

Adriana WARMBIER

ARYSTOTELESOWSKA ETYKA CNÓT I POSTHUMANISTYCZNY PROJEKT DOSKONALENIA NATURY LUDZKIEJ*

Praktyczne realizacje postulatu usprawnienia poziomu motywacyjnego za pomocą technologii biomedycznych budzą kontrowersje. Przeciwnicy ingerencji ulepszających formułują szereg zarzutów, z których większość kierowana jest przeciwko założeniom dotyczącym, po pierwsze, rozumienia podstaw moralności, po drugie – podmiotu sądów i działań moralnych. Najczęściej przywoływany argument wskazuje, że modyfikujące ingerencje genetyczne mogą trwale zmienić strukturę naszego doświadczenia moralnego.

Możesz mi powiedzieć Sokratesie, czy cnoty [...] można się nauczyć, czy też nauczyć się jej nie można, ale ją ćwiczeniem można zdobyć? Czy też ani ćwiczeniem, ani nauką się jej nie zdobywa, tylko ona przysługuje ludziom z natury albo w innym jakimś sposobie?

Platon, *Menon*

Dobro zaś samo przez się [którego szukamy] jest przypuszczalnie czymś, co tkwi w posiadającym je osobniku i niełatwo może mu być wydarte.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*

Posthumanizm (lub transhumanizm) w najogólniejszym sensie oznacza szeroko pojęte dążenie do ulepszenia natury ludzkiej za pomocą ingerencji biomedycznych. Zwolennicy wykorzystywania oferowanych przez naukę neurotechnologii, biotechnologii i nanotechnologii¹ w celu poprawy gatunku ludzkiego (między innymi Julian Savulescu, Nick Bostrom, Ingmar Persson, Nicolas Agar czy John Harris²) traktują je jako kolejne narzędzia – znacznie

* Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2012/07/D/HS1/01099 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

¹ Zob. D. B i r n b a c h e r, *Posthumanity, Transhumanism and Human Nature*, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. B. Gordijn, R. Chadwick, Springer, Berlin 2008, s. 95-106.

² Zob. *Enhancing Human Capacities*, red. J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Wiley-Blackwell, Oxford 2011; J. S a v u l e s c u, *Procreative Beneficence: Why Should We Select the Best Children*, „Bioethics” 15(2001) nr 5-6, s. 413-426; J. S a v u l e s c u, G. K a h a n e, *The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life*, „Bioethics” 23(2009) nr 5, s. 274-290; *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford University Press, Oxford 2013;

skuteczniejsze niż dotychczas używane – służące realizacji najstarszego pragnienia i jednocześnie największego zadania człowieka, aby uczynić siebie oraz świat, w którym żyje, lepszymi niż są w rzeczywistości. Stanowisko posthumanizmu nie jest wewnątrznie jednolite. Istnieją znaczne rozbieżności w kwestii uzasadniania oraz wyznaczania granic stosowania technologii biomedycznych w celu udoskonalenia naszego gatunkowego wyposażenia³. Rzecznicy idei ulepszania człowieka za pomocą biomedycyny (w tym inżynierii genetycznej) wykorzystali wnioski płynące z niejednoznacznego ujęcia natury ludzkiej. Powszechnym założeniem wszystkich filozoficznych manifestów mówiących o rozwoju człowieka jest przekonanie, że natura nie wyznaczyła żadnego kresu naszym możliwościom i zdolnościom⁴.

W słynnym credo renesansowego humanizmu zawartym w *Mowie o godności człowieka* Pico della Mirandola pisze o nieokreśloności natury ludzkiej oraz o nieograniczonej woli człowieka, pozwalającej mu kształtować samego siebie. „Nie przydajemy tobie Adamie ani ustalonego miejsca, ani właściwego kształtu, ani żadnego szczególnego daru, byś zgodnie z wyborem i zgodnie ze swoim zdaniem posiadł i zajął to miejsce, przyjął tę postać i ten dar, który swobodnie sobie wybierzesz. Ustanowione przez Nas prawa ograniczają określoną naturę innych stworzeń. Ty, niczym nieograniczony, dzięki swej woli, w której mocy Cię pozostawiłem, sam ją sobie wyznaczysz [...]. Możesz wyrodić się w niższe stworzenia, w zwierzęta, możesz zostać odrodzony dzięki postanowieniom swojego umysłu w istotach wyższych i boskich”⁵.

Niektórzy zwolennicy posthumanizmu, nawiązując do powyższego fragmentu, twierdzą, że biotechnologiczne ulepszanie człowieka może przyczynić się do „wzmocnienia jego godności”⁶. Ich zdaniem idea transhumanizmu stanowi kontynuację podjętego przez włoskiego filozofa imperatywu przekraczania samego siebie. Jednakże idea samodoskonalenia, o której pisze Pico zainspirowany starożytną myślą etyczną, odnosi się do nieograniczonego (niemającego wyznaczonego kresu) rozwoju d u c h o w e g o człowieka – wskazuje, że od

N. A g a r, *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Wiley, Oxford 2008; I. P e r s s o n, J. S a v u l e s c u, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012; J. H a r r i s, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2007.

³ Mówiąc o posthumanistycznym projekcie ulepszania człowieka, mam na myśli nie realizację celów terapeutycznych (usuwanie dysfunkcji organizmu) przez biologiczną modyfikację gatunku ludzkiego, lecz dążenie do wyposażenia człowieka w nowe cechy.

⁴ Por. A. N. C o n d o r c e t, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, PWN, Warszawa 1957, s. 213-236.

⁵ G. P i c o d e l l a M i r a n d o l a, *Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olaszewski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010, s. 39.

⁶ Zob. N. B o s t r o m, *Dignity and Enhancement*, <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf>.

nas zależy, jak wykorzystamy tkwiący w nas potencjał twórczy. W tym sensie – jak zauważa Pico della Mirandola – natura ludzka nie została raz na zawsze jednoznacznie określona.

Podstawową przesłankę posthumanistycznego sposobu myślenia o rozwoju człowieka stanowi przekonanie, że wspólnym elementem wszystkich projektów doskonalenia kondycji ludzkiej jest ich główny cel, natomiast różnice między nimi wyrażają się w wyborze dróg i środków do jego osiągnięcia. Twierdzenie to opiera się na pewnym uproszczeniu: na braku uściślenia pojęć doskonałości oraz dążenia do doskonałości, konstytutywnych dla różnych teorii etycznych oraz dla posthumanistycznych projektów ulepszania człowieka. Nieścisłość terminologiczna sprawia, że rozbieżności pojawiają się nie tylko na poziomie środków osiągania celu, lecz można je dostrzec już w odniesieniu do samego celu, co wynika ze stosowania odmiennych sensów pojęcia doskonałości, wokół którego konstruowane są poszczególne stanowiska etyczne⁷. Ze względu na szerokie pole semantyczne pojęcie to nie jest dobrym kryterium rozróżniania ujęć etyki. Jeśli zatem zwolennicy posthumanistycznego projektu ulepszania ludzkiej kondycji, czerpiąc określone wątki z wybranych systemów etycznych, powołują się na wspólne wszystkim koncepcjom rozumienie celu doskonalenia, czynią to w sposób nieuprawiony. Mając na uwadze historię rozwoju pojęcia doskonałości, w której wyraźnie zaznacza się zerwanie z tradycją starożytną i średniowieczną, jakie nastąpiło w nowożytnej filozofii moralnej, trudno jest mówić o jedności celów⁸. Jeśli mielibyśmy wskazać rodowód sensu doskonałości, którym posługują się rzecznicy transhumanizmu, należałoby go wyprowadzić z nowożytnego uprzywilejowania technicznego znaczenia tego pojęcia⁹. Współczesna debata nad posthumanistycznym projektem ulepszania człowieka, która w wielkim skrócie dotyczy sporu o zasadność uznania biomedycznych technologii doskonalenia jako nowych środków do osiągnięcia „tego samego celu”, który dotychczas osiągano poprzez edukację, wychowanie i trening, jest w istocie o wiele bardziej złożona.

