

Łukasz Dominiak, Łukasz Perlikowski

(Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych,
Uniwersytet Mikołaja Kopernika)

ARGUMENTY RELIGIJNE WE WSPÓŁCZESNEJ DEBACIE BIOPOLITYCZNEJ: PRZYPADEK DOSKONALENIA CZŁOWIEKA

CCELEM ARTYKUŁU JEST 1) identyfikacja argumentów religijnych pojawiających się we współczesnej debacie biopolitycznej dotyczącej tzw. *human enhancement*, czyli doskonalenia człowieka; 2) krytyka głównych argumentów w zakresie, w jakim wysuwane są one przez bioluddystów. Autorzy weryfikowali będą tezę mówiącą, że 1) argumenty religijne przywoływane są w rzeczonym sporze biopolitycznym przez obie jego strony, 2) jednak w zasadniczych punktach sporu jedynie bioluddysty opierają się na argumentach religijnych oraz że 3) mimo tego faktu, argumenty te nie uzasadniają bioluddystycznych konkluzji, które w zamiarze miały wspierać. Pod pojęciem argumentu religijnego będzie tu rozumiane zarówno powoływanie się na racje *explicite* religijne (na przykład argument tzw. zabawy w Boga¹), jak i na racje *implicite* religijne (jak choćby tzw. argument wdzięczności za to, co zostało nam dane) – gdzie w obu przypadkach argumentacja polega na odniesieniu się do jakiegoś czynnika, który przekracza/transcenduje człowieka, jego rozum i możliwości naturalistycznego wyjaśniania rzeczywistości. Mówiąc natomiast o współczesnej debacie biopolitycznej, ma się na myśli jeden z najważniejszych sporów i podziałów ideologicznych w dwudziestym pierwszym wieku występujący pomiędzy tzw. transhumanistami lub bioliberalami (Julian Savulescu, James Hughes, John Harris, Allen Buchanan, Gregory Stock, Nick Bostrom, Dan W. Brock, Norman Daniels, Daniel Wikler, Anders Sandberg etc.), czyli zwolennikami wykorzystywania efektów rewolucji biotechnologicznej do redefinicji rudy-

¹ Zob. C.S.W. Crysdale, *Playing God? Moral Agency in an Emergent World*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 2003, vol. 23, nr 2, s. 243–259; R. Dworkin, *Playing God: Genes, Clones and Luck*, [w:] R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge 2000, s. 443; R. Chadwick, *Playing God*, „Bioethics News” 1990, vol. 9, nr 4, s. 43.

mentarnych instytucji politycznych, a bioluddystami lub biokonserwatystami (Leon Kass, Michael Sandel, George Annas, Robert George, John Finnis, Francis Fukuyama etc.), czyli przeciwnikami dalszego (nieskrępowanego) rozwoju biotechnologii i politycznej aplikacji jej rezultatów.

1. RELIGIJNY WYMIAR WSPÓŁCZESNEGO SPORU BIOPOLITYCZNEGO

Cechą charakterystyczną dwudziestopierwszowiecznej debaty biopolitycznej wokół doskonalenia człowieka jest wykorzystywanie w niej, przez obie strony sporu, argumentacji religijnej odwołującej się do Boga, stworzenia, darów i talentów, wiecznej nieśmiertelności, świętości życia czy grzechu pychy. Zaczynając od transhumanistów zauważyć należy, że trudno o bardziej religijny tytuł dla książki poświęconej historii transhumanizmu i bioluddycznej opozycji niż *Wniebowstąpienie*; trudno o dalej idącą fużję dyskursu biopolitycznego i religijnego niż pisanie o oczekiwaniu i nadziei na „biowniebowzięcie”, jak czyni to w swej pracy pod tytułem *Rapture: A Raucous Tour of Cloning, Transhumanism, and the New Era of Immortality* Brian Alexander, jeden z głównych zwolenników transhumanizmu. Z kolei zdaniem Williama A. Haseltina, założyciela korporacji biofarmaceutycznej Human Genom Sciences i biologa współpracującego z takimi naukowcami, jak odkrywcy podwójnej helisy DNA Francis Crick i James Watson, czy specjalista badań nad rakiem i tzw. dysydent AIDS Peter Duesberg, rewolucja biotechnologiczna stwarza możliwość „trassubstancjacji przyszłości” i osiągnięcia „praktycznej nieśmiertelności”². Natomiast Gregory Stock mówiąc o Human Genom Project i projektowaniu ludzi, przywołuje takie metafory, jak „święty Graal biologii człowieka” czy rozszyfrowywanie „kodu kodów” i „czytanie z księgi życia”³. Z kolei James Hughes analizując historię transhumanizmu zwraca uwagę na fakt, że zwłaszcza w libertariańskim odłamie tego nurtu ideologicznego wyraźnie widoczny jest religijny sposób myślenia, który wyraża na różne sposoby ideę „technowniebowstąpienia” (*TechnoRapture*). Aby przywołać tylko kilka przykładów z ich wielkiego zbioru, Max O’Connor, przywódca obozu tzw. ekstropistów, który dla celów politycznych przyjął nazwisko Max More, wykładając w założonym przez

² B. Alexander, *Rapture: A Raucous Tour of Cloning, Transhumanism, and the New Era of Immortality*, New York 2003, s. 10.

³ G. Stock, *Redesigning Humans: Choosing Our Genes, Changing Our Future*, New York 2002, s. 4.

niego piśmie „Extropy” zasady ruchu ekstropistów, mówi o „bezgranicznej ekspansji”, która zmierza do osiągnięcia „nieograniczonego czasu życia” i o „transcendowaniu naturalnych ograniczeń narzucanych przez nasze dziedzictwo biologiczne”. Robert Heinlein w swej książce *Moon Is a Harsh Mistress* przywołuje ideę „rewolucji antychrysta”, która nastąpi dzięki rozwojowi technologicznemu. Idea ta zdaniem Maxa More’a jest „klasycznie religijnym, chrześcijańskim w swym stylu pojęciem końca świata, które tak głęboko przemawia do ludzi Zachodu”⁴. Na tym tle uwagi Petera Singera o „upadku tradycyjnej etyki świętości życia ludzkiego”⁵ są niezwykle subtelnym i oczywiście metaforycznym muśnięciem słownika apokaliptycznego.

