

MARTA SONIEWICKA

RACJE I EMOCJE W DYSKUSJI
NA TEMAT INGERENCJI GENETYCZNYCH
W LUDZKĄ PROKREACJĘ*

Serçe ma swoje racje, których rozum nie zna.

Blaise PASCAL

Chiński naukowiec He Jiankui w referacie wygłoszonym 27 listopada 2018 r. na Drugim Międzynarodowym Szczycie dotyczącym Edycji Ludzkiego Genomu (*Second International Summit on Human Genome Editing*) ogłosił, że wziął udział w procedurze sztucznego zapłodnienia, w której po raz pierwszy skutecznie zastosowano technikę edycji genomu CRISPR/Cas9 w celach prokreacyjnych, dzięki czemu przyszły na świat genetycznie zmodyfikowane bliźniaki¹. Naukowiec nie wyjawiał tożsamości osób, które wzięły udział w eksperymencie², a wiarygodność informacji została potwierdzona przez funkcjonariuszy chińskiej policji, która wszczęła w tej sprawie dochodzenie. Informacja ta wywołała burzliwe dyskusje, dotyczące dopuszczalności wprowadzania dziedzicznych modyfikacji genetycznych u ludzi³.

Dr MARTA SONIEWICKA — doktor nauk prawnych i doktor filozofii, Uniwersytet Jagielloński, Katedra Filozofii Prawa i Etyki Prawniczej na Wydziale Prawa i Administracji; adres do korespondencji — e-mail: marta.soniewicka@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3409-7819>.

* Artykuł jest efektem realizacji projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanych na podstawie decyzji nr 2017/27/B/H5/01053.

¹ Modyfikacja miała dotyczyć uodpornienia na wirus HIV. SZMIT 2018.

² Zdrowotne korzyści z takiej interwencji są nikłe — nie chodziło w tym wypadku o uniknięcie poważnej choroby genetycznej ani o poprawę zdrowia, co wiąże się z tradycyjnymi celami medycyny, ale o zagwarantowanie odporności na poważną chorobę zakaźną, której można uniknąć bez ingerencji genetycznych i którą można również bez takich ingerencji leczyć. Ewidentnie więc zabieg ten miałby raczej charakter eksperymentu naukowego, którego celem byłoby wykazanie skuteczności i bezpieczeństwa samej procedury edycji genomu.

³ Problemy te były poruszane na długo przed wynalezieniem technik edycji genomu (zob. RAMSEY 1970; KASS 2002).

Problem tworzenia „genetycznie modyfikowanych ludzi” (KNOEPFLER 2015) budzi negatywne reakcje emocjonalne, które często są lekceważone jako irracjonalne i przez to pozbawione jakiegokolwiek wagi. W niniejszym artykule przyjrę się bliżej argumentacji, która ma komponent emocjonalny, by zastanowić się nad jej znaczeniem. Będę argumentować, w ślad za Leonem Kassem, że reakcje emocjonalne mogą być wyrazem mądrości i etycznej intuicji, która czerpie z głębszych pokładów naszej osobowości niż racje czysto rozumowe (KASS 1997, 17–26). Wskażę, że reakcje te mają element kognitywny, argumentując, iż często poprzedzają one eksplikację zawartych w nich znaczeń i sensu, co nie znaczy, że są ich pozbawione. Zanim do tego przejdę, przedstawię krótko argumentację opartą na najczęściej pojawiających się racjach moralnych, by pokazać, że racjonalistyczne myślenie moralne jest niezdolne do uchwycenia wszystkich ważnych aspektów moralnych związanych z prokreacją. Reakcje emocjonalne mogą pomóc nam w lepszym ich zrozumieniu. Nie znaczy to, że mogą one zastąpić argumenty oparte na racjach rozumowych, ale mogą naprowadzić nas na istotne argumenty odwołujące się do przeżywania wartości, znaczenia praktyk społecznych i rozumienia siebie, którym należy się więcej uwagi w debacie bioetycznej.

I. RACJE ROZUMOWE ZA INGERENCJAMI GENETYCZNYMI W LUDZKĄ PROKREACJĘ I ICH KRYTYKA

Argumentacja za rozszerzeniem zastosowania nowych technologii w prokreacji może przybrać różne formy. Leon Kass wyróżnia trzy rodzaje argumentacji: technologiczną, liberalną i meliorystyczną (ibid., 20). Ta pierwsza zakłada, że wszelkie nowe technologie są neutralne etycznie, stanowiąc rozszerzenie naturalnej prokreacji, jak i aktualnie stosowanych technik prokreacji czy udoskonalenie form terapii. Stanowisko liberalne opiera się na idei uprawnień — wolności, rozumianej indywidualistycznie jako swoboda wyboru, ograniczona jedynie przez zakaz wyrządzania szkody innym. Stanowisko meliorystyczne, pokrewne idei eugeniki, zakłada, że nowe technologie są koniecznym środkiem do realizacji celu, jakim jest ulepszanie populacji i sprowadzanie na świat dzieci optymalnych pod względem genetycznym.

