

Piotr ŚLĘCZKA SDS

TAK, ZMIERZAMY DO EUGENIKI LIBERALNEJ

Pojęcie eugeniki – po raz pierwszy użyte w drugiej połowie dziewiętnastego wieku przez Francisa Galtona – uległo w wieku dwudziestym znaczącej ewolucji. W pierwszej połowie ubiegłego stulecia pojawiało się ono najczęściej w związku z faszystowską ideologią trocki o „czystość” rasy nordyckiej, zgodnie z którą osoby obciążone ciężkimi upośledzeniami psychicznymi bądź fizycznymi należało eliminować ze społeczeństwa¹. Pod koniec wieku dwudziestego, kiedy rozwój genetyki umożliwił ingerowanie w proces powstawania życia ludzkiego, pojęcie to zastosowano

do ingerencji genetycznych w rozwijający się ludzki organizm we wczesnych fazach jego istnienia. Zazwyczaj w ramach tych ingerencji wyróżnia się dwie grupy działań: pierwsze mają na celu szeroko rozumiane leczenie człowieka (przywrócenie mu zdrowia), tyle że za pomocą nowego „narzędzia” – interwencji genetycznej; drugie zaś wykraczają poza paradygmat leczenia i obierają za swój cel doskonalenie ludzkiej natury – są to na przykład działania mające zapewnić dziecku szczególną urodę, wyższą od przeciętnej inteligencję czy pewne – preferowane przez przyszłych rodziców – uzdolnienia.

¹ Termin „eugenika” wywodzi się z języka greckiego, stanowiąc połączenie dwóch słów: eu – dobrze, gennao – rodzę. Kojarząc działania eugeniczne z faszyzmem nie należy jednak zapominać o tym, że pierwsze akty tego typu w państwie nowożytnym miały miejsce w Stanach Zjednoczonych, gdzie w latach dwudziestych poprzedniego stulecia uchwalono eugeniczne prawo małżeńskie (zabraniające zawierania małżeństw przez osoby psychicznie chore lub upośledzone), a nawet zalegalizowano (w dwudziestu siedmiu stanach) przymusową sterylizację osób dotkniętych chorobami dziedzicznymi. Por. J. Strojnowski, hasło: „Eugenika”, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1985, kol. 1291n.

Wiele osób – także w naszym kraju – sądzi, że zagadnienie genetycznych działań eugenicznych ważne jest dla wąskiego grona specjalistów, a nie dla tak zwanego przeciętnego obywatela. Aby wykazać fałszywość tego przekonania, wystarczy zwrócić uwagę na praktykę zapłodnienia pozaustrojowego (in vitro), wykonywanego w wielu zagranicznych, ale także i w polskich ośrodkach tak zwanego leczenia bezpłodności. Chcąc umożliwić niepłodnej parze małżeńskiej posiadanie własnego dziecka, poza organizmem przyszłej matki dokonuje się zapłodnienia kilku (pobranych

od niej lub od innej kobiety) komórek jajowych: powstaje zatem kilka istot ludzkich (zarodków), które rozwijają się do określonego momentu. Przeprowadzenie badań genetycznych pozwala wybrać zarodki najsilniejsze, czyli rokujące największe szanse na udane przeniesienie ich do organizmu kobiety. Nie znaczy to, że pozostałe – te niewykorzystane – są organizmami upośledzonymi; po prostu – w kontekście procesu zapłodnienia *in vitro* – „mniej się nadają”. Wybór zarodków do implantacji dokonuje się zatem w oparciu o kryterium wyraźnie eugeniczne, zarodki „nadliczbowe” zaś są zamrażane, a po kilku latach niszczone: bądź to bezpośrednio, bądź przez wykorzystanie ich do badań genetycznych. Praktykowanie zapłodnienia *in vitro* z konieczności zatem pociąga za sobą traktowanie człowieka w początkowych stadiach jego rozwoju jak rzeczy, którą można albo wykorzystać do własnych celów, albo – gdy przestaje być potrzebna – zniszczyć. Takie podejście do człowieka – zarodki, o których mowa, są przecież zarodkami ludzkimi – prowadzi do zatarcia granicy między światem ludzi a światem zwierząt i rzeczy i otwiera drogę do przedmiotowego traktowania istot ludzkich należących do kolejnych kategorii (np. ludzi niepełnosprawnych, nieuleczalnie chorych czy będących w podeszłym wieku). W wymiarze życia społecznego i politycznego praktykowanie zapłodnienia *in vitro* ma jeszcze inny aspekt: jeżeli w celu dokonywania go wykorzystywane są ośrodki medyczne finansowane z budżetu państwa, to obywatel, który swoimi podatkami instytucje te utrzymuje, a jest zarazem przekonany o tym, iż państwo winno chronić życie człowieka już od momentu poczęcia, nie może