Z kolei po stronie bioluddystów dyskurs religijny przyjmuje postać argumentacyjną *sensu stricto* i wykorzystywany jest nie po to, aby uwypuklić doniosłość rewolucji biotechnologicznej, jak ma to miejsce w przypadku obozu trashumanistów, ale po to, aby wskazać, iż dalszy nieskrępowany postęp naukowo-technologiczny oraz jego polityczna implementacja są niedopuszczalne z różnych względów i należy im zapobiec. Najbardziej znanym przypadkiem wykorzystywania argumentacji religijnej w debacie biopolitycznej jest posługiwanie się argumentem tzw. zabawy w Boga. „Możemy wysunąć wniosek, że w sytuacji, kiedy ludzie niepokoją się wykorzystywaniem najnowszych odkryć naukowych i technologicznych oraz wyrażają ten niepokój za pomocą argumentu »zabawy w Boga« wtedy mają na myśli to, że aplikacje najnowszych osiągnięć nauki ucieleśniają nieuzasadnione przekonanie o słuszności naszej wiedzy, mocy i cnoty, wykraczające dalece poza to, co sensownie może być przypisane człowiekowi”⁶. Tak więc na przykład Leon Kass ostrzega, że klonowanie jest „zabawą w bycie Bogiem”⁷. Michael Sandel mówi o „otwartości na to, o co nie prosiliśmy” [*openness to the unbidden*], „cnocie wdzięczności za to, co dane” [*virtue of gratitude for the given*], „prometejskich aspiracjach, aby zmieniać naturę”, „popędzie ku panowaniu nad losem” [*drive to mastery*]⁸. Nie omieszkuje też sięgnąć po główny argument „zabawy w Boga” oraz

⁴ J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human Future*, Cambridge 2004, s. 166, 171, 173.

⁵ P. Singer, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford–New York 2008, s. 4–5.

⁶ C.A.J. Coody, *Playing God*, [w:] *Human Enhancement*, red. N. Bostrom, J. Savulescu, New York 2009, s. 165.

⁷ L. Kass, *The Wisdom of Repugnance*, „The New Republic” 1997, vol. 216, nr 22, s. 17.

⁸ M. Sandel, *The Case Against Perfection*, Cambridge–Londyn 2007, s. 26, 92–93, 27, 99–100.

„grzechu pychy”⁹. Z kolei Francis Fukuyama odnosi się do niedefiniowalnego czynnika X, który przekraczając możliwości poznawcze naturalnego rozumu, w sposób quasi-metafizyczny definiuje człowieczeństwo. Píše też o zaprowadzeniu raju na ziemi odwołując się do wizji nowego wspaniałego świata opisanej po raz pierwszy przez Aldousa Huxleya.

Nie ulega wątpliwości, że w debacie pomiędzy transhumanistami a bioluddystami odwołania do argumentacji religijnej są na porządku dziennym – niektóre przykłady wykorzystywania dyskursu religijnego, te najważniejsze, wskazaliśmy powyżej, do reszty podaliśmy odniesienia do literatury źródłowej i sekundarnej. Należy jednak zauważyć, że sposób użycia retoryki religijnej w rzeczonym sporze różni się w zależności od tego, która ze stron stosuje takie odwołania. W przypadku transhumanistów mamy do czynienia z czymś, co można określić mianem argumentacji *sensu largo* – gdzie argumentem jest każdy zabieg prowadzący do przekonania słuchacza, także ta część klasycznie rozumianej retoryki, jaką jest *elocutio*, czyli ozdobne posługiwanie się językiem¹⁰. *De facto* tylko w tym ostatnim wymiarze pojawia się wśród transhumanistów dyskurs religijny. Stąd też kontrargumentacja przeciw tego typu „mowie kwiecistej” byłaby błędem przesunięcia kategoriałnego – czczym przedsięwzięciem. Inaczej wygląda sytuacja w przypadku bioluddystów, dla których dyskurs religijny jest często esencją prezentowanego stanowiska. W tym wypadku możemy mówić o religijnej argumentacji *sensu stricto* – gdzie argument rozumiany jest jako przynależny do dialektyki, czyli sztuki prowadzenia sporów, mierzenia się z kontrargumentami i wskazywania racji. Ten status argumentacji religijnej w ramach obozu bioluddystów uzasadnia poddanie go badaniu pod kątem wewnętrznej spójności lub zgodności z doświadczeniem. W dalszej części artykułu dokonamy takiej analizy głównych bioluddystycznych argumentów religijnych, skupiając się na koncepcjach Michaela Sandela oraz Francisa Fukuyamy.

⁹ Idem, *Mastery and Hubris in Judaism: What's Wrong with Playing God?*, [w:] idem, *Public Philosophy. Essays on Morality in Politics*, Londyn 2005, s. 196.

¹⁰ Ch. Perelman, *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, tłum. M. Chomicz, Warszawa 2004, s. 15.

2. KRYTYKA RELIGIJNEGO WYMIARU ARGUMENTACJI MICHAELA SANDELA

W przemilczanym w debacie wokół doskonalenia człowieka artykule Michaela Sandela *Mastery and Hubris in Judaism. What's Wrong with Playing God?* autor wyjaśnia związek argumentacji zaprezentowanej w swej głównej książce na temat doskonalenia *The Case Against Perfection* z ideą Boga. Zauważa, że w debacie dotyczącej implementacji najnowszych osiągnięć biotechnologii intuicję moralną, mówiącą że powinniśmy się powstrzymać przed tak daleko idącymi ingerencjami w organizm człowieka, najlepiej wyraża idea „człowieka bawiącego się w Boga”. „Przez określenie to wyraża się sugestię, że pewne interwencje w naturę reprezentują rodzaj »pychy«, popęd do panowania, który przekracza granice słusznie wyznaczonej aktywności człowieka [...] skłania nas ono do rozważenia właściwej relacji istot ludzkich z Bogiem i naturą. Kieruje nas ono w stronę antropologii religijnej [...] Jeśli jest coś złego w klonowaniu ludzi, aby osiągnąć nieśmiertelność lub zmodyfikować genetycznie nasze dzieci tak, aby lepiej realizowały nasze ambicje i pragnienia, wówczas grzech tych czynów nie polega na desakralizacji natury, lecz na deifikacji nas samych”¹¹.

Zasadniczą część argumentacji przeciw doskonaleniu człowieka (argument z pychy, argument z wdzięczności etc.), którą prezentuje Sandel, należy przeto interpretować jako czerpiącą z religijnej idei relacji stworzenia i Stwórcy, którą to relację z kolei autor *The Case Against Perfection* rozumie zgodnie z teologią judaistyczną prezentowaną przez takich rabinów, jak przede wszystkim David Hartman. Stąd też na przykład wynika akcent kładziony przez Sandela na deifikację człowieka, podczas gdy radykalne interwencje biotechnologiczne mogłyby być równie dobrze interpretowane w kategoriach desakralizacji natury – wedle sposobu argumentacji obecnego zwłaszcza w ramach lewicowego bioluddyzmu, którego najśłynniejszym reprezentantem jest Jeremy Rifkin. Przyjęcie takiej a nie innej wykładni impulsów rządzących przedsięwzięciem biotechnologicznym jest wynikiem konkretnej doktryny religijnej, do czego zresztą sam Sandel się przyznaje. Z punktu widzenia akceptowanego przez Sandela judaizmu Hartmana istnieją trzy talmudyczne idee źródłowe tłumaczące, na czym polega błąd deifikacji. Jest to 1) idea ludzkiej skończoności; 2) idea szabasau; oraz 3) idea idolatrii.

