

CZŁOWIEK – PONAD PODMIOTEM I PRZEDMIOTEM

Postępy genetyki burzą naszą koncepcję człowieka i zmuszają nas do gruntownego przemyślenia moralności i prawa. Nowoczesne społeczeństwa liberalne opierają się bowiem na prawie i na moralności wolnego podmiotu. Konstruują się zgodnie z modelem umowy społecznej: obywatel ma obowiązki wyłącznie dlatego, że dobrowolnie zgodził się przekazać swą władzę zbiorowości. Zgodnie ze sformulowaniem Rousseau: „każdy, oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu”¹ Tymczasem nowe możliwości wystawiają na próbę „podstawową strukturę kondycji ludzkiej”². Współczesna filozofia niemiecka zajęła się tą kwestią w sposób dogłębny³ Wrażenie, które tu przeważa (podobnie jak w debatach francuskich), jest takie, że obfitość wypowiedzi na temat bioetyki przesłania milczenie odnośnie do podstaw samej etyki: im trudniej jest się porozumieć na temat podstaw, tym więcej dyskutuje się o konsekwencjach. Trzeba tu jednak zasygnalizować wyjątek, jakim jest J. Habermas, teoretyk etyki jako „działania komunikacyjnego” (to znaczy, mówiąc w skrócie, jako działania podlegającego uniwersalizacji drogą rozumową). Włączył się on bowiem do tej debaty, wywołując obiekcje i reakcje⁴

Chciałbym przypomnieć tu składowe tego problemu, następnie wyłożyć analizę Habermasa, a wreszcie wyodrębnić jej założenia i przedstawić przeszkody, które napotyka, są to bowiem przeszkody dotyczące samych nowoczesnych podstaw etyki.

¹ *Umowa społeczna* I, 6.

² L. Honnefelder, *Bioethik und Menschenbild*, Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik 7 (2002), 33-52.

³ Por. np. B. Goebel – G. Kruij, *Gentechnologie und die Zukunft der Menschenwürde*, Münster – Hamburg – London 2003.

⁴ Por. J. Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, Paris 2002.

1. Fakty i fantazje

Nasza wolność wynika z tego, że jesteśmy już podmiotem zakorzenionym w naszym własnym ciele. Otóż jednym z warunków tej wolności jest przypadkowość naszej istoty naturalnej: jest ona bowiem wynikiem nieprzewidywalnej kombinacji dwóch różnych serii chromosomów. Nasze „narodzenie” daje nam od początku całkowicie przypadkową naturę – moglibyśmy wszyscy być inni z racji odmiennej kombinacji chromosomów. Owa przypadkowość, będąca udziałem wszystkich, decyduje o naszej równości. Wszyscy bowiem znajdujemy się w tej samej sytuacji – wszyscy jesteśmy w jednakowym stopniu wynikiem owej kombinacji „przypadkowego i nieuniknionego” (J. Monod).

Postępy biomedycyny, zwłaszcza diagnostyka przedimplantacyjna, możliwość ingerencji w ludzki genom oraz – w bliższej perspektywie – możliwość klonowania, mogą zmienić tę sytuację.

Diagnostyka przedimplantacyjna powstała w ślad za medycznie wspomaganą prokreacją. Umożliwia ona poddawanie embrionów testowi genetycznemu oraz zrezygnowanie z implantacji zarodka w macicy matki w razie, gdyby odziedziczył on patologie genetyczne. Ponieważ ów test nie jest niezawodny, z drugiej zaś strony predyspozycje genetyczne sprzyjają jedynie niektórym chorobom (a więc czynią je w różnym stopniu prawdopodobnymi, ale nie pewnymi!), metoda ta rozciąga się na przypadki, w których embrion jest jedynie narażony na ryzyko odziedziczenia tych patologii. Jest to więc pewien rodzaj eugeniki, która może się posunąć docelowo od stopnia zerowego (czysto negatywnego), czyli nieimplantacji zarodka nie mającego szans na przeżycie, do stopnia maksymalnego (pozytywnego), czyli wyboru typu zarodka posiadającego pewne zalety: do selekcji genetycznej.