pozostać w tej sytuacji obojętny. Zdziwienie i niepokój musi budzić fakt, że w Polsce, kraju, w którym w zasadzie nie istnieją uregulowania prawne dotyczące praktyki sztucznej prokreacji i badań z wykorzystaniem zarodków, szeroka dyskusja na temat ich oceny moralnej w wymiarze ogólnospołecznym dotychczas nie miała miejsca.

Książka autorstwa Jürgena Habermasa *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*² może stać się punktem odniesienia w publicznej debacie, która – oby tak się stało w niedalekiej przyszłości – podejmie kwestie moralnej i polityczno-prawnej oceny ingerencji genetycznych, w tym także badań z wykorzystaniem ludzkich zarodków. Książka niemieckiego filozofa zawiera cztery teksty, z których trzy miały pierwotnie charakter wykładów okolicznościowych (wygłoszonych w latach 2000-2001). W tekście czwartym autor odpowiada na zarzuty wysunięte przez filozofów i etyków głoszących odmienne niż on sam oceny moralne działań eugenicznych. Analizy zagadnień bioetycznych przeprowadzone przez Habermasa są cenne, ponieważ ich autor – chociaż odżegnuje się zdecydowanie od wszelkich „narracji metafizycznych albo religijnych” (s. 48), a uznaje wyłącznie argumenty w pełni racjonalne i „świeckie” – dochodzi jednak do pewnych wniosków zbieżnych z ocenami osób odwołujących się do metafizycznie ugruntowanej antropologii. Stwierdza on, iż w państwach demokratycznych

² Tytuł oryginału: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, tłum. M. Łukasiewicz, seria: „Społeczeństwo współczesne”, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003, ss. 115.

konieczne jest wprowadzanie regulacji prawnych ograniczających dowolność korzystania przez obywateli z technicznie wykonalnych praktyk genetycznych.

W swoich analizach Habermas zauważa, iż zwolennicy eugeniki liberalnej stosują dobrze przemyślaną taktykę faktów dokonanych. Opiera się ona na następującym założeniu: skoro społeczeństwo zaakceptowało stosowanie zapłodnienia *in vitro*, godzi się również na stosowanie przez kobiety spiral wczesnoporonnych niszczących zarodki, to dlaczego miałyby się sprzeciwić prowadzeniu badań genetycznych z wykorzystaniem ludzkich zarodków? Niemiecki filozof sądzi, iż w społeczeństwach państw demokratycznych będzie stopniowo przeważać opcja szerokiego dostępu obywateli do działań eugenicznych. Zgodnie z jego przewidywaniami pojawią się następujące etapy rozwoju sytuacji: 1. społeczeństwo – odwołując się do argumentu: nikogo nie wolno skazywać na życie z upośledzeniem – wyrazi aprobatę dla diagnostyki preimplantacyjnej w przypadkach, gdy rodzice są obciążeni poważnymi chorobami dziedzicznymi; 2. przyzwolenie społeczne obejmie ingerowanie w komórki somatyczne zarodków w celu zapobiegania przyszłym chorobom (być może przyzwolenie to obejmie także ingerowanie w linie zarodkowe, a więc w strukturę genetyczną ludzkich komórek rozrodczych); 3. ostatecznie z akceptacją spotkają się wszelkie działania eugeniczne, gdyż podważony zostanie podział eugeniki na negatywną (terapeutyczną, leczącą) i pozytywną (modyfikującą naturę człowieka), a zakres społecznie dostępnych interwencji genetycznych będzie ograniczony wyłącznie możliwościami i potrzebami rynku usług medycz-

nych. Przedstawiając taką prognozę rozwoju eugeniki, Habermas przestrzega przed skutkami stosowania taktyki faktów dokonanych; przywołuje sformułowanie Nicholasa Agara: „Nie powinniśmy ryzykować, że pewnego dnia stanie my w obliczu genetycznego odpowiednika Hiroshimy. Lepiej mieć zasady na wypadek sytuacji niemożliwych, niż nie mieć zasad na wypadek sytuacji, które nieoczekiwanie spadają nam na głowy” (s. 26).

