

Mariusz Wojewoda
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Natura ludzka w dobie cyberbiotechnologii – problem etyczny

Gdyby można było dokonać redukcji ludzkiego zachowania się i sprowadzić je do praw biologii, rodzaj ludzki mógłby okazać się mniej wyjątkowy i w tym sensie odczłowieczony.

Edward O. Wilson

Pojęcie „natura ludzka” to jedno z klasycznych pojęć filozoficznych. Przez nawiązania do myśli starożytnej było używane także w okresie filozofii średniowiecznej, nowożytnej i najnowszej. W artykule koncentruję się na nowożytnym i współczesnym aspekcie rozumienia natury ludzkiej, szczególnie na etycznym wymiarze użycia tego pojęcia. Chcę sprawdzić, w jakim sensie natura ludzka: (1) określa granice dla ludzkich działań w dziedzinie cyber- i biotechnologii, (2) oraz w jakim sensie wyznacza powinności, które wiążą się z wpływem techniki na ludzkie życie.

Aby dobrze określić zakres rozumienia natury ludzkiej, potrzebne jest odniesienie do rozwiązań klasycznych. W obrębie przedsokratejskiej filozofii przyrody (Heraklit, Pitagoras, Parmenides) człowieka rozumiano jako istotę wpisaną w kosmiczny porządek świata, jego natura była postrzegana jako część kosmicznej natury świata (greckie słowo *kosmos* obejmowało wszystko to, co istnieje). Poznanie świata fizykalnego (*phýsis*) i praw, które nim rządzą, pozwala na określenie uniwersalnych reguł dotyczących ludzkiego życia. Stąd oczywiste było połączenie zasad kosmicznego ładu z regułami dobrego życia w *pólis*¹. Szczególnie wyraźnie widać tę kwestię w napięciu między pojęciami natury a prawa stanowionego (*nómos*). Sytuacje dylematyczne były przeżywane przez jednostki, które musiały dokonać wyboru: czy wypełniać wolę władcy, czy też przestrzegać reguł wynikających z prawa natury (dylemat Antygony). Sofiści, przenosząc zainteresowanie z kosmosu na człowieka, mentalnie rozerwali ontyczną zależność

¹ Por. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1999, s. 190-214 oraz 229-239.

między naturą świata *phýsis* a naturą ludzką. Natura nie była już traktowana jako wyznacznik zasad. Sofiści poszukiwali więc reguł dobrego życia w umowie społecznej. Dzieciom przypisywali „naturę zwierzęcą”, uważali, że młodym ludziom przez dyscyplinę i system kar należy nałożyć płaszcz „drugiej natury” wynikającej z reguł życia społecznego w polis². Wielość umów w poszczególnych polis uwidaczniała grecką różnorodność kulturową. Za sprawą Sokratesa, Platona, Arystotelesa, stoików i ich późniejszych średniowiecznych i nowożytnych kontynuatorów, wróciło zainteresowanie naturą ludzką. Uznawano ją za normę, która pozwala określić zbiór specyficznych cech gatunkowych i odróżnić człowieka od innych istot (roślin, zwierząt). W tej perspektywie natura ludzka ujęta była jako ponadkulturowa i wykraczająca ponad umowy (konwencje) podstawa cnotliwego postępowania.

Filozofia grecka, szczególnie stoicy, łączyła naturę świata z rozumnością. Porządek kosmiczny wskazywał na obecność boskiego *Logosu* w strukturze świata, a ludzkie *logoi* (myślenie) nie było rozumiane jako konstruujące ten porządek, ale jako uczestniczenie i rozwijanie idei rozumności świata przez człowieka w ramach jego aktywności społecznych i zawodowych. Postępowanie zgodne z naturą oznaczało postępowanie rozumne, a wbrew naturze – było synonimem tego, co nierozumne, zwierzęce. Za postępowanie nierozumne człowiekowi groziła naturalna kara (np. karą za obżarstwo był ból brzucha). Na relacji między naturą a rozumem opierała się bezpośrednia zależność między porządkiem metafizycznym, fizyczno-biologicznym i etycznym³. Istotną konsekwencją wpisania norm etycznych w naturę ludzką była koncepcja prawa naturalnego (*ius naturale*), szczególnie rozwijana w średniowieczu (Tomasz z Akwinu, Bonawentura) i w początkach filozofii nowożytnej – w ramach tzw. szkoły prawa naturalnego (Hugo Grotius, Samuel Puffendorf)⁴.

Arystoteles ze Stagiry sięgał po koncepcję natury ludzkiej, chcąc uzasadnić obowiązywanie obiektywnego porządku moralnego. Wprawdzie rozumiał ją w sposób metafizyczny, jednak w argumentacji wyraźnie osadzał ją w kontekście biologicznym. Arystoteles analizował przyrodę w ogólności – świat fizyczny i jego

² Pogląd na naturę ludzką jako skłonną przede wszystkim do zachowań egoistycznych wynikał z doświadczenia wojny domowej między Spartą i Atenami oraz zwolennikami obu stron, które do historii przeszły pod nazwą „wojen peloponeskich”. To w tym czasie w społecznościach państw – miast greckich ujawniła się psychoza podejrzliwości, zdrady i podziwu dla zwycięskiego zła oraz tendencja do usprawiedliwiania tyranii. Zob. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 242-248.

