

Dawid Misztal

Uniwersytet Łódzki

University of Lodz

NATURA LUDZKA W NARRACJI POSTHUMANIZMU DYSTOPIJNEGO

Human Nature in the Narrative of Dystopic Posthumanism

Słowa kluczowe: posthumanizm, bio-konserwatyzm, natura ludzka, biotechnologia, Fukuyama, Kass, Sandel, Habermas.

Key words: posthumanism, bioconservatism, human nature, biotechnology, Fukuyama, Kass, Sandel Habermas.

Streszczenie

Dla przedstawicieli posthumanizmu dystopijnego dokonujący się na naszych oczach postęp w dziedzinie tzw. biotechnologii, obok nadziei na rozwiązanie szeregu problemów, niesie ze sobą także szereg niebezpiecznych konsekwencji: groźbę modyfikacji istniejącego porządku społecznego, podkopania obowiązujących norm moralnych, konieczność zmiany rozumienia naszej tożsamości. Dla myślicieli takich, jak Fukuyama, Kass, Sandel czy Habermas, niebezpieczeństwa te związane są z naturą ludzką. Stąd też prognozowane kierunki postępu naukowo-technicznego interpretują oni jako zagrożenie dla tej natury. W prezentowanym tekście przyglądam się, w jaki sposób wykorzystują oni pojęcie natury ludzkiej w swoich argumentacjach.

Abstract

For the prominent figures of dystopic posthumanism biotechnological progress means not only new possibilities of solving the most nagging problems, but also many extremely dangerous consequences: a modification of social organization, an undermining of morality, and some changes in the way we understand our identity. Thinkers such as Fukuyama, Kass, Sandel and Habermas consider those consequences as a threat to human nature. In the article I examine the way they construct the latter notion (i.e. human nature) in their arguments.

– *We shall not find the nominal essence of any one species of substances in all men the same* –

John Locke

Wprowadzenie

W 2002 r. Steven Pinker zaprezentował swoją próbę ukazania „moralnych, emocjonalnych i politycznych odcieni pojęcia natury ludzkiej we współczesnym życiu”¹. Miała to być w jego zamyśle rekonstrukcja procesu, który przesądził o swoistej tabuizacji tego pojęcia i postrzeganiu go jako idei, której wykorzystywanie w debacie publicznej może być z wielu powodów niebezpieczne i której przydatność teoretyczna w dyskursie akademickim wydaje się wątpliwa. Niejako wbrew temu powszechnemu, zdaniem Pinkera, nastawieniu, w tym samym roku ukazała się praca Francisa Fukuyamy, zmierzająca wedle swego twórcy do stworzenia niezależnej od przekonań religijnych koncepcji natury ludzkiej jako fundamentu moralności oraz istniejącego porządku społecznego². Co więcej, rok przed wystąpieniami Pinkera i Fukuyamy Jürgen Habermas opublikował rozważania dotyczące natury ludzkiej oraz jej przyszłości i znaczenia dla moralnego, społecznego wymiaru ludzkiego życia³.

Oczywiście, publikacja obu wymienionych pozycji może wydawać się niewystarczającym argumentem, by całkowicie odrzucić wyjściową tezę Pinkera. Jednakże na przełomie XX i XXI wieku ukazało się sze-

¹ S. Pinker, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Books, New York 2002, ss. VIII-X/Preface. Jeśli nie oznaczono inaczej, cytaty z publikacji anglojęzycznych w przekładzie własnym.

² F. Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2002 (polski przekład: F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Znak, Kraków 2004). Natura ludzka jako jedno z centralnych pojęć pojawiło się zresztą w twórczości Fukuyamy już w roku 1999 w pracy *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of Social Order* (polski przekład: F. Fukuyama, *Wielki wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, Bertelsmann Świat Książki, Warszawa 2000). Sam autor sugeruje, że tezy dotyczące natury ludzkiej zaprezentowane w *Końcu człowieka...* (s. 6) interpretować można jako rozwinięcie podobnej problematyki obecnej w *Wielkim wstrząsie...* Dlatego też w niniejszej pracy analizował będę koncepcję natury ludzkiej przedstawioną w *Końcu człowieka...*, tym bardziej że prezentacja ta dokonywana jest w *stricte* posthumanistycznym kontekście.

³ J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001 (polski przekład: J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej*, Wyd. Nauk. Scholar, Warszawa 2003).

reg innych prac poświęconych zagadnieniu natury ludzkiej rozpatrywanej z najrozmaitszych punktów widzenia. Na ogólny kontekst tych wszystkich wystąpień składa się zapewne wiele mniej lub bardziej istotnych elementów, począwszy od światopoglądowej orientacji i zainteresowań badawczych autorów, kończąc zaś na instytucjonalnych zależnościach, w jakie mogli być uwikłani. Niewątpliwie jednak czynnikiem, który w pierwszych latach XXI wieku w szczególny sposób wzmógł zainteresowanie problemem natury ludzkiej, był trwający od kilku dekad imponujący postęp w dziedzinie genetyki, a zwłaszcza jej sztandarowe podówczas przedsięwzięcie: projekt sekwencjonowania genomu ludzkiego (*Human Genom Project* – HGP). Na przełomie stuleci wszedł on w decydującą fazę i w roku 2003 – a więc dużo wcześniej niż początkowo przewidywano – ogłoszono jego zakończenie⁴. Celem tego programu badawczego było odkrycie i zrozumienie wszystkich mechanizmów kodujących i regulacyjnych, a w konsekwencji precyzyjne powiązanie poszczególnych sekwencji DNA z kodowanymi przez nie cechami fenotypowymi⁵. Zapowiedzi tych odkryć obudziły nadzieje na wyjaśnienie „tajemnicy życia” i wszystkich sekretów natury ludzkiej. Szczególnie przemawiała do wyobraźni obietnica poznania genetycznego podłoża szeregu chorób o charakterze dziedzicznym oraz wad wrodzonych, co miałyby pozwolić na ich całkowitą eliminację. Jednakże, obok tych nadziei, natychmiast pojawiły się również obawy związane z możliwością wykorzystania narzędzi, jakimi w przewidywalnej przyszłości mogłaby dysponować genetyka, do celów nie tylko terapeutycznych, lecz także zmierzających do ulepszenia/ poprawy/ udoskonalenia mentalnych oraz fizycznych cech i możliwości człowieka⁶. Wyraziciele tych obaw włączani są na ogół w ramy wspólnego nurtu określanego jako biokonserwatyzm lub posthumanizm dystopijny. Nurt ten charakteryzuje się zdecydowanym sprzeciwem wobec propozycji modyfikowania i udoskonalania człowieka z wykorzystaniem odkryć nauki i zdobyczy techniki, o ile tylko naruszałoby to powszechnie akceptowalne

⁴ Zob. N. Agar, *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell Publishing, Malden 2004, s. 10. Planowanie HGP rozpoczęto już w roku 1984, a jego realizację zainicjowano w roku 1990.