W dyskusji nad wykorzystywaniem ingerencji biomedycznej w celu poprawy psychofizycznych zdolności człowieka można wyróżnić trzy ujęcia. Wychodzą one z założeń należących do odmiennych tradycji etycznych – między

⁷ Problem niejednoznaczności pojęcia doskonałości w kontekście jego użyteczności w konstruowaniu teorii etycznych omawia szerzej Jacek Jaśtal w artykule *Etyka cnót a perfekcjonizm etyczny* (w: *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. N. Szutta, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010, s. 145-158).

⁸ Na temat zerwania z tradycją antyku i średniowiecza w etyce zob. N. H a r t m a n n, *O istocie wartości etycznych*, tłum. J. Filek, „Logos i Ethos” 3(1993) nr 2, s. 185-224.

⁹ Na temat historycznego rozwoju pojęcia doskonałości i jego stosowaniu w projektach starożytnych oraz w posthumanistycznym modelu ulepszania moralnego zob. np. A. W a r m b i e r, *Rozwój świadomości moralnej i formy doskonalenia motywacji*, w: *Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Universitas, Kraków 2016 (w druku).

którymi toczy się dzisiaj w filozofii moralnej zasadniczy spór – i kładą nacisk na odrębne konteksty problemowe, posługują się też wyznaczonymi przez ich ramy różnymi rodzajami uzasadniania. Pierwsze ujęcie, oparte na przesłankach utylitarystycznych, koncentruje się przede wszystkim na skutkach działania, co w efekcie ogranicza debatę do rozpatrywania korzyści i szkód, jakie mogłoby przynieść stosowanie biomedycznych technologii doskonalenia. Podejście to zasadniczo charakteryzuje zwolenników transhumanizmu. Drugie ujęcie oparte jest na kategoriach praw i autonomii. Ujęcie trzecie, które często bywa marginalizowane (zwłaszcza przez rzeczników idei ulepszenia), koncentruje się wokół problematyki podmiotu związanej z warunkami rozwoju oraz zachowaniem moralnej integralności osoby¹⁰. W zależności od tego, z którą koncepcją mamy do czynienia, formułowana na jej gruncie argumentacja tworzy całkowicie odmienne perspektywy etyczne, zakładające nieredukowalne do siebie nawzajem koncepcje podmiotowości.

Uprzywilejowanie podejścia utylitarystycznego sprawia, że dyskusja wokół posthumanistycznego projektu doskonalenia sprowadzona zostaje albo do obrony ujęcia opartego na konsekwencjalistycznym sposobie wartościowania, albo do krytyki przyjętych w nim założeń. Krytyka taka jest potrzebna o tyle, o ile pokazuje braki i nieścisłości argumentacji formułowanej w granicach wyznaczanych przez utylitarystyczny sposób myślenia. W tym jednak wyczerpuje się jej wartość. Poruszanie się w obrębie jednego modelu nie pozwala na stworzenie alternatywnego ujęcia. Być może pożądanymi byłyby takie przededefiniowanie konsekwencjalizmu, które wykorzystując elementy innej perspektywy etycznej, w ostatecznym rozrachunku odpowiadałoby na pytanie o możliwość dopuszczenia „kompromisowej” wersji posthumanistycznego projektu ulepszenia ludzkiej kondycji, połączonego z tradycyjną wizją rozwoju podmiotu moralnego – rozwoju pojmowanego jako indywidualne i autonomiczne dążenie do doskonałości¹¹. Rozważenie problemu, czy tak rozumiana wersja konsekwencjalizmu stanowi bardziej obiecującą postać transhumanizmu, jest już jednak częścią odrębnej debaty, której nie będę w tym miejscu podejmować.

¹⁰ Zasadniczo występują trzy odmienne typy argumentacji: formułowana z poziomu założeń konsekwencjalistycznych, prowadzona z pozycji deontologicznej oraz dotycząca poziomu założeń związanych z rozwojem podmiotu doświadczenia moralnego. Nierozróżnianie tych perspektyw rodzi wiele nieporozumień, utrudniając rzeczową debatę, jak to miało miejsce na przykład w polemice Frances M. Kamm z Michaelem Sandelem; krytyka Kamm ograniczyła się jedynie do obrony podejścia konsekwencjalistycznego. Zob. F.M. K a m m, *What Is and Is Not Wrong With Enhancement?*, w: *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 91-130.

¹¹ Na temat możliwości wypracowania stanowiska, które dopuszczałoby podobną wersję kompromisu, zob. W. L e w a n d o w s k i, *Genetyczne udoskonalanie a moralna doskonałość*, „Etyka” 2013, nr 47, s. 67-83.

Konfrontacja z argumentacją na rzecz ulepszania kondycji ludzkiej za pomocą technologii biomedycznych, dokonana jedynie z poziomu założeń uzasadniających konsekwencjalistyczny punkt widzenia, pomija ważny aspekt – proces kształtowania się świadomości moralnej osoby (tożsamości normatywnej)¹², z którą związana jest możliwość autonomicznego i odpowiedzialnego działania. Ze względu na złożoność i zakres problemowy sporu o doskonalenie należy przyjąć szerszą perspektywę badawczą, gdyż – jak słusznie zauważa Michael Sandel – spór ten nie dotyczy jedynie racji pragmatycznych, lecz przede wszystkim kwestii związanych z normatywnością moralną, która wymaga konstytutywnej relacji bycia odpowiednim podmiotem i podlegania odpowiednim normom¹³. W książce *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej* Sandel stwierdza: „Inżynieria genetyczna nie jest niedopuszczalna tylko dlatego, że jej koszty społeczne prawdopodobnie przewyższą korzyści. Nie uważam też, że ludzie, którzy modyfikują genetycznie swoje dzieci albo siebie samych, kierują się zawsze pragnieniem doskonałości, a ów motyw jest grzechem, którego nie może zmyć nawet najlepszy skutek takich praktyk. Sugeruję natomiast, że przywoływane często kategorie praw i autonomii z jednej strony, a szacunku kosztów i korzyści z drugiej, nie pozwalają w pełni uchwycić perspektywy moralnej w debacie nad udoskonalaniem człowieka. Udoskonalanie martwi mnie nie jako pojedynczy akt, lecz jako nawykowy sposób myślenia i styl życia”¹⁴.

W niniejszym artykule skupiam się na zbudowaniu rzeczowej alternatywy dla posthumanistycznego projektu doskonalenia, sięgając po narzędzia Arystotelesowskiej, eudajmonistycznej filozofii moralnej. Rozpocznę od przedstawienia założeń i celów transhumanizmu. Z uwagi na szeroki zakres problematyki związanej z promowaniem udoskonalania gatunku ludzkiego ograniczę się do jednego aspektu dyskusji, mianowicie do kategorii udoskonalania moralnego. W drugiej części artykułu, wychodząc od naturalistycznych założeń ulepszenia biomedycznego pokażę, że doświadczenie moralne działającego podmiotu jest bogatsze niż to opisują koncepcje naturalistyczne. W tym kontekście wskażę na racje powrotu do Arystotelesowskiej tradycji aretycznej oraz na jej zalety. W trzeciej części artykułu przejdę do analizy dwóch modeli działania mo-

¹² W kwestii stosowania pojęcia tożsamości normatywnej zob. Ch.M. Korsgaard, *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit*, „Philosophy and Public Affairs” 18(1989) nr 2, s. 101-132.