³ We współczesnych dyskusjach etycznych zazwyczaj oddziela się prawo natury od prawa naturalnego. W filozofii starożytnej i średniowiecznej wskazywano na bezpośrednią zależność między obu wymiarami praw. Z tym że w ujęciu klasycznym natura miała przede wszystkim wymiar metafizyczny, a we współczesnych ujęciach wskazuje się przede wszystkim na jej aspekt biologiczny. W tym pierwszym ujęciu natura jest wartością pozytywną, należy ją chronić i o nią dbać, w a tym drugim jest czymś aksjologicznie obojętnym. Zob. M. Wojewoda, *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2010, s. 202-208.

⁴ Zob. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, przeł. A. Dorabalska, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2013, s. 162-183.

strukturę, ale także poszczególne byty istniejące w świecie: nieożywione, ożywione i niemające rozumu, ożywione i mające rozum, czyli człowieka. Ten ostatni jest substancją, jednością złożoną z materii (mięśni, kości) i formy (duszy). Dusza musi być substancją rozumianą jako „forma ciała naturalnego posiadającego w możności życie. Ale substancja [ta] jest aktem; konsekwentnie [duszą] jest aktem takiego właśnie ciała”⁵. Dusza ma trzy podstawowe aktywności: (a) ożywia ciało, sprawia, że człowiek podejmuje czynności wegetatywne (odżywiania i rozmnażania), (b) zmysłowo-pożądlive (zmysł wspólny), (c) rozumne (dokonuje wyborów, myśli). Dusza spełnia wszystkie te czynności, które obecnie kojarzymy w aktywnością mózgu. Stagiryta, podobnie jak inni filozofowie starożytni, niewiele wiedział o układzie nerwowym człowieka, dlatego centrum życia intelektualnego umieszczał w umyśle (duszy rozumnej), a centrum życia zmysłowego i emocjonalnego w sercu (duszy zmysłowo-pożądlivej). Takie ujęcie duszy rozumnej powiązanej z naturą miało podstawowe znaczenie dla etyki. Autor *Etyki Nikomachejskiej* pisał:

Jeśli szczęście jest działaniem zgodnym z dzielnością etyczną, to można przyjąć, że zgodnie z jej rodzajem najlepszym; tym zaś jest dzielność najlepszej części [w człowieku]. Czy jest nią rozum, czy coś innego, co zdaje się zgodnie z naturą rządzić i kierować nami i pojmować rzeczy piękne i boskie, czy jest ono samo też czymś boskim, czy też najbardziej boskim pierwiastkiem.⁶

Przekonanie, że natura ludzka jest dobra, w sensie ontologicznym i etycznym jest oczywiście trudne do udowodnienia, szczególnie wtedy, gdybyśmy chcieli udowodnić tę tezę argumentami zaczerpniętymi z doświadczenia. Wychodząc z obserwacji zachowań ludzkich, znaleźlibyśmy więcej powodów, aby przyjąć tezę przeciwnego rodzaju, czyli uznać, że człowiek jest z natury skłonny do złego postępowania. Takie rozstrzygnięcie byłoby jednak nieprzydatne do stworzenia argumentu odwołującego się do natury ludzkiej w sytuacji, gdy chcemy stworzyć zbiór zaleceń, jak powinniśmy postępować, lub zbiór wskazań, dotyczących tego, czego nie wolno nam czynić w odniesieniu do własnego ciała, innych ludzi bądź środowiska. Przyjęcie tezy, że natura ludzka w jakimś sensie jest egoistyczna, antyspołeczna, obciążona skłonnością do destrukcji, sprawiałoby, że źródła norm etycznych należałoby poszukiwać w konwencji, podążając tropem sofistów.

Należy uznać, że zwolennicy argumentu z natury ludzkiej zakładają, że natura jest dobra – prospołeczna, usprawnia człowieka do dobrego postępowania. W tym sensie wpisują się w tradycję myślenia arystotelesowskiego. Pytanie, które w tym miejscu warto postawić, jest następujące: w jakim sensie współcześni badacze zachowują i bronią normotwórczego rozumienia natury ludzkiej, a w

⁵ Arystoteles, *O duszy*, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 3, przeł. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 70-71.

⁶ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 290.

jakim pojęcie to odrzucają jako nieprzydatne w formułowaniu zasad właściwego postępowania? ⁷

Natura ludzka jako źródło ładu moralnego

Współczesny obraz świata różni się od obrazu starożytnego, jednak pytanie o istotę (naturę) człowieczeństwa w odniesieniu do istoty (natury) świata jest w dalszym ciągu podejmowane we współczesnym dyskursie filozoficznym. Nie zrezygnowano także z etycznego aspektu rozumienia natury ludzkiej. Na początek jednak chciałbym przyjrzeć się temu, jak można rozumieć naturę w ogóle.