Jak Habermas uzasadnia konieczność bronięcia się społeczeństw przed eugeniką w jej postaci liberalnej? Kluczowe znaczenie w jego sposobie myślenia na temat eugeniki zajmuje w zasadzie jeden argument. Aby jednak móc spojrzeć z perspektywy, którą przyjmuje niemiecki filozof, spróbujmy osadzić jego poglądy etyczne w szerszym kontekście przyjmowanego przez niego sposobu rozumienia samej refleksji filozoficznej.

Habermas – wraz z Karlem-Otto Apelem – reprezentuje ten nurt postmodernizmu, w którym broni się wiary w ludzki rozum i pozytywnie ocenia całość dorobku Oświecenia, utrzymując zarazem, iż współczesny kryzys ideałów nowożytnych został wywołany brakiem konsekwencji w realizowaniu w społeczeństwach projektu nowożytności³. Projekt ten należy dokończyć poprzez radykalne zerwanie z „narracjami metafizycznymi i religijnymi”, czyli tymi sposobami uprawiania filozofii, w których –

³ „J. Habermas, broniąc modernizmu, identyfikuje go z racjonalizmem, a postmodernizm uważa za ruch konserwatywny i irracjonalny”. A. Bronk SVD, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2(33-34), s. 81. Por. też: J. L. Illanes, *Życie, substancja i cel historii*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” 9(1996) nr 1-2(33-34), s. 57.

zdaniem Habermasa – posługiwano się argumentacją nieracjonalną, bliską wręcz mitycznemu sposobowi wyjaśniania rzeczywistości (czas przeszły wiernie oddaje tutaj myśl niemieckiego filozofa, który stwierdza: „Dziś [...], po metafizyce, filozofia nie odważa się już udzielać wiążących odpowiedzi na pytanie o to, jak jednostki czy zgoła zbiorowości mają układać sobie życie” – s. 9). Pojęcie racjonalności zastępuje w filozofii Habermasa pojęcie prawdy: nie ma jednej prawdy (za wyjątkiem może dziedziny nauk ścisłych), są tylko prawdy „czyjeś”, oparte na „komunikacyjnych zasobach światów przeżywanych o konstrukcji jawnie immanentnej” (s. 33). Droga dochodzenia do racjonalnego stanowiska w kwestiach etycznych i politycznych jest prowadzenie wytrwałego dialogu, w którym wartość mają tylko argumenty akceptowalne dla wszystkich jego uczestników (to znaczy pozbawione odniesień religijnych i metafizycznych). Nie można zatem odwoływać się do kategorii godności człowieka – zbyt szerokiej i metafizycznie ugruntowanej.

W tym miejscu dochodzimy do ważnego punktu w argumentacji etycznej Habermasa. Jakie dobro – w dialogu prowadzonym we współczesnych społeczeństwach – uznawane jest powszechnie za niepodważalne, stojące u podstaw praw człowieka, akceptowalne przez wszystkich? Dobrem tym jest wolność, i to wolność rozumiana najczęściej jako możliwość samodzielnego określania przez każdego człowieka kryteriów życia spełnionego (wartościowego). Spoglądając z perspektywy takiego stanowiska ontologiczno-etycznego, postawmy pytanie: Co dzieje się w momencie ingerencji genetycznej, w której rozwijający się zarodek ludzki otrzymuje oczekiwa-

ne przez rodziców cechy, na przykład predyspozycje do rozwijania zdolności muzycznych? Otóż pewien plan autorstwa osób trzecich na stałe zostaje wpisany w fizyczno-psychiczną strukturę organizmu człowieka. Zaprojektowany człowiek nie ma możliwości przeciwdziałania takiej manipulacji, ponieważ nawet jeśli wyrazi sprzeciw, dystansując się – już jako osoba samoświadoma – od woli swoich projektantów, nie może usunąć skutków ich decyzji ze swojej struktury fizyczno-psychicznej. Zabrana zostaje mu zatem część jego wolności – wolność wyboru projektu życiowego.

Krytykę eugeniki liberalnej Habermas opiera więc na przekonaniu, iż jej stosowanie wytworzyłoby w społeczeństwach nowy typ relacji między ludźmi, z których jedni byłiby projektantami, a inni – uzależnionymi od projektantów „wytworami”: „Ulepszające ingerencje eugeniczne naruszają etyczną wolność w tej mierze, w jakiej krępują pacjenta odrzucanymi przezeń, ale nieodwracalnymi zamiarami osób trzecich” (s. 71).