Badania nad macierzystymi komórkami embriona, określanymi jako „totipotencjalne” (to znaczy „zdolne wytworzyć całość” – mogące dać kompletną jednostkę), są popierane przez kompleks medyczno-przemysłowy. Wiążą się one z przekonaniem, że zregenerowanie chorych komórek w przypadku poważnych chorób zwyrodnieniowych (choroba Alzheimera, Parkinsona, a być może nawet rak) jest możliwe dzięki komórkom wielo-ważnym, zdolnym do wyspecjalizowania się w wykonywaniu obojętnie jakiej funkcji. Pierwsze badania skłoniły do myślenia, że rolę tę mogą odegrać pierwotne komórki zarodkowe (co zakłada zapłodnienie *in vitro*, a następnie jego przerwanie w celu wydobycia owych pierwotnych komórek zarodkowych). Z kolei inne

badania sugerują, że dorosłe komórki macierzyste odgrywają identyczną rolę, a przeszkody medyczne i etyczne są w ich przypadku mniejsze. Ta właśnie technika, której skuteczność trzeba dopiero wykazać, jest podobna do przeszczepu.

Terapia genowa (eliminacja wadliwych genów) pozostaje dotychczas terapeutyczną porażką, bowiem genom nie ma klucza do wszystkich zaburzeń funkcjonowania komórek. Chociaż ma ona – przynajmniej w Europie – ograniczyć się do badań na potrzeby terapii genowych, żeby być w zgodzie z unijną *Kartą podstawowych praw* (która zakazuje „praktyk eugenicznych” i „selekcji osób”), musi prowadzić do odkrycia możliwości ingerencji w celu skorygowania genetycznego dziedzictwa zarodka. Dwuznaczne stanowisko Europy wynika z czysto taktycznej równowagi pomiędzy presją opinii publicznej (wrogiej) a kompleksem badawczym, medycznym i farmaceutycznym. Ten ostatni nie rozgłasza, że można już prowadzić takie same badania na innych komórkach niż komórki macierzyste zarodkowe, uzyskując doskonałe rezultaty. Osiągnięta w ten sposób chwilowa równowaga kryje brak refleksji nad podstawami etyki. Przepowiada logikę faktu dokonanego: kiedy zostanie osiągnięty tą metodą poważny postęp w medycynie i który polityk podejmie ryzyko zrezygnowania z tego postępu?

Klonowanie jest na razie jedynie fantazją niektórych sekt i kilku szarlatanów, chociaż wydaje się technicznie możliwe w niedługiej perspektywie. Ale przecież odpowiada ono tak bardzo pragnieniu wszechmocy ludzkości! Jak mówił M. Luther: „Człowiek nie może naturalnie chcieć, aby Bóg był Bogiem; wprost przeciwnie, on sam chciałby być Bogiem, i chciałby, żeby Bóg nie był Bogiem”⁵ Na co F. Nietzsche odpowiadał (jako dobry luteranin): „Gdyby bogowie istnieli, jak zniósłbym to, że nie jestem bogiem! A więc nie ma bogów” Człowiekowi pozostaje zatem tylko tworzenie w zastępstwie Boga: „Czyżbyście zdołali Boga stworzyć? [...] Wszakże nadczłowieka stworzyć zdołacie”⁶

Dzięki tej złudzie zostałyby wreszcie osiągnięty cel, do którego zmierzają wszystkie badania medyczne czasów nowożytnych: stworzyć życie ludzkie. Już *Faust* Goethego opanował sztukę stworzenia czło-

⁵ M. Luther, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), teza 17 (Weimar Ausgabe I, 225, 1).

⁶ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra* (tłum. W. Berent), Poznań 1995, część II, s. 76: „Na wyspach szczęśliwości”. Por. O Bayer, *Selbstschöpfung? Von der Würde des Menschen*, w pracy B. Goebela i G. Kruipa (s. 67-83), która sygnalizuje strony internetowe, na których klonowanie jest przedstawione jako ubóstwienie człowieka (s. 81).

wieka i stworzył „homunkulusa” Można tu dostrzec także złudę doskonałości kłona, bezbłędnego przekazania, uwolnienia się od oków seksualności, parodii boskiej filiacji – Syn jest nieskazitelnym (*aparallaktos*) obrazem Ojca – a nawet nieśmiertelności (społeczeństwa proponują przechowywanie próbek komórek, aby wskrzeszać ludzi w postaci kłona po ich śmierci). Przypomnijmy, że jest to czysta iluzja: żyjący klon byłby odrębną jednostką, różną od swego modelu, tak jak dwaj prawdziwi bliźniacy nie są w niczym identyczni, jeśli chodzi o ich subiektywność...