W sensie ontologicznym o naturze można mówić na kilka sposobów, wyrażenie to może obejmować:

- (1) Wszystko, co istnieje, łącznie z człowiekiem.
- (2) Kosmos, tę jego część, która wykracza poza to, co ludzkie, i dotyczy świata przyrodniczego.
- (3) To, co znajduje się poza granicą ludzkiego działania, w odróżnieniu od społecznych konwencji, kultury i historii.
- (4) To, co funkcjonuje poza ingerencją człowieka i nie jest wynikiem ludzkiego działania, ale stanowi efekt boskiej kreacji.
- (5) To, co wiąże z ludzką sprawczością – zdolnością do działania, w odróżnieniu od tego, co jest supranaturalne, wynika z działania Bożej łaski.
- (6) Wewnętrzny aspekt struktury bytu, który dotyczy przyrody ożywionej i nieożywionej.
- (7) Zbiór cech potencjalnych wpisanych w strukturę biologiczną, czyli to, co może zaistnieć w sprzyjających warunkach⁸.

W ujęciu atrybutywnym „natura, bądź „naturalność” wskazuje na pewną cechę, w istotny sposób lub pierwotnie, przypisaną danemu obiektowi (ciału, rzeczy). Mówiąc o naturze czegoś, odwołujemy się do opozycji naturalne – sztuczne, ewentualnie przenikaniu się obu tych sfer. Sprawa jest ważna, kiedy wskazujemy na ingerencję czegoś sztucznego w to, co naturalne. Na przykład wyrażenie „sztuczne zapłodnienie” bądź „eugeniczne programowanie” wskazuje na nie-naturalność procesu zapłodnienia. W odniesieniu do kryterium naturalności sztuczne

⁷ Robert Spaemann jest przykładem współczesnego filozofa, który broni klasycznego rozumienia natury ludzkiej i odnosi ją do koncepcji nowożytnych. Por. R. Spaemann, *O pojęciu natury ludzkiej*, przeł. Z. Krasnodębski, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 2006, s. 105-121.

⁸ Zob. J. Zammito, *Philosophical Approaches to Nature*, [w:] *Altering Nature*, vol. 1: Concept of “Nature” and “The Natural” in Biotechnology Debats, eds. B.A. Lustig, B.A. Brody, G.A. McKenny, Springer, Berlin 2010, s. 63-135.

zapłodnienie nie unaturalnia procesu poczęcia⁹. Nie staram się tutaj rozstrzygać, czy metody sztucznego zapłodnienia stanowią właściwy lub niewłaściwy sposób na poczęcie dziecka. Z całą pewnością nie powinny one z powodów nieistotnych zastępować naturalnego poczęcia, co jednak nie oznacza, że badania nad problemami bezpłodności nie powinny być prowadzone. Losy ludzkości w dużej mierze zależą od istnienia następnych pokoleń i ich zdolności do przyjęcia na siebie zasad solidaryzmu międzypokoleniowego.

Pewne obawy wiążą się z wpływem techniki na ludzkie życie. Mogą one dotyczyć lęku przed maszynami-robotami, które zmieniają nasze życie (np. pozbawia pracy sporą grupę osób), albo lęku przed działaniem, w którym to, co syntetycznie przetworzone, stanie się częścią naszego ciała bądź wpłynie na pracę umysłu. W perspektywie futurystycznej robotyzacja dotyczy takiego rodzaju ingerencji, w której biologiczne organy zastąpimy organami syntetycznymi. Odwołując się do argumentu „z równi pochyłej” wynika, że zgoda na terapeutyczny rodzaj ingerencji w ciało osoby chorej pociągnie za sobą etapy następne i w znacznym stopniu wykroczy poza granicę terapii. Na przykład chcąc zapewnić dzieciom jak najlepsze warunki do życia, zrezygnujemy z naturalnego poczęcia na rzecz jakiegoś wariantu genetycznego programowania. W przypadku tego ostatniego będzie chodziło o taki dobór cech, który uchroni potomstwo przed chorobami przenoszonymi genetycznie, ale w następnym etapie może sprawić, że naszym potomkom będziemy chcieli dobrać zestaw cech społecznie oczekiwanych i kulturowo waloryzowanych – wzrost, kolor włosów, poziom inteligencji, zdolności komunikacyjne. W konsekwencji doprowadzą one do tego, że dzieci przyszłości osiągną odpowiedni prestiż społeczny, znajdą satysfakcjonującą i wysokopłatną pracę i będą nawiązywały udane relacje społeczne z innymi¹⁰. Nawet, jeżeli są to jedynie potencjalne możliwości, a o ostatecznym sukcesie życie decydują warunki środowiskowe, to i tak ze względu na troskę o jakość życia własnych dzieci rodzice mogą się decydować na sztuczną ingerencję w kształt życia.

Z punktu widzenia etyki społecznej wraca problem nierówności społecznej – osoby lepiej wyposażone genetycznie będą miały większą szansę na wyższą jakość życia w porównaniu z tymi, które ze względu na wyposażenie genetyczne i brak modyfikacji będą wykonywać jakieś podrzędne czynności zawodowe i społeczne. Sztuczność może być efektem aktywności jednorazowej (związanej z konkretnym działaniem medycznym, np. wynikającym z wszczepienia w ludzkie ciało mechanicznego urządzenia) lub działania zakładającego dłuższą perspektywę czasową (związaną ze zmianą środowiska przyrodniczego). Skażenie

⁹ Inne warianty napięcia między tym, co „naturalne” i „sztuczne” to opozycje: „naturalny” – „wolitywny”, „naturalny” – „historyczny”, albo „naturalny” – „konwencjonalny”. Antytezą dla pojęcia „natura” było także pojęcie „sztuka” lub „przymus”. Zob. Z. Teinert, *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003, s. 150-151.