¹³ Krytykę etycznego naturalizmu w kontekście kształtowania podmiotu moralnego, przedstawił Robert Piłat w artykule *Refleksja i kompetencja moralna*, (w: tenże, *Powinność i samowiedza. Studia z filozofii praktycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2013, s. 169-188).

¹⁴ Intuicji tych Sandel niestety nie rozwija. Por. M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014, s. 87.

ralnego. Najpierw zaprezentuję promowany przez zwolenników ulepszania moralnego (ang. moral enhancement) model działania wspomaganego biomedycznie (na przykład za pomocą modyfikacji genetycznej), a następnie przeciwstawię mu model działania wypływającego z cnoty. Analizując założenia posthumanistycznego projektu doskonalenia moralnego, będę się starała dowieść, że model ten, w przeciwieństwie do modelu teoretycznego, który czerpie inspirację z Arystotelesowskiej etyki cnót, po pierwsze nie pozwala na całościowe ujęcie podmiotu moralnego (na przykład znacząco ogranicza problematykę złożoności relacji emocji do sfery rozumu i poznania oraz ich roli w działaniu), po drugie – co stanowi konsekwencję poprzedniego ograniczenia – nie podejmuje ważnego z punktu widzenia rozwoju tożsamości moralnej osoby problemu relacji kształtowania dyspozycji charakterologicznych podmiotu do możliwości zachowania jego moralnej integralności.

POSTHUMANISTYCZNY PROJEKT DOSKONALENIA KONDYCJI LUDZKIEJ ZAŁOŻENIA I CELE

Podstawowe założenie transhumanizmu głosi, że obecna kondycja ludzka nie jest ostatnim etapem długiego procesu ewolucyjnego, lecz stanowi zaledwie jeden z epizodów rozwoju człowieka – rozwoju zmierzającego do osiągnięcia maksimum jego możliwości fizycznych, umysłowo-poznawczych, emocjonalnych i moralnych¹⁵. Kluczowa dla tego nurtu, szeroko stosowana kategoria wzmocnienia, ulepszenia człowieka (ang. human enhancement) dotyczy doskonalenia za pomocą środków farmaceutycznych, interwencji chirurgicznych oraz modyfikacji genetycznej w celu poprawienia tego, co w ludzkiej kondycji pozostaje jeszcze niedoskonałe. Zdaniem zwolenników transhumanizmu kolejnym etapem rozwoju ludzkości będzie zainicjowanie przez człowieka transformacji gatunkowej, dokonywanej za pomocą zdobyczy nauk i techniki. W efekcie tej zmiany „wytworzona” zostanie jednostka, której zdolności fizyczne i kognitywne oraz cechy psychologiczne przekroczą dotychczasową kondycję ludzką. Przekroczenie ograniczeń natury ludzkiej i realizowanie jej nowych możliwości ma polegać na podniesieniu ponad zwykły poziom zdolności kognitywnych człowieka (inteligencji, szybkości przetwarzania informacji, pamięci), fizycznej sprawności jego organizmu (wzrostu, siły), długości życia oraz cech psychicznych (regulowania rodzaju oraz intensywności przeżywanych uczuć i emocji).

¹⁵ Szerzej na ten temat zob. N. B o s t r o m, A. S a n d b e r g, *Cognitive Enhancement: Method, Ethics, Regulatory Challenges*, „Science and Engineering Ethics” 15(2009) nr 3, s. 311-341; N. B o s t r o m, *In Defence of Posthuman Dignity*, „Bioethics” 19(2005) nr 3, s. 202-214.

Nick Bostrom twierdzi, że kondycja „postczłowieka” będzie cechować osobę posiadającą przynajmniej jedną ponadprzeciętną własność – taką, która przekracza normalną zdolność właściwą gatunkowi ludzkiemu¹⁶. Proces technicznego doskonalenia będą kontynuować przyszli „postludzie”, których forma bytowa ulegnie tak wielkiemu przekształceniu, że nastąpi zerwanie ciągłości gatunkowej między nimi a dotychczasowym człowiekiem – a wraz z nią utracą oni dotychczasową ludzką perspektywę, czyli normatywną koncepcję funkcjonowania człowieka w dostępnych mu okolicznościach kulturowych¹⁷.

Transhumanizm można zatem najkrócej scharakteryzować jako sposób myślenia o przyszłym rozwoju ludzkości oparty na założeniu, że potencjał rozwojowy kondycji ludzkiej nie leży w przypadkowych mutacjach czy doborze naturalnym, lecz zależy od decyzji samego człowieka, który – jak pisze Julian Huxley – „został nagle mianowany dyrektorem zarządzającym największym przedsiębiorstwem ze wszystkich – ewolucją – mianowany bez pytania o zdanie oraz bez odpowiedniego ostrzeżenia i przygotowania”¹⁸. „Co więcej – dodaje Huxley – nie może on odmówić podjęcia się tej pracy. Czegokolwiek człowiek chce bądź nie chce, czy jest świadom tego, co robi, czy nie, w rzeczy samej, determinuje on przyszły kierunek ewolucji na tej ziemi. To jest przeznaczenie, od którego nie da się uciec, a im wcześniej się to skonstatuje i zacznie się w to wierzyć, tym lepiej będzie dla wszystkich, których to dotyczy”¹⁹.

Czołowi zwolennicy biotechnologicznego ulepszania natury ludzkiej twierdzą, że doskonalenie nie jest kwestią dopuszczalności, lecz jest naszym moralnym obowiązkiem²⁰. W artykule *Procreative Beneficence* Julian Savulescu przedstawia uzasadnienie tezy o moralnym obowiązku dokonania selekcji genetycznej w celu doprowadzenia do urodzenia dziecka z lepszym niż przeciętne wyposażeniem genetycznym²¹. W swej argumentacji Savulescu powołuje się na wymóg zachowania warunków racjonalności, czyli wykorzy-

¹⁶ Zob. N. B o s t r o m, *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up*, w: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, John Wiley & Sons, Malden–Oxford–Chichester 2013, s. 28-53.

¹⁷ Ciekawą argumentację odpierającą zarzuty uprzedzenia wobec ingerencji ulepszających ludzką kondycję oraz szowinizmu gatunkowego przedstawia Bernard Williams w artykule *The Human Prejudice* (w: tenże, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton University Press, Princeton 2006, s. 135-152).

¹⁸ J. H u x l e y, *Transhumanizm*, tłum. M. Soniewicka, „Ethics in Progress” 6(2015) nr 1, s. 18. Zob. też: t e n ż e, *Transhumanism*, „Journal of Humanistic Psychology” 8(1968) nr 1, s. 73-76.

¹⁹ T e n ż e, *Transhumanizm*, s. 18.

²⁰ Zob. J. H a r r i s, *Enhancement Is a Moral Duty*, w: tenże, *Enhancing Evolution*, s. 19-35; t e n ż e, *What Enhancements Are and Why They Matter*, w: tenże, *Enhancing Evolution*, s. 36-58.