Natomiast gdyby pewnego dnia doszło do sklonowania człowieka (już obecnego w ludzkiej wyobraźni), pozwoliłoby ono obejść reprodukcję seksualną i stworzyć taką postać człowieczeństwa, która wymykałaby się zwyczajnej rozrodczości i prawom gatunku (nie mówiąc jednak o tym, że trudno byłoby jej przeżyć). Spowodowałoby ono również inny, nie mniej radykalny rozłam w człowieczeństwie człowieka. Dotychczas bowiem problem nie istniał: podmiot (ja, człowiek, którym jestem) mieszał się z gatunkiem ludzkim, który sam siebie zna i traktuje siebie jako przedmiot. Natomiast gdyby doszło do klonowania, to ludzkość podzieliłaby się na tych, którzy pochodzą z reprodukcji biseksualnej, i tych, którzy pochodzą z reprodukcji uniseksualnej. Samo człowieczeństwo stanie się wówczas wyprodukowanym przedmiotem. A to, czym jestem ja – podmiot, nie będzie się już rozumiało samo przez się. Trzeba więc postawić pytanie, czy człowiek uważa się za myślący podmiot czy też za produkowany przez siebie przedmiot? Nie jest już bowiem takie pewne, czy pozostanie on nadal podmiotem. A jeśli nawet nim pozostanie, to nie będzie już tym uniwersalnym fundamentem, który wie (albo sądzi, że wie), co jest dobre dla gatunku ludzkiego. Staje się więc obecnie podmiotem, który decyduje, czy powinien kontynuować swoje istnienie jako podmiot czy też jako przedmiot. Ten rozłam stanowi „stadium lustra” ludzkości⁷: powstaje rozróżnienie na podmiot (moje człowieczeństwo) i przedmiot (gatunek ludzki). Od tego momentu mamy do czynienia z dwoma rodzajami praw: praw podmiotu i praw gatunku ludzkiego.

Taka sytuacja burzy fundamenty prawa i moralności. Niektórzy ludzie mogliby bowiem zdecydować, że ich prawa są bezapelacyjnie prawami rodzaju ludzkiego (o niemanipulowalnym dziedzictwie genetycznym), podczas gdy inni mogliby uważać, że ich własne prawa mogą być sprzeczne z prawami rodzaju ludzkiego. Rodzaj ludzki może

⁷ Jak mówi G. Huber, *L'homme dupliqué*, Paris 2000.

domagać się prawa do rozmnażania się, jak zechce (to cel eugeniki), skoro rozmnaża się już, kiedy zechce. Ale etyczny podmiot może słusznie zdecydować, że te rzekome prawa wcale nimi nie są, że nie jest możliwy wybór między prawem do reprodukcji (przedmiotów) a prawem do bycia podmiotem, albowiem jesteśmy już jakimś „ja”, jakimś pierwotnym podmiotem. A jeśli podmiot zapomni o swych korzeniach, jeśli nie domaga się prawa do bycia traktowanym inaczej niż jako zdolny do reprodukcji przedmiot, wówczas będzie miał to, na co zasłużył – będzie traktowany jak przedmiot. Oficjalne, niemal jednomyślne, odrzucenie takiego podejścia odzwierciedla powszechnie podzielane odczucie moralne. Ale czy to odczucie może zostać uzasadnione racjonalnie?