¹⁰ Zob. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 64-68.

środowiska sprawia, że problem dobrostanu świata przyrody staje niejako w centrum zainteresowań. Szczególnie wtedy, gdy chcemy wypracować nowy model rozwoju cywilizacyjnego zgodny z postulatami „zrównoważonego rozwoju”¹¹.

Starożytni i średniowieczni filozofowie na ogół uznawali, że w wymiarze ontologicznym natura jest dobra, w takim sensie w jakim to, co istnieje jest dobre w przeciwieństwie do tego, co nie istnieje, bądź istnieje jako przemijające i nie trwałe, czyli ma w sobie pewien brak. Przy czym to, co skończone ma w sobie część tego ontycznego dobra, jest jego niedoskonałym odbiciem. W filozofii średniowiecznej dobro uznawano za jedno z transcendentaliów, obok prawdy i piękna, bytowości, jedności, bycia rzeczą i bycia czymś. Transcendentalia to powszechne właściwości bytu, przekraczające określenia gatunkowe i kategoriałne¹². W tym sensie dobro, prawa i piękno odgrywają rolę szczególną, mianowicie wskazują na realizację wzorcowej proporcji wpisanej w naturalną strukturę świata. Człowiek, który niszczy tę proporcję narusza boski (wzorzcy) porządek świata¹³.

Klasyczny pogląd na naturę ludzką zmienił się w filozofii nowożytnej, głównie za sprawą koncepcji Thomasa Hobbesa. To rozwiązanie przypomina koncepcje sofistów. Dla Hobbesa natura była czymś, co zbliża człowieka do świata zwierząt, a nie do świata bytów doskonałych – anielskich. Jego tezy były wypowiedziami z zakresu filozofii polityki. Reguł dobrego życia poszukiwał on raczej w umowie (konwencji), a nie w naturze. Sama idea „dobrej” natury nie została całkowicie porzucona, znalazła nową interpretację w koncepcjach filozofów – przyrodników z XVIII w., między innymi u Juliána Offray de La Mettrie, autora pracy *Człowiek – maszyna*. Pisał on:

Natura stworzyła nas wszystkich jedynie po to, abyśmy byli szczęśliwi; tak wszystkich począwszy od pełzającego w prochu robaka aż po orła szybującego w obłokach. Dlatego również wszystkie zwierzęta obdarzyła ona w większym lub mniejszym stopniu prawem naturalnym, zależnie od budowy i przystosowania narządów każdego zwierzęcia.¹⁴

Zatem według La Mettrie natura ma w sobie pewien zasób moralnego ładu. Nie dotyczy on rozumu, ale uczuć, nacechowanych jednak negatywnie – lękiem pożytecznym dla gatunku i dla jednostki, a w przypadku uczuć religijnych strachem przed piekłem¹⁵. W tym ujęciu natura nie tyle pociąga nas do dobra, co ostrzega przed złem i winą moralną. Ta podwójność wpisana w naturę, u nowożytnych przyrodników nabrała szczególnego charakteru. W etyce nowożytnej połączenie

¹¹ Zob. G. Böhme, *Cywilizacja naukowo-techniczna*, przeł. A. Romaniuk, „Filozofia i Nauka. Studia filozoficzne i interpersonalne” 2014, t. 2, s. 403-419.

¹² Zob. J. Herbut, *Transcendentalia*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. Nauk. J. Herbut, TN KUL, Lublin 1997, s. 522-523.

¹³ To jednak, że natura jest dobra w sensie ontologicznym bynajmniej nie przesądza jeszcze tego, że jest wyznacznikiem dobra moralnego. Ta kwestia musi być przedmiotem odrębnych analiz.

¹⁴ J.O. de La Mettrie, *Człowiek – maszyna*, przeł. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984, s. 55.

¹⁵ Zob. *ibidem*, s. 56.

uczuciu moralnych z interesownością (działanie ze względu na wzajemność ze strony innych bądź nagrodę życia wiecznego), skłoniło Immanuela Kanta do poszukiwania podstawowych zasad prawa moralnego opartego na bezinteresowności w rozumie, a nie w uczuciach.

Obecnie spojrzenie neurobiologów, np. Antonio R. Damasio, na naturę ludzką jest raczej ambiwalentne. W ujęciu problemu natury chodzi o powiązanie energii życia (znajdującego się w pewnym procesie) z wysiłkiem świadomej jednostki wyjścia ponad to, co nas biologicznie określa (wykraczania ponad/poza proces w kierunku budowania indywidualnej odrębności).