⁵ P. Wasilewska-Roszkiewicz, *Determinizm genetyczny – definicja, historia i znaczenie dla medycyny i etyki*, „Etyka”, 2013, nr 47, s. 11, [online] <http://etyka.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2015/06/Etyka47_P_Wasilewska-Roszkiewicz.pdf> (dostęp: 20.01.2015).

⁶ Zapowiedź tego rodzaju praktyk tacy krytycy nieskrępowanego wykorzystania zdobyczy genetyki, jak Fukuyama czy Sandel, dostrzegają zresztą już dziś w postaci chirurgii plastycznej, dopingu farmakologicznego w sporcie oraz stosowaniu antydepresantów.

naturalne i kulturowe granice. Sprzeciw ten znajduje wyraz w dwóch charakterystycznych dla posthumanizmu dystopijnego postulatach:

1) postulacie moralnym, domagającym się uznania biotechnologicznego udoskonalania człowieka za praktykę moralnie niedopuszczalną czy złą;

2) postulacie politycznym, domagającym się państwowych, a także międzynarodowych regulacji prawnych zakazujących bądź radykalnie ograniczających manipulacje na ludzkim materiale genetycznym⁷.

Zasadniczą tezę tego stanowiska, funkcjonującą zarazem jako fundamentalna przesłanka powyższych postulatów, jest przeświadczenie, że postępek w dziedzinie biotechnologii oraz działania zmierzające do udoskonalania człowieka zagrażają niezmiennej naturze ludzkiej oraz ugruntowanym w niej ważnym konstruktom prawnym (jak chociażby prawa człowieka) i pojęciom moralnym (jak chociażby godność ludzka)⁸.

Chciałbym się przyjrzeć, w jaki sposób na gruncie posthumanizmu dystopijnego funkcjonuje jedno z centralnych pojęć przytoczonej powyżej tezy, mianowicie pojęcie natury ludzkiej. Kwestia ta wydaje mi się o tyle interesująca, o ile od konkretnego sposobu rozumienia tego terminu i jego miejsca w strukturze argumentacyjnej biokonserwatywnej narracji zależeć musi trafność formułowanych w jej ramach rozstrzygnięć oraz jej siła przekonywania. Aby dokonać ich ewaluacji, zamierzam najpierw omówić pokrótce stanowiska Leona Kassa, Michaela Sandela, Jürgena Habermasa oraz Francisa Fukuyamy jako najbardziej prominentnych przedstawicieli orientacji biokonserwatywnej. Następnie wskażę argumenty krytyczne, jakie odnieść można do sposobów wykorzystania pojęcia natury ludzkiej w propozycjach wymienionych myślicieli.

Kaznodzieja natury ludzkiej

Zgodnie z przytoczoną krótką charakterystyką posthumanizmu dystopijnego, w poglądach Kassa, jako jednego z głównych przedstawicieli tego nurtu, na pierwszy plan wysuwa się radykalny sceptycyzm wobec biotechnologii, uzasadniany przekonaniem o zagrożeniach, jakie ma ona nieść dla natury ludzkiej. W typowym dla siebie, zwłótnym i nieco egzaltowanym stylu Kass pisze: „Natura ludzka spoczywa

⁷ T. Sharon, *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*, Springer, Dodrecht 2014, s. 21.

⁸ Ibidem.

na stole operacyjnym, przygotowana do modyfikacji, do eugenicznego i mentalnego »udoskonalenia«. W wiodących, akademickich i przemysłowych laboratoriach przepelnieni pewnością siebie nowi stwórcy łączą swe siły i doskonałą umiejętność, podczas gdy na ulicach ich kaznodzieje fanatycznie wieszczą postludzką przyszłość”⁹.

Konsekwencją tego zagrożenia ma być dehumanizująca technicyzacja, która wyrasta z niepowstrzymanego pragnienia do panowania nad naturą w ogóle, a w jej ramach także nad naturą ludzką, nad jej przyszłością¹⁰. Ulegając temu pragnieniu, „kaznodzieje postludzkiej przyszłości” redukują naturę ludzką do przedmiotu technicznych operacji, pozbawiając ją tym samym niezwykle istotnego, moralnego komponentu. Dzięki temu zabiegowi praktyki takie, jak klonowanie, selekcja zarodków czy inżynieria genetyczna zostają niejako wyrwane z moralnego kontekstu. Ta dekontekstualizacja dokonuje się, zdaniem Kassa, w sposób nieuprawniony¹¹, ponieważ ignoruje fundamentalny fakt, że źródło życia każdego człowieka jest niezależne od jego woli oraz władz i winno takim pozostać. Jeśli więc stajemy w obliczu możliwości wykorzystania narzędzi biotechnologii, powinniśmy pamiętać, że „tylko przy założeniu człowieczeństwa, czy też założonym człowieczeństwie jako danym i wolnym od ingerencji, a ponadto dobrym i godnym szacunku, uzyskamy pozytywną wskazówkę przy wybieraniu, co należy zmienić, a co zostawić w spokoju”¹². Innymi słowy, natura ludzka – rozumiana jako założone człowieczeństwo przysługujące każdej istocie ludzkiej

⁹ L. Kass, *Life, Liberty, and Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco 2002, s. 4.

¹⁰ L. Kass, *Wisdom of Repugnance*, (w:) L. Kass, J. Wilson, *The Ethics of Human Cloning*, The AEI Press, Washington 1998, s. 10.

¹¹ Kass już w latach 60. XX wieku sprzeciwiał się ignorowaniu moralnego kontekstu w rozważaniach dotyczących wykorzystania technologicznych narzędzi do usprawnienia i zwiększenia kontroli nad reprodukcją człowieka (por. *ibidem*, s. 7).