²¹ Por. S a v u l e s c u, *Procreative Beneficence: Why Should We Select the Best Children?*, s. 413n.

stanie wszelkich dostępnych informacji w celu wybrania zarodka z lepszymi predyspozycjami genetycznymi. Moralny aspekt wymogu racjonalności określa on jako zasadę życzliwości prokreacyjnej (ang. principle of procreative beneficence), zgodnie z którą rodzice powinni na podstawie dostępnych informacji wybrać spośród potencjalnych dzieci to, które prawdopodobnie będzie wiodło życie najlepsze lub co najmniej tak dobre, jak życie innych²². Podobne racje prezentuje Bostrom, odpowiadając na zarzut wysuwany przez przeciwników transhumanizmu, że ingerencja genetyczna nie tylko zmieni status normatywny zarodka, lecz trwale zakłóci możliwość autonomicznego działania jednostki oraz naruszy podstawy możliwości moralnej oceny takiego działania²³. Bostrom twierdzi, że ingerencja biomedyczna nie ograniczy autonomii „zaprojektowanych” osób, lecz wręcz ją powiększy, rozszerzając zakres możliwych do realizacji planów życiowych poprzez dostęp do większej ilości dóbr pierwotnych, czyli podstawowych sprawności i zdolności, takich jak zdrowie, inteligencja, talenty czy zdolność do samokontroli²⁴.

Transhumanistyczne wizje rozwoju ludzkości nie są jedynie zaproszeniem do snucia refleksji na temat tego, czym człowiek może stać się w przyszłości. W koncepcjach tych podejmuje się także kwestię zagrożeń wynikających ze stosowania zdobyczy nauki i techniki w celu poprawiania ludzkiej kondycji. Persson i Savulescu w jednym z artykułów stwierdzają, że doskonaleniu fizycznych oraz kognitywnych zdolności człowieka musi towarzyszyć równoczesne ulepszanie na poziomie motywacyjnym (doskonalenie moralne), ponieważ rozwój nauki i technologii, któremu ludzkość zawdzięcza możliwość przezwyciężenia swoich ograniczeń, może paradoksalnie przyczynić się do jej zagłady²⁵. Zagrożenia te w sposób bardziej szczegółowy opisał Tom Douglas. Jego zdaniem można wskazać co najmniej pięć rodzajów krzywdy stanowiących potencjalne konsekwencje ingerencji doskonalących. Pierwszy

²² Por. tamże, s. 415. Zob. też: S a v u l e s c u, K a h a n e, dz. cyt.

²³ Zob. J. H a b e r m a s, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003; S a n d e l, dz. cyt.; L. K a s s, *Life, Liberty, and the Defense of Dignity*, Encounter Books, San Francisco 2002; F. F u k u y a m a, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Profile Books, New York 2002; B. M c K i b b e n, *Enough: Staying Human in an Engineered Age*, St. Martin's Griffin, New York 2004.

²⁴ Por. B o s t r o m, *In Defence of Posthuman Dignity*, s. 212. Zob. też: G. O. S c h a e f e r, G. K a h a n e, J. S a v u l e s c u, *Autonomy and Enhancement*, „Neuroethics” 7(2014) nr 2, 123-136. Na temat argumentu dotyczącego warunków realizacji możliwych planów życiowych por. J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 45-60.

²⁵ Zob. I. P e r s s o n, J. S a v u l e s c u, *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, „Journal of Applied Philosophy” 25(2008) nr 3, s. 162-177. Por. też: A. B u c h a n a n, *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 34.

jej rodzaj dotyczy niewłaściwego wykorzystywania ulepszających technologii do działań o charakterze militarnym. Krzywda drugiego rodzaju może być wyrażana w wyniku zaistnienia stanu niepożądanego przewagi konkurencyjnej osób ulepszonych nad tymi, które nie zostały poddane takiej ingerencji. Trzeci rodzaj krzywdy wiąże się ze społecznym naciskiem na osoby nieulepszone, do którego może prowadzić znaczny wzrost liczby osób ulepszonych. Powstała dysproporcja mogłaby doprowadzić na przykład do uchwalenia prawa uznającego „doskonale” za powszechny obowiązek. Zagrożenie czwartego rodzaju stanowi możliwość pojawienia się u osób o ulepszonych zdolnościach kognitywno-umysłowych większej skłonności do krzywdzenia innych wskutek zmniejszenia wrażliwości i empatii wobec osób nieulepszonych. Zdaniem Douglasa sytuacja taka może mieć miejsce, jeśli wzmocnieniu kognitywno-umysłowemu nie będzie towarzyszyło ulepszenie sfery emocjonalnej. Piąty rodzaj zagrożenia oznacza uznanie dopuszczalności krzywdy przez znajdowanie okoliczności usprawiedliwiających dyskryminowanie osób niepoddanych ingerencjom ulepszającym albo wręcz wykluczenie tych osób z dyskursu publicznego oraz zrównanie ich praw obywatelskich z prawami dzieci lub osób upośledzonych²⁶.

Według zwolenników transhumanizmu wymienione zagrożenia przemawiają za koniecznością ulepszenia ludzkiej moralności za pomocą środków biotechnologicznych. Niektórzy z nich, jak na przykład John Harris, uważają, że zwiększenie zdolności kognitywnych człowieka będzie skutkowało wzmocnieniem odpowiednich dyspozycji do zachowań moralnych przez usprawnienie procesu namysłu, który poprzedza wybór właściwych racji działania²⁷. Stanowisko to nie znajduje wielu rzeczników wśród pozostałych zwolenników transhumanizmu, którzy uznają co najmniej dopuszczalność biomedycznego wspomaganie moralnych dyspozycji oraz „wytwarzania” odpowiedniego uwarunkowania emocjonalnego, stanowiącego podstawę usposobienia ułatwiającego zachowanie kooperacyjne²⁸. Ulepszanie moralne jest przez nich rozumiane jako stwarzanie w człowieku dyspozycji zwiększających prawdopodobieństwo, że wyda on właściwy sąd o tym, która z możliwych linii działania jest słuszna, a także podnoszących szanse, że będzie on działał zgodnie z tym

²⁶ Zob. T. Douglas, *The Harms of Enhancement and the Conclusive Reasons View*, w: „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 24(2015) nr 1, s. 23-36.

²⁷ Harris jako jeden z nielicznych zwolenników transhumanizmu kontestuje samą ideę biomedycznego ulepszenia ludzkiej moralności (ang. moral enhancement), powołując się przede wszystkim na argument z „wolności do upadku” (zob. J. Harris, *Moral Enhancement and Freedom*, „Bioethics” 25(2011) nr 2, s. 102-111).

²⁸ Na temat różnicowania stanowisk w kwestii moralnego aspektu ulepszenia moralnego (poglądów Savulescu, Davida DeGrazia i Douglasa) zob. T. Douglas, *The Morality of Moral Neuroenhancement*, w: *Handbook of Neuroethics*, red. J. Clausen, N. Levy, Springer, Dordrecht 2015, s. 1227-1249.

sądem²⁹. W artykule *Moral Enhancement* Douglas wyjaśnia: „Sugestię, byśmy ulepszyli siebie moralnie, możemy pojmować na wiele sposobów. Aby wymienić kilka z nich, wskażmy na uczynienie siebie bardziej prawym (ang. virtuous), bardziej godnym pochwały, bardziej zdolnym do odpowiedzialności moralnej lub bardziej skłonny do działania czy zachowania lepszego pod względem moralnym. Nie będę jej jednak rozumieć w żaden z wymienionych sposobów. Potraktuję ją jako sugestię wzbudzania w sobie lepszych moralnie motywów [...]. Przez motywy rozumiem psychologiczne – mentalne lub neuronalne – stany lub procesy, które przy nieobecności motywów przeciwnych, sprawiają, że osoba działa”³⁰.