Traktowana obiektywnie natura nie jest ani okrutna, ani dobrotliwa, ale nasze praktyczne jej postrzeganie może być subiektywne i osobiste – i to jest uzasadnione. Współczesna biologia odkrywa, że natura jest nawet okrutniejsza i bardziej obojętna, niż nam się wcześniej wydawało. Jednak choć ludzie są równouprawnionymi ofiarami jej przypadkowego i niezamierzonego zła, nie musimy go akceptować bez reakcji. Możemy się starać znaleźć środki przeciwstawiania się temu pozornemu okrucieństwu. Natura nie ma planu poprawy bytu człowieka, ale nam wolno taki plan wymyśleć.¹⁶

Postępowanie moralne polega na tym, aby przekraczać granice wyznaczone przez ludzką naturę. Nadzieje na poprawę jakości życia Damasio wiąże z postępem wiedzy i rozwojem biotechnologii, co w konsekwencji wprowadzi homeostazę między porządkiem życia społecznego i indywidualnego oraz skoryguje te procesy psychiczne, które funkcjonują w sposób zaburzony. Oczekiwanie tego typu lepszej przyszłości dla gatunku ludzkiego wygląda jednak utopijnie, badacz zaleca tutaj pewien sceptycyzm, jednak deklaruje wiarę, że pogłębiona wiedza na temat funkcjonowania ludzkiego umysłu wpłynie na zmianę ludzkich decyzji.

Inną definicję natury ludzkiej zaproponował znany amerykański politolog Francis Fukuyama, uznał on, że:

Natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych.¹⁷

Wiele jest takich cech, jak: wzrost, siła oraz charakterystyk psychologicznych, takich, jak: inteligencja, agresywność, samoocena, które tworzą kontinuum i wykazują rozkład normalny, skupiony wokół pojedynczego punktu będącego medianą (średnią określającą posiadanie danej cechy). Stopień zróżnicowania populacji w stosunku do tej mediany, określany jako odchylenie standardowe, jest miarą typowości – im mniejsze odchylenie standardowe, tym bardziej typowa jest mediana. Zdaniem Fukuyamy w ten sposób można rozumieć pojęcie „uniwersalnych cech ludzkich”¹⁸. To jednak uproszczona definicja uniwersalności cech

¹⁶ A.R. Damasio, *W poszukiwaniu Spinozy. Radość, smutek i czujący mózg*, przeł. J. Szczepański, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2005, s. 255.

¹⁷ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznych*, przeł. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004, s. 174.

¹⁸ *Ibidem*, s. 179.

człowieczych – natury ludzkiej. Autor definicji myli istotę człowieczeństwa z jej reprezentacjami. Wynika z niej, że jeżeli działania biotechnologiczne nie wpływają na zmianę „mediany”, to są dopuszczalne. Pozostaje jednak problem zmiany w obrębie ludzkiej świadomości, pytanie, czy tutaj także można się odwołać do formuły mediany. Wydaje się, że nie. Tej kwestii jednak Fukuyama nie rozwija.

Charakterystycznych cech dla natury ludzkiej poszukuje się dzisiaj głównie w określonych aspektach ludzkiego mózgu, predestynujących pewne szczególne uzdolnienia społeczne¹⁹. Kwestia możliwości stworzenia argumentu etycznego opartego na pracy mózgu, pozostaje otwarta. Neuroetyka poszukując podstaw ludzkiej wrażliwości moralnej, zdolności do wydawania sądów, refleksji nad znaczeniem norm etycznych, stąd w trakcie badań interpretuje się wyniki analiz wynikające z neurobrazowania, np. fMRI, MEG, PTE. Teoretycy neuroetyki nie posługują się już wyrażeniem „natura ludzka”, piszą raczej o „samoświadomości w układzie nerwowym”. Przedstawiciele nauk medycznych, pisząc o pożądanym stanie charakterystycznym dla stabilnej pracy ludzkiego umysłu, preferują termin „dobrostan”²⁰.

Powinności wobec natury ludzkiej

Pomimo trudności definicyjnych nie można wątpić, że istnieje zbiór cech określających wyjątkowość człowieka w świecie przyrody. W przypadku analiz etycznych chodzi o normatywny aspekt rozumienia natury ludzkiej, mianowicie o to, w jakim sensie natura tak rozumiana może wyznaczać granice dla działań dotyczących ingerencji w ludzki organizm i w ludzką świadomość bądź, w jakim wymiarze natura określa horyzont działań, jakie należy podjąć, aby o stan naturalny odpowiednio zadbać.

W punkcie wyjścia argumentacji na rzecz normatywnego rozumienia natury ludzkiej trzeba przeanalizować zagadnienie „błędu naturalistycznego”. Problem postawił David Hume, ale kwestia stała się przedmiotem ożywionej dyskusji etyków w roku 1903, po opublikowaniu *Principia Ethica* Geорга E. Moora. Książka dotyczyła możliwego przejścia od zdań opisowych typu „jest” do zdań normatywnych typu „powinien” oraz krytyki wcześniejszych uzasadnień takiego przejścia²¹. Przekładając zagadnienie na problem niniejszego artykułu, można postawić pytanie – w jaki sposób ze zdań opisujących naturę ludzką przejść do zdań mówiących o powinności człowieka wobec natury? Dyskusja na ten temat jest rozbudowana i wielowątkowa.

¹⁹ Por. E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 34-35.

²⁰ Zob. P. Przybysz, W. Dziarnowska, *Emocje i dylematy moralne z perspektywy neuronauki*, „Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu” 2012, nr 6 (1), s. 37-62.

²¹ Zob. G.E. Moore, *Principia Ethica*. With the Preface to the Second Edition and other papers, edited and with introduction by T. Baldwin, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 89-111.