¹² President's Council on Bioethics, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington 2003, s. 289. Cyt. za: G. Kaebnick, *Humans, Nature, and Ethics*, "Minding Nature" 2011, t. 4, nr 2 [online] <www.humansandnature.org/humans-nature-and-ethics> (dostęp: 4.03.2014). Kass pełnił funkcję przewodniczącego Prezydenckiej Rady ds. Bioetyki od chwili jej powołania w roku 2001 przez administrację George'a W. Busha. W roku 2005 zastąpił go na tym stanowisku Edmund D. Pellegrino. Kass pozostał jednak członkiem tej instytucji do roku 2009, a więc do momentu jej rozwiązania na mocy decyzji Baracka Obamy. Rada, która przez cały okres działalności miała pozostawać pod przemożnym wpływem Kassa, była wielokrotnie krytykowana za ochronę politycznych interesów ugrupowań konserwatywnych i chrześcijańskich organizacji religijnych oraz za działania zmierzające do uzasadnienia sztywnego stanowiska administracji Busha w sprawie aborcji i badań z wykorzystaniem komórek macierzystych.

niezależnie od jej woli, bo będące darem natury – winna funkcjonować jako przewodnie kryterium zarówno w refleksji nad osiągnięciami biotechnologii, jak i w praktycznym wykorzystywaniu tych osiągnięć. Ujmowanie natury ludzkiej jako daru jest o tyle ważne, o ile implikuje rozumienie życia ludzkiego jako w pewnym istotnym zakresie zdeterminowanego czy zależnego. W istocie zarysowuje się tu coś na kształt dialektyki zależności i niezależności natury ludzkiej: ma być ona zależna od czegoś, co człowieka przekracza i w tym właśnie stopniu ma pozostać niezależna od niego samego. Taki opis uzupełniony zostaje przestrogą, że próba przewyciężenia tego zdeterminowania czy zależności oraz modyfikacji daru, jakim jest natura ludzka, byłaby najprawdopodobniej pod wieloma względami niebezpieczna i szkodliwa. Stąd też w innym miejscu Kass zauważa, że „potrzebujemy czegoś więcej niż generalne docenienie darów natury. Potrzebujemy szczególnego uznania i szacunku wobec tego wyjątkowego daru, którym jest nasza własna natura”¹³.

Ta postulowana szczególna rola natury ludzkiej nie oznacza, niestety, że można liczyć w przypadku rozważań Kassa na wyczerpującą charakterystykę tego, czym miałyby być owo założone człowieczeństwo. Jeżeli więc można tu mówić o jakiejś teorii natury ludzkiej, to tylko w ograniczonym sensie. Ujmując rzecz inaczej, pochylając się nad fenomenem postępu technologicznego, Kass koncentruje się raczej na jego negatywnych skutkach, które zresztą odmalowuje bardzo sugestywnie w zdecydowanie ciemnych barwach¹⁴, aniżeli na tym, czego chciałby przed dehumanizującymi zakusami zwolenników wykorzystania biotechnologii bronić. Tym samym konieczne jest wyinterpretowanie z jego pism określonych cech, które – jak należy przypuszczać – uznaje on za cechy gatunkowe *Homo sapiens* i w tym sensie za współtworzące czy konstytuujące naturę ludzką. Próba taka niemal natychmiast ujawnia pewne słabości propozycji Kassa. Po pierwsze, zestaw przywoływanych przez niego cech trudno uznać za zadowalający czy też wyczerpujący, ponieważ wiele z nich człowiek współdzieli z innymi zwierzętami. Miano „najgłębszej materii naszego człowieczeństwa” zyskują bowiem np. integralność cielesna, seksualność (*eros*) czy przemijalność. Po drugie, obok nich wymieniane są poczucie „tożsamości i jednostkowo-

¹³ L. Kass, *Life, Liberty, and Defense of Dignity...*, s. 48.

¹⁴ Stanowisko Kassa określić można jako zdecydowanie technofobiczne. Poza konkretnymi procedurami (jak np. klonowanie czy inżynieria genetyczna) nader często krytykuje on wszelkie technologiczne rewolucje czy też technologiczny postęp w ogóle jako główną przyczynę „rozmywania” niegdyś obowiązujących naturalnych i moralnych ograniczeń (zob. np. L. Kass, *Wisdom of Repugnance...*, s. 9–8).

ści, rodowód i pokrewieństwo, wolność i samostanowienie, [...] ambicje czy aspiracje, wreszcie zmagania i relacje między ciałem a duszą¹⁵ – a zatem cechy, z których przynajmniej część można, co prawda, interpretować jako posiadające naturalne podłoże; równie dobrze jednak można dowodzić, że są one raczej wynikiem uwarunkowań kulturowych.

Zarysowująca się tutaj wątpliwość, którą można wyrazić w pytaniu, czy uprawnione jest nadawanie statusu konstytutywnych elementów naszej niezmiennej gatunkowej istoty czemuś, co może być jedynie produktem określonych formacji kulturowych, zdaje się jednak nie stanowić dla Kassa problemu. Świetną ilustracją ignorowania tych niejasności jest fragment zawierający przestrożę, iż szerokie wykorzystanie biotechnologii doprowadzi do zmiany miejsca, jakie zajmuje człowiek w porządku przyrody, z jednej strony redukując go do roli przedmiotu biotechnologicznych operacji (a więc umniejszając znaczenie, jakie nadała mu natura), z drugiej dając mu nieosiągalną dotychczas władzę nad życiem (a więc rozszerzając jego naturalne możliwości, wynosząc go na wyższą pozycję). Kass interpretuje to przemieszczenie jako „najbardziej zgubny rezultat naszego technologicznego postępu – bardziej odczłowieczający niż jakakolwiek faktyczna manipulacja czy technika, obecna czy przyszła: erozja, być może ostateczna erozja idei człowieka jako istoty szlachetnej, obdarzonej godnością, wartościowej, podobnej Bogu, i zastąpienie jej postrzeganiem człowieka [...] jedynie jako surowego materiału manipulacji i homogenizacji”¹⁶.