1. NEUTRALNOŚĆ TECHNOLOGII

Przyjmując, że technologia jest neutralna moralnie, zakłada się, iż jedynie skutki jej zastosowania oraz intencje i motywy osób z niej korzystających mogą podlegać ocenie etycznej. Rozumowanie to jest błędne, gdyż technologia, jak słusznie zauważa Inmaculada de Melo-Martin, nie jest neutralna moralnie (DE MELO-MARTIN 2016, 307–378).

Słowo „biotechnologia” jest neologizmem czasów współczesnych, który powstał na określenie nowego zjawiska, którym są — jak pisze L. Kass — „procesy i produkty oferujące na skalę industrialną moc zmiany i kontrolowania fenomenu życia od roślin, przez zwierzęta po ludzi”⁴. Wyznaczenie kierunków owych zmian i zakresu sprawowanej przez człowieka kontroli nad fenomenem życia wymaga odniesienia do wartości, które określają cele i potrzeby, jakie ma realizować nauka. Gdy mówimy, że technologia zastosowana w medycynie powinna służyć zdrowiu, szczęściu oraz dobrostanowi ludzi, trudno się z tym nie zgodzić. Problem jednak tkwi głębiej — w tym, co rozumiemy przez takie pojęcia, jak „zdrowie”, „szczęście” czy „dobrostan”, które zawierają w sobie sądy normatywne.

Współczesne technologie kształtują nasz świat, a także generują nowe pojęcia oraz zobowiązania moralne. Bez wątplenia technologie wpływają na naszą percepcję, zmieniają nasze rozumienie siebie oraz kształtują nasze społeczeństwa. Z tych względów kierowanie się imperatywem technologicznym, zgodnie z którym, jeśli tylko coś jest technicznie możliwe, powinno być zrealizowane, jest nie tylko niebezpieczne, ale i etycznie nieuzasadnione. Wielkie pytania natury moralnej nie mogą być sprowadzone do szczegółowych pytań związanych z procedurą bezpiecznego zastosowania nowych technik, jak słusznie zauważa L. Kass (1997, 18). Technologie oraz kierunki ich rozwoju powinny być poddane wspólnej refleksji, zanim zostaną zastosowane i zanim staniemy się ich niewolnikami, przed czym przestrzegali Hans Jonas (1996, 70–75).

2. UPRAWNIENIA ORAZ ZAPOBIEGANIE SZKODOM

Przyjmując argumentację opartą na uprawnieniach, ciężar dowodu odnośnie do ryzyka szkodliwości nowych technologii przerzuca się zazwyczaj na

⁴ W nawiązaniu do etymologii, technologia uważana była za umiejętność racjonalnego panowania nad otaczającym nas światem — przewidywania, porządkowania, kontrolowania, czynienia natury podległą, okiełznania dzikości i przewycięzania przypadku. KASS 2002, 29–33. Zob. SONIEWICKA 2018, 326–328 i 29.

tych, którzy są za ograniczeniem ingerencji genetycznych w ludzką prokreację, co stanowi ograniczenie wolności — swobody badań naukowych i swobody prokreacji (ROBERTSON 1996, 16).

Z uwagi na niepewne skutki genetycznych interwencji germinalnych wielu naukowców opowiada się za wzmożoną ostrożnością w stosowaniu tych technik w ludzkiej prokreacji i w związku z tym postuluje, by nałożyć na nie moratorium (LANPHIER i in. 2015, 410–411; BALTIMORE i in. 2015, 36–38). Za sprawą jednak argumentacji liberalnej bioetyków zasada ostrożności jest zastępowana zasadą ewidentnej szkody, co znajduje odzwierciedlenie w wielu regulacjach prawnych dotyczących prokreacji medycznie wspomaganiej⁵. „Życie jest ryzykowne”, jak argumentuje Michael Kirby, kierowanie się więc zasadą ostrożności mogłoby ograniczyć swobodę badań naukowych i uniemożliwić dalszy rozwój technologii (za: SMITH 2015, 134). Brak konkluzywnych dowodów na szkodę dla urodzonego dziecka w przypadku ingerencji genetycznych nie uzasadnia na gruncie tej argumentacji restrykcyjnego regulowania dostępu do technologii. Domaganie się dowodu na niebezpieczeństwo zastosowania nowoczesnych technik ingerencji genetycznej wiąże się nieuchronnie z wprowadzeniem ich do ludzkiej prokreacji w celu ustalenia ich skutków, co da się w pełni ocenić jedynie *ex post facto*. Argumentuje się, że znając ewentualne skutki uboczne, można by wprowadzić określone ograniczenia lub stworzyć mechanizmy minimalizujące negatywne konsekwencje zdrowotne wprowadzonych zmian (DEGRAZIA 2012, 60–95; SYKORA 2018, 187–202).