Można przyjąć, że przejście od wartości do powinności dokonuje się na podstawie intuicyjnego założenia, że natura ludzka sama w sobie jest dobra, dlatego esencjalnie określa zakres podstawowych powinności. Taki pogląd można wyprowadzić ze stanowiska realizmu etycznego, które polega na tym, że fakty moralne stanowią pochodną faktów naturalnych. Nie można jednak redukować faktów naturalnych do faktów moralnych, ponieważ relacja między nimi polega na „superweniencji”²². Pojęciem superweniencji posługują się przedstawiciele filozofii umysłu. W tych analizach chodzi o możliwość przyczynowego oddziaływania sfery mentalnej na sferę fizyczną. Teoria przyczynowania mentalnego oznacza, że zdarzenia w świecie fizycznym mają swoje źródło w aktywności umysłu.

W gruncie rzeczy teoria superweniencji odwraca przejście od zdań opisowych do zdań normatywnych w przejście od zdań normatywnych do opisowych. W obszarze mentalnym ustalamy, jak być powinno, a następnie w rzeczywistości ten zamysł urzeczywistniamy. Kwestią do rozstrzygnięcia jest to, czy zdania na temat stanów mentalnych także będziemy traktować jako zdania opisowe. Jednak zdaniem Russa Shafer-Landaua, zwolennika naturalizmu etycznego zdania normatywne superweniują nad zdaniami opisowymi, dlatego że własności moralne są realizowane w perspektywie skutków, czyli przez własności deskryptywne²³.

Współczesne spojrzenie na naturę ludzką w perspektywie etycznej wskazuje na trzy jej aspekty: statyczny, celowościowy i dynamiczny.

- (1) Natura ludzka dotyczy określenia stałych, nieewolucyjnych cech gatunkowych człowieka – przykładem jest natura ludzka w ujęciu Arystotelesa. Istota posiadająca duszę rozumną należy do gatunku ludzkiego. Koncepcja ta obowiązywała aż do czasu kulturowego uznania dla teorii ewolucji Charlesa Darwina. Powiązanie istoty człowieczeństwa z rozumnością ujawnia jednak zasadniczy problem kwalifikacji gatunkowej osób niesprawnych umysłowo. Jeszcze w dobie oświecenia traktowano takie osoby jak zwierzęta pozbawione konstytutywnej ludzkiej cechy. Zwolennikami tezy o stałości natury ludzkiej są teoretycy broniący tradycyjnego poglądu na źródło uniwersalnych wartości i norm etycznych, np. (a) etycy prawa naturalnego; teoretycy tego nurtu są też zazwyczaj filozofami prawa, którzy (w odróżnieniu od pozytywizmu prawniczego) w centrum systemu prawnego stawiają normę wynikającą z natury ludzkiej (Gustav Radbruch, John Finnis)²⁴, (b) libertarianie argumentujący, że źródłem etyki jest prawo naturalne, które jednostki

²² Pojęcia „superweniencja” używał już Gottfried W. Leibniz, ale do współczesnych dyskusji filozoficznych wprowadził go Richard M. Hare. Zob. *The Language of Morals*, Oxford University Press, Oxford 1952, s. 145.

²³ Zob. R. Shafer-Landau, *Moral Realism. A Defense*, Clarendon Press 2003, s. 72-79; por. J. Kim, *Umysł w świecie fizycznym*, przeł. R. Poczobut, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN 2002, s. 35-44.

²⁴ Zob. J. Hervada, *op. cit.*, s. 214-216.

- poznają w odniesieniu natury ludzkiej, niezależnie od instytucji politycznych i społecznych (Lysander Spooner, Murray N. Rothbard)²⁵.
- (2) Natura ludzka wpisana jest w realizację naturalnego dla niej celu, jakim jest eudajmonia, czyli osiągnięcie pełni możliwego rozwoju przy określonym potencjalnym stanie natury. Ten sposób ujęcia natury także wynika z koncepcji Arystotelesa. Współcześnie uznawany jest także przez twórców różnych koncepcji etycznych, m.in. personalistów. Natura ludzka zostaje powiązana z pewnym zestawem przypisanych osobie zdolności, które może ona w sobie rozwinąć w sprzyjających okolicznościach. Do realizacji celów naturalnych nie jesteśmy zdeterminowani, dużo zależy od wkładu pracy nad rozwojem własnych kompetencji osobowościowych przez jednostkę. W tym nurcie m.in. mieści się współczesna etyka cnót moralnych (Alasdair MacIntyre, Michael J. Sandel). Przedstawiciele personalizmu i etyki cnót dokonują krytycznej refleksji nad ingerencją biotechnologii i biomedycyny w naturę ludzką²⁶. Powiązanie etycznego aspektu rozumienia natury z koncepcją osoby, łącznie z postulatem osobowej interpretacji natury ludzkiej, jest charakterystyczne także dla nurtu nowej teologii moralnej (Klaus Demmer, Adrian Holderegger, Martin Rhonheimer). Spojrzenie na naturę ludzką z perspektywy koncepcji osoby sprawia, że natura zostaje oderwana od przyrodniczego naturalizmu i wpisana w personalistyczną zasadę szacunku dla istnienia bytu osobowego i podstawowych praw, które wynikają z natury²⁷.
- (3) Współczesne nam ujęcie natury ludzkiej wskazuje na zmienność cech człowieka pod wpływem oddziaływania zewnętrznego środowiska. Ewolucja nie dotyczy jedynie ciała, ale także świadomości (perspektywy ducha). Pojawienie się istoty myślącej stanowi efekt zmian w świecie przyrody. Teraz człowiek jako istota świadoma powinien wpływać na zmiany dotyczące swojej natury, aby ludziom w przyszłości żyło się jak najlepiej. To najlepiej nie może oznaczać porzucenia odpowiedzialności. Przykładem etyki zbudowanej na podstawie ontologii dynamicznie pojętego życia jest koncepcja Hansa Jonasa. Koncepcja ta została stworzona w efekcie refleksji nad nowymi zjawiskami związanymi z wpływem techniki na ludzkie życie, w opozycji do kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała oraz upraszczających zagadnienie życia poglądów przyjmujących, że istnieje jedynie rzeczywistość materialna i kwestionujących