Okazuje się zatem, iż człowieczeństwo jest dla Kassa nierozzerwalnie związane nie tylko z takimi cechami, jakie bylibyśmy w stanie bezpośrednio powiązać z naszą biologiczną konstytucją, lecz także z właściwościami – czy raczej cnotami – takimi, jak szlachetność i godność istoty ludzkiej, które – zgodnie z ewidentnie kulturową przecież narracją – czynią ją podobną Bogu. Przypuszczalnie związku tego nie należy rozumieć w tym sensie, iżby cnoty te niejako wchodziły w skład natury ludzkiej. Chodzi raczej o to, iż natura ta – rozumiana jako dana (jako dar), a więc jako coś, co nie jest i nie może być rezultatem świadomego wyboru jednostki ani przedmiotem jej manipulacji – jest czymś na podobieństwo warunku możliwości takich cnót, jak godność czy szlachetność. Kass zdaje się uważać, że naturalne ograniczenia ludzkiej egzystencji (ograniczone możliwości mentalne, fizyczne czy wreszcie śmiertelność) niosą ze sobą pewne istotne pozytywne konsekwencje. To właśnie ra-

¹⁵ L. Kass, *Wisdom of Repugnance...*, s. 10.

¹⁶ L. Kass, *Toward a More Natural Science. Biology and Human Affairs*, The Free Press, New York 1985, s. 37.

dzenie sobie z bolesną świadomością tych ograniczeń zmusza bowiem do poszukiwania i nadawania życiu sensu i wartości. I tylko w kontekście tych poszukiwań możliwe jest życie szlachetne i godne, a więc specyficznie ludzkie.

Podsumowując, konstruowana w ten sposób charakterystyka natury ludzkiej przesądza o ujmowaniu człowieka jako istoty cielesnej, lecz obdarzonej duchowością, nadającą jej szczególną szlachetność i godność i wynoszącą ją tym samym ponad inne byty biologiczne i rzeczy. Istota ta cechuje się ponadto poczuciem swej tożsamości, indywidualności, ale też głębokich więzi z innymi ludźmi. Jest ona także świadoma siebie jako autonomicznego, wolnego sprawcy swoich działań. Zrazem jednak uświadamia sobie także, że w sposób nieunikniony i nieusuwalny pozostaje ograniczona pod względem czasowym oraz jeśli chodzi o jej wpływ na przyrodzone cechy, talenty i uzdolnienia, zarówno swoje własne, jak i jej ewentualnego potomstwa. W tak rozumianej naturze ludzkiej widzi Kass podstawę moralności zabezpieczającej nas przed urzeczowieniem, kastowością, technologizacją ludzkiego życia, a więc przed „zdehumanizowaną racjonalnością *Nowego, wspaniałego świata*”.

Doskonałość daru, niedoskonałość potrzeby kontroli

Naszikowaną powyżej perspektywę w dużym stopniu podziela Michael Sandel¹⁷. On także nie prezentuje koncepcji natury ludzkiej, która miałaby postać mniej lub bardziej złożonej definicji czy też możliwie wyczerpującego katalogu specyficznie ludzkich cech. Zamiast tego, z jeszcze większym naciskiem niż Kass, podkreśla specyficzny status człowieczeństwa jako daru (*giftedness of human nature*). Dar ten chciałby przy tym Sandel rozumieć nie w znaczeniu prezentu otrzymywanego z czyichś rąk czy ze strony jakiejś nadrzędnej instancji, ale raczej w filozoficznych sensie tego, co zastane (*given*)¹⁸.

¹⁷ Sandel uczestniczył w obradach Prezydenckiej Rady ds. Bioetyki w latach 2001-2005, a więc w okresie, gdy przewodniczył jej Kass. Na stronach otwierających książkę, w której podejmuje problematykę zagrożeń wynikających z ewentualnego wykorzystania odkryć biotechnologii do modyfikacji ludzkich cech i możliwości, autor wyraża swą wdzięczność za przyjęcie go w poczet członków Rady i podziw dla intelektualnej przenikliwości Kassa. Zob. M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014, s. 9.

¹⁸ T. Lewens, *Enhancement and Human Nature: the Case of Sandel*, (w:) idem, *The Biological Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 20.

Szczególny status natury ludzkiej jako daru miałyby być oczywiście zagrożony rozwijaniem technologii, które mogłyby być wykorzystane do udoskonalenia czy ulepszenia istot ludzkich. W ujęciu Sandela, technologie te oraz pokładane w nich nadzieje są bowiem fałszywie interpretowane jako wyraz wolności, podczas gdy w istocie stanowią ostateczną formę pogoni za perfekcją¹⁹. Pogoń ta nie jest przy tym jedynie pieśnią przyszości: nie będzie ona znajdowała swojego wyrazu tylko i wyłącznie na polu wciąż jeszcze rozwijanej biotechnologii i spodziewanych rezultatów wykorzystania jej narzędzi. Jej wyraźne manifestacje obserwować można bowiem już dziś, chociażby w świecie sportu czy też w formie zjawiska, które Sandel określa za Alvinem Rosenfeldem i Nicole Wise mianem hiperrodzicielstwa²⁰. Oba te przykłady dostarczają dowodów wynaturzonego dążenia do doskonałości, które w pierwszym przypadku zyskuje postać stosowania niedozwolonych środków dla poprawy wyników, w drugim zaś nadmiernie rozbudowanego projektu edukacyjnego, mającego rozwijać u dziecka możliwie szeroki zestaw talentów, kompetencji i umiejętności. Tym samym jednak projekt ten zaspokaja raczej ambicje rodziców niż potrzeby ich potomstwa. Dla Sandela te niepokojące praktyki symbolizują „pewnego rodzaju hipersprawczość, prometejską ambicję dostosowania natury, również ludzkiej, do naszych celów i pragnień”²¹. Ambicja ta wyrasta właśnie z dążenia do doskonałości, które „nie pozwala nam [...] docenić daru w postaci umiejętności i osiągnięć człowieka – a nawet może go zniszczyć”²².

Pogoń za perfekcją jest zatem czymś na kształt sublimującej się na różne sposoby potrzeby panowania i kontroli, która ślepo dąży do wyeliminowania z ludzkiej egzystencji wszystkiego, co nieprzewidywalne. Stąd też praktyki takie, jak eugenika czy inżyniera genetyczna określa Sandel mianem „jednostronnego tryumfu premedytacji nad spontanicznością, władzy nad szacunkiem, kształtowania rzeczywistości nad jej przyjmowaniem”²³. O tyle jednak, o ile to, co nieprzewidywalne, może się jawić jako źródło niezidentyfikowanych niebezpieczeństw, całkiem sensowne wydaje się w tym miejscu stawiane także przez samego Sandela pytanie: czemu rzeczony tryumf miałby nas właściwie martwić?