2. Ku liberalnej eugenicie?

Według Habermasa, nowe możliwości operacyjne (diagnostyka przedimplantacyjna, modyfikacje genomu, a nawet ewentualnie klonowanie) czynią z dziecka produkt decyzji, nie tylko odnośnie do jego istnienia czy nieistnienia, ale także co do jego istoty i właściwych mu cech. Prowadzą one do eugeniki, która nie jest już eugeniką państwową (jak w nazizmie), ale została tak po prostu ustanowiona przez liberalne społeczeństwo, czyli powstała wskutek wolnego splotu badań, zapotrzebowania na zdrowie i interesów przemysłowych, do których państwo bezpośrednio się nie miesza. Po raz pierwszy produkcyjna i techniczna swoboda człowieka stosowana jest do osób a nie do rzeczy. Wynika z tego nierówność pomiędzy „producentami” (rodzicami genetycznymi, biologicznymi i personelem medycznym) a „wyprodukowanym” dzieckiem: to ostatnie staje się rezultatem decyzji bliźniego. Dla swoich (pro)kreatorów jest przedmiotem, a nie wolnym i równym podmiotem. Sprawia to, że odpowiedzialność (pro)kreatorów jest nieskończona i straszna. I wystawia ich na ryzyko ścigania przez wymiar sprawiedliwości, jak w przypadku błędnej diagnozy prenatalnej, kiedy to rodzice dzieci upośledzonych czują się uprawnieni do żądania odszkodowań za błąd w sztuce.

Powstaje zatem nowa sytuacja moralna: człowieka-przedmiotu. Nowa sytuacja biotechnologii podważa definicję ludzi jako podmiotów, wolnych, równych i solidarnych. Zagrożona zostaje symetria odpowiedzialności, istniejąca pomiędzy ludźmi wolnymi i równymi wobec prawa. Świadomość, że jego osobisty genom został zmanipulowany, może podważyć oczywistość tożsamości człowieka, a nawet spowodować zaburzenia w postrzeganiu jego własnego ciała i do-

prowadzić do powstania nowego rodzaju asymetrycznych relacji pomiędzy osobami. Czy ktoś, kto wie, że został zmanipulowany, może być równy innym ludziom? Kwestia podstaw etyki zostaje w tych wypadkach postawiona w sposób niesłychanie radykalny. Podważa się bowiem same podstawy nowoczesnej moralności i polityki, opartej od czasów oświecenia i Kanta na autonomii równoprawnych podmiotów. Jak powiedzieć „ja” (jak inni), kiedy się wie, że moje dziedzictwo genetyczne zostało zmanipulowane albo jest identyczne z dziedzictwem mojego rodzica? Jak powiedzieć „ja”, kiedy wiem, że zostałem wyprodukowany?

Tu właśnie pojawia się krytyka J. Habermasa, teoretyka „działania komunikacyjnego”, czyli moralności ustanowionej na mocy umowy i negocjacji pomiędzy wolnymi podmiotami. Według niego, podobnie jak według innych głównych twórców nowoczesnej filozofii, prawa człowieka opierają się na jego statusie wolnego podmiotu. Ponieważ nasze społeczeństwa nie są w stanie osiągnąć w tej kwestii konsensusu, nie można wyjść od natury rzeczy (prawo naturalne wydaje mu się związane z przebrzmiałą ontologią i metafizyką) ani od „wizji świata” (to znaczy od duchowych czy religijnych przekonań ludzi przyjmujących Prawo transcendentne). Pytanie stawiane naszym społeczeństwom jest brutalne: „czy mamy prawo swobodnie dysponować życiem ludzkim do celów selekcji?”⁸. Ingerencja w genom grozi bowiem zmianą sposobu, w jaki człowiek pojmował dotychczas sam siebie – jako istotę wolną – a więc zachwianiem integracją człowieka w społeczeństwie. Dotychczas była to nasza natura (czyli to, czym jesteśmy), z drugiej zaś strony nasza wolność (to, co robimy). Otóż fakt, że ludzie mogą (bezpośrednio lub nie) fabrykować innych ludzi, przesuwają granicę między naturą i wolnością: nasza własna natura zależy od wolności bliźniego⁹. Abyśmy wszyscy czuli się wolni w swoich działaniach, musielibyśmy być równi z urodzenia. Ale jeśli w naszej istocie czy w naszych zaletach funkcjonalnych zależy od bliźniego, to jak będziemy mogli kiedykolwiek być wolni?

Według Habermasa, jeśli chcemy zagwarantować prawo do niemanipulowanego dziedzictwa genetycznego, nie możemy stosować zasad ograniczenia przerywania ciąży. Jego zdaniem, nie chodzi tu o ten sam problem. Manipulacja genetyczna „dotyka kwestii tożsamości gatun-

⁸ J. Habermas, dz. cyt., s. 36.