²⁵ Zob. D. Juruś, *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie Rothbardowskiej koncepcji własności*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 101-109 oraz 166-170.

²⁶ Zob. M. J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014, s. 13-32.

²⁷ Zob. R. Kiełtyka, *Tomistyczna koncepcja prawa naturalnego w ujęciu Martina Rhonheimera*, [w:] *Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy*, red. P. Duchliński, G. Hołub, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 157-178.

istnienie rzeczywistości duchowej. Jonas w książce *The Phenomenon of Life* pisał:

[...] duch jest epifenomenem materialnych procesów zachodzących w mózgu. Obecnie przedstawia nam się taki model mechanistyczny, w którym mamy do czynienia ze zjawiskami materialnymi, jak i duchowymi. Zjawiska te są nie tyle ekwiwalentne, ale tożsame.²⁸

Włączenie ducha w obszar szeroko rozumianej ewolucji wskazuje na miejsce człowieka w tym procesie jako istoty świadomej i wolnej. Znaczenie odpowiedzialnej wolności polega na wyraźnym przesunięciu akcentu od podporządkowania, ulegania mechanizmom biologicznym i „dyktatowi techniki” na perspektywę świadomego i odpowiedzialnego gospodarowania podarowanym człowiekowi potencjałem świata i możliwościami, jakie daje współczesna technika²⁹.

Problemem jest rozumienie tego, co to znaczy „posiadać” naturę w ogóle, a szczególnie ludzką. Określenie ludzkiego genotypu może nas zbliżyć do poznania zbioru cech określających człowieka. Szeroki kontekst tego problemu dotyczy świadomości ekologicznej i rozumnego gospodarowania zasobami naturalnymi. Jonas także stawia pytanie: na czym jednak polega „moc” człowieka w odniesieniu do jego własnej natury? Termin „moc” dotyczy nie tylko określenia granic ingerencji, ale także granic odpowiedzialności za naturę, która została nam powierzona³⁰. Nawet jeżeli znajduje się ona w naszej mocy i możemy w nią ingerować, to czy powinniśmy to robić, a jeżeli tak, to jakie ograniczenia należy tutaj przyjąć. Wydaje się, że wobec dynamiki w obszarze cyberbiotechnologii, nie można tych zagadnień ignorować, należy się im wnikliwie i systematycznie przyglądać³¹.

Wśród argumentów traktujących o naturze ludzkiej, jako określającej granicę ludzkich działań w odniesieniu do ingerencji w ludzkie ciało i świadomość, można szczególnie wskazać na trzy aspekty:

- (1) Przekonanie, że człowiek nie powinien „bawić się w Boga”, jest efektem obawy, że doświadczenia na człowieku mogą przynieść w dłuższym okresie czasu nieprzewidywalne konsekwencje. Natura nie powinna być zmieniana przez człowieka, ponieważ nie jesteśmy w stanie zapanować nad charakterem tych zmian. Argument z równi pochyłej wzmacnia przekonanie, że zgoda w jakimś zakresie, na zmiany w obrębie natury ludzkiej, przyniesie powolną deformację człowieka, a co za tym idzie

²⁸ H. Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Evanston 2001, s. 210.

²⁹ Por. *ibidem*, s. 392. Por. E. Nowak, R. Franzini Tibaldeo, *Organizm i wolność. Filozofia życia i etyka nauk o życiu*, „Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne”, t. 5, 2017, s. 29-48.

³⁰ Zob. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, s. 34-38.

³¹ Por. B. Chyrowicz, *Natura jako norma w sporze o przyszłość ludzkiej kondycji*, [w:] *Natura i norma. Kontrowersje filozoficzne*, red. Z. Wróblewski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 37-54.

człowieczeństwa³². Mankament tego argumentu wynika ze struktury dowodzenia – użycie narzędzi logicznych tworzy przekonanie, że następstwo jest konieczne, a nie jedynie prawdopodobne. Przecież nie można przewidzieć z całą pewnością charakteru konsekwencji zmian, mieszczą się one w horyzoncie pewnego ryzyka. To, że tego typu działania są ryzykowne, nie znaczy, że nie należy ich podejmować. Trzeba raczej zwrócić uwagę na kategorię odpowiedzialności.