¹⁹ Oryginalny tytuł pierwszej części książki, w której Sandel prezentuje swoje bio-konserwatywne stanowisko, brzmi *The Case Against Perfection...*

²⁰ M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka...*, s. 33–41, 52.

²¹ Ibidem, s. 34.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, s. 79.

Otóż rewolucja biotechnologiczna oraz nieskrępowane korzystanie z jej rezultatów niesie ze sobą groźbę podkopania tego, co Sandel nazywa „trzema podstawowymi elementami naszego krajobrazu moralnego”, czyli pokory, odpowiedzialności i solidarności²⁴. Pokora wyrasta ze świadomości, że nie możemy mieć całkowitego wpływu na talenty, z którymi przychodzimy na świat. Jednakże w rzeczywistości, w której uposażenie genetyczne poszczególnych jednostek byłoby rezultatem świadomych decyzji i manipulacji, a nie przypadku, tego rodzaju naturalny hamulec dla pychy znika. A wraz z nim znika pokora, definiowana przez Sandela jako otwartość na niespodziewane zdarzenia, umiejętność znoszenia dysonansu między naszymi oczekiwaniami i rzeczywistością oraz zdolność okiełznania potrzeby kontroli²⁵.

Kryzys odpowiedzialności z kolei nie polegałby wbrew pozorom na jej erozji, a wręcz przeciwnie – na jej hipertrofii. Jak zauważa Sandel, „im silniej kontrolujemy swoją strukturę genetyczną, tym bardziej nasz talent i nasze wyniki zależą od nas”²⁶. W świecie genetycznie modyfikowanych ludzi posiadane przez nich cechy przestaną więc być identyfikowane jako dzieło przypadku, genetycznej loterii czy kaprys losu. Odpowiedzialność za ich występowanie bądź brak spadnie raczej na jednostki, a nie na społeczeństwo czy – szerzej – niezależny od indywidualium zestaw determinant, zaś ci, którym się nie powiedzie, przestaną być postrzegani np. jako wykluczeni, pechowcy bądź obciążeni wadami, a zostaną po prostu uznani za odpowiedzialnych za swój los. Takie rozumienie własnych zdolności i dokonań – nie w kategoriach darów, lecz wyłącznie w kategoriach własnych zasług – musiałoby w konsekwencji, jak dowodzi Sandel, doprowadzić także do osłabienia solidarności społecznej. Przeświadczenie o kontroli i jednostkowej odpowiedzialności za materiał genetyczny i sytuację życiową osłabiłoby bowiem poczucie wspólnoty losów. Ludzie sukcesu, przekonani o tym, że swoje powodzenie zawdzięczają wyłącznie sobie, nie widzieliby żadnego powodu, by przyjmować jakiegokolwiek nacechowane empatią postawy wobec osób usytuowanych na niższych szczeblach drabiny społecznej.

Zatem podobnie jak miało to miejsce w przypadku rozważań Kassa, także w argumentacji Sandela rozbudowany opis natury ludzkiej zastąpiony zostaje propozycją rozumienia jej jako niepodlegającego ludzkiej woli i władzy daru pełniącego rolę podstawy naszych moralnych

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 79–80.

²⁶ Ibidem, s. 80.

zachowań. Co prawda, prezentowany przez niego wywód zdaje się implikować, że także pragnienie doskonałości i potrzeba kontroli są elementami natury ludzkiej. Sandel bowiem właściwie zawsze pisze o nich w taki sposób, jakby były uniwersalną przesłanką czy też motywem lub siłą napędową ludzkich zachowań. Podkreśla jednak, że właściwe ich ujęcie może polegać wyłącznie na ulokowaniu ich w etycznym kontekście, ponieważ w namyśle nad ewentualnymi konsekwencjami biotechnologii dla natury ludzkiej chodzi „o status moralny natury, o właściwą postawę istot ludzkich wobec zastanego (*given*) świata”²⁷. Dlatego właśnie tytuł książki Sandela sugeruje – znów w zgodzie z ustaleniami Kassa – że fundamentalnym elementem tej natury jest jej niedoskonałość, wymuszająca świadomą konfrontację ze wszystkimi niedostatkami ludzkiej egzystencji (przede wszystkim jej skończonością), w rezultacie której rozwinięte zostają rozmaite umiejętności i cnoty, jak chociażby współczucie, odwaga, wdzięczność czy altruizm.

Postulat moralizacji natury ludzkiej

Podobne motywy odnaleźć można w rozważaniach Jürgena Habermasa, który także kładzie nacisk na zastany, przypadkowy charakter genetycznego uposażenia człowieka, aczkolwiek zastępuje metaforykę natury ludzkiej jako daru bardziej z pozoru neutralną kategorią „nierozporządzalności naszymi biologicznymi zadatkami”²⁸. Równie konsekwentnie jak Kassa i Sandel, unika też Habermas sformułowania precyzyjnej definicji natury ludzkiej. W kontekście obaw związanych z upowszechnieniem inżynierii genetycznej to, co dla człowieka naturalne, zostaje więc w pierwszym geście właściwie zredukowane do tego, „co powstało samo”, jako przeciwstawione temu, co zostało intencjonalnie wytworzone. Mimo tych podobieństw, argumentacja Habermasa jest przy tym bardziej intrygująca i subtelna niż wywody Kassa czy Sandela. Jego intencją nie jest bowiem jedynie podkreślenie znaczenia natury ludzkiej i jej wagi dla naszego samorozumienia czy porządku moralnego oraz ukazanie, jakim niebezpieczeństwem jest w tym kontekście biotechnologia. Habermas usiłuje przede wszystkim

²⁷ Ibidem, s. 19. Zob. też T. Lewens, op. cit., s. 20.