Praktyczne realizacje postulatu usprawnienia poziomu motywacyjnego za pomocą technologii biomedycznych budzą spore kontrowersje. Przeciwnicy ingerencji ulepszających formułują szereg zarzutów, z których większość kierowana jest przeciwko założeniom dotyczącym, po pierwsze, rozumienia podstaw moralności, po drugie – podmiotu sądów i działań moralnych. Najczęściej przywoływany przez nich argument wskazuje, że modyfikujące ingerencje genetyczne mogą trwale zmienić strukturę naszego doświadczenia moralnego³¹. Rozwijając tę myśl Habermas dodaje, że ulepszanie biomedyczne (modyfikacja genetyczna) narusza świadomość autonomii osoby, podważając normatywną samowiedzę (naturalne przesłanki świadomości, że osoba może działać autonomicznie i odpowiedzialnie), ponieważ „naturalna geniza stanowi niezbędny warunek, abyśmy mogli pojmować się jako autorzy własnego życia i jako równoprawni członkowie moralnej wspólnoty”³². Argument ten często jest mylnie interpretowany, ponieważ nie rozróżnia się w nim sfery wolności wyboru między różnymi preferencjami, dotyczącymi realizowania określonych planów życiowych, oraz tego, co tę sferę definiuje³³.

Habermas ukazuje konieczność rozbudowania opisu sfery podmiotowej oraz zbadania podstaw doświadczenia siebie jako autonomicznego i odpowiedzialnego sprawcy działania (ang. agent). Świadomość sprawstwa odsłania zaś

²⁹ Por. J. Savulescu, I. Persson, *Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine*, „The Monist” 95(2012) nr 3, s. 403.

³⁰ T. Douglas, *Moral Enhancement*, „Journal of Applied Philosophy” 25(2008) nr 3, s. 229. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.W.

³¹ Zob. Habermas, dz. cyt.; Sander, dz. cyt.; Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.

³² Por. Habermas, dz. cyt., s. 50, 84n. Argument ten odnosi się do dwóch pojęć kluczowych dla rozumowania Habermasa: pojęcia autonomii i warunków jej zachowania oraz pojęcia tożsamości osobowej (samorozumienia).

³³ Na temat chybionych interpretacji Habermasowskiego argumentu z autonomii zob. J. Pugh, *Autonomy, Nality, and Freedom: A Liberal Re-examination of Habermas in the Enhancement Debate*, „Bioethics” 29(2015) nr 3, s. 145-152; B.G. Prusak, *Rethinking „Liberal Eugenics”: Reflections and Questions on Habermas on Bioethics*, „Hastings Center Report” 35(2005) nr 6, s. 31-42.

dwa istotne momenty: fakt, że działający podejmuje inicjatywę oraz że tylko on jest tym, kto tę inicjatywę podejmuje³⁴. W procesie oceny podejmowanych decyzji i ich realizacji w działaniu podmiot zależny jest od różnorodnych czynników. Najprościej rzecz ujmując, czynniki owe można podzielić na te, które uwarunkowane są przez racje oraz te, które uwarunkowane są przez naturę. Pytanie o powodzenie projektu ulepszenia moralnego powinno zatem zostać poprzedzone refleksją nad podmiotowymi warunkami działania moralnego.

NATURALIZM, ETYKA DOSKONALENIA I ARYSTOTELESOWSKA TEORIA CNOTY

Spór o ulepszenie moralne człowieka odnosi się do dwóch zasadniczych kwestii. Pierwsza, której zwolennicy transhumanizmu nie formułują wprost, dotyczy sposobu określania podstaw moralności. Druga wiąże się ze stosowaniem odmiennych (o różnym stopniu złożoności) modeli opisujących procesy zaangażowane w podejmowanie i realizowanie decyzji moralnych. Idea biomedycznego doskonalenia moralnego oparta jest na naturalistycznej koncepcji uzasadnienia moralności³⁵. Przyjęcie redukcjonistycznej perspektywy opisu doświadczenia moralnego z góry wyznacza sens pojęcia doskonałości, zakładający określone rozumienie kompetencji do zachowań moralnych. Mark Walker, przedstawiając „Projekt Cnoty Genetycznej” (ang. *The Genetic Virtue*

³⁴ Interesującą analizę perspektywy działającego podmiotu jako uczestnika „publicznego procesu podawania i przyjmowania racji” w kontekście sporu z antropologiami zorientowanymi naturalistycznie przedstawia Jürgen Habermas w artykułach: *Wolność i determinizm* (w: tenże, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, tłum. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 133-158) oraz „*Sam przecież jestem częścią natury*” – *Adorno o uwikłaniu rozumu w naturę. Rozważania o stosunku między wolnością a nieudostępnością* (tamże, s. 159-182).

³⁵ Przeciwwstawiając perspektywę naturalizowania moralności perspektywę zakładającą obecność elementów niedających wyjaśnić naturalistycznie, nie zamierzam obstawać przy prostej opozycji naturalizmu i stanowisk wykluczających jakikolwiek rodzaj uwarunkowania wolności. Schemat redukcjonizm–antyredukcjonizm pozwala lepiej uchwycić dwie zasadnicze linie argumentacyjne w sporze o podstawę moralności. W kontekście działania moralnego pierwsze stanowisko odwołuje się do przyczynowej teorii działania; drugie – bardziej zróżnicowane wewnętrznie, sięgające do argumentów wywodzących się z różnych tradycji filozoficznych – można określić za Habermasem jako niescientystyczny lub „miękki” naturalizm (zob. J. H a b e r m a s, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, tłum. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012). Na temat transhumanistycznych założeń dotyczących podstaw moralności i działania moralnego zob. A. W a r m b i e r, *Moral Perfection and the Demand for Human Enhancement*, „Ethics in Progress” 6(2015) nr 1, s. 23-37. Zob. też: M. S o n i e w i c k a, *Biologiczne podstawy moralności w kontekście genetycznego ulepszenia człowieka*, w: *Naturalizacja prawa: interpretacje*, red. J. Stelmach, B. Brożek, K. Eliaż, Wolters Kluwer, Warszawa 2015, s. 279-298.

Project)³⁶ – interdyscyplinarne przedsięwzięcie łączące badania filozofów, psychologów i genetyków – twierdzi, że ulepszanie moralne dotyczy genetycznych korelatów prawego (ang. virtuous) zachowania. Tezę, że cnoty zależą od korelatów biologicznych, opiera on na założeniach, że cnoty stanowią część charakteru człowieka, są cechami pojmowanymi jako trwałe dyspozycje do określonych zachowań, oraz że cechy charakteru są uwarunkowane genetycznie³⁷.

Podstawowa przesłanka projektu Walkera głosi, że jeżeli geny wpływają na ludzkie zachowanie (lecz go nie determinują), to ingerencja w indywidualne uwarunkowania genetyczne wywrze wpływ na to, w jaki sposób geny będą oddziaływać na zachowanie przyszłej osoby. Inżynieria genetyczna cnoty ma służyć promowaniu tych genów, które zdaniem autora przyczyniają się do nabycia trwałych dyspozycji do określonych zachowań. Walker twierdzi, że w przyszłości, posiadając odpowiednią wiedzę, będzie można wykorzystać technikę diagnostyki preimplantacyjnej w celu dokonania selekcji embrionów pod względem genetycznych dyspozycji moralnych³⁸.