Idea skończoności wyraża myśl, że doświadczenie religijne pozwala właściwie oddać ograniczoność i niedoskonałość świata; można ją wyinterpretować z biblij-

¹¹ M. Sandel, *Mastery and Hubris in Judaism...*, s. 201.

nej wizji Przymierza na Górze Synaj, które nie obiecuje ani mesjanistycznego zbawienia, ani nieśmiertelności duszy, ani zmartwychwstania ciał – jej treścią jest skończoność ludzka. Idea szabasu wyraża konieczność powściągnięcia naszego pędu do panowania nad warunkami życia i potrzebę czczenia Boga jako Stwórcy i Pana naszego losu. Jest to porzucenie na jeden dzień panowania i kontroli nad światem, którą człowiek realizuje w pozostałe dni tygodnia. Idea idolatrii stanowi zaś odniesienie do podstawy Dekalogu, czyli potępienia grzechu czczenia „bogów cudzych”, którymi współcześnie są – zdaniem Sandela – biotechnologia i stwarzane przez nią obietnice wyleczenia chorób, poprawy naszych genów czy ulepszenia naszych dzieci¹². Po raz kolejny widać więc, że charakter argumentacji Sandela przeciw doskonaleniu ludzi ma nie tylko charakter religijny, ale i konkretnie judaistyczny. Na gruncie religii chrześcijańskiej przynajmniej pierwsza przesłanka nie znalazłaby uzasadnienia – można sądzić, że wizja nowego wspianego świata jest pod względem struktury myślenia zgodna z chrześcijańskim sposobem konceptualizacji rzeczywistości, na co zwracał już uwagę choćby Eric Voegelin; chrześcijaństwo promuje dążenie do nieśmiertelności jako cel życia ludzkiego, katolicyzm zaś mówi wprost o zmartwychwstaniu naszych ciał. Ostatecznie można sensownie argumentować, że sama idea stworzenia nie oznacza jeszcze konieczności odrzucenia jako grzesznych czy niemoralnych ambicji inżynierii genetycznej. Równie dobrze można by bowiem interpretować ideę stworzenia jako nakładającą na człowieka obowiązek doskonalenia świata i siebie – byłaby to koncepcja kooperacji w stworzeniu, gdzie Stwórca czyniąc świat niedoskonałym oraz wyposażając człowieka w intelekt, zaprosił go niejako do partycypacji w akcie kreacji. Przyjęcie przez Sandela pierwszej możliwości potwierdza tylko partykularnie judaistyczne inspiracje jego myśli.

Wszystkie trzy idee Hartmanowskiego judaizmu zostają, rzecz jasna, odrzucone przez wejście współczesnej kultury na drogę doskonalenia ludzi. W słynnym cytacie z *The Case Against Perfection* Sandel wyraża tę myśl następująco: „Jest coś pociągającego, nawet odurzającego w wizji wolności ludzkiej nieograniczonej przez to, co dane. Możliwe nawet, że ta czarująca wizja odegrała rolę w powołaniu ery genetycznej do życia [...] Można postrzegać inżynierię genetyczną jako ostateczny wyraz naszej decyzji, aby widzieć siebie jako dosiadających ziemię, jako panów naszej natury. Jednak ta wizja wolności jest błędna. Stwarza ona niebezpieczeństwo zatracenia wszelkiej wdzięczności wobec daru życia oraz pozostawia nas samych

¹² Ibidem, s. 205–210.

z naszą własną wolą jako jedynym przedmiotem godnym podziwu¹³. Wniosek dla interpretacji myśli Sandela płynie z tego taki, że argumenty używane przez amerykańskiego filozofa mogą wydawać się sensowne tylko w ramach partykularnego paradygmatu religijnego, konkretnie judaistycznego oraz że poza tym paradygmatem tracą one swą siłę. Świadczy o tym także dyskusja, jaką Hartman prowadził ze swym nauczycielem, rabinem Josephem Soloveitchikiem, który „przypisywał istotom ludzkim prawie nieograniczoną dziedzinę użycia ich sił. Dla Soloveitchika stworzenie człowieka na podobieństwo Boga oznacza, że ludzie posiadają boską legitymację do partycypacji w akcie stworzenia¹⁴. Argumentacja Sandela na gruncie judaistycznego paradygmatu Soloveitchika byłaby nie tylko absurdalna i nieprzekonująca, ale i perwersyjna.

Trudno więc zgodzić się z twierdzeniem Sandela, że jego argumentacja może być przekonująca także z laickiego punktu widzenia. Jak pisze on w *The Case Against Perfection*, „argumentuję, że uznanie daru życia może wynikać zarówno ze źródeł religijnych, jak i laickich¹⁵. Należałoby zadać pytanie, z jakiego laickiego punktu widzenia? Sensowna odpowiedź musiałaby wskazywać na taką rozległą laicką doktrynę moralną, której struktura jest tożsama ze strukturą tych doktryn religijnych, na gruncie których mówienie o grzechu pychy, popędzie do panowania i wdzięczności za to, co dane, byłoby uzasadnione. Stąd argumentacja Sandela może być przekonująca tylko dla tych, którzy podzielają pewien paradygmat antropologiczny wyposażony w określoną siatkę pojęciową, w którym odniesienie do tego, co nas przekracza jest sensownym sposobem komunikowania norm postępowania. Argumentacja ta nie może być jednak w żadnej mierze wiążąca powszechnie, jak chciałby tego Sandel. Jak zauważa Allen Buchanan, „niektórzy pisarze twierdzą, że pogoń za doskonaleniem ujawnia w charakterze człowieka deficyt cnoty wdzięczności za to, co dane; wygłaszają jednak to twierdzenie bez elementarnej nawet świadomości faktu, że, ściśle rzecz biorąc, mówienie o wdzięczności za to, co zostało nam подарowane [*gratitude* – przyp. Ł.D., Ł.P.] ma sens tylko wtedy, gdy istnieje osoba, która ten dar nam dała, i to konkretnie, dała intencjonalnie. Mimo to pisarze ci sądzą, że argument z wdzięczności za to, co dane, nie opiera się na założeniu, że ów dar jest darem od Boga [...] jednak osoba, która czułaby wdzięczność wobec ewolucji, wprawiłaby nas w pewne zakłopotanie¹⁶.

¹³ Idem, *The Case Against...*, s. 99.

¹⁴ Idem *Mastery and Hubris in Judaism...*, s. 203.

¹⁵ Idem, *The Case Against Perfection*, ..., s. 93.

¹⁶ A. Buchanan, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford 2011, s. 3.