²⁸ Właśnie za pomocą tej kategorii dookreśla Habermas jedno z głównych stawianych sobie zadań: „nasz temat zatem zawęża się do pytania, czy ochronę nienaruszalności dziedzicznych zadatków przed manipulacją można uzasadnić nierozporządzalnością biologicznych podstaw osobowej tożsamości” (J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej...*, s. 34).

dowieść, że praktyki udoskonalania istot ludzkich realizowane w obrębie liberalnych społeczeństw kierujących się ideą sprawiedliwości proceduralnej, a więc respektujących autonomię jednostki i wyznawane przez nią wartości oraz gwarantujących swoim członkom realizację osobistych koncepcji dobra, uderzają właśnie w normatywne podstawy tych społeczeństw. W jego argumentacji podwaliną i uzasadnieniem tak moralności, jak i sprawiedliwości proceduralnej jest uprzednie etyczne samorozumienie gatunku, pewna wyjściowa gatunkowa autointerpretacja nas samych jako istot ludzkich. Habermas określa tę autointerpretację jako „etykę gatunku” i wyróżnia jej trzy podstawowe elementy:

1) pojmowanie samych siebie jako wyłącznych autorów swoich biografii (wymóg autonomii);

2) pojmowanie innych jako wyłącznych autorów ich biografii (wymóg równości);

3) potrzeba uznania ze strony innych, że jesteśmy wyłącznymi autorami naszej własnej biografii, a zatem potrzeba funkcjonowania w społeczeństwie, ponieważ „indywidualna jaźń powstaje tylko w drodze społecznego uzewnętrzniania, jak również tylko w siatce niezakłóconych stosunków uznania może się ustabilizować”²⁹.

Co istotne, Habermas podkreśla, że te „intuicyjne samoopisy, za pomocą których identyfikujemy się jako ludzie”, wykraczają poza horyzont kulturowy. „Nie chodzi o kulturę, która przybiera różne postaci, lecz o ogólny antropologiczny obraz człowieka »jako takiego«, identycznego w różnych kulturach”³⁰.

To, co ujawnia ten obraz, to fakt, że istoty ludzkie zyskują właściwą im godność, stając się członkami wspólnoty istot moralnych, tj. takich, które „mogą się wzajemnie zobowiązywać moralnie i oczekiwać wzajem od siebie zachowania zgodnego z normami”³¹. Dla Habermasa bowiem godność człowieka jest nierozzerwalnie związana właśnie z tą symetrią relacji, a więc ze wzajemnym uznaniem członków wspólnoty istot moralnych za istoty sobie równe, „w relacjach wzajemnego uznania, w egalitarnych stosunkach między osobami”³².

Jeśli mielibyśmy się pokusić o wypreparowanie na tej podstawie jakiegoś szkicowego opisu natury ludzkiej, to zachowując świadomość daleko idących uproszczeń, można by chyba powiedzieć, że człowiek

²⁹ Ibidem, s. 41.

³⁰ Ibidem, s. 47.

³¹ Ibidem, s. 40.

³² Ibidem, s. 41.

jest istotą, która nie mając wpływu na swoje biologiczne zadatki, autonomicznie wchodzi w egalitarne stosunki z innymi, równymi sobie ludźmi, z którymi współtworzy wspólnotę moralną. W jaki sposób ten obraz miałby być zagrożony rozwojem biotechnologii i praktycznymi aplikacjami jej odkryć?

Otóż zdaniem Habermasa, próby genetycznego udoskonalania człowieka niosą ze sobą widmo dezintegracji wspólnoty moralnej, ponieważ podkopują autonomię jednostek oraz zakłócają możliwość postrzegania innych jako równych sobie. Inżynieria genetyczna naruszy w pierwszej kolejności egalitarny charakter relacji między rodzicami a ich zmodyfikowanym potomstwem, zmieniając rodzicielstwo i prokreację w proces produkcji, wytwarzania towaru o pożądanym cechach. Świadomość bycia takim produktem, rezultatem intencjonalnej manipulacji, nie zaś naturalnego poczęcia i zdania się na naturalną loterię genów, wprowadza asymetrię w relacjach między wolnymi i równymi osobami. Wyraża się ona w braku wzajemności co do skali i rodzaju wpływu oraz odpowiedzialności, jakie mogłyby przysługiwać osobom zmodyfikowanym genetycznie w stosunku do osób będących autorami tych modyfikacji. Mówiąc wprost, zmodyfikowane genetycznie dziecko nigdy nie będzie miało szansy na „odwetowe” zmodyfikowanie rodziców³³. Ponadto, twierdzi Habermas, zaprojektowane zgodnie z wolą rodziców dziecko pozbawione zostaje autonomii, ponieważ nie może kontestować utrwalonych w jego materiale genetycznym rodzicielskich oczekiwań w podobny sposób, w jaki może to robić osobnik niepoddany genetycznym modyfikacjom, któremu nadzieje rodziców narzucane są za pomocą edukacji, rozmaitych metod wychowawczych czy – szerzej – socjalizacji. Tym samym, realizowana w ramach liberalnego społeczeństwa praktyka liberalnej eugeniki nie może być uzasadniana zasadą poszanowania autonomii jednostek oraz ich prawem do urzeczywistnienia osobistych koncepcji dobra, skoro sama nieodwołalnie doprowadziłaby do powstania jednostek pozbawionych tej autonomii oraz możliwości uczestnictwa we wspólnocie istot moralnych na równych prawach, a zatem atrybutów specyficznie ludzkich. W toku rozważań Habermasa okazuje się więc, że biotechnologie, a ściślej zamiar ich wykorzystania do ulepszania istot ludzkich, pozostają w sprzeczności z rozumieniem natury ludzkiej, jakie jego zdaniem zakłada współczesny, liberalny porządek normatywny³⁴.

³³ *Ibidem*, s. 73.

³⁴ T. Sharon, *op. cit.*, s. 69.