Na gruncie tego rozumowania przyjmuje się też, że wszelkie formy ograniczenia swobody prokreacyjnej są nieuzasadnione, jeśli nie wykaże się, że podejmowana decyzja prokreacyjna wyrządzi szkodę (głównie natury fizycznej) dziecku. Wykazanie szkody potomstwa urodzonego w wyniku zastosowania technik prokreacji medycznie wspomaganiej jest trudne, gdy dzięki nim dzieci przyszły na świat. Szkoła wynikająca z samego faktu urodzenia, nawet gdy życie danej osoby obciążone będzie poważnymi chorobami, jest filozoficznie i prawnie kontrowersyjna z uwagi na to, że trudno uzasadnić, iż lepiej byłoby nie urodzić się wcale, niż urodzić z genetycznym obciążeniem⁶.

⁵ Przykładem mogą być regulacje dotyczące badań preimplantacyjnych. Ryzyko uszkodzenia zarodka w wyniku przeprowadzenia tych badań było najczęściej nieznanne, co skutkowało przyjęciem na zasadzie ostrożności ograniczeń prawnych np. w prawodawstwie angielskim. To z kolei zostało poddane ostrej krytyce bioetyków głównego nurtu (stosujących argumentację liberalną, w tym utylitarystyczną), co skutkowało wyparciem zasady ostrożności przez zasadę ewidentnej szkody, której ryzyko należy wykazać (SMITH 2015, 130–140).

⁶ Jest to tzw. problem nietożsamości (*Non-Identity Problem*), na który zwrócił uwagę Derek

Istnieje wiele wewnętrznych trudności argumentacji liberalnej. Po pierwsze, swoboda badań naukowych nie jest wartością samą w sobie ani wartością o charakterze absolutnym. Rozwój nauki ma służyć człowiekowi, a bezwzględną granicę badań powinien wyznaczać szacunek dla ludzkiej godności i ludzkiego życia. Stosując technikę edycji genomu na ludzkich zarodkach, ludzkie życie traktuje się instrumentalnie jako środek do realizacji celu, jakim jest stworzenie określonego zarodka metodą prób i błędów. Ponadto zastosowanie tej techniki w ludzkiej prokreacji oznacza eksperyment na przyszłym dziecku (KASS 2010, 252). O ile rodzice (bądź dawcy gamet) mogą wyrazić zgodę na udział w eksperymencie⁷, o tyle dzieci ani wszystkie kolejne pokolenia, którym owe zmiany genetyczne zostaną przekazane, nie mogą wyrazić zgody na te interwencje. Można podważyć zasadność idei minimalizowania skutków ubocznych podobnych technik, jeśli najlepszą metodą zapobiegania im byłoby powstrzymanie się od prowadzenia eksperymentów ze stosowaniem ryzykownych technologii w ludzkiej prokreacji (RAMSEY 1970, 128–129). Poza tym można poddać w tym wypadku krytyce zasadę ewidentnej szkody z uwagi na to, jak fundamentalnych kwestii dotyczą owe eksperymenty. Brak dowodu na istnienie efektów ubocznych manipulacji genetycznych nie jest dowodem na ich nieistnienie. Manipulacje genetyczne można by uznać za możliwe do rozpatrzenia w ludzkiej prokreacji tylko wówczas, gdyby opierały się na znacznie większej wiedzy dotyczącej ich konsekwencji niż w przypadku innych, mniej niebezpiecznych technologii (ibid., 117).

Po drugie, argumentacja oparta na zasadzie swobody prokreacyjnej przyjmuje trudną do utrzymania koncepcję indywidualistycznie rozumianej swobody wyboru, która wydaje się bardziej adekwatna do wyborów konsumpcyjnych niż podejmowania decyzji o powołaniu do życia (O'NEILL 2007, 57-63; zob. SONIEWICKA 2018, 68–85, 255–259). Rozciągnięcie autonomii prokreacyjnej, rozumianej jako zakaz ingerencji państwa w prywatną sferę prokreacji (decydowania o tym, z kim, kiedy i ile posiada się dzieci),

Parfit (2012, 403-415) i który