- (2) Troska o jedność świadomości jednostki. Ingerencje w ciało wydają się być dopuszczalne pod warunkiem, że nie prowadzą do zmiany świadomości jednostek. Problemem może być określenie granic ingerencji w życie osoby (osób), czy też właśnie w naturę ludzką. Poprawa jakości życia chorych osób może w konsekwencji przynieść modyfikację natury ludzkiej w ogóle. Tu pojawia się problem, czy na naturę ludzką patrzemy z perspektywy realistycznej, czy nominalistycznej? Pytanie czy dobrem samym w sobie jest gatunek ludzki czy życie i zdrowie konkretnych jednostek? W zależności od odpowiedzi sprawa może przedstawiać się inaczej³³. Z pozycji realistycznej przedmiotem afirmacji jest to, co ogólne (natura), z pozycji nominalistycznej to, co jednostkowe. Troskę o naturę ludzką można rozumieć na dwa wydaje się rozbieżne sposoby, bądź jako ograniczenie możliwości rozrodczych osób, mających wady genetyczne, co jednak wiąże się z jakąś formą eugeniki, bądź niepodjęcie takich działań, które szkodzą gatunkowi ludzkiemu. Zwolennikami tego drugiego sposobu rozumienia natury są przeciwnicy zmian w obrębie genotypu człowieka.
- (3) Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia jest obecnie rozumiana jako argument na rzecz ingerencji w naturę, który ma poprawić jakość ludzkiej kondycji, bądź jako argument za zachowaniem wrażliwości moralnej dla tajemnicy dotyczącej początku życia za rozsądnymi regulacjami prawnymi w tym zakresie. Jürgen Habermas wiązał wartość odpowiedzialności z postulatem etycznej samowiedzy gatunku³⁴. W podobnym sensie o postulat odpowiedzialności za naturę ludzką (gatunek) pisał m.in. Michael J. Sandel:

[...] zamiast zakazywać badań komórek macierzystych i klonowania na potrzeby badawcze, lepiej byłoby pozwolić na ich kontynuację, obejmując je regulacjami reprezentującymi powściągliwość moralną [odpowiedzialność – M.W.] adekwatną w sytuacji kontaktu z tajemnicą początku ludzkiego życia.³⁵

³² Zob. S. Connor, *Nobel Scientist Happy to „Play God” with DNA*, „Independent”, May 7, 2000, s. 7.

³³ Por. J.P. Bishop, *Transhumanism. Metaphysics, and Posthuman God*, „The Journal of Medicine and Philosophy” 2010, no. 35, s. 700-720.

³⁴ Zob. J. Habermas, *op. cit.*, s. 97-98.

³⁵ M.J. Sandel, *op. cit.*, s. 113.

Chodzi o stworzenie takich ograniczeń, dzięki którym można uniknąć nieuzasadnionego ingerowania w początek ludzkiego istnienia, jego trwanie i zakończenie, w których nie dopuścimy do ekonomizacji dostępu do komórek macierzystych i nierówności społecznych o podłożu eugenicznym. Postęp biotechnologiczny powinien umożliwić ochronę ludzkiego zdrowia i poprawy jakości naszego życia, ale bez naruszania podstawowych standardów etycznych.

Podsumowując, uznaję, że ingerencja w naturę ludzką stanowi pewne nieuchronne następstwo zmian wynikających z bardzo wielu czynników, m.in. stale postępującego poznania ludzkiego genotypu, wiedzy na temat ludzkiego umysłu, rozwoju technik medycznych, czy wreszcie ludzkich oczekiwań związanych z poprawą jakości życia osób, które na skutek wad wrodzonych lub nieszczęśliwych wypadków utraciły zdolność do satysfakcjonującego dla nich życia. Jeżeli mówimy o ingerencji w naturę ludzką w ogóle, to obawy dotyczą długoterminowych skutków tego typu ingerencji. Pytanie, czy zdołamy wypracować odpowiednie procedury regulowania i nadzorowania tego typu ingerencji cyberbiotechnologicznych? Ingerencja wydaje się uzasadniona i słuszna w wypadku uciążliwych dysfunkcji, niesprawności, chorób genetycznych. Należy jednak tego typu działania powiązać z kwestią jednostkowej i instytucjonalnej odpowiedzialności za długofalowe konsekwencje takich ingerencji. W sensie granicznym chodzi o to, czy rozwój cyber- i biotechnologii podważy istotę człowieczeństwa, czy wprost przeciwnie, pozwoli na poprawę jakości ludzkiego życia i zapewni homeostazę między gatunkiem ludzkim a środowiskiem przyrodniczym. Z tym problemem będą się musieli zmierzyć w najbliższym czasie przedstawiciele nauk przyrodniczych, medycznych i humanistycznych, w tym etycy.

Mariusz Wojewoda

Human Nature in the Age of Cyberbiotechnology – An Ethical Problem

Abstract

This article addresses the problem of human nature in an ethical sense. In contemporary discussions in the fields of bioethics, brain science, technology assessment the notion of human nature is often used. The very concept of human nature is understood in a lot of different ways; some of the definitions stress the descriptive aspect, while others the normative one. The author analyzes in what sense human nature is the concept that: (1) determines the duties regarding interventions in human body and mind; and (2) appoints the limits for the interventions of this type, i.e. what should not be done in view of human welfare and the natural environment.

Keywords: intervention in human nature, normative ethics, responsibility, cyber biotechnology, the essence of humanity.