W swojej argumentacji Walker wprost odwołuje się do Arystotelesowskiej teorii cnoty, interpretuje ją jednak, nie uwzględniając kluczowych dla zrozumienia jej istoty elementów koncepcji Stagiryty. W finalnej części artykułu *Enhancing Genetic Virtue. A Project for Twenty-first Century Humanity?* Walker stwierdza: „Nadzieją związaną z projektem cnoty genetycznej nie jest uczynienie ludzi prawymi (ang. virtuous), lecz lepiej uposażonymi (ang. better equipped) do tego, aby nauczyli się, jak być prawymi. W tym sensie projekt ten zgodny jest z przekonaniem Arystotelesa, że «cnoty nie stają się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, lecz z natury jesteśmy tylko zdolni do ich nabywania, a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajeniu». Można do tego dodać, że niektórzy ludzie z natury są bardziej podatni (ang. receptive), to znaczy zdolni do nauczenia się tego, jak być prawymi, niż inni”³⁹.

Zdaniem Walkera i innych zwolenników transhumanizmu oznacza to, że można i należy tę „naturalną podatność” odpowiednio genetycznie skorygować, aby uczynić ludzi z natury bardziej zdolnymi do uczenia się, jak być dzielnymi etycznie (ang. virtuous). U podstaw tego przekonania leży błędna przesłanka dotycząca samej istoty cnoty oraz procesu jej nabywania. Definiując cnotę moralną jako dyspozycję, Arystoteles nie wiąże jej z podatnością (receptywnością). Cnota (gr. arete) rozumiana jako trwała dyspozycja (gr. hexis,

³⁶ Zob. M. Walker, *Enhancing Genetic Virtue. A Project for Twenty-First Century Humanity?*, „Politics and the Life Sciences” 28(2009) nr 2, s. 27-47.

³⁷ Por. tamże, s. 27.

³⁸ Mówiąc o dyspozycjach moralnych do nabywania cnót, Walker koncentruje swoje rozważania wokół prawdomówności, sprawiedliwości oraz troski o innych. Por. tamże, s. 28, 30-34.

³⁹ Tamże, s. 39. Tłum. fragm. *Etyki nikomachejskiej* za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. II, rozdz. 1, 1103 a, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 104.

łac. habitus) nie jest równoznaczna ze statyczną, niezmienną własnością lub tendencją, która występuje w określonych warunkach⁴⁰. Innymi słowy, hexis w sensie, jaki przypisuje jej Stagiryta, nie jest tożsama z jakąś specyficzną moralną zdolnością (kompetencją moralną) pozwalającą na formułowanie sądów moralnych i podejmowanie moralnych decyzji. Cnoty moralne nie są zdolnościami, ponieważ „zdolności posiadamy z natury, cnoty zaś i wady etyczne nie są nam wrodzone”⁴¹. W czwartym rozdziale drugiej księgi *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles wymienia trzy warunki nabycia cnoty i działania ze względu na nią: „postępowanie zaś zgodne z poszczególnymi cnotami jest np. sprawiedliwe czy umiarkowane, nie jeśli posiada samo pewne właściwości, lecz jeśli nadto podmiot jego w chwili działania posiada pewne dyspozycje, to znaczy, jeśli działa, po pierwsze, ś w i a d o m i e; po drugie, n a p o d s t a w i e p o s t a n o w i e n i a, i t o p o s t a n o w i e n i a p o w z i ę t e g o n i e z e w z g l ę d u n a c o ś i n n e g o; po trzecie, d z i ę k i t r w a ł e m u i n i e w z r u s z o n e m u u s p o s o b i e n i u” [podkr. – A.W.]⁴². W rozdziale szóstym tej samej księgi czytamy: „Tak zatem cnota jest t r w a ł ą d y s p o z y c j ą o d n o s z ą c ą s i ę d o w y b o r u, polegającą na postawie pośredniej ze względu na nas, określanej przez sąd rozumu, tak jak określiłby ją człowiek roztropny”⁴³ [podkr. – A.W.].

W komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* Tomasz z Akwinu w następujący sposób omawia wskazane w dziele Arystotelesa składowe znaczenia pojęcia cnoty moralnej: „W definicji cnoty [Arystoteles] wymienia zaś cztery składniki. Pierwszym z nich jest rodzaj, który podaje, mówiąc, że cnota jest dyspozycją [...]. Drugim jest akt cnoty moralnej, dyspozycję trzeba bowiem określić przez akt. Ten zaś podaje, mówiąc, że cnota jest dyspozycją odnoszącą się do decyzji, tj. działającą w wyniku decyzji. Tym, co najistotniejsze w cnotcie, jest bowiem decyzja, jak pokazuje się dalej. A ponieważ akt należy określić przez przedmiot, więc po trzecie podaje przedmiot czy też rezultat działania, mówiąc, że cnota jest dyspozycją polegającą na postawie pośredniej ze względu na nas [...]. Jak jednak zostało powiedziane powyżej, cnota moralna jest wła-

⁴⁰ Zob. J. A n n a s, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford 2011 (zwl. rozdz. „Virtue, Character, and Disposition”, s. 8-15).

⁴¹ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. II, rozdz. 5, 1106 a, s. 110.

⁴² Tamże, ks. II, rozdz. 4, 1105 a, s. 109.

⁴³ Cyt za: W. G a l e w i c z, *Wstęp tłumacza*, w: św. T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II, 49-67*, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 10. W tym miejscu korzystam z przekładu Włodzimierza Galewicza, termin „hexis” tłumaczę jednak jako „trwała dyspozycja”, nie zaś – jak proponuje Galewicz – jako „dyspozycja”. Por. też: A r y s t o t e l e s, dz. cyt., ks. II, rozdz. 6, 1106 b-1107a, s. 113.

Na temat przekładu tego fragmentu *Etyki nikomachejskiej* por. też: T. I r w i n, *Glossary to Nicomachean Ethics*, w: A r i s t o t l e, *Nicomachean Ethics*, tłum. T. Irwin, Hackett Publishing Co., Indianapolis 1999, s. 322.

snością [władzy] pragnienia, które uczestniczy w rozumie. Dlatego trzeba było dodać czwartą część [definicji], która podaje przyczynę dobrej natury cnoty, mówiąc [że jest to pośrednia postawa] określana przez sąd rozumu [...]. A dla wyjaśnienia tego ostatniego punktu [Arystoteles] dodaje, że chodzi o środek określony w taki sposób, w jaki określiliby go człowiek roztropny”⁴⁴.

Przedstawiając projekt inżynierii genetycznej cnoty, Walker zakłada, że z uposażenia genetycznego można wywieść nabywanie dyspozycji do określonego działania moralnego. Arystotelesowską teorię cnoty traktuje jako pewnego rodzaju nadbudowę biologicznego wyjaśnienia zachowań moralnych, którą – jak twierdzi – zasadniczo można z takim wyjaśnianiem uzgodnić. Jego zdaniem celem ingerencji genetycznej jest usprawnienie mechanizmu wpływającego na zachowanie moralne osoby.

Należy jednak zauważyć, że odkrycie i opisanie sposobu, w jaki stanowią część przyrody, nie jest tożsame z uzasadnieniem teorii biologicznych podstaw działania moralnego. Wskazanie genetycznego podłoża zachowania osoby, nie jest argumentem wystarczającym, by uznać istnienie empirycznie poznawalnego komponentu cnoty moralnej. Procesu nabywania cnoty moralnej, która jest dyspozycją działającą w wyniku decyzji (gr. *prohairesis*), nie można sprowadzić do wyjaśnień przyczynowych. Jak pisze Habermas: „Podstawy i racje nie są żadnymi obserwowalnymi, fizycznymi stanami rzeczy, które podlegają zmianom zgodnie z prawami przyrody”⁴⁵. Perspektywa naturalistyczna, na której oparty jest eksperyment myślowy Walkera, nie zapewnia nam narzędzi pozwalających opisać wewnętrzną relację między podmiotem działania moralnego a jego wyborami. Arystotelesowska teoria cnoty ukazuje wielopoziomowość sprawstwa wyrażającą się w tym, że podmiot moralny uważa siebie za sprawcę swych działań, działa na podstawie postanowienia (to znaczy zobowiązuje się zdać z niego sprawę, przedstawiając racje swego działania) oraz jest świadomy siebie jako tego, kto odnosi się do własnych pragnień i nawyków, przekształcając je w motywujące racje działania.