Poza paradygmatem judaistycznym argumentacja Sandela zaczyna płatać się w ewidentne sprzeczności. Losy ludzkości są serią wysiłków zmierzających do ograniczenia domeny tego, co dane. Rewolucja agrarna i przemysłowa, czytanie i pisanie, medycyna i prawo, komputery i kanalizacja, urządzenia sanitarne i budownictwo to tylko niektóre spośród osiągnięć na drodze doskonalenia i braku szacunku dla tego, co dane. Jak zauważa John Harris, „istnieje substancjalny problem z nadaniem sensu idei tego, co dane, ponieważ większa część historii ludzkości koncentrowała się na próbach udoskonalenia tego, co dane”¹⁷. Aby móc bronić swej koncepcji tego, co dane, Sandel musiałby przedstawić jakieś przekonujące rozróżnienie między „moralnie słusznym tym, co dane” a „moralnie niesłusznym tym, co dane” lub wskazać istotną moralnie różnicę między biotechnologicznym a „tradycyjnym” doskonaleniem ludzi. Co ciekawe, Sandel odrzuca wszelkie tego typu rozróżnienia. Twierdzi, że to nie użyta technika, ale pragnienie panowania, które przenika ludzkie dążenie do doskonałości, czyni tego typu wysiłki moralnie niedopuszczalnymi¹⁸. To stawia go w bardzo kłopotliwej sytuacji. Jeśli nie widzi on różnicy między tzw. doskonaleniem *high-tech* a doskonaleniem *low-tech*, to na jakiej podstawie może potępiać studenta prawa zażywającego przed egzaminem Concertę, a zezwalać na czytanie książek? Obie „techniki” są przecież sposobami na doskonalenie danych człowiekowi możliwości mózgu, co potwierdzają zarówno badania nad lekami na koncentrację, jak i nad wpływem czytania na rozwój nowych połączeń pomiędzy neuronami w mózgu. Parafrazując Allena Buchanana¹⁹ można stwierdzić, że Sandel spóźnił się ze swym potępieniem doskonalenia przynajmniej o kilka tysięcy lat historii ludzkości.

Oczywistą słabością argumentu z tego, co dane jest fakt, iż wikła się on także – w zależności od tego, z której strony na niego spojrzymy – w szereg innych problemów. W zbiorze rzeczy, które są nam dane lub tych, o które nie prosiliśmy, jest dość pokaźna grupa zdarzeń, których raczej byśmy sobie nie życzyli, jak na przykład ciężkie choroby, śmierć bliskich, nasza własna, nieszczęśliwa miłość i tym podobne „dary”. Sama okoliczność bycia danym nie powoduje jeszcze, że wdzięczność jest właściwą reakcją na tę okoliczność. Osoba, która byłby wdzięczna dlatego, że jej dziecko zachorowało na raka lub zostało sparaliżowane w wyniku wypadku komunikacyjnego, albo która nie podejmuje edukacji, aby nie ingerować w to, co dane, nie jest – możemy chyba zaryzykować ten wniosek – typowym przypadkiem Sandelowskiego herosa moralnego, którego należałoby podziwiać. Innymi słowy,

¹⁷ J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton 2007, s. 110.

¹⁸ M. Sandel, *The Case Against Perfection...*, s. 29–44.

¹⁹ A. Buchanan, *Beyond Humanity?...*, s. 79.

musi istnieć jakieś inne kryterium pozwalające rozróżnić te dary, za które powinno się być wdzięcznym od tych, w których przypadku wdzięczność jest, mówiąc eufemistycznie, nieuzasadniona. To zaś oznacza, że religijny argument z tego, co dane przeciwko doskonaleniu ludzi w ogóle nie spełnia swej funkcji i niczego nie wnosi do debaty. Bycie danym nie czyni określonego zdarzenia godnym pożądania, ponieważ część rzeczy danych jest godna pożądania, a część wymaga zmiany i odrzucenia – o tym, czy pewien stan rzeczy jest pożądany czy nie, decyduje jakieś inne kryterium, niezależne od faktu bycia lub niebycia danym.

Religijną argumentację Sandela dotyczącą doskonalenia człowieka można więc streścić w następujący sposób: 1) doskonalenie człowieka jest moralnie niedopuszczalne, ponieważ jest wyrazem takich wad charakteru i nagannych ambicji, jak pragnienie panowania nad warunkami naszego życia, pycha polegająca na widzeniu nas samych jako jedynych panów swojego losu, prometejskie marzenie modyfikacji naszej natury; 2) pragnienie panowania, pycha oraz prometejska ambicja są z kolei uważane za wady charakteru i dyspozycje moralnie naganne, ponieważ są błędnym rozpoznaniem faktu, że nasze życie ma w dużej części charakter daru; 3) właściwą reakcją moralną na fakt życia jako daru jest „otwartość na to, o co nie prosiliśmy” lub „wdzięczność za to, co zostało nam dane”. Miałkość tej argumentacji wynika zaś z dwóch przyczyn: 1) fakt, że coś zostało nam dane, nie czyni jeszcze tego godnym wdzięczności czy akceptacji, ponieważ wśród rzeczy, które zostały nam dane, są takie, które postrzegamy jako zło i które słusznie chcemy wyeliminować z naszego życia. Musi więc istnieć inne – niż Sandelowska kategoria tego, co dane – kryterium oceny tego, które rodzaje doskonalenia człowieka są moralnie dopuszczalne, a które nie; 2) pojęcia pragnienia panowania, pychy, prometejskich ambicji, wdzięczności za to, co dane etc. uzyskują siłę argumentacyjną tylko w ramach partykularnego paradygmatu religijnego, takiego jak Hartmanowski judaizm, zaś poza tego typu kolektywem myślowym w ogóle trudno nadać im jakikolwiek sens i moc argumentacyjną.

Rację ma więc Ronald Dworkin twierdząc, że argument zabawy w Boga wskazuje na to, że dana czynność jest po prostu uważana za złą samą w sobie, całkowicie niezależnie od racjonalnej argumentacji – na przykład w kategoriach konsekwencjonalistycznych – która mogłaby być przedstawiona na rzecz tej tezy lub przeciw niej. Trudno w związku z tym powiedzieć, co tak naprawdę znaczy zarzut zabawy w Boga poza tym, że czynność, która podpada pod tę kategorię uważana jest przez pewnych ludzi za złą bez względu na wszystko²⁰. Jak zauważa John Harris, jest to

²⁰ R. Dworkin, *Playing God: Genes...*, s. 443.

argument „albo przesądny, albo błędny, a zazwyczaj i taki, i taki. Gdyby było coś złego w ingerowaniu w naturę, nie moglibyśmy, między innymi, praktykować medycyny. Ludzie w sposób naturalny zapadają na choroby, są atakowani przez bakterie, pasożyty, wirusy, dostają raka i w sposób całkowicie naturalny przedwcześnie umierają. Medycyna może być scharakteryzowana jako „kompleksowy wysiłek odwrócenia naturalnego biegu rzeczy”. Istnieje oczywiście szeroko rozpowszechniony i tak samo bezgranicznie irracjonalny szacunek dla tego, co naturalne. Klęski głodu, powódzie, susze, huragany – wszystkie te rzeczy są całkowicie naturalne i jednocześnie katastroficzne w skutkach. Możemy słusznie i racjonalnie cenić to, co naturalne tylko wtedy, gdy jest to dla nas dobre. Ale sam fakt bycia naturalnym jest z moralnego punktu widzenia indyferentny²¹”.