Czynnik X

Na tle tych koncepcji pozornie odmiennie prezentuje się pod pewnym względem propozycja Francisa Fukuyamy³⁵. Podziela on, co prawda, większość obaw, które w odniesieniu do możliwości upowszechnienia eugeniki liberalnej, inżynierii genetycznej czy neurofarmakologii wyrażają Kass, Sandel oraz Habermas. Fukuyama również widzi w tych praktykach zagrożenie dla ideałów równości i autonomii wyborów moralnych, istniejących hierarchii społecznych, solidarności. Zgadza się także co do tego, że biotechnologia niesie ze sobą niebezpieczeństwo dla natury ludzkiej, którą autor ów postrzega jako „fundament naszego pojęcia sprawiedliwości, moralności oraz godziwego życia”³⁶. W przeciwieństwie jednak do omawianych wcześniej myślicieli, nie powstrzymuje się od próby sformułowania definicji natury ludzkiej. Niemal z tą samą brawurą, z której zasłynął, obwieszczając światu na początku lat 90. XX wieku koniec historii, bezceremonialnie stwierdza, że „natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”³⁷. Oczywiście, tak lapidarne sformułowanie wymaga pewnych doprecyzowań. Fukuyama uściśla więc natychmiast, że cechę typową rozumie tak samo, jak etolodzy, którzy mówią o „zachowaniu typowym dla gatunku”³⁸. Oznacza to, że cecha typowa występuje u zdecydowanej większości populacji. Zarazem jednak może ona występować w różnym stopniu. Jest zatem możliwe istnienie osobników charakteryzujących się typową dla gatunku cechą w niewielkim stopniu lub nawet w ogóle jej pozbawionych. Fukuyama podkreśla, że genetyczne podłoże zachowań i cech typowych nie jest równoznaczne z ich całkowitą niewrażliwością na oddziaływania środowiskowe. Cechy typowe właściwie zawsze okazują się wypadkową obu rodzajów uwarunkowań (np. typowa cecha, taka jak wzrost, jest determinowana genetycznie, ale podlega też wpływom środowiskowym, takim np. jak dieta). Niemniej jednak, mimo uznania wpływu czynników zewnętrznych, Fukuyama konsekwentnie rezerwuje uprzywilejowaną pozycję dla genetycznej puli możliwości. Determinanty środowiskowe mają na-

³⁵ Nieco szerzej omawiam stanowisko Fukuyamy w tekście *Opowieść o pewnej utopii, czyli kilka uwag o naturze ludzkiej w ujęciu Francisa Fukuyamy*, (w:) D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), *Narracje postkryzysowe w humanistyce*, Olsztyn 2014, s. 59–72.

³⁶ F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, s. 107.

³⁷ Ibidem, s. 162.

³⁸ Ibidem.

tomiast znaczenie wtórne w tym sensie, że mogą decydować jedynie o stopniu aktualizacji tej genetycznej puli. Tak czy owak, zależność ta skutkuje jednak dużym zróżnicowaniem występujących u danego gatunku cech, co oczywiście rodzi trudności dotyczące tego, którą z nich i w jakim stopniu uznać za typową.

By wybrnąć z tego impasu, Fukuyama zwraca się ku statystyce, stwierdzając po prostu, że za cechę typową winna być uznawana ta, której występowanie w populacji da się wyrazić w postaci wykresu o pojedynczym wierzchołku oraz stosunkowo niewielkim odchyleniu standardowym. Natura ludzka czy też człowieczeństwo wyłania się, zdaniem Fukuyamy, właśnie z takiego statystycznie uśrednionego zbioru cech populacji wynikających z czynników genetycznych i zostaje w jego rozważaniach intrygująco określona jako czynnik X. Jako pewien zestaw cech typowych, czynnik ten sam nie posiada już oczywiście statustu cechy typowej, gdyż niosłoby to ze sobą niebezpieczną możliwość przypisywania poszczególnym jednostkom człowieczeństwa w różnym stopniu. Fukuyama podkreśla więc złożoność ludzkiej natury, twierdząc, że to właśnie w tej złożoności tkwi istota człowieczeństwa. „Czynnika X nie można bowiem zredukować do posiadania moralnego wyboru, rozsądku, języka, skłonności do łączenia się w społeczności, odczuwania, emocji, świadomości czy jakiegokolwiek innej cechy, którą przedstawia się jako fundament ludzkiej godności. Dopiero wszystkie te cechy połączone w ludzką całość składają się na czynnik X”³⁹.

Główne zastrzeżenia

Pomimo nieuniknionej skrótowości powyższych omówień, można na ich podstawie podnieść kilka budzących wątpliwości kwestii. W pierwszej kolejności uderzać musi to, że biokonserwatywni obrońcy natury ludzkiej najczęściej unikają sformułowania jasnej definicji głównego przedmiotu swojej troski, względnie rezygnują z prezentacji jego możliwie wyczerpującej charakterystyki⁴⁰. Koncentrując się na tym, co miałyby zagrażać naturze ludzkiej, przedstawiciele posthumanizmu dystopijnego posiłkują się, co prawda, wybranymi cechami gatunkowymi, niemniej trudno uznać, iż wybór ten konstytuuje całościową teorię natury ludzkiej. Jej opis w kategoriach daru czy nierozporządzalności naszymi biologicznymi zadatkami zdaje się wypełniać tę lukę tylko

³⁹ Ibidem, s. 211 i nast.

⁴⁰ T. Sharon, op. cit., s. 70.

w niewielkim stopniu, ponieważ w istocie jest on w biokonserwatywnej narracji charakterystyką nie tyle natury ludzkiej, ile relacji jednostki do biologicznych, genetycznych fundamentów jej osobowej tożsamości czy – szerzej – egzystencji. Określa więc raczej jej sytuację, a nie jej istotę.

Zastrzeżenie to pozornie nie dotyczy koncepcji Fukuyamy, podejmującego przecież próbę skonstruowania definicji natury ludzkiej. Jednakże i w tym przypadku ostatecznie nie udaje się jej precyzyjnie uchwycić, czego pośrednim dowodem jest decyzja Fukuyamy o określeniu jej jako czynnika X. „Jeżeli naszą godność oraz wyższy od innych istot żywych status moralny zawdzięczamy faktowi, że jesteśmy złożoną całością, nie zaś sumą prostych części, wówczas nie istnieje oczywiście prosta odpowiedź na pytanie, czym jest czynnik X”⁴¹.

Pomimo tych trudności z określeniem, czym miałyby ostatecznie być natura ludzka i powszechnej wśród przedstawicieli posthumanizmu dystopijnego strategii definiowania jej niejako nie wprost, tj. poprzez negatywne odniesienie do tego, przed czym należałoby jej bronić, pojęcie to odsyła w biokonserwatywnej narracji do jakiejś ustalonej, niezmiennej istoty współposiadanej przez wszystkich ludzi i tylko przez nich. Innymi słowy, narracja ta zdradza ewidentnie esencjalistyczne ciążenie, a niezmienną, wspólną wszystkim ludziom naturę ludzką osadza się w kategoriach autentyczności, daru, ciągłości, wolności.