Arystotelesowskiej kategorii dyspozycji do określonego zachowania moralnego nie da się wywieść i wyjaśnić w języku biologicznych skłonności z tych samych powodów, dla których niemożliwe jest uzgodnienie sposobów rozumienia wartości moralnych prezentowanych przez Immanuela Kanta i Charlesa Darwina⁴⁶. Projekt inżynierii genetycznej cnoty do pewnego stopnia przypomina powrót starego problemu w nowej formie. „To, że rozum jest

⁴⁴ Cyt za: G a l e w i c z, s. 15n. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Sententia libri Ethicorum*, ks. II, 7, nry 4-5.

⁴⁵ H a b e r m a s, *Wolność i determinizm*, s. 143.

⁴⁶ Na temat niemożliwości dokonania syntezy tych dwóch ujęć por. L. K o ł a k o w s k i, *Nie-pewność epoki demokracji*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 118-123.

czymś innym niż przyroda, a mimo to jest przecież jej momentem, stanowi jego prehistorię, która stała się immanentną determinacją⁷⁴⁷.

Jedno z rozwiązań antynomii wolności i determinizmu, zwłaszcza w kontekście sporu o ulepszanie moralne, wskazuje argumentacja Johna McDowella, który dokonuje przesunięcia w samym pojęciu natury⁴⁸, odróżniając pierwszą naturę – królestwo praw przyrody, które obejmuje wrodzone skłonności, od natury drugiej – przestrzeni racji, niepodlegającej wyjaśnieniu nauk empirycznych. Wprowadzone przez niego rozróżnienie z jednej strony pozwala przewyżżyć Kartezjańską naukę o dwóch substancjach i Kantowską koncepcję dwóch światów: królestwa transcendentalnej wolności i powiązanych prawami fenomenów przyrodniczych, z drugiej zaś – stanowi alternatywę dla współczesnych projektów naturalizacji moralności. Druga natura nie jest wynikiem opisywanych przez naukę deterministycznych relacji przyczynowych, lecz zakłada uprzednie względem tych obserwacji rozumienie, posiada bowiem niedającą się do nich sprowadzić zawartość konceptualną – a zatem ma racjonalny charakter⁴⁹. Antyredukcjonistyczne stanowisko McDowella nie jest podejściem antynaturalistycznym, nie odwołuje się do supranaturalnych idei, lecz rozwija koncepcję wolności uwarunkowanej, która zakorzeniona jest w żywych organizmach działających osób, w historii ich życia oraz w indywidualnym charakterze tych osób wykształconym w jej toku.

DWA MODELE DZIAŁANIA MORALNEGO

MODEL DZIAŁANIA WSPOMAGANEGO BIOMEDYCZNIE

Zwolennicy idei ulepszania moralności nie tylko zakładają, że z uposażenia genetycznego można wywieść nabywanie dyspozycji do nauczenia się tego, jak być prawym, ale uznają, że za pomocą technologii biomedycznych będzie można wpłynąć na rodzaj przeżywanych emocji oraz regulować ich intensywność. Douglas przyjmuje, że możemy wskazać podstawowe emocje związane z posiadaniem dobrych i złych motywów moralnych. Twierdzi on, że awersja oraz agresja wobec członków określonych grup rasowych są genetycznie uwarunkowanymi stanami emocjonalnymi. W konsekwencji dochodzi do przekonania, że redukcja poziomu doświadczenia pewnych emocji

⁴⁷ T.W. A d o r n o, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986, s. 403.

⁴⁸ Zob. J. M c D o w e l l, *Mind and World: With a New Introduction by the Author*, Harvard University Press, Cambridge 1996; zob. też: t e n ż e, *Two Sorts of Naturalism*, w: tenże, *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge 2001, s. 167-197.

⁴⁹ Por. t e n ż e, *Mind and World*, s. 9n.

stanowiłaby moralne udoskonalenie polegające na poprawie motywacji moralnych⁵⁰. Aby zobrazować przedstawioną tezę, Douglas konstruuje model decyzji oparty na uprzywilejowanym w nowożytności, a wywodzącym się z tradycji przedfilozoficznej rozdzieleniu sfery rozumu i sfery emocji. W schemacie tym przyjmuje się, że emocje co najwyżej w ograniczonym stopniu poddają się kontroli podmiotu, stanowiąc bierną reakcję na to, co mu się przydarza i czego on doświadcza. W konsekwencji uznania biologicznego podłoża sfery emocjonalnej autor postuluje zastosowanie środków biomedycznych, które regulowałyby zewnętrznie poziom przeżywanych emocji oraz wskazuje na płynące z tego korzyści. Przedstawiony przez Douglasa model działania moralnego zakłada sposób przeżywania stanów emocjonalnych, w którym emocje funkcjonują w izolacji oraz są jedynie odczuciami, nie mają struktury kognitywnej i nie są powiązane z przekonaniem (ich wystąpienie nie wymaga żywienia przekonania).

Analizując przykład dotyczący skłonności do agresji wobec członków określonych grup rasowych, Douglas nie bierze pod uwagę, że w pewnych sytuacjach emocjom związanym z przeżywaniem awersji mogą towarzyszyć niewłaściwe przekonania. Jeśli obniżymy w kimś poziom negatywnej emocji, a osoba ta zachowa niezmienny zespół przekonań generujący ją lub wspomagający, to prawdopodobieństwo wystąpienia u tej osoby lepszych moralnie motywacji nie jest większe niż przed redukcją emocji. Słabością argumentacji Douglasa jest pomijanie kompleksowości procesów poznawczo-motywacyjno-afektywnych zaangażowanych w świadome dokonywanie wyborów moralnych. Ostateczną jednostkową decyzję poprzedza bowiem zespół prowadzących do niej procesów, na przykład ciąg wcześniejszych działań wynikających z przyjętych postaw oraz przekonań dotyczących między innymi wzorca obejmującego moralnie doskonałe własności osobowe.

Reasumując, w swoim modelu decyzji Douglas nie uwzględnia faktu, że działający podmiot poprzez namysł dochodzi do racjonalnie umotywowanego stanowiska w sposób nieprzypadkowy (niepodbawiony podstaw), że podstawą decyzji moralnej jest między innymi motywacja przez racje (racjami są określone postawy, przekonania i ukierunkowanie na pewne wartości). Autor ten nie dostrzega również, że emocje – na przykład związane z awersją wobec osób należących do pewnych grup rasowych – nie są „nagie”, lecz opierają się na jakichś przekonaniach lub zostają wywołane przez ich przyjęcie. Ponadto określone emocje pojawiają się w dużej mierze pod wpływem praktykowania określonych nawyków nabytych w różnych okolicznościach i wskutek oddziaływania różnych czynników. Dlatego też reakcje emocjonalne można (przynajmniej do pewnego stopnia) kształtować, porzucając stare nawyki oraz

⁵⁰ Por. Douglas, dz. cyt., s. 231.

ustanawiając nowe. Ustanawianiu nowego nawyku musi przy tym towarzyszyć stała obecność wzorców, z którymi podmiot się identyfikuje.

DZIAŁANIE WYPLYWAJĄCE Z CNOTY

Najlepszą obroną przed fałszywymi uczuciami jest rozbudzanie uczuć właściwych.