Tego zasadniczego argumentu Habermasa przeciwko eugenicie pozytywnej nie przyjmują Thomas Nagel, Thomas McCarthy i Ronald Dworkin, twierdząc, iż ingerencja w geny, dokonana w imię dobra dziecka, niczym się nie różni od wielu innych działań podejmowanych przez rodziców w procesie wychowania. Poza tym, nie ma ich zdaniem różnicy, czy o wyposażeniu genetycznym człowieka decyduje ślepy traf natury, czy też wybór dokonany przez innego człowieka. Argumenty te nie przekonują jednak niemieckiego filozofa, który stwierdza: „Stając się współautorem cudzego życia – [człowiek] niejako od wewnątrz ingeruje w cudzą świadomość autonomii. Świadomość, że wyj-

ściowe warunki naszej biografii mają charakter przygodny i naturalny jest konieczna, by retrospektywnie wziąć wyłączną odpowiedzialność za swoje życie – otóż osoba zaprogramowana jest takiej świadomości pozbawiona” (s. 87).

Konkluzją argumentacji etycznej Habermasa staje się postulat wprowadzenia w państwach demokratycznych – mających z zasady ochraniać wolność swoich obywateli – zakazu eugenicznych ingerencji wykraczających poza terapię, czyli leczenie człowieka z chorób i uodpornianie go przeciwko nim. Habermas opowiada się też za wprowadzeniem całkowitego zakazu ingerowania w linie zarodkowe, czyli zakazu trwałego modyfikowania struktury genetycznej ludzkich komórek rozrodczych. Twierdzi, iż brak regulacji prawnych może sprawić, że postępująca liberalizacja eugeniki doprowadzi społeczeństwa do „nawyku” rozporządzania życiem ludzkim za pomocą biotechnologii, a wówczas – z powodu naruszenia egalitaryzmu w traktowaniu osób – poważnemu zachwianiu ulegną więzi społeczne (por. s. 80). Jak osoby zaprojektowane pojmować będą swoją wolność? Czy w wymiarze samorozumienia będą zaliczać siebie do gatunku *homo sapiens*? – oto pytania, które Habermas stawia, mając świadomość, iż obecnie trudno o jednoznaczną na nie odpowiedź.

W swoich rozważaniach nad eugeniką Habermas dochodzi do smutnej konkluzji: jako społeczeństwa zmierzamy do eugeniki liberalnej. Generalnie afirmując ten wniosek, trudno jednak nie zwrócić uwagi na te miejsca w jego argumentacji, które wzbudzają uzasadnione wątpliwości i jak najbardziej racjonalne zastrzeżenia. Dyskusja z poglądami niemieckiego filozofa jest trudna

z powodu wąskiego obszaru, jaki on sam wyznacza dla racjonalnej refleksji nad moralnością. Używając klasycznego rozróżnienia wiedzy na wartościową (episteme) i wątpliwą (doxa), z pewnym uproszczeniem możemy powiedzieć, iż zdaniem Habermasa etyka jako nauka o życiu spełnionym należy do dziedziny przekonań (doxa) i różnicuje się zależnie od dowolnie obranego przez człowieka modelu życia wartościowego. Teorie moralności i sprawiedliwości natomiast mają charakter wiedzy filozoficznej (episteme), ale istnieje ich wiele i „właśnie w kwestiach, które mają dla nas największe znaczenie [...] uciekają na metapłaszczyznę i badają tylko formalne właściwości procesów osiągnięcia samowiedzy, nie ustosunkowując się do samych treści” (s. 11).

Odwołując się do pojęcia „egzystencjalnej samowiedzy gatunku”, wspólnej wszystkim ludziom, przy zaangażowaniu minimum danych antropologicznych, niemiecki socjolog dochodzi jednak do pewnych ważnych i bogatych treściowo rozstrzygnięć normatywnych. Kluczowe znaczenie wśród nich ma wskazanie początku osobowego istnienia człowieka. „Z punktu widzenia filozofii nie ma zniewalających racji, by argument o godności człowieka rozszerzać na życie ludzkie «od początku»” (s. 75) – stwierdza Habermas i wprowadza ważną dystynkcję: odróżnia nienaruszalność praw osoby od nierozporządzalności tym, co stanowi o „naturalnym wyposażeniu jej cielesnej postaci” (s. 27). Jego zdaniem personifikacja ma miejsce w momencie narodzin dziecka, kiedy to „zadatki bytu osobowego” (s. 42) stają się osobą. „Genetycznie zindywidualizowana istota w łonie matki, jako egzemplarz wspólnoty prokreacyj-

nej, bynajmniej nie jest «już» osobą. [...] Dopiero w publicznym życiu wspólnoty językowej istota naturalna staje się zarazem indywiduum i osobą obdarzoną rozumem” – twierdzi Habermas (s. 42).