⁹ Por. R. Dworkin, *Playing God, Genes, Clones, and Luck*, Cambridge 2000, s. 427-452.

ku”¹⁰ Jeśli prawa i obowiązki opierają się na autonomii rozumnego i wolnego podmiotu, to wydaje się, że już „przed wejściem w publiczne sytuacje wzajemnego oddziaływania życie ludzkie, jako punkt odniesienia dla naszych obowiązków, korzysta z ochrony prawa, zanim jeszcze stanie się samo podmiotem obowiązków i nośnikiem praw człowieka”¹¹ Przez analogię bowiem ze zwierzętami i zmarłymi, którzy nie mają żadnych praw, ale wobec których mamy obowiązki, embriion jest przedmiotem naszych obowiązków, ale nie jest podmiotem prawa. Należy to jednak właściwie zrozumieć: nie jest jeszcze podmiotem prawa, bowiem nie jest jeszcze w ogóle podmiotem (wolnością). Można w związku z tym zadać pytanie, czy ta definicja prawa jako prawa subiektywnego nie jest źródłem wszelkich współczesnych trudności w stawianiu tego problemu? Powrócę później do tego tematu.

Habermas wzywa do odróżniania „godności życia ludzkiego” (na przykład *in utero*), która nie jest zagwarantowana prawem, ale nakłada już obowiązki moralne, od „godności ludzkiej, którą prawo gwarantuje każdej osobie”¹². Dlatego – według niego – aborcja może być legalna, niekoniecznie będąc moralna. W imię czego jednak manipulacja genetyczna nie mogłaby podlegać temu samemu reżimowi i nie miałaby stać się legalną? Jest to trudność, którą cytowany autor sam pośrednio potwierdza: „Z jednej strony – w warunkach pluralizmu światopoglądowego – nie możemy przyznać «od początku» zarodkowi całkowitej ochrony życia, jaka przysługuje osobom obdarzonym podstawowymi prawami. Z drugiej strony mamy przecucie, że nie powinno być dozwolone rozporządzanie życiem przedosobowym, tak jak dobrem podlegającym konkurencji”¹³. Ale jak uzasadnić to przecucie? Po prostu tym, że techniczna modyfikacja ludzkiej natury uniemożliwia rozumienie nas samych jako społeczeństwa podmiotów wolnych, równoprawnych, porozumiewających się dzięki rozumowi i organizujących się poprzez ustanawianie praw. Kiedy bowiem genetycy mogą sztucznie kontynuować dzieło ewolucji, zanika wówczas rozróżnienie pomiędzy podmiotem i przedmiotem, tym, co naturalne, a tym, co sztuczne.

W języku Habermasa, jakikolwiek akt jest uzasadniony jedynie wówczas, kiedy można go uczynić uniwersalnym, to znaczy, jeśli może zyskać zgodę bliźniego. Ale czy można wyobrazić sobie jakieś ty, które

¹⁰ Dz. cyt., s. 40.

¹¹ Tamże, s. 58.

¹² Tamże, s. 58-59.

¹³ Tamże, s. 69.

się narodzi, bez konieczności zapytania go o zgodę: „Jakim prawem wyprzedzamy zgodę, której nie można na razie otrzymać, ani nawet jej zażądać?”¹⁴. Manipulacja jest bezprawna, oznacza bowiem władzę bez żadnej przeciwwagi: „chodzi o władzę ludzi dzisiejszych nad jutrzejszymi, którzy będą bezbronnymi przedmiotami decyzji podjętych z wyprzedzeniem przez dzisiejszych planistów. Drugą stroną dzisiejszej władzy jest późniejsza niewola żyjących wobec zmarłych”¹⁵. Habermas wnioskuje zatem, że operacja medyczna jest uprawniona, o ile można zakładać dobrowolną zgodę podmiotu, który ją przechodzi. Można by założyć taką zgodę pacjenta, jeśli chodzi o terapie genowe w przypadku poważnych patologii, jeśli stanowią one kryterium uzasadniające interwencję. Diagnostyka przedimplantacyjna nie wydaje się jednak odpowiadać temu kryterium (choć w niektórych przypadkach wydaje się jej to uprawnione): „tu nie jest możliwe założenie zgody, albowiem to, co zamierzamy stworzyć, nie jest w żadnym razie osobą”¹⁶. Jedyne ideał życia budowanego przez rozum i wolność pozwoli uniknąć instrumentalizacji ludzkiego gatunku.

