

J. HABERMAS ALEBO KTORÁ ETIKA PRE BIOETIKU?

DANIELA KOVAĽOVÁ, Katedra etiky a aplikovanej etiky, FHV UMB, Banská Bystrica

KOVAĽOVÁ, D.: Habermas, Or Which Ethics for Bioethics?
FILOZOFIA 62, 2007, No 3, p. 245

The grounds of bioethics as one of the applied ethics are philosophical-ethical, though even today searching for these grounds is accompanied by polemics and critical evaluations of ethical theories, approaches and doctrines. The paper's focus is on deontological ethical theory, which is given a preference by J. Habermas (and other thinkers) in his work *The Future of Human Nature. On the Way to a Liberal Eugenics?* It concerns the necessity of ethical standards and principles related to genetic researches and gene technologies. A public discussion and a bioethical consensus are needed in order to accept and to respect such rational principles, which enable the society to protect itself effectively from everything endangering human health and life.

Keywords: Bioethics – Human genetics – Gene applications – Deontological ethics

Snáď v najostrejšej forme sa dnes bioetické problémy nastoľujú v súvislosti s možnosťami uplatnenia výsledkov a objavov genetiky, hlavne humánnej genetiky.¹

Horizonty génových manipulácií sa neustále rozširujú. Ich mnohoraké podoby môžu prinášať nielen pozitívne, ale aj negatívne dôsledky, a to po určitej dobe, nie tak jednoducho bezprostredne, ako sa vedci často domnievajú. Tak, ako sa génové manipulácie odmietali ako celok, teraz je vo vedeckej komunite sklon ich ako celok prijímať. Vedci dnes dodržiavajú prakticky len jedno tabu: nezasahovať do genetického materiálu ľudských pohlavných buniek. Dôvod je zrejmy: takéto zásahy zmenia všetky nasledujúce generácie. No u rastlín a zvierat takéto tabu nestvuje a u ľudí je prakticky už dnes ľahko prekročiteľné...

Na diskusie o využívaní a zaobchádzaní s génovým výskumom a génovými technológiami nadviazal aj jeden z najvýznamnejších súčasných filozofov J. Habermas prácou *Budúcnosť ľudskej prirodzenosti. Na ceste k liberálnej eugenike?*, v ktorej zdôrazňuje, že „v súčasnej kultúre ide o nemožnosť garantovať rodovú identitu človeka“, že „systémová dynamika vedy, techniky a hospodárstva vytvára normatívne už nepostihnuteľné faits accomplis“ ([2], 27).

V práci spomína celý komplex tém súvisiacich s „neprirodzenými manipuláciami“ formujúcimi ľudské organizmy (umelé prerušenie tehotenstva, predimplantačná diagnostika, výskum kmeňových buniek a pod.), ale v centre jeho pozornosti sa nachádza hlavne „vylepšujúca eugenika“. Na rozdiel od génových technológií, ktoré môžu byť zacielené napr. proti závažným dedičným chorobám prostredníctvom vstupu do genetického kódu organizmu v rannom štádiu vývoja (terapeutická eugenika), v prípade „vylepšujúcej eugeniky“ ide o také manipulácie, ktorých cieľom je pozitívna selekcia určitých vlastností daného organizmu. Je jedným z mála autorov poskytujúcich teoretický a argumentačný arzenál nevyhnutných normatívnych ohraničení génových zásahov, ktorý môže byť názornou ukážkou riešenia tejto problematiky.

V tejto súvislosti treba však poukázať na to, že filozofova argumentácia nevychádza z názorov a diskusií o morálnom a právnom statuse dopersonálneho ľudského života. Neanaly-

¹ Tento zovšeobecňujúci pojem zahŕňa celý rad genetických vedných odborov, zjednotených spoločným objektom skúmania – človekom.

zuje tradičné argumenty stúpencov a odporcov interrupcií, pretože sú ukázkou neschopnosti dohodnúť sa a nájsť spoločnú argumentačnú reč. Ide o náboženské a svetské, konzervatívne a liberálne postoje, ktoré v zásade zlyhali v pokusoch „vymedziť ontologicky ‚absolútny‘ počiatočok, ktorý je záväzný i v normatívnom ohľade“ ([2], 42). Habermas však hľadá také argumenty, ktoré by nikto nemohol odmietnuť... „Zlyhal tu každý pokus dospieť k svetonázorovo neutrálnemu opisu, teda opisu nevytváranému prejedudikciou morálneho statusu raného ľudského života, ktorý by mohli akceptovať všetci občania ktorejkoľvek sekulárnej spoločnosti“ ([2], 41). Preto len „na základe svetonázorovo impregnovaného opisu skutočností, ktoré zostávajú v pluralitných spoločnostiach predmetom rozumnej diskusie, môžeme dospieť k jednoznačnému určeniu morálneho statusu – či už v zmysle kresťanskej metafyziky, alebo naturalizmu“ ([2], 42).