Zdaniem niemieckiego filozofa nie istnieją zatem filozoficznie przekonujące racje, które pozwalałyby uznać zarodek ludzki za osobę, a zarazem istnieje racjonalne uzasadnienie dla tezy o personifikacji człowieka w momencie jego narodzin. Czy w tym miejscu argumentacji Habermasa przymiotniki „filozoficzny” i „racjonalny” nie stają się elementem ideologii, a priori (światopoglądowo) obranego stanowiska, popierającego wspomnianą przez niego taktykę „faktów dokonanych” w dziedzinie badań genetycznych?

Jest rzeczą zrozumiałą, że koncepcja osoby, jaką przyjmuje Habermas, wpisuje się w spór o definicję tożsamości osobowej, i to wpisuje się po stronie stanowisk asubstancjalistycznych, sięgających swoją genezą poglądów antropologicznych Johna Locke’a. W koncepcjach tych oznaką bycia osobą jest posiadanie przez osobnika określonych cech i zdolności, takich jak: myślenie, refleksyjna samoświadomość, rejestrowanie upływu czasu, zdolność do nawiązywania kontaktów z innymi, zdolność do odczuwania bólu czy pragnienie dalszego życia⁴. Habermas jako decydujące kryterium personifikacji przyjmuje kategorię uznania, związaną ze zgodą – wyrażoną przez osoby urodzone wcześniej – na włączenie nowego osobnika do wspól-

noty osób. „«Godność człowieka» – pisze Habermas – w ścisłym sensie moralnym i prawnym jest związana z symetrią relacji. Nie jest właściwością, którą można posiadać «z natury» [...] Podmiotowość, która sprawia, że ciało ludzkie jest ożywionym naczyniem ducha, tworzy się w intersubiektywnych relacjach z innymi” (s. 41). Dla ścisłości dodajmy, iż zdaniem Habermasa przedosobowe życie ludzkie zasługuje na ochronę, z tym, że jej zakres jest ograniczony, zależny od proporcjonalistycznego rachunku dóbr. Jeśli bowiem na przykład badania związane z niszczeniem ludzkich zarodków przyczyniają się do rozwoju medycyny, dzięki której w przyszłości leczone będą pewne choroby, to należy na nie zezwalać właśnie w imię osiągnięcia większego dobra.

Mocnym punktem krytyki stanowisk asubstancjalistycznych w rozumieniu osoby, w tym poglądów Habermasa, jest wskazywanie na przynależność do gatunku homo sapiens jako na jedyne niearbitralne kryterium bycia osobą, z wyraźnie określonym czasowym początkiem istnienia osoby – momentem poczęcia⁵. Argumentację filozoficzną za takim właśnie – substancjalistycznym – rozumieniem osoby odnajdziemy u chrześcijańskich etyków personalistycznych (na przykład u K. Wojtyły, T. Stycznia, A. Szostka, B. Chyrowicz, jak również u R. Spaemanna⁶). Nie próbu-

⁵ Por. tamże, s. XVI. Zob. też: A. Paszewski, *Osoba zabłąkana w debacie bioetycznej*, w: *Etyczne problemy wynikające z rozwoju nauki*, red. M. M. Żydowo, Centrum Upowszechniania Nauki PAN, [Warszawa] 2003, s. 229-241.

⁶ Zob. rozdział szósty książki *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, zatytułowany „Czy wszyscy ludzie są osobami?” (s. 291-305).

⁴ Por. J. Merecki SDS, *Robert Spaemann a współczesny spór o osobę*, w: R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. XI-XVII.

jąc tutaj przywoływać całej tej argumentacji, zwróćmy raczej uwagę na wewnętrzną spójność wywodu Habermasa.