Zbudowane na tym esencjalistycznym założeniu pojęcie natury ludzkiej pełni w rozważanych koncepcjach funkcję ostatecznego, logicznego fundamentu moralności, wartości oraz instytucji przesadzających o kształcie rzeczywistości społeczno-politycznej. Jej potencjalna modyfikacja zagrażać ma więc – jak widzieliśmy – sposobowi naszego samorozumienia, naszym cnotom moralnym (równości, solidarności, pokorze, altruizmowi), istniejącym formom organizacji społeczeństw, *etc.* To w naturze ludzkiej znajdują one swoje absolutne uzasadnienie. Takie ujmowanie natury ludzkiej ma przynajmniej dwie istotne konsekwencje: po pierwsze, natura ludzka jako logiczna podstawa porządku moralnego i źródło absolutnej sankcji dla określonych norm zachowania sama zyskuje status kategorii moralnej; po drugie, taki typ argumentacji interpretować można jako swoistą wariację religijnego modelu uzasadniania, w którym idea Boga czy Absolutu, jako ostatecznego fundamentu istniejącego porządku, zastępowana jest ideą natury ludzkiej. Innymi słowy, w narracji posthumanizmu dystopijnego i oferowanych przez nią wyjaśnieniach dopatrywać się można metafizycznego zabarwienia. Zwłaszcza że poza miejscem, jakie w narracji tej zajmuje

⁴¹ F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, s. 211.

pojęcie natury ludzkiej, religijne i metafizyczne konotacje posiada także wykorzystywane w tej argumentacji pojęcie daru.

Obserwacja ta najpewniej nie zmartwiłaby Kassa, który otwarcie podkreśla ograniczenia empirycznie zorientowanej nauki i postuluje konieczność zwrócenia się ku alternatywnym sposobom pojmowania ludzkiego życia. Niemniej jednak dla pozostałych z omawianych myślicieli metafizyczny komponent ich propozycji stanowi pewien kłopot. Fukuyama jednoznacznie identyfikuje swoje rozważania jako próbę wypracowania pojęcia godności ludzkiej niezależnej od przekonań religijnych⁴². Sandel z kolei sam przyznaje, że o ile kluczowa w jego wywodzie idea życia jako daru implikuje istnienie dawcy, o tyle jego koncepcja jest w nieuchronny sposób religijna⁴³. Zarazem jednak deklaruje, że w jego przekonaniu idea ta może mieć także świeckie źródła. Nie podejmuje się jednak rozstrzygnięcia kwestii, na ile taka świecka idea daru musi opierać na zapożyczonych założeniach metafizycznych⁴⁴. Habermas chciałby utrzymać swoją argumentację w granicach liberalnego dyskursu, a więc nie odwoływać się do metafizycznych przesłanek. Jednakże, by ugruntować tezę, że „własną wolność przeżywa się w odniesieniu do czegoś, czym z natury nie można rozporządzać”, zmuszony jest do poszukiwania ekwiwalentu dla idei Boga, który odnajduje w „naturalności urodzenia”.

Co najmniej równie dyskusyjnym zestawem przesłanek biokonserwatywnej narracji są milcząco przyjmowane przez przedstawicieli tego nurtu założenia dotyczące biologii człowieka. W szczególności chodzi tutaj o rozumienie mechanizmów uwarunkowania genetycznego. Właściwie wszystkie biokonserwatywne koncepcje natury ludzkiej konstruowane są w oparciu o niewerbalizowane przeświadczenie o radykalnym determinizmie genetycznym. W najogólniejszym sformułowaniu determinizm genetyczny to pogląd, że genotyp całkowicie określa fenotyp, czyli że konkretne geny przesądzają o występowaniu u danego osobnika określonych cech. Współcześnie mówi się jednak o trzech stopniach takiego zdeterminowania:

1) determinizmie w mocnym sensie – kiedy konkretny gen niemal zawsze (min. w 95% przypadków) warunkuje występowanie określonej cechy;

2) determinizmie umiarkowanym – kiedy konkretny gen znacznie zwiększa prawdopodobieństwo występowania określonej cechy;

⁴² Ibidem, s. 25.

⁴³ M. Sandel, op. cit., s. 84.

⁴⁴ Ibidem, s. 85.

3) determinizmie w słabym sensie – kiedy konkretny gen czasami (poniżej 50% przypadków) prowadzi do wystąpienia określonej cechy⁴⁵.

Przedstawiciele posthumanizmu dystopijnego zdają się opierać swoje spekulacje niemal wyłącznie na determinizmie w mocnym sensie, marginalizując znaczenie czynników środowiskowych. Tymczasem badania dowodzą, że cechy tak silnie warunkowane genetycznie występują niezwykle rzadko i że to właśnie oddziaływanie środowiska okazuje się decydujące⁴⁶. Ignorowanie tego faktu należy więc w najlepszym razie uznać za uproszczenie. Uproszczenie, które oczywiście w kontekście stanowiska biokonserwatywnego łatwo zrozumieć, albowiem stanowi ono narzędzie obrony doniosłości natury ludzkiej jako ugruntowanej w zabezpieczonym przed ingerencją z zewnątrz materiale genetycznym.

Literatura

- Agar N., *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell Publishing, Malden 2004.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Znak, Kraków 2004.
- Fukuyama F., *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2002.
- Fukuyama F., *Wielki wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, Bertelsmann Świat Książki, Warszawa 2000.
- Habermas J., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej*, Wyd. Nauk. Scholar, Warszawa 2003.
- Kaebnick G., *Humans, Nature, and Ethics*, "Minding Nature", 2011, t. 4, nr 2, [online] <www.humansandnature.org/humans-nature-and-ethics>.
- Kass L., *Life, Liberty, and Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco 2002.
- Kass L., *Toward a More Natural Science. Biology and Human Affairs*, The Free Press, New York 1985.
- Kass L., *Wisdom of Repugnance*, (w:) L. Kass, J. Wilson, *The Ethics of Human Cloning*, The AEI Press, Washington 1998.
- Lewens T., *Enhancement and Human Nature: the Case of Sandel*, (w:) idem, *The Biological Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford 1975.
- Pinker S., *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Penguin Books, New York 2002.

⁴⁵ P. Wasilewska-Roszkiewicz, op. cit., s. 9.

⁴⁶ Ibidem, s. 10.

-
- Sandel M., *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014.
- Sharon T., *Human Nature in an Age of Biotechnology. The Case for Mediated Posthumanism*, Springer, Dodrecht 2014.
- Wasilewska-Roszkiewicz P., *Determinizm genetyczny – definicja, historia i znaczenie dla medycyny i etyki*, „Etyka” 2013, nr 47, <http://etyka.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2015/06/Etyka47__P_Wasilewska-Roszkiewicz.pdf>.