C.S. Lewis, *Koniec człowieczeństwa*

Kwestie emocji i charakteru stanowią ważne elementy problematyki rozwoju świadomości moralnej, który zakłada złożoną relację zachodzącą między pragnieniami, namysłem, wolą i działaniem. Słabością posthumanistycznych projektów ulepszania moralności jest zbyt ubogi opis sytuacji moralnej podmiotu. Moralność to sposób realizowania wartości osobowych, który wymaga poznania i rozumienia ich jakości oraz hierarchii. Warunkiem rozwoju moralnego jest pojawiające się w człowieku pragnienie i dążenie do jego realizacji⁵¹. Arystotelesowska etyka cnót⁵², stanowiąca jeden ze starożytnych projektów dążenia do doskonałości, opisuje wielopłaszczyznowy rodzaj zależności, w jakiej pozostają względem siebie sfera namysłu, decyzji, woli i emocji. Zgodnie z zasadniczą ideą etyki cnót rozwijanie wrażliwości moralnej opiera się na indywidualnym stosunku człowieka do własnego działania. Cnoty są umiejętnościami, dyspozycjami związanymi z racjonalnością praktyczną i realizacją celów człowieka. Dotyczą one postanowienia oraz sposobu, w jaki człowiek „radzi sobie” z tym, co przeżywa, oraz tworzy samego siebie⁵³. Arystotelesowski model działania opisuje złożoność procesów zaangażowanych w świadome podejmowanie decyzji moralnych, wskazując na wielopłaszczyznową strukturę sprawstwa. Opis sytuacji decyzyjnej nie ogranicza się do przedstawienia stanu umysłu w chwili decyzji, lecz uwzględnia wielość procesów zachodzących wskutek wcześniejszych wyborów, które kształtują charakter i które po części wpływają na to, jakie racje dostępne są podmiotowi w chwili podejmowania określonego działania⁵⁴. Dyspozycja moralna jest czymś, co podmiot nabywa przez świadome powtarzanie wyborów i utrwalanie nawyku podejmowania właściwych decyzji. Uzyskanie cnoty nie oznacza jednak ostatecznego roz-

⁵¹ Zob. W. Stróżewski, *Trzy moralności*, w: tenże: *Istnienie i wartość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1981, s. 235-242.

⁵² Z uwagi na wielość interpretacji Arystotelesowskiej etyki cnót nie sposób dzisiaj mówić o jednej etyce cnót lub też o jakiejś uniwersalnej wykładni cnoty. Szerzej na ten temat zob. J. Jasiński, *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.

⁵³ Por. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 49.

⁵⁴ Por. np. tamże, s. 27-46.

wiązania problemu akrazji, „słabości moralnej woli”⁵⁵. Dążenie do bycia podmiotem moralnym zdolnym do właściwego działania wymaga świadomego kształtowania określonych postaw oraz cech podmiotowych. Racjonalność praktyczna jest właśnie wynikiem procesu kształtowania motywacji i zdolności do wartościowania. Arystoteles dostrzega analogię między umiejętnością a cnotą. Bycie dzielnym etycznie nie oznacza bowiem działania w sposób moralnie pożądany, lecz zrozumienie sensu tego, co i dlaczego decyduję się uczynić. Jak słusznie zauważa Julia Annas: „Cnota jest dyspozycją, która łączy się z wyborem na dwa sposoby. Powstaje ona poprzez powtarzanie wyborów i rozwijanie nawyków [niezbędnych] do takich wyborów. Nie jest jednak bezmyślnym nawykiem nabytym w wyniku powtarzanych doświadczeń bez udziału namysłu i postanowienia. Chociaż więc rzeczywiście przeobraża się w stałą tendencję działania i decydowania raczej w taki a nie inny sposób, przeobrażenie to nie jest spowodowane przez środki nieracjonalne – zwykłe powtarzanie, tępą naukę czy działanie mechaniczne. Jest po prostu efektem tego, że ktoś powtarza te same decyzje – jego rozumowanie okazuje się spójne, a ponawiany namysł nie daje mu powodu do zmiany punktu widzenia. Powstająca w efekcie coraz większa spójność zachowania i reagowania nie przeradza się w nieracjonalną siłę, stanowiącą zagrożenie dla dalszego ćwiczenia się podmiotu [...] w racjonalności. Należy raczej na to patrzeć jak na proces, w efekcie którego podmiot coraz lepiej wykorzystuje swoją racjonalność – dyspozycje które rozwija, są wynikiem jego namysłu i postanowienia, co można nabyć w sposób bezrozumny”⁵⁶.

Arystoteles nie traktuje jednak cnoty jako umiejętności. Porównanie cnoty do umiejętności służy mu do tego, aby zaznaczyć „potrzebę wyrabiania nawyków niezbędnych do wytworzenia wiarygodnego intelektualnego pojmowania leżącego u podstaw praktykowania umiejętności”⁵⁷. Namysł i rozumienie są koniecznymi warunkami wewnętrznego zobowiązania do praktykowania określonych postaw. Zobowiązanie zakłada gotowość przedstawienia racji swego działania. Doskonałość moralna pozostaje zawsze odniesiona do wartości, którą podmiot uznaje za naczelną. W tym sensie reakcje emocjonalne mogą być kształtowane przez świadome i dobrowolne odniesienie do ideału normujące-

⁵⁵ Na potrzebę rozważań zawartych w tym artykule proponuję zawęzić pojęcie akrazji, „słabości woli”, wyłącznie do wyborów o charakterze moralnym. Pomijam w tym miejscu sformułowaną przez Johna L. Austina krytykę mylnego uznania słabości moralnej za słabość woli – błędu pochodzącego jego zdaniem od Platona, a powtózonego przez Arystotelesa (por. J.L. A u s t i n, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 265).

⁵⁶ J. A n n a s, *Cnoty*, tłum. J. Jaśtał, w: *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Aureus, Kraków 2004, s. 91. Por. t a ż, *The Morality of Happiness*, s. 51.

⁵⁷ A n n a s, *Morality of Happiness*, s. 68.

go. Posthumanistyczne projekty doskonalenia moralnego całkowicie pomijają ten fakt, nie dostrzegając tym samym z jednej strony roli czynnika czasu, z drugiej – kontekstu doskonalenia, którym jest całość zachowań osoby.

*

Zasadniczym polem konfrontacji między zwolennikami posthumanistycznych projektów ulepszania moralnego a rzecznikami tradycyjnej wizji ludzkiego rozwoju jako indywidualnego i autonomicznego dążenia do moralnej doskonałości jest kwestia podmiotowości. Podstawową słabość modelu działania moralnego wspomaganego biomedycznie stanowi zbyt ubogie instrumentarium pojęciowe, za pomocą którego opisuje się w nim sytuację moralną indywidualnego podmiotu. Zwolennicy transhumanizmu zakładają model doświadczenia moralnego, w którym określone cechy charakteru oraz emocje badane są w izolacji od pozostałych sfer życia moralnego, i dlatego nie udaje im się rozwiązać problemu integralności moralnej osoby. Mechanizm rozwoju życia wewnętrznego jest zbyt złożony, by można go było wyjaśnić przyczynowo. Podmiotami moralnymi stajemy się w czasie przez dokonywanie wyborów, które urzeczywistniamy w konkretnych zachowaniach. Postawy moralne są kształtowane, nie zaś „wytwarzane”. Etyka ulepszania biomedycznego i Arystotelesowska etyka cnót odnoszą się do dwóch różnych sensów doskonalenia osobowości moralnej. Ze względu na odmienne rozumienie celu rozwoju moralnego człowieka ujęć tych nie sposób ze sobą pogodzić.