3. KRYTYKA RELIGIJNEGO WYMIARU ARGUMENTACJI FRANCISA FUKUYAMY

Zasadnicza część teorii społecznej Francisa Fukuyamy opiera się na trzech połączonych ogniwach: biologii, polityce oraz religii. Archetypem polityczności jest według amerykańskiego myśliciela naturalne zachowanie kooperatywne: dobór krewniaczy i altruizm odwzajemniony. Występowanie obu tych czynników jest możliwe do zaobserwowania u różnych gatunków zwierząt. Jak wskazuje autor *Historii ładu politycznego*: „Biologia daje nam podstawowe elementy rozwoju politycznego. Natura ludzka w różnych społeczeństwach pozostaje w znacznej mierze niezmienna. Olbrzymia różnorodność form politycznych, obserwowana zarówno obecnie, jak w toku dziejów, wynika przede wszystkim z różnorodności zamieszkiwanych przez istoty ludzkie środowisk fizycznych²²”. Ogniwia, o których była mowa powyżej, nie są połączone liniowo, lecz raczej splecione każde z każdym. Oznacza to, że biologii – płaszczyzny wspólnej dla ludzi i zwierząt – nie można traktować jako w pełni determinującej rzeczywistość społeczną. Czy zatem polityka – kolejne ogniwo teorii społecznej – jest dziedziną wspólną człowiekowi i innym gatunkom? Fukuyama odpowiada twierdząco, na co wskazuje tytuł jednego z podrzdziałów *Historii ładu politycznego*: *Polityka szympanów i jej związek z rozwojem politycznym*. Sednem polityki jest tutaj główna sprężyna władzy, czyli „walka o uznanie”, która również ma korzenie biologiczne. Stąd przysługuje ona zarówno

²¹ J. Harris, *Enhancements Are a Moral Obligation*, [w:] *Human Enhancement...*, s. 134.

²² F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego*, Poznań 2012, s. 63.

ludziom, jak i na przykład szympansom, jednakże: „uznanie u ludzi różni się od uznania u naczelnych z powodu większej złożoności poznawczej ludzi. U szympansov samiec alfa pragnie uznania jedynie dla siebie; człowiek może pragnąć uznania dla abstrakcji, takiej jak bóg, flaga albo miejsce święte”²³. W tym miejscu dochodzimy do trzeciego ogniwa, jakim jest religia. To właśnie wierzenia oraz podobne „produkty mentalności” odróżniają człowieka od innych gatunków stworzeń. Fukuyama, wyrażając *expressis verbis* twierdzenia o charakterze religijnym, traktuje płaszczyznę religijną czysto instrumentalnie. W teorii politycznej Fukuyamy religia pełni określoną funkcję: „Religia jest jednym z dwóch głównych źródeł powiększenia się kręgu zaufania [...] Porządek polityczny oparty na, dajmy na to, serbskiej tożsamości etnicznej lub autorytecie Dwunastu Imмамów nigdy nie wykroczy poza granice pewnego zakątka Bałkanów lub Środkowego Wschodu i zapewne nigdy nie stanie się wiążącym pryncypium dla dużych, zróżnicowanych, dynamicznych i kompleksowych społeczeństw nowoczesnych, jak na przykład te, które tworzą państwa należące do grupy G-7”²⁴. Religia w początkowych etapach rozwoju politycznego ludzkości pełniła funkcję fundamentu hierarchii. Tym właśnie odróżniali się ludzie od małp, że hierarchia we wspólnocie odznaczającej się religijnością oparta była na specyficznym podziale władzy. Przemoc nie była tutaj jedyną instancją, bo wódz danej grupy, otoczony nimbem kultu, posiadał kompetencje do angażowania pozaziemskich mocy dla spraw politycznych. Fukuyama jako przykład podaje przywoływanie duchów przodków: „Moje poczucie wstydu będzie zapewne znacznie silniejsze, jeśli wierzę, że obserwuje mnie zmarły przodek, który przenika moje prawdziwe motywy lepiej niż ktokolwiek z żyjących krewnych”²⁵.

Biologia, jako element wyjściowy; polityka, jako element zespalający i religia, jako element dopełniający tworzą według Fukuyamy podstawę dla kategorii *natury ludzkiej*. „Natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”²⁶ – jest zatem pewną kategorią niepodlegającą zmianie. Na tak sformułowanym fundamencie osadzona jest godność ludzka. W celu objaśnienia związku natury ludzkiej z godnością Francis Fukuyama wprowadza pojęcia *czynnika X*, które formułuje następująco: „Żądanie równego uznania wskazuje, że kiedy odsuniemy na bok wszystkie akcydentalne cechy człowieka, pozostanie nam pewna esencja

²³ Ibidem, s. 59.

²⁴ F. Fukuyama, *Human Nature and the Reconstitution of Social Order*, „The Atlantic Monthly” 1999, vol. 283, nr 5, s. 80.

²⁵ Idem, *Historia ładu...*, s. 54.

²⁶ Idem, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004, s. 174.

człowieczeństwa, warta pewnego minimalnego szacunku – nazwijmy ją czynnikiem X [...] Jeżeli chodzi jednak o politykę, musimy w równym stopniu szanować wszystkich ludzi, ze względu na posiadanie przez nich czynnika X. Można ugotać, zjeść, torturować, zniewolić czy przetworzyć ciało jakiegokolwiek stworzenia nie posiadającego czynnika X, lecz jeżeli zrobi się to z istotą ludzką, jest się winnym »zbrodni przeciw ludzkości«²⁷. Zanim argument w postaci *czynnika X* zostanie poddany analizie, zauważyć należy, iż Fukuyama dużą wagę przywiązuje do emocyjnego wymiaru życia ludzkiego. Wskazuje, iż takie praktyki, jak karmienie piersią nie są efektem namysłu, racjonalnego dociekania, lecz wynikają z więzi emocjonalnej matki z dzieckiem. To emocje wytwarzają hormony odpowiedzialne za laktację²⁸. Przykład ten ma być dowodem na to, iż przestrzeganie pewnych reguł społecznych, stosowanie pewnych praktyk wynika nie tyle z racjonalnych rozważań, co z głęboko zakorzenionych emocji. W celu unaocznienia tego poglądu autor odwołuje się do eksperymentu myślowego autorstwa Roberta J. McSchea²⁹, którego treść relacjonuje następująco: „Na bezludnej wyspie spotykamy dwie istoty. Obydwie mają przysługujące ludziom zdolności umysłowe, potrafią więc prowadzić rozmowę. Jedna z nich ma postać lwa, lecz dysponuje ludzkimi emocjami, druga zaś wygląda jak człowiek, lecz emocjonalnie podobna jest do lwa. Z którą z nich czulibyśmy się lepiej, z którą łatwiej byśmy się zaprzyjaźnili lub czuli moralne powinowactwo? Odpowiedź, jak sugeruje to wiele książek dla dzieci, w których występują sympatyczne gadające lwy, brzmi: z postacią o wyglądzie lwa, ponieważ typowe dla naszego gatunku emocje są ważniejszym elementem naszego człowieczeństwa niż rozum czy wygląd fizyczny»³⁰. Eksperyment powyższy zakłada, iż to lew, dysponujący ludzkimi emocjami jest posiadaczem *czynnika X*. Krytyczna analiza argumentu *czynnika X*, osadzonego w kontekście powyższego eksperymentu myślowego ujawnia jego słabość, co wykazujemy poniżej.