J. Habermas vo svojich úvahách o hraniciach umelého zásahu do mechanizmu vzniku „nových ľudských bytostí“ vychádza z niekoľkých základných argumentov:

1. Tento problém skúma z pozície súčasného liberálneho, svetonázorovo neutrálneho ústavného (právneho) poriadku, v ktorom sekularizovaný, profánny štát zabezpečuje spravodlivosť vo vzájomných vzťahoch jednotlivcov a spoločností s rôznymi predstavami o morálke a eticky správnom spôsobe života. Hovorí o svetonázorovo pluralitnej spoločnosti, ktorá každému garantuje „rovnakú slobodu rozvíjania etického porozumenia seba samého, aby tak všetci mohli podľa vlastných schopností a vlastného názoru uskutočňovať svoju osobnú koncepciu ‚dobrého života‘“ ([2], 10).

2. Podmienkou možnosti existencie takejto liberálnej spoločnosti je konsenzus, ku ktorému možno dospieť cestou racionálneho „samoohraničenia“ jednotlivých svetonázorových a náboženských systémov. Náboženské spoločenstvá sú z hľadiska liberálneho štátu schopné konsenzu len vtedy, keď sa vzdajú „násilného presadzovania svojich práv, viery a militantného nátlaku na svedomie vlastných členov, a tým skôr nabádania k samovražedným atentátom“ ([2], 114).²

3. J. Habermas nielenže vychádza z postnáboženskej a postmetafyzickej pozície (t. j. z pozície, ktorá odmieta snahu vyvodzovať etické normy dobrého (správneho) života z ucelenej predstavy o človeku, spoločnosti a prírode), ale dištancuje sa aj od takého spôsobu formulácie etických otázok, ktorý (hlavne pod vplyvom J. Rawlsa) vychádza len z formálnych problémov spoločensko-sociálnej spravodlivosti. Aj keď sa ani dnes praktická filozofia „nevzdáva normatívnych úvah...“, vcelku sa však obmedzuje na otázky spravodlivosti... Snaží sa hlavne o objasnenie morálneho hľadiska, na základe ktorého posudzujeme normy a konanie zakaždým, keď chceme zistiť, čo zodpovedá záujmu každého človeka a čo je rovnako dobré pre všetkých“ ([2], 11). Sám nemecký mysliteľ predpokladá, že do kontextu normatívnych praktických diskusií môže byť vrátená nielen perspektíva „my“, ale aj perspektíva „ja“, keďže morálne názory efektívne ohraničujú vôľu len vtedy, ak sú zakorenené v etickom seba porozumení, ktoré „spája snahu o vlastnú spokojnosť (vlastné blaho) so záujmom o spravodlivosť“ ([2], 12). Pre argumentáciu J. Habermasa je dôležitá predovšetkým táto perspektíva „ja“, pretože a) pomáha odôvodniť aj formálne teórie spravodlivosti, ktoré sa nezaoberajú otázkou, prečo musíme byť morálnymi bytosťami; b) pomáha pochopiť problém génových technológií ako hlavný problém, ktorý zahŕňa etiku ľudského rodu.

„Otázky rodovej etiky“ sú tie, ktoré prináša biovedecký a biotechnologický pokrok, ktorý nielenže rozširuje známe možnosti konania, ale umožňuje aj nový typ zásahov. Aj ľudský orga-

² Tento úsudok (podľa J. Habermasa) vychádza z „trojakej reflexie veriacich“ v súvislosti s ich postavením v pluralitnej spoločnosti: 1. náboženské vedomie musí spracovať „kognitívne disonantné stretnutie“ s ďalšími vyznaniami a náboženstvami; 2. náboženské vedomie sa musí „prispôbiť autorite vied“; 3. náboženské vedomie musí „pristúpiť na premisy ústavného štátu, zdôvodňované profánou morálkou“ ([2], 114).

nizmus ako „doposiaľ daná prirodzenosť“ sa čoraz častejšie posúva do oblasti „cieľených zákrokov“. Je logické, že v súčasnej dobe vzniká nový druh vzťahov k sebe samému („pre vytvárajúce subjekty“), ktorý podmieňuje posun, resp. „stieranie hraníc“ medzi „prirodzenosťou, ktorou sme“ a „organickým vybavením, ktoré si sami dávame“.³

J. Habermas v tejto súvislosti (s novým typom vzťahov človeka k sebe samému) vyzdvihuje dôležitú otázku „sebaporozumenia vytvárajúcich subjektov“ s dôrazom na možné využitie nových možností, ktoré prináša biotechnologický pokrok, o ktorých môžu slobodne rozhodovať. Filozof poukazuje predovšetkým na dve možnosti rozhodovania (napr. v oblasti zásahov do ľudského genómu): a) autonómne – podľa normatívnych pravidiel; b) ľubovoľne – podľa subjektívnych úvah, ktoré sú podmienené dopytom.