W swoich analizach przyjmuje on, iż wolność jest dla osoby dobrem ważnym, sięgającym najgłębszego „poziomu” bycia osobą, dobrem wnoszącym zarazem roszczenia normatywne i dlatego podlegającym ochronie w ustawodawstwie państwowym. Spontanicznie nasuwa się pytanie: Dlaczego wolność jest dobrem? Czy jest nim na mocy społecznego konsensu wspólnoty osób? Habermas pytania tego jednak nie stawia, ponieważ w sposób oczywisty odpowiedź na nie wykroczyłaby poza ramy jego minimalistycznie rozumianej refleksji filozoficznej. Czy wolność nadaje tożsamość ludzkiej naturze, czy raczej natura ludzka jest tym miejscem, w którym w świecie realnym ujawnia się wolność? Habermas nie zatrzymuje się w swojej analizie nad tym, że znamy tylko jedną naturę, w której – używając jego własnych określeń – „pojawia się osoba” i jej wolność. Skoro wyłącznie natura ludzka ma w sobie zdolność do wyłonienia wolności, to uznać ją należy za coś bardziej wartościowego, źródło-wo bardziej cenniego niż sama wolność. Tutaj poczyńmy małą dygresję: stwierdzenie Habermasa, iż byt osobowy musi być zdolny do brania na siebie zobowiązań nakładanych przez wspólnotę osób, przy jednoczesnym wskazywaniu na personifikację w momencie narodzin człowieka, nie bardzo liczy się z faktami: nawet najzdrowsze nowonarodzone dziecko przecież nie bierze na siebie zobowiązań, gdyż żadną miarą wziąć ich nie może; jeśli istnieją zobowiązania, to dotyczą one powinności rodziców (i innych osób) względem niego (por. s. 42).

Co zatem dzieje się w momencie personifikacji zachodzącej przy narodzinach człowieka? „Narracja wolności” każe wierzyć, iż pojawia się wtedy zupełnie nowa jakość w postaci osobowego istnienia. Czy jednak tak „miękkie” uzasadnienie źródeł tej nowej jakości, w którym za przyczynę personifikacji przyjmuje się tak zwane uznanie ze strony wspólnoty osób, nie drażni naszego poczucia racjonalności? Oto w chwili narodzin coś staje się kimś? Właśnie w imię racjonalności nie wolno nam godzić się na takie sprzeczności w argumentacji. Jeśli całe życie organizmu ludzkiego jest procesem (zapoczątkowanym w momencie poczęcia – obecnie dodawać by trzeba: bądź sklonowania – i trwającym do śmierci, która też nie jest punktem w czasie, lecz procesem), to wskazanie w jego rozwoju „nowego początku” jest usiłowaniem z góry skazanym na niepowodzenie. Sformułowanie Arystotelesa wyjątkowo trafnie tłumaczy sposób istnienia istot żywych: „Vivere viventibus esse” – „Istnieć znaczy dla jestestw żywych to samo, co żyć”⁷. Aby zatem człowiek mógł istnieć, musi żyć; w momencie narodzin zaś człowiek nie otrzymuje osobnego, drugiego aktu istnienia: w procesie życia rozpoczyna się po prostu kolejny etap – etap egzystowania bez symbiotycznej więzi z matką.

Na zakończenie przywołajmy jeszcze interesującą metaforę religijną, skonstruowaną przez autora *Przyszłości natury ludzkiej*. Oto w religijnym obrazie stworzenia świata i człowieka przez Boga odnajdujemy ideę – stanowiącą

⁷ Arystoteles, *O duszy*, II 4; 415 b 13; wyd. pol.: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 82.

echo biblijnych słów: „Stworzył [...] Bóg człowieka na swój obraz, / na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1, 27) – która może funkcjonować także poza kontekstem Objawienia w postaci przekonania o tym, iż aby kogoś kochać, trzeba w nim odnajdywać swoje podobieństwo. W biblijnym paradygmacie stworzenia człowiek uczyniony na podobieństwo Boga otrzymuje tajemniczy dar wolności: Pan Bóg, choć jest Stwórcą, nie staje się kimś determinującym jego życie. Wolność człowieka jest więc przejawem jego podobieństwa do Stwórcy. Odnośząc ten obraz do dziedziny ingerencji

eugenicznych, Habermas stwierdza, iż człowiek ingerujący w skład genomu innego człowieka wykracza poza płaszczyznę podobieństwa i odbierając nowemu człowiekowi jego wolność, postępuje jak demiurg zaklinający swoją wolą biografie wytwarzanych osób. Jego twór, nie będąc podobnym do projektanta pod względem zakresu wolności, nie może być też zdolny do miłości.

Po lekturze książki Jürgena Habermasa trudno jest odsunąć od siebie jedno natarczywe pytanie: Czy rzeczywiście chcemy żyć w globalnym społeczeństwie demiurgów?