Oparcie kryterium człowieczeństwa na kategorii gatunku ludzkiego określone jest jako tzw. *speciesism*³¹ (*gatunkizm*). Alternatywą dla tego podejścia jest *personhood theory*, wedle której godność związana jest z kategorią osoby, pojmowanej

²⁷ Ibidem, s. 198.

²⁸ Idem, *Historia ładu...*, s. 56.

²⁹ R. J. McSchea, *Morality and Human Nature: A New Route to Ethical Theory*, Philadelphia 1990, s. 77.

³⁰ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji...*, s. 223.

³¹ Termin ukuty w 1970 r. przez psychologa Rycharda Rydera; w *Oxford Dictionary* definiowany jako: „dyskryminacja lub wyzysk gatunków zwierzęcych, oparty na przekonaniu o wyższości gatunku ludzkiego”.

jako byt samoświadomy oraz posiadający zdolność odczuwania. Według tej teorii *osoba* nie musi być człowiekiem i nie każdy człowiek jest *osobą*. Najsłynniejszym przedstawicielem tego stanowiska jest Peter Singer.

Mając na uwadze tak zarysowane spektrum problemu należy wyróżnić możliwe tropy analizy. Na początku rozważmy trop ontologiczny dotyczący genetycznego charakteru godności (I). Pierwsza możliwość to założenie, że posiadanie kodu DNA właściwego gatunkowi ludzkiemu jest warunkiem koniecznym dysponowania *czynnikiem X* (Ia). W tym przypadku godność przysługiwałaby stworzeniu o postaci człowieka, a usposobieniu lwa (ciało i intelekt uwarunkowane są bowiem genetycznie). Jednak osoba na wyspie nie rozpoznała tego stworzenia jako posiadającego *czynnik X*; stworzenie rozpoznane jako nosiciel *czynnika X*, to lew z ludzkimi emocjami, a więc postać, która nie może posiadać tylko i wyłącznie ludzkiego DNA. Wniosek: ludzkie DNA nie jest warunkiem koniecznym posiadania *czynnika X*. Druga możliwość to założenie, że posiadanie kodu DNA właściwego gatunkowi ludzkiemu nie jest warunkiem koniecznym występowania *czynnika X* (Ib). W tym natomiast przypadku, jest to anty gatunkizm na mocy samego założenia. Wniosek ogólny: eksperyment myślowy McShea wykorzystany przez Fukuyamę jako argument przeciw anty gatunkizmowi prowadzi w każdym wypadku do anty gatunkizmu, czyli wspiera stanowisko, które miał krytykować. Rozwiązanie uzyskane w przypadku założenia Ib oznacza na przykład, że jeden procent, jaki różni DNA szympansa od DNA człowieka nie gra żadnej roli. Wynikałoby z tego, iż choć szympanś nie należy do gatunku ludzkiego, to nie można go „ugotować, zjeść, torturować, zniewolić czy przetworzyć”, nie popełniając przy tym zbrodni przeciw ludzkości.

Drugi trop w analizie krytycznej argumentu *czynnika X* ma charakter epistemologiczny i zasadza się na założeniu o intersubiektywnym charakterze tegoż *czynnika* (II). Korzystając z eksperymentu myślowego Roberta J. McShea należy postawić pytanie: w jaki sposób dochodzi do rozpoznania *czynnika X* u innych stworzeń? Odpowiedź udzielona przez Fukuyamę brzmi: to stworzenia wyposażone w *czynnik X* mogą rozpoznać inne stworzenia posiadające ten czynnik. Założenie, że przybysz, który na wyspie rozpoznał u lwa *czynnik X*, implikuje konieczność wcześniejszego rozpoznania *czynnika X* u tegoż przybysza (IIa). Oznacza to, że każdy rozpoznający musiał zostać wcześniej rozpoznany jako posiadacz *czynnika X* przez innego posiadacza *czynnika X*, który z kolei musiał zostać rozpoznany przez jeszcze innego posiadacza *czynnika X* itd., co określić należy, jako błąd *reductio ad infinitum*.

Kolejna wątpliwość wynika ze słabości testu intersubiektywnego w kontekście determinizmu kulturowego (IIb). Przykładem na niewłaściwe rozpoznanie *czyn-*

nika X u ludzi są takie wydarzenia, jak Holocaust, segregacja rasowa czy niewolnictwo. Określone sytuacje, tudzież konteksty, jak na przykład wpływ tłumy na akty postrzegania dokonywane przez jednostkę mają kluczowe znaczenie w rozpoznawaniu człowieczeństwa u *obcych*. Fakty opisane przez nauki historyczne i antropologiczne nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że kontekst kulturowy ma przynajmniej częściowo determinujący wpływ na posługiwanie się takimi kategoriami, jak człowieczeństwo czy godność ludzka.

Kolejna płaszczyzna analizy związana jest z perspektywą teorii ewolucji (III). Wiąże się ona z pytaniem o moment w rozwoju gatunku ludzkiego, w którym pojawił się *czynnik X*, ponieważ, jeśli przyjąć, iż istniał on od zawsze (IIIa) to przysługiwać powinien również naczelnym jako pochodzącym od tego samego przodka, co ludzie, co z kolei koliduje z założeniem Fukuyamy o konieczności występowania bazy genetycznej jako niezbędnej dla posiadania *czynnika X*. Jeżeli natomiast pojawił się on w określonym momencie historii ewolucji gatunku (IIIb), to nie współgra to z tezą Francisa Fukuyamy, iż: „Ludzka skłonność do życia społecznego nie jest nabytkiem historycznym ani kulturowym, ale czymś głęboko zakorzenionym w naturze człowieka”³². Oznacza to, że choć autor uznaje teorie ewolucyjną za wiążącą, to mimo tego i tak wysuwa twierdzenia o charakterze quasi-teologicznym, zawierające *implicite* treści związane z ingerencją istoty ponadnaturalnej, która namaściła człowieka, obdarzyła go wyjątkowymi umiejętnościami oraz kompetencjami – krócej rzecz ujmując – zaprogramowała naturę ludzką.

Inna perspektywa krytyki polega na analizie zasady łączenia kategorii natury ludzkiej z kategorią godności, czy też szerzej – wartości kulturowanych przez gatunek ludzki. Autor *Końca człowieka* zauważa, iż z niektórymi aspektami rewolucji biotechnologicznej mamy już do czynienia w praktyce, a są nimi: większa wiedza o skutkach działania genów, neurofarmakologia oraz przedłużenie życia. Inne natomiast wiązać należy z przyszłością, jednakże to właśnie one są najbardziej kontrowersyjne. Największe zagrożenie Fukuyama upatruje w inżynierii genetycznej – „[...] będzie ona [inżynieria genetyczna – przyp. Ł.D., Ł.P.] bez wątpienia najbardziej brzemiennej w skutki z wszystkich przyszłych osiągnięć biotechnologii. Będzie tak, ponieważ natura ludzka jest fundamentem naszego pojęcia sprawiedliwości, moralności oraz godziwego życia, tak więc wszystkie one ulegną zmianie, jeżeli technika ta stanie się powszechna”³³. Donrich Willam Jordaan wyróżnia dwie przesłanki towarzyszące koncepcjom Fukuyamy, które należy w tym

³² F. Fukuyama, *Historia ladu...*, s. 51.

³³ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji...*, s. 117.

kontekście podnieść. Pierwsza z nich mówi, iż natura ludzka jest bazą dla specjalnych wartości, jak np. godność. Druga natomiast opiera się na założeniu, że stosowanie alternatywnych technologii reprodukcyjnych zmieni naturę ludzką, a co za tym idzie, przeformułuje wartości lub prowadzi do ich degeneracji. Jordaan wysuwa następujące obiekcje pod adresem tak sformułowanej tezy: definicja natury ludzkiej jest niejasna i nie ma oparcia w rzeczywistości (I); związek między naturą ludzką a wartościami jest nieuzasadniony (II); przyjęcie tezy pierwszej (o związku natury ludzkiej z wartościami) nie implikuje, że manipulacje genetyczne muszą oznaczać szkody wyrządzoną godności ludzkiej (III); zaakceptowanie drugiej przesłanki nie pociąga za sobą wniosku, że nowe technologie reprodukcyjne powinny zostać ograniczone tylko do celów terapeutycznych (IV)³⁴. Zgodnie z tezą początkową, argumenty Fukuyamy nie uzasadniają jego konkluzji. Kategoria natury ludzkiej jest konglomeratem wielu elementów, co sprawia, że jej istota jest niemożliwa do wyeksplikowania; pozwala to przypuszczać, iż takowa nie istnieje. Ponadto, przyjęcie założenia o łączności natury ludzkiej z godnością i światem wartości nie implikuje twierdzenia, że modyfikacja elementów natury ludzkiej spowodować może drastyczne zmiany w dziedzinie wartości. Kwestia dynamizmu natury ludzkiej związana jest z kolei z tzw. argumentem *brave new world*.

Nowy wspaniały świat to antyutopia napisana przez Aldousa Huxleya w latach trzydziestych XX w. Jej treść zasadza się na wizji świata przyszłości, w którym ludzkość uporała się z problemami niedostatku i cierpienia; celem działań organów koordynujących funkcjonowanie społeczeństwa jest zmniejszenie do minimum okresu dzielącego pojawienie się pragnienia od jego zaspokojenia. Dzieci rodzą się w tzw. butlach; ich rozwój jest odpowiednio parametryzowany oraz projektowany. Kontakty seksualne opierają się na zasadach zbliżonych do promiskuityzmu; sfera płciowa została odizolowana od sfery reprodukcji. Powszechne uczucie szczęścia zapewniane jest przez substancję o charakterze narkotyku, która nosi nazwę *soma*. Argument *brave new world* nie opiera się na fabule tej książki, lecz na samej wizji świata, który mimo obecności wszelkich udogodnień, wzbudza podejrzenia. Nowy, wspaniały świat jest światem bez religii. I to jest właśnie przedmiotem zastrzeżeń większości głosów krytycznych.

Francis Fukuyama wskazuje na dwie antyutopie prorocze dla XX i XXI w. Z jednej strony jest to *Rok 1984* George'a Orwella, z drugiej natomiast *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya. Ta pierwsza dotyczy problemu informatyzacji,

³⁴ D.W. Jordaan, *Antipromethean Fallacies: A Critique of Fukuyama's Bioethics*, „Biotechnology Law Report” 2009, vol. 28, nr 5, s. 577.

druga zaś kwestii rozwoju biotechnologii. Autor antyutopii biotechnologicznej ustanowiony jest przez Fukuyamę patronem jego dzieła, co wyraża w słowach: „Celem tej książki (*Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* – przyp. Ł.D., Ł.P.) jest poparcie tezy Huxleya, że największa groźba współczesnej biotechnologii wynika z faktu, iż może ona zmienić naturę ludzką i w związku z tym przenieść nas w »począłowieczy« etap historii”³⁵. Podobnie jak Huxley, omawiany autor również uznaje, iż: „Wspólnie z religią definiuje ona (natura ludzka – przyp. autorzy) nasze podstawowe wartości. Natura ludzka kształtuje i ogranicza wszelkie rodzaje ustrojów politycznych, tak więc technika zdolna nas zmienić, może mieć złowrogie konsekwencje zarówno dla demokracji liberalnej, jak i dla samej istoty polityki”³⁶.

Tak sformułowany argument może być rozpatrywany zarówno jako argumentacja *sensu stricto*, jak i *sensu largo*. W tym miejscu przyjrzymy się strukturze argumentu w sensie ścisłym, a nie potencjałowi argumentacyjnemu lub wartości perswazyjnej. Po pierwsze, przedstawione zostaną wątpliwości zgłoszone przez Lee Silvera, dotyczące słuszności wniosków Huxleya. Po drugie, dokonana zostanie analiza metody formułowania argumentu. Po trzecie, podany w wątpliwość zostanie związek między założeniami, a proponowanymi wnioskami płynącymi z argumentu *brave new world*.

Polityczny ustrój *Nowego wspaniałego świata* scharakteryzować można jako totalitaryzm – do kompetencji aparatu państwowego należy *butlowanie* embrionów, dystrybucja *somy* etc. Jak natomiast zauważa Silver: „Wprawdzie Huxley dość trafnie przewidział postęp nauk biologicznych, mylił się jednak, twierdząc, że kontrolę nad rozmnażaniem może przejąć państwo. Tu podstawową rolę odgrywają jednostki i ich pragnienie płodzenia podobnego do siebie potomstwa [...] Właśnie jednostki, nie zaś państwo, przejmą kontrolę nad metodami reprogenetyki. Jednostki będą posługiwać się tymi metodami nie tylko po to, by spłodzić potomstwo, ale także po to, by zapewnić mu zdrowie, szczęście i sukcesy życiowe”³⁷. Omawiając natomiast kwestie klonowania, przenosi on swą krytykę na poziom bardziej zasadniczy – pyta o ewentualny cel takich działań. W związku z tym stawia pytanie: „A jeżeli spełni się naukowe proroctwo Huxleya, co będzie z jego proroctwem politycznym? Czy rządy państw przejmą kontrolę nad klonowaniem?”³⁸. W odpo-

³⁵ F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji...*, s. 20.

³⁶ Ibidem, s. 20.

³⁷ L. Silver, *Raj poprawiony. Nowy wspaniały świat?*, Warszawa 2002, s. 22.

³⁸ Ibidem, s. 115.

wiedzi wskazuje na wiele rozmaitych czynników. Pierwszym z nich jest konieczność zaangażowania społeczeństwa, zwłaszcza kobiet, które miałyby udostępniać swe macice do donoszenia ciąży. Pytanie o celowość takich działań wiąże się z kwestią ich opłacalności. Tak rozbudowany, wyposażony w rozmaite narzędzia kontroli rząd, mógłby użyć innych, bardziej skutecznych środków do osiągnięcia wyznaczonych przez siebie celów, niż tworzenie klonów. Jeśli zatem klonowanie w wymiarze państwowym jest obawą nieuzasadnioną, to co z płaszczyzną prywatną? Na przykład, co z grupami fanatyków działającymi na rzecz klonowania ludzi. Jak wskazuje Silver: „Nie sądzę, by społeczeństwo mogło przeszkodzić maniakom takim jak Asahara w klonowaniu samych siebie. Ale czy to ma jakieś znaczenie? Nie wydaje się możliwe, aby grupa takich sklonowanych dzieci mogła po 20 latach wyrzucić jakiś wpływ na społeczeństwo, a w każdym razie wpływ ten nie byłby większy niż wpływ dzieci spłodzonych metodami konwencjonalnymi”³⁹. Dlaczego zatem autor wizji *nowego wspaniałego świata* nie bierze pod uwagę tych czynników? Otóż, odpowiedź na to pytanie wiąże się z punktem drugim analizy argumentu *brave new world*, mianowicie metody jego wykoncypowania. Metoda jest całkowicie aprioryczna. Świat opisywany przez Huxleya zwyczajnie *powstał* w pewnym momencie dziejów, jednakże droga do opisywanego stanu jest nieodgadniona. We wnioskowaniu tym brak przesłanki – „Będzie tak, jeśli *y*”, przy czym *y* stanowić może dowolną treść. Antyutopie, podobnie jak utopie, z samego założenia są oparte na wnioskowaniu *a priori*. Ta konkluzja natomiast wskazuje na trzeci punkt, czyli łączność między założeniami a wnioskami. Nawet jeśli rozwój biotechnologiczny ma charakter rewolucyjny, to polityczna aplikacja osiągnięć tejże dziedziny przybrać może jedynie charakter ewolucyjny. Stąd wniosek, że argument *brave new world* jest niespójny wewnętrznie, gdyż nie przedstawia uzasadnienia dla związku między zmianą w wymiarze biotechnologicznym a konkretnymi rozwiązaniami politycznymi oraz zmianami w sferze aksjologicznej.

Należy również stwierdzić, iż koncepcja *nowego wspaniałego świata* jest w istocie zakamuflowanym argumentem *hybris*, który polega na zakazie przekraczania granicy sfery *sacrum*, ze względu na grzech pychy – co wiąże się z judeo-chrześcijańską tradycją religijną, lecz jest również obecne w innych kultach i wierzeniach, jak na przykład w micie o Prometeuszu. Lee Silver, opisując różne interpretacje *siedziby prawdziwego ja*, wskazuje, iż w tym wymiarze DNA jest analogią duszy ludzkiej. „Postrzeganie DNA jako siedziby ludzkiego ja jest wynikiem logicznej interpretacji wiedzy biologicznej. W rozumowaniu tym tkwi jednak błąd – ten sam,

³⁹ Ibidem, s. 116.

który omawialiśmy na początku tej książki – polegający na niemożności rozdzielenia dwóch różnych pojęć, dwóch znaczeń słowa życie: życia na poziomie jednej żywej komórki i życia jako świadomego istnienia⁴⁰. Wydaje się, iż głównym mankamentem argumentacji Fukuyamy jest w związku z tym błąd *pars pro toto*. Ingerencje w biologiczny wymiar życia uznaje on za tożsame z ingerencjami w życie jako całość – jako egzystencję ludzką.

4. PODSUMOWANIE

W artykule dokonaliśmy identyfikacji argumentów religijnych używanych w debacie biopolitycznej. Wskazaliśmy na dwa rodzaje argumentacji – *sensu largo*, charakteryzującej się dominacją elementu elokucji oraz *sensu stricto*, o charakterze dialektycznym – wykorzystywanej przez odpowiednio, transhumanistów i bioluddystów. Wykazaliśmy na przykładzie koncepcji Michaela Sandela oraz Francisa Fukuyamy, że w obszarze głównych argumentów *implicite* i *explicite* religijnych, którymi posługują się bioluddyści, ten sposób rozumowania nie wspiera konkluzji, których w zamiarze miał dowodzić. Tezę postawioną na początku artykułu należy naszym zdaniem uznać za wstępnie potwierdzoną. Zakres objętościowy prezentowanych racji na rzecz wysuniętej tezy, podyktowany wymogami stawianymi doniesieniu o formule artykułu, pozostawia otwartą możliwość dalszej argumentacji i badań w kierunku weryfikacji zaprezentowanej tu linii rozumowania. Zakres merytoryczny analizy, która skupiała się na tej części stanowiska bioluddycznego, jakie określiliśmy mianem religijnego, nie uprawnia do ekstrapolacji osiągniętych wyników na inne elementy koncepcji bioluddycznych – na przykład na uzasadnienia o charakterze komunitarystycznym obecne w koncepcji Michaela Sandela lub uzasadnienia prawnonaturalne, na których opiera się koncepcja Roberta George'a. Te ostatnie wymagają podjęcia badań za pomocą innych narzędzi argumentacyjnych.

⁴⁰ Ibidem, s. 232.

The Religious Arguments in the Contemporary Biopolitical Debate: The Case of Human Enhancement

THE OBJECTIVES OF our study are: 1) the identification of religious arguments which occur in the contemporary biopolitical debate over human enhancement; 2) a critical assessment of bioconservative religious arguments.

Our study hypothesises that: 1) both camps in the biopolitical debate in question refer to religious arguments; 2) but predominantly these are bioconservatists who do premise their position on religious arguments; 3) however, despite the fact that bioconservatists try to argue more in a religious vein than transhumanists actually do, and even though they are convinced that this kind of dialectical strategy is of a considerable advantage for them, their reasons do not justify their conclusions.

In sum, taking into consideration the actual status of the biopolitical debate over human enhancement on the one hand, and intrinsic ends driving bioconservative dialectic on the other, we are prone to derive a conclusion that argumentative means deployed by bioLudites to date have proved being of no avail.