Konštatuje, že len ak sa v tejto dôležitej otázke rozhodneme pre prvú možnosť, t. j. pre potrebu normatívnej regulácie, môžeme diskutovať o tom, kde sú hranice negatívnej eugeniky (smeruje k odstráneniu ťažkých, doposiaľ nevyliciteľných, dedičných chorôb). Práve rozlúštenie ľudského genómu ako ilustrácia nových zákrokov a nového typu vzťahov poukázalo na dôležitú (podstatnú) podmienku nášho normatívneho sebaporozumenia. Ide o možnosť disponovať doteraz náhodným procesom „oplodňovania s následkom nepredvídateľnej kombinácie dvoch rôznych kmeňových chromozómov“, ktorá sa však v momente, keď ju možno ovládať, „javí ako nutný predpoklad schopnosti byť sebou samým aj v zásade onej egalitárnej povahy našich interpersonálnych vzťahov“ ([2], 21). Ide o dispozíciu, ktorá by bola zásahom do somatických základov spontánneho sebaporozumenia a etickej slobody druhej osoby; o tejto dispozícii sme si doteraz mysleli, že sa uplatňovala jedine na veci, a nie na ľudí. Stieraním hraníc medzi ľuďmi a vecami vzniká doposiaľ úplne nový, neznámy „interpersonálny“ vzťah, ktorý sa dotýka aj ľudského morálneho cítenia a ktorý obmedzuje „symetriu zodpovednosti, ktorá v zásade existuje medzi slobodnými a rovnými osobami“ ([2], 22).

Rozsah biotechnických zásahov do nášho vlastného (ľudského) genómu teda vyvoláva morálne otázky úplne nového typu a odpovede na ne sa týkajú „etickeho sebaporozumenia“ ľudstva ako celku. V spektre týchto problémov sa „etika schopnosti byť sám sebou“ stáva len „jednou z viacerých alternatív“.

Zo širokého spektra tejto problematiky (spolu s Habermasom) vyčleníme dve aktuálne aplikácie gémovej technológie: predimplantačnú diagnostiku a výskum totipotentných kmeňových buniek, keďže sú to príklady rizika spojeného s perspektívou „šľachtenia ľudí“.

Predimplantačná diagnostika je jednou z foriem gémovej technológie (resp. gémovej techniky). V širšom zmysle slova patrí do prenatalnej diagnostiky, v súčasnosti sa od nej obvykle oddeľuje, predovšetkým pre úplne odlišné etické a právne aspekty týchto postupov.⁴ Súhrnne ide o postupy, ktoré sú využívané na zárodkoch počatých oplodnením mimo tela ženy (fertilizáciou invitro, IVF). Približne do osembunkového štádia sú totiž všetky druhy zárodkov totipotentné, t. j. môžu z nich vzniknúť akékoľvek bunky tela. Pri predimplantačnej diagnostike sa vychádza z predpokladu, že bunku, ktorá je zo zárodka odobraná v štádiu totipotencie, ostatné totipotentné bunky úplne nahradia. Postup je teda nasledovný: Jedna bunka sa zo zárodka odobere a vyšetrí. Do maternice sa embryo implantuje len v tom prípade, že je zdravé, čo znamená, že ďalší vývoj a narodenie sa umožní len zdravému zárodku. Odobraná bunka sa zničí (aj keď každá totipotentná bunka je ďalší zárodok v potencii). J. Habermas poukazuje na nebezpečenstvo využitia predimplantačnej diagnostiky na selekciu ľudského života, čo je kontroverzné a eticky pochybné. Vedome totiž dochádza k vytváraniu zárodkov, medzi ktorými sa potom

³ Bližšie pozri ([2], 20).