Na koniec Habermas odwołuje się do wiary jako przeciwwagi wyczerpania sensu – zwłaszcza sensu życia. Jeśli nawet nie mają one jeszcze racjonalnego wytłumaczenia, „są takie odczucia moralne, które znalazły dotychczas wystarczająco wycieniowane odzwierciedlenie wyłącznie w języku religijnym; będą mogły zyskać uniwersalny rezonans, gdy tylko znajdzie się zbawienne sformułowanie dla jednego z ich aspektów, prawie już zapomnianego, którego nieobecność jest jednak wyraźnie odczuwana jako pewien brak”¹⁷. Religia sprawia, że odczuwamy pewne zobowiązania moralne, dla których nie mamy uzasadnienia. Zadanie filozofa polega właśnie na przełożeniu tych przekonań na język uniwersalny, wolny od „światopoglądów”, możliwy do zaakceptowania dla wszystkich.

3. Trudności etyki podmiotu

Główną zasługą analizy Habermasa jest potraktowanie rozwoju biotechnologii nie jako nieodwracalnego postępu ani jako nieuniknionej katastrofy czy jako nietzscheańskiej pochwały „hodowli ludzi”

¹⁴ Tamże.

¹⁵ H. Jonas, *Lasst uns einen Menschen klonieren? Technik, Medizin und Eugenik*, Frankfurt a. M. 1985, s. 75.

¹⁶ J. Habermas, dz. cyt., s. 104.

¹⁷ Tamże, s. 165.

(w imię „cynicznego rozumu”, jak to czynił P. Sloterdijk), ale jako wolności, która musi zostać uregulowana odpowiednimi przepisami. Jego zasługą jest także skrytykowanie sprowadzania człowieczeństwa do przedmiotu wytworzonego bądź bezpośrednio (w postaci klonowania), bądź pośrednio w postaci modyfikacji genetycznej, pozostawionej arbitralnej decyzji rodziców. Jest nią wreszcie oparcie w sposób wyczerpujący moralności na podmiotowości aż po przeanalizowanie zgody, przypuszczalnej czy też nie, przyszłej osoby. Ale najbardziej interesujący pozostaje w ostatecznym rozrachunku fakt, że ukazał on wszystkie odgórne założenia nowoczesnej etyki podmiotu, łącznie z ich najbardziej kłopotliwymi problemami.

Nowoczesna filozofia liberalna potyka się tu o przeszkody, o których mówi otwarcie. Czyż odwoływanie się do autorytetów religijnych w celu przypomnienia fundamentów człowieczeństwa i sprzyjanie konsensusowi politycznemu są tu czymś innym niż przyznaniem się do bezsilności rozumu, który nie jest zdolny do znalezienia wystarczającego racjonalnego uzasadnienia? Innym dowodem jest mglistość wniosków dotyczących terapii genowej oraz niepewność co do diagnostyki przedimplantacyjnej. Trudno również (mimo licznych zaprzeczeń) zrozumieć, dlaczego argument, który wydaje się trafny, jeśli chodzi o manipulację genetyczną (niemożność uznania drugiego za interlokutora mogącego wyrazić swoje przyzwolenie), nie byłby trafny odnośnie do aborcji. Nie można powstrzymać się od refleksji, że w swych wnioskach autor nie posunął się aż tak daleko, jak było to możliwe.

Ujmując to w sposób bardziej głęboki, trzeba stwierdzić, iż odstąpienie od prawdy na rzecz konsensusu i kompromisu politycznego nie jest pozbawione konsekwencji. Habermas odwołuje się często do czystego „poczucia” etyki. Czy jest ono uzasadnione? Czy sam Habermas jest wolny od wszelkich odgórnych założeń związanych ze „światopoglądem”, na przykład kiedy odrzuca klonowanie? W imię czego uważa, że życie przed urodzeniem jest jedynie przed-osobowe? Niewykluczone, że chęć oparcia prawa i moralności na wyłącznie subiektywnych założeniach utrudnia temu autorowi uzasadnienie obowiązku ochrony nietykalności genomu.

Odmowa metafizycznej refleksji na temat natury zarodka oraz myśl, że „prawo do życia” zależy od „światopoglądu” (a więc od przekonań religijnych, a nie od argumentów filozoficznych) wydają się stanowić tu poważną przeszkodę epistemologiczną. Czy odsunięcie jednym ruchem dłoni wszelkiej metafizyki, wszelkich wyobrażeń religijnych,

jako sprzecznych z „naturalizmem scjentyistycznym” jest naprawdę rozsądną decyzją? Czyż nie jest to raczej decyzja brutalna, która wyklucza z debaty najbogatsze i najbardziej złożone refleksje na ten temat? Na przykład argument, że zarodek jest obdarzony „od początku” godnością, ucina wszelką dyskusję i z tego powodu został on wykluczony przez Habermasa z rozważań. Pojęcia takie, jak: „osoba”, „natura”, „tożsamość genetyczna” – nie są tu w ogóle rozważane, bowiem autor przyjął „postmetafizyczny” punkt widzenia. Czy konsensus i zdrowy rozsądek mogą zastąpić refleksję? Czy dogmat „wyjścia poza metafizykę” jest tu czymś innym, jak stanowiskiem ideologicznym? Dlaczego przyznawać zarodkowi jedynie godność niższą od godności „życia ludzkiego”, a nie godność ludzką, jak gdyby uciążenie następowało dopiero w relacji międzyosobowej żyjącego? Czym jest prawo człowieka, jeśli nie przede wszystkim prawem do bycia człowiekiem? Zauważmy, że biolodzy nie uciekają się do tego rodzaju kokieterii. Mówienie o komórkach „totipotencjalnych”, czyli będących w stanie utworzyć odrębną jednostkę, jest po prostu mówieniem o potencjalnej istocie ludzkiej. A skoro istota ludzka ma prawa, to dlaczego potencjalna istota ludzka nie miałaby takich samych praw?

Mimo że myśli się o człowieku jako o podmiocie, nie sposób wyrwać go jego lustrzanemu odbiciu, uchronić go od sprowadzania go do roli przedmiotu. Czy nie należałoby zatem przypomnieć, że nie trzeba być wolnym podmiotem, aby posiadać godność? I umożliwić sobie myślenie o człowieku ponad kategoriami podmiotu i przedmiotu? Ale – w takim razie – czyż nie trzeba by oprzeć całej etyki na czymś bardziej fundamentalnym niż ograniczenia, na jakie godzą się wolne podmioty: na prawach, jakie posiada każda istota, która ma się stać człowiekiem, chociaż na razie nie jest jeszcze ani wolna, ani suwerenna, oraz na zobowiązaniach, jakie rodzi inny, z tego właśnie powodu, że jest inny? Oznaczałoby to podjęcie na nowo problemu w miejscu, w którym E. Rousseau radykalnie go wykręcił, stwierdzając, że istotą ludzką stajemy się dopiero wraz z przejściem do stanu społeczeństwa: umowa społeczna „ze zwierzęcia głupiego i ograniczonego uczyniła [go] istotą rozumną i człowiekiem”¹⁸

Za wolą opanowania prokreacji kryje się kaprys bycia stwórcą samego siebie, usunięcia innego, aby stać się uosobieniem całości istoty. W obliczu tej aspiracji bycia jak bogowie przypomnijmy tak po prostu,

¹⁸ *Umowa społeczna* I, 8.

że życie się daje (z interwencją medyczną lub bez); i że nam się ono wymyka. Czy życie, które by nam się nie wymykało, byłoby jeszcze życiem? Oczywiście, można marzyć o wyprodukowaniu istoty doskonałej, ale czemu służyłaby ta doskonałość? Czyż życie niedoskonałe, skończone, zranione, nie jest lepsze od życia doskonałego, ale martwego, które nie byłoby już naszym życiem?

tłum. **Małgorzata Tryc-Ostrowska**