której prawa subiektywno-publiczne dyktują porządek prawom ustanawianym przez władzę państwową. Możliwość użycia praw podstawowych wobec osób trzecich ma na celu ochronę wolności i integralności jednostki w stosunku do innych obywateli, co oznacza, że w sytuacji, gdy sama osoba nie może bronić swych praw przed innymi (jak w przypadku życia nienarodzonych), organa państwowe mogą wypełnić obowiązek ochrony po to, aby przywrócić równorzędność statusu obywateli. W kwestii rozwoju biotechnologii, zdaniem autora *Przyszłości natury ludzkiej*, zadaniem demokratycznej wspólnoty jest podjęcie decyzji co do zakresu dopuszczalności nowych metod. Z perspektywy jego myślenia, reprezentującego stanowisko niemieckiej tradycji politycznej, realizowanie demokratycznej decyzji ma być kontrolowane przez państwo, chroniące wolność i równość osób zgodnie z obiektywnymi prawami demokratycznej wspólnoty.

#### „NIEROZPORZĄDZALNOŚĆ” JAKO WARUNEK ETYKI GATUNKU

Zastosowanie podstawowych praw wobec osób trzecich nie może być skuteczne w przypadku życia zarodkowego, ponieważ nienarodzonemu nie przysługują jeszcze prawa, którymi cieszą się osoby będące członkami społeczeństwa. Nienarodzony płód, bez względu na to na jakim stadium rozwoju się znajduje, nie wchodzi w tzw. „układ *publicznych* interakcji intersubiektywnego świata przeżywanego [*Lebenswelt*]” (Habermas, 2003, s. 42). Mimo tego, że matka zaczyna rozmawiać ze swoim dzieckiem jeszcze przed jego urodzeniem, to jedynie po jego faktycznym przyjściu na świat, dziecko staje się częścią społeczeństwa – indywiduum, wobec którego inne osoby zobowiązują się do określonego typu zachowania oraz w miarę jego dorastania, oczekują od niego tego samego. Dlatego, aby uzasadnić kontrolę nad biotechnologią, Jürgen Habermas proponuje wprowadzić rozróżnienie między „nienaruszalnością”, która zagwarantowana jest dla osób będących podmiotami praw podstawowych<sup>11</sup> a „nierozporządzalnością”, wyrażającą potrzebę ochrony tych, którzy byli czy dopiero będą osobami (2003, s. 84).

---

<sup>10</sup> W pierwszym artykule definitywnym *Do wiecznego pokoju...* Kant pisze, że: „Ustrój ustanowiony, po pierwsze: na zasadach wolności członków społeczeństwa (jako ludzi), po drugie, na podstawowych zasadach zależności wszystkich od jednego, wspólnego prawodawstwa (jako poddanych), po trzecie na prawie równości tychże, jako obywateli państwa – jedyny [ustrój], który wynika z idei układu pierwotnego, na której musi być ugruntowane wszelkie prawne ustawodawstwo narodu [...]” (Kant, 1995, s. 56).

<sup>11</sup> Prawo do nienaruszalności przysługuje członkom wspólnoty moralnej po to, żeby mogli prowadzić autonomiczne życie: podmiot musi wiedzieć, że nikt nie może naruszyć jego duchowej i cielesnej integralności, tak samo, jak i jemu nie zezwala się przekraczać nienaruszalności innych.

Proponowana przez Habermasa „nierozporządzalność”, w odróżnieniu od „nienaruszalności”, ma wyrażać m.in. zakaz interweniowania w genetyczne wyposażenie przyszłych osób oraz zakaz dokonywania w nim zmian według decyzji osób trzecich. Nierozporządzalność przysługuje temu, co „stanowi o naturalnym wyposażeniu [...] cielesnej postaci” (Habermas, 2003, s. 27), i potrzebna jest tym, którzy byli czy dopiero będą osobami, ale w danej chwili nie mogą decydować o samych sobie. Przyszła autonomia nienarodzonych jest możliwa bez zastrzeżeń wtedy, kiedy, już jako osoby, będą oni mieli świadomość, że ich cielesna podstawa osobowej tożsamości nie była przed urodzeniem przedmiotem rozporządzania przez innych. Dlatego etyka gatunku zakłada nierozporządzalność jako główny warunek zachowania takiej samowiedzy, w której może być ustabilizowana uniwersalistyczna moralność i w ramach której osoby będą mogły bezproblemowo postrzegać się jako wyłączni autorzy własnej biografii oraz jako podmioty odpowiedzialne w równej mierze za swoje czyny.

#### KLINICZNE NASTAWIENIE JAKO WARUNEK AKCEPTACJI INGERENCJI GENETYCZNYCH

Etyka gatunku nie dopuszcza rozporządzania genetycznymi zadatkami nienarodzonej osoby, jednak „nierozporządzalność” nie przesądza o tym, że zakazane byłyby również te genetyczne ingerencje, które są medycznie zasadne (Habermas, 2003, s. 34). Według Habermasa, akceptacja inżynierii genetycznej zależy od nastawienia, z jakim podchodzi się do ingerencji (2003, s. 51). Kliniczne nastawienie, w ramach którego do zarodka podchodzi się jako do przyszłej osoby, której zgodę na genetyczną ingerencję się zakłada i która mogłaby *ex post* uznać dokonane w jej genomie zmiany, nie wpływałoby na etyczną samowiedzę jednostki w ten sposób, by przestała się ona pojmować jako wyłączny autor własnego życia, i nie zakłócałoby symetryczności relacji międzyludzkich. Albowiem zmieniona genetycznie osoba inaczej odnosiłaby się do dokonanych w jej genomie zmian o charakterze terapeutycznym, które poczynione były przy założeniu jej zgody, niż w przypadku ingerencji charakteryzującej się nastawieniem instrumentalnym, kiedy to osoby trzecie rozporządzały jej genetycznym wyposażeniem, kierując się wyłącznie własnymi preferencjami.

Nigdy nie jesteśmy zwolnieni z obowiązku antycypowania zgody jeszcze nienarodzonych osób. Jak pisze Habermas:

Powinniśmy innym pomagać i wolno nam robić wszystko, co przyczynia się do poprawy ich życiowych warunków. Ale nie wolno nam za innych – zgodnie z naszymi wyobrażeniami o ich przyszłym życiu – ustalać pola manewru, które ci inni mogą potem wykorzystywać dla etycznego układania sobie życia (2003, s. 94).

Potencjalna osoba, w stosunku do której podejmowana jest eugeniczna interwencja, powinna mieć szansę powiedzenia „tak” albo przynajmniej mieć świadomość o tym, że osoby dokonujący zmian w jej genomie z jej możliwą zgodą się liczyli. Regulatywna idea, która stanowi wyraźne kryterium odróżniające dopuszczalne ingerencje terapeutyczne, jest sformułowana przez Jürgena Habermasa następująco: „wszystkie ingerencje terapeutyczne, także prenatalne, muszą być uzależnione od zgody – choćby tylko kontrfaktycznie zakładanej – osoby, której dotyczyą” (2003, s. 94). Z kolei zakładać zgodę na ingerencję możemy jedynie wtedy, kiedy chcemy zaoszczędzić przyszłej osobie skrajnego cierpienia, które, jak wskazuje autor *Przyszłości natury ludzkiej*, „można prognozować z całą pewnością” (2003, s. 95).

## ZAKOŃCZENIE

Według Jürgena Habermasa nie jest jeszcze za późno, żeby wyznaczyć zakres stosowania nowo pojawiających się technologii i, jeżeli tego chcemy, zachować naszą wiedzę o sobie jako o istotach odpowiedzialnych. Aby zabezpieczyć naszą samoświadomość przed możliwymi skutkami eugeniki liberalnej, filozofowie powinni zrekonstruować warunki dotychczasowej samowiedzy gatunku. Niektóre prace na pograniczu filozofii i antropologii przyczyniają się do realizacji wyznaczonego przez filozofa celu. Warto chociażby przywołać zbiór esejów o polskim tytule *To, co naturalne. Eseje antropologiczne* autorstwa Roberta Spaemanna, który dążąc do opisu m.in. tego, co ludzie rozumieją pod pojęciem „natury” (2022, s. 127) lub, powracając do problemu psychofizycznego i zastanawiając się nad relacją między dwoma sposobami poznania człowieka – „fizjologicznym” i „pragmatycznym” (2022, s. 29), jednocześnie bardziej szczegółowo określa obszar samowiedzy, który może się zmienić pod wpływem naturalistycznych zapatrywań i scjentyzmu. Zdefiniowanie przez nas tego, co uważamy za „wewnętrzną” i „zewnętrzną” naturę jest ważne, ponieważ na podstawie tej definicji będziemy mogli pewniej regulować zakres, w jaki chcemy korzystać z biotechnologii bez uszczerbku dla naszej gatunkowej samowiedzy.

## BIBLIOGRAFIA

- Agar, N. (1998). Liberal Eugenics. *North American Philosophical Publications*, 12 (2), s. 137–155.
- Habermas, J. (1990). Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. W: Habermas, J., *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge-Maldon: The MIT Press, s. 43–115.
- Habermas, J. (1992). Themes in Postmetaphysical Thinking. W: Habermas, J., *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Cambridge-London, The MIT Press, s. 28–53.
- Habermas, J. (1993). On the Pragmatic, the Ethical, and the Moral Employments of Practical Reason. W: Habermas, J., *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*. Cambridge-London: The MIT Press, s. 1–17.



- Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2003). *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Habermas, J. (2021). Once again: On the relationship between morality and ethical life. *European Journal of Philosophy*, 29 (3), s. 543–551.
- Harris, J. (2021). *Poprawianie ewolucji. Argumenty etyczne za tworzeniem lepszych ludzi*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kant, I. (1995). *O porzeczadłe: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce; Do wiecznego pokoju: projekt filozoficzny*. Tłum. Mirosław Żelazny. Toruń: Wydawnictwo COMER.
- Kędziora, K. (2022). Powściągliwość myślenia. W: Gensler, M., Gralińska-Toborek, A., Kazimierska-Jerzyk, W., Kędziora, K. (red.), *Practica et Speculativa*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 141–158.
- Spaemann, R. (2022). *To, co naturalne. Eseje antropologiczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Żuradzki, T. (2014). Nowa liberalna eugenika: krytyczny przegląd argumentów przeciwko biomedycznemu poprawianiu ludzkiej kondycji fizycznej lub umysłowej. *Diametros*, 42, s. 204–226.

#### JÜRGEN HABERMAS' ETHICS OF THE SPECIES AS A PROPOSAL FOR REGULATING BIOTECHNOLOGICAL PROGRESS

Jürgen Habermas argues that under conditions of liberal eugenics, the self-understanding of the species may change. Therefore, it is necessary to establish regulations that would control the development of new biotechnological methods. This must be done in order to preserve the basis of universalistic morality, which allows individuals to regulate their conflicts in a fair manner. According to Habermas, the self-understanding of the species we had until now assumes that individuals understand themselves as autonomous and equal. Such self-understanding is not possible when one individual determines the genetic characteristics of another. Jürgen Habermas proposes to regulate the development of biotechnology according to the ethics of the species, which is a reconstruction of the conditions of self-understanding we already have. The ethics of the species assumes that individuals should understand that their genetic traits have been formed naturally. Nevertheless, the ethics of the species does not prejudice the use of genetic manipulations for therapeutic purposes, for which, according to Habermas, the permission of future individuals can be assumed without affecting their self-understanding.

#### **Keywords:**

Habermas, liberal eugenics, ethics of the species, self-understanding of the species, universalistic morality, postmetaphysical thinking