⁴ Bližšie pozri Šipr, K.: Prenatal Diagnosis and Respect for Autonomy. In: ([1], 107 – 116), ako aj ([6], 11 – 13).

majú pre ďalší vývoj vybrať len tie najvhodnejšie. Práve fakt, že predimplantačná diagnostika neslúži liečebným účelom, ale uskutočňuje sa s jednoznačným úmyslom zničiť zárodok, pokiaľ sa u neho zistí genetický defekt, možno spojiť s novými možnosťami eugenického vylepšovania ľudskej populácie. Ide teda o určitú formu experimentovania s embryami, o „konzumný“ výskum embryí, ktorý navyše predbieha „zdĺhavé normatívne procesy vysvetľovania na verejnosti“ ([2], 27).

Výskum a zaobchádzanie s ľudskými kmeňovými bunkami je ďalšou citlivou aplikáciou génovej techniky. Pod označením kmeňové bunky rozumieme zatiaľ nešpecializované bunky, ktoré sa môžu neobmedzene rozmnožovať a ktoré sú (vďaka schopnosti sebariadenia) k dispozícii na vytváranie jedného alebo niekoľkých špecializovaných typov buniek. V súčasnosti patria k najžiadanejším surovinám biomedicínskeho výskumu. S ich pomocou by sa v budúcnosti mali objasniť príčiny vzniku chorôb spojených s nesprávnou diferenciaciou buniek alebo s ich degeneráciou. S kmeňovými bunkami sa spájajú tiež nádeje na vytváranie kožných buniek určených na krytie rán a popálenín, na implantáciu buniek dodávajúcich diabetikom inzulín, na tvorbu buniek užitočných pri liečení ľudí postihnutých Alzheimerovou chorobou alebo Parkinsonovou chorobou, na pestovanie buniek na mieru pri tvorbe orgánov určených na transplantácie.

Podľa väčšiny odborníkov etické problémy výskumu kmeňových buniek nie sú spojené s terapeutickými snahami a úmyslami, ale so spôsobom ich získavania. Podľa toho kmeňové bunky možno získavať niekoľkými postupmi:⁵ 1. odberom z embryí, ktoré „zvýšili“ pri fertilizácii in vitro (ide teda o embryonálne kmeňové bunky), čo znamená, že takýto výskum, uskutočňovaný na „nadbytočných“ embryách, je zásahom do ich práva na život i do ich integrity, a teda porušením ich ľudskej dôstojnosti (napr. teologickej, deontologickej etika). Okrem toho, ak sa so zárodkom manipuluje na výskumné účely, zárodok sa stáva prostriedkom (prestáva byť cieľom) výskumu alebo liečby, čím je spochybnený jeho status. Z liberálneho hľadiska je zrejme možné takýto odber kmeňových buniek tolerovať (utilitaristická etika); 2. klonovaním, ktoré je podobné postupu použitému u ovce Dolly.⁶ V podstate ide o analógiu získavania embryonálnych kmeňových buniek zo zárodkov počatých pri fertilizácii in vitro. V tomto prípade ide o vytváranie ľudských zárodkov pre výskum, t. j. ľudský život opäť nie je chápaný ako cieľ, ale ako prostriedok na naplnenie iných záujmov (výskumné účely), čo je v teologickej etickej literatúre posudzované ako kontroverzné (nemorálne) konanie. Od tzv. terapeutického klonovania,⁷ ktorého cieľom je získavanie ľudských kmeňových buniek na nahrádzanie postihnutých tkanív, sa odlišuje reprodukčné klonovanie, t. j. vytváranie genetických kópií už existujúcich ľudí; 3. získavaním zo zárodočných buniek umelo alebo spontánne potratených. Ako eticky problematický ho posudzujú hlavne zástancovia deontologickej, teologickej etiky, pretože nemožno schvaľovať ani umelý potrat, t. j. ani výskum na zárodkových bunkách získaných z umelých potratov. Liberálnejšie orientovaní odborníci (utilitarizmus) posudzujú túto otázku z pohľadu tzv. menšieho zla, na základe „kalkulu užitočnosti“ ako prípustný (dovolený) spôsob odberu kmeňových buniek; 4. odberom z pupočníkovej šnúry novorodeného dieťaťa a z dospelých buniek (t. j. z buniek získaných od dospelých osôb). Tieto dva spôsoby nie sú z etického hľadiska problémové.

⁵ Píše o nich vo svojej štúdií J. Reiter ([4], 11 – 12).

⁶ Z neoploddeného vajíčka darcu sa odstráni DNA – nositeľ dedičnosti. Inému človeku sa odoberie telesná (somatická) bunka a v laboratóriu sa jej jadro vloží do vajíčka zbaveného vlastného jadra. Približne po štyroch dňoch vznikne blastocysta, z ktorej sa potom odoberú kmeňové bunky.

⁷ Sú krajiny, v ktorých je vytváranie a používanie embryonálnych kmeňových buniek zákonom výslovne zakázané (Rakúsko, Taliansko, Írsko), inde je s väčšími či menšími výhradami tolerované (Japonsko, Južná Kórea), ale len málokde sú experimenty s ľudskými zárodkovými bunkami priamo povolené (Veľká Británia, Švédsko, Belgicko, Česká republika).

Aj výskumy a klinické skúsenosti naznačujú, že ide o postupy, ktoré sú vhodné (morálne) aj po technickej stránke – môžu nahradiť používanie zárodkových kmeňových buniek.

J. Habermas sa snaží hovoriť len o takých objavoch, ktoré majú jasnú tendenciu prerásť do technológie pozitívnej eugeniky (aktívnej – má vytvoriť nové geneticko-spoločenské štruktúry). Za také považuje práve predimplantačnú diagnostiku a výskum kmeňových buniek. Práve tieto výskumy majú podľa Habermasa tendenciu prekročiť hranicu „čisto klinických názorov“. Je v nich vyjadrená intencia k zlepšeniu, resp. vylepšeniu (vedomá selekcia zdravšej bytosti – možná logika rozvoja metódy predimplantačnej diagnostiky) a tiež prax „spredmetneného“ zaobchádzania s predosobnostným (prenatálnym) ľudským životom (výskum embryonálnych ľudských kmeňových buniek logicky prerastá do spracovávaní embryonálnych buniek; okrem toho takýto spotrebiteľský vzťah k embryu nie je nasmerovaný na možné narodenie). Aj keď je hranica medzi pozitívnou a negatívnou eugenikou podľa filozofa (z pojmových i praktických dôvodov) nepresná, „práve v tých oblastiach, kde hranice splývajú, máme vytýčiť a presadiť zvláštne presné hranice“ ([2], 28). Technológie negatívnej eugeniky v zásade nespochybňuje, pravdepodobne preto, že klinické ukazovatele, ktoré sa v podobných prípadoch prijímajú, sú už výsledkom dostatočne známeho konsenzu o tom, čo je choré, a čo zdravé. Metodicky správna argumentácia však musí vychádzať z toho, že „musíme normatívne hodnotenie aktuálneho vývoja stále preverovať radom otázok, s ktorými by nás jedného dňa mohol možný vývoj génovej techniky teoreticky predsa len konfrontovať“ ([2], 28 – 29). Na túto maximu treba stále myslieť, pretože by sme nemali riskovať možnosť, že nebudeme pripravení na génovo-inžiniersky ekvivalent Hirošimy. Spolu s Habermasom zdieľame názory filozofov N. Agara, H. Kusheho a P. Singera, že v súvislosti s rýchlym rozvojom biologických vied je lepšie mať pripravené princípy pre situácie, ktoré nemusia nastať, než ich nemať v situáciách, ktoré by mohli, resp. môžu nastať.

V pozícii hlavného oponenta v Habermasovom diele vystupujú prívrženci liberálnej eugeniky. Liberálna eugenika „neuznáva hranice medzi terapeutickými a zlepšujúcimi zásahmi“ a „prenecháva výber cieľov, pri ktorých má dôjsť k zmene znakov, individuálnym preferenciám účastníkov trhu“ ([2], 28). Habermas poukazuje na špecifický americký prístup riešenia tejto otázky, ktorý vychádza z klasickej liberálnej tradície („z optiky lockovskej liberálnej tradície“) – „z nezlomnej dôvery k vede a technickému rozvoju“ ([2], 88), ktorá stavia do centra „ochranu slobôd individuálnych právnych osôb proti štátnym zásahom“ ([2], 88). Tento predpoklad upresňuje, keď tvrdí, že z tohto „liberálneho pohľadu je takmer samozrejmé, že rozhodnutia o skladbe genetických vlôh detí sa nemajú podriaďovať štátnej regulácii, ale že sa majú prenechať rodičom“ ([2], 88). Tento „nový priestor rozhodovania, ktorý otvára génová technológia“, vníma a posudzuje ako rozšírenie individuálnych základných práv, ktoré jednotlivec uplatňuje voči štátu (ide o materiálne rozšírenie reprodukčnej slobody a rodičovského práva). Z pohľadu liberálnej eugeniky sa otázka o využiteľnosti génových technológií pravdepodobne rieši obyčajným liberálno-trhovým spôsobom: rodičia môžu prísť do „genetického supermarketu“ a vybrať si (alebo nevybrať) „balík génových zmien“ pre budúce deti, čo opäť, len iným spôsobom, aktualizuje staré otázky distributívnej spravodlivosti.

Pred Habermasom preto stojí ťažká úloha. Na jednej strane sa nemôže opierať ani o metafyzické, ani o nábožensky podložené etické argumenty, ktoré sú vždy relevantné len vo vzťahu k jednej sociálnej skupine, a nie vo vzťahu k celému pluralitnému svetonázorovému spoločenstvu. Na druhej strane zastáva kritickú pozíciu vo vzťahu k liberálne orientovanej eugenike, ktorá uprednostňuje trhovú formu regulovania systému individuálneho výberu a ktorá sa vyhýba normatívnej etickej pozícii prevedením sociálnych vzťahov do systému funkcionalistických pojmov.

Rekonštrukcia argumentačnej stratégie však Habermasovi umožňuje uvažovať nasledovne: Východiskom (ako sme už konštatovali) je existencia „ústavného štátu v pluralitnej spoločnosti“ ([2], 31). Samotná spoločnosť sa chápe ako výsledok dlhého procesu sekularizácie a modernizácie. Predpokladá egalitárny typ vzájomného pôsobenia morálnych subjektov, ktoré sa dohodnú bez ohľadu na rozdielne predstavy na správnom živote, na spravodlivej a normatívne regulovanej spoločnej existencii. „Len na základe svetonázorovo impregnovaného opisu skutočností, ktoré zostávajú v pluralitných spoločnostiach predmetom rozumnej diskusie, môžeme dospieť k jednoznačnému určeniu morálneho statusu“ ([2], 42).⁸ Samotná existencia tejto spoločnosti vychádza z určitých predpokladov, ktorých porušenie môže zmeniť podmienky morálneho uvažovania a konania. Súbor univerzálnych podmienok, ktoré sú základom komunikatívneho vzájomného pôsobenia v socióme takéhoto druhu, Habermas nazýva etikou rodu, ktorá umožňuje všetkým účastníkom sociálnych interakcií identifikovať seba samých ako členov tejto spoločnosti a ako ľudí vôbec. Zahŕňa chápanie partnera v komunikácii ako autonómne slobodné a individuálne „Ty“,⁹ ktoré sa nachádza s rovnakým „Ja“ vo vzájomných symetrických vzťahoch pôsobenia a vzájomného uznania. Formovanie autonómnej slobodnej osobnosti, ktorá sa môže riadiť normami, niest' zodpovednosť za svoje činy a vystupovať ako rovnocenný partner, predpokladá postmetafyzicky chápanú „možnosť byť sám sebou“.¹⁰

Pre schopnosť byť sám sebou je tiež nevyhnutné, aby „osoba bola vo vlastnom tele ako doma, a aby sa osoba mohla cítiť zajedno so svojím telom, musí byť, zdá sa, toto telo pociťované ako niečo prirodzené – ako pokračovanie organického života, ktorý sám seba regeneruje a z ktorého bola osoba zrodená“ ([2], 69 – 70).

Habermas predpokladá, že téza o rovnakom „prírodno-spontánnom počiatku“ individuálneho života je základom nášho „sebachápania“, podobne ako istá empatia, osobitá celistvosť nášho živého tela – subjektu, „spontánne cítenie“, ktoré ohraničujú našu inštrumentálnu expanziu do sféry živého, predovšetkým vo vzťahu k ľuďom. Situácia sa totiž radikálne zmení, ak bude do „základov života“ vložený inžiniersky plán, ak „niekto“ bude určovať, akí máme byť. Potom sa ľudský život zmení na artefakt, podriadi sa spredmetneniu.

Vyššie analyzované prípravné tézy umožňujú sformulovať konečné argumenty, ktoré Habermas použil pri kritike géново-inžinierskeho zásahu do prirodzeného procesu zrodu ľudských organizmov: 1. Predpoklad pre uplatňovanie etiky ľudského rodu sa udrží dovtedy, dokedy budú mať ľudia – účastníci vzájomných komunikácií – spoločný pôvod, nezávislý svojou prirodzeno-genetickou podstatou od cudzej svojvôle. 2. Cieľavedomá, pozitívno-selektívna manipulácia podstaty človeka ustanovuje nezvratný asymetrický vzťah medzi účastníkmi eticko-rodovým spôsobom štruktúrovaného komunikačného systému. Človek ako pôvodca svojho konania a zdroj autentických požiadaviek však musí predpokladať kontinuitu vlastného Ja, ktoré je vždy identické so sebou samým a v ktorom sa jeho osobná identita formuje predovšetkým životne – historicky. Ak sa spochybní existencia takéhoto počiatku, spochybnia sa aj dva hlavné eticko-rodové predpoklady našej morálnej existencie: a) chápanie seba samých ako osobností, ktoré sa považujú za tvorcov svojho života; b) rovnocenný vzťah ku všetkým ľuďom bez výnimky (rovnocenný vzťah v kontexte rovnakého pôvodu).

Nemožno teda vylúčiť to, že znalosť určitého eugenického naprogramovania vlastných de-
dičných vlôh obmedzí autonómne utváranie života jednotlivca a že ohrozí (v podstate) symet-

⁸ Bližšie pozri ([2], 42 – 43).

⁹ Explikácia jazykovej komunikatívnej štruktúry „Ja-Ty-My“ vzájomného pôsobenia tvorí dôležitú časť Habermasovej tvorby a zohráva významnú úlohu v jeho argumentácii. Napríklad začlenenie ešte nenarodeného dieťaťa ako potenciálneho partnera do systému tohto vzájomného konania predpokladá jeho pozitívne hodnotenie terapeutickú eugeniky. Bližšie pozri ([2], 63 – 64).

¹⁰ To znamená, že táto možnosť ľuďom nie je daná spolu s individuálnou dušou „zhora“ (Bohom).

rické vzťahy medzi slobodnými a rovnakými osobami. Niektorí ďalší myslitelia (genetického komunitarizmu) idú v podobných úvahách ešte ďalej, keď spochybňujú „jednotu ľudskej prirodzenosti“, vďaka ktorej by sa mohli všetci ľudia ako členovia rovnakej morálnej pospolitosti chápať a vzájomne uznávať, tým, že by zdôrazňovali, že nebude existovať jediný nástupca toho, čo sa považuje za ľudskú prirodzenosť. Podľa nich je pravdepodobné, že využívaním génovej technológie sa budú môcť rôzne skupiny ľudských bytostí uberať rôznymi cestami vývoja, čo znamená, že budú existovať „rôzne skupiny bytostí, každá so svojou vlastnou prirodzenosťou“, ktoré bude spájať len spoločný predok (ľudskej rasy)...¹¹ 3. Človek, ktorý rozhoduje o géno- inžinierskom zásahu, „narába“ s budúcim individuom ako s prostriedkom, keď ho podriaďuje nejakému životnému plánu ako cieľu. Tento plán nemôže odsúhlasit' s budúcim individuom – na rozdiel od ktorejkoľvek osoby schopnej povedať svoje „áno“ alebo „nie“, tak, ako je to v prípade osôb, ktoré boli počaté prirodzenou cestou: „Zlepšujúce sa eugenické zásahy narúšajú etickú slobodu tým, že fixujú danú osobu na odmietané, ale nevratné zámery tretích osôb, a tým im bránia v tom, aby sa objektívne chápali ako bezvýhradní autori vlastného života“ ([2], 75). Idea ľudstva nás zaväzuje k tomu, aby sme vždy zaujímali perspektívu „my“, z ktorej na seba vzájomne nazeráme ako na členov takej „inkluzívnej pospolitosti“, ktorá nevylučuje žiadnu osobu. Preto je pre „morálne zmysľajúcu osobu jej schopnosť byť sama sebou rovnako dôležitá, ako je pre morálne konajúcu osobu dôležité, aby aj druhí boli samými sebou“ ([2], 69). Práve s ohľadom na túto „schopnosť byť sám sebou“ by sa mal ukázať „cudzí zámer“, ktorý prostredníctvom genetického programu zasahuje do ľudského života ako „rušivý faktor“. 4. Liberálna eugenika sa nevzťahuje len na schopnosť programovanej osoby byť sama sebou. Jej prax by súčasne vytvárala interpersonálny vzťah, pre ktorý neexistuje žiadny precedens. Habermas konštatuje, že rozhodnutím jednej osoby o genóme druhej osoby vzniká medzi nimi typ vzťahu, ktorý spochybňuje „doposiaľ samozrejmy predpoklad morálneho seba porozumenia autonómie konajúcich a usudzujúcich osôb“ ([2], 76). Nazýva ho asymetrickým paternalizmom zvláštneho druhu,¹² ktorý človek už nemôže revidovať alebo anulovať.

Pri sumarizácii argumentácie Habermasa proti praxi eugeniky treba zdôrazniť, že sa vracia k hlavným etickým tézám I. Kanta. Zachováva dve hlavné osobitosti kategorického imperatívu: a) univerzálnosť mravného zákona; b) chápanie (iného) človeka len ako cieľa, nikdy nie ako prostriedku.

Sám je presvedčený, že musíme morálne konať, pretože je to obsiahnuté v zmysle samotnej morálky – „deontologickej morálky“. Perspektíva, z ktorej Habermas posudzuje súčasné diskusie o potrebe regulácie génovej technológie, je daná na jednej strane otázkou o význame faktu, že „nemôžeme disponovať genetickými základmi svojej telesnej existencie“, pokiaľ ide o riadenie vlastného života aj o porozumenie seba samých ako morálnych bytostí,¹³ na druhej strane je daná konkrétnou odpoveďou na túto otázku. „Keby nás neznepokojovali morálne pocity povinnosti a viny, výčitky a odpustenie, keby nás neoslobodzovala morálna úcta, keby nás nenapľňovala šťastím solidárna podpora a keby v civilizovanom zaobchádzaní s konfliktom a sporom nepanovala „vľúdnosť“, museli by sme, tak zmysľáme ešte i dnes, pociťovať univerzum obývané ľuďmi ako neznesiteľné“ ([2], 85). Treba dať prednosť dôstojnej existencii človeka pred novou „životnou formou“, nedotknutou morálnymi normatívmi.

Génové programovanie budúceho človeka je schopné deformovať počiatočné komunikačné štruktúry živého sveta, ľudskú skúsenosť. Ničí krehké morálne poriadky, na ktorých sa „drží“

¹¹ Bližšie pozri ([2], 53).

¹² Habermas konštatuje, že práve v súvislosti s genetickým programovaním vzniká vzťah, ktorý možno nazvať paternalizmom zvláštneho druhu. Bližšie pozri ([2], 76).

¹³ Bližšie pozri ([2], 32).

antropologická jednota, ľudské spoločenstvo. Do dejín môžu vstúpiť kvalitatívne „noví hráči“ a nemáme istotu, že budú vnímať samých seba ako eticky slobodné a morálne rovnocenné, zodpovedne konajúce bytosti. Porušenie podmienky prírodnej rovnosti a rodovej identity môže mať pre ľudstvo nepredvídateľné následky... Habermas sa evidentne prikláňa k názoru, že je lepšie mať princípy pre situácie, ktoré nemusia nastať, než nemať princípy pre situácie, ktoré by zrazu nastať mohli. „Zdieľam deontologickú perspektívu hodnotenia,“ zdôrazňuje Habermas ([2], 32), „jadrom morálky“ je teda len to najjednoduchšie – povinnosť zaobchádzať so všetkými ľuďmi ako s ľuďmi.

LITERATÚRA

- [1] GLASA, J. (ed.): *Ethics of Human Genetics. Challenges of the (Post) Genomic Era*. Bratislava: Charis – IMEB Fdn. 2002. ISBN 80-88743-51-6.
- [2] HABERMAS, J.: *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Praha: Filosofía, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR 2003. ISBN 80-7007-174-5.
- [3] KOVAĽOVÁ, D.: *Aplikované etiky II. Bioetika a medicínska etika*. Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied 2004. ISBN 80-8055-996-1.
- [4] REITER, J.: Genový výzkum a bioetika. In: *Scripta Bioethica*, 2003, 2 – 3, s.7 – 13. ISSN 1213-2977.
- [5] RETHMANN, A. P.: Konečně perfektní dítě? Preimplantační diagnostika v diskusi. In: *Scripta Bioethica*, 3, č. 2 – 3, s.15 – 18. ISSN 1213-2977.
- [6] ŠIPROVÁ, H – ŠIPR, K.: Otevřené otázky prenatální diagnostiky. In: *Scripta Bioethica*, 2003, č. 4, s. 11 – 13. ISSN 1213-2977.

PhDr. Daniela Kovaľová, PhD.
Katedra etiky a aplikovanej etiky FHV UMB
Tajovského 51
974 01 Banská Bystrica
SR
keta@fhv.umb.sk

Inštitút filozofie a etiky Filozofickej fakulty PU
v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA 1/3607/06 organizuje v Prešove
v dňoch 10. – 11. 5. 2007 medzinárodnú konferenciu
REFORMULÁCIE ANTROPOLOGICKEJ OTÁZKY V SÚČASNEJ FILOZOFII
Miesto konania konferencie: Prešov
Termín podania prihlášok: do 20. 03. 2007
Ubytovanie: ŠDaJ PU Prešov (Internát)
Konferenčný poplatok: 600 Sk – platí sa pri registrácii
Rokovací jazyk: slovenský, český, poľský, anglický
Kontakt: Mgr. Štefan Kostelník, Inštitút filozofie a etiky, ul. 17. novembra č. 1,
080 78 Prešov, tel. 051/7570 804 fax: 051/7570824, kostels@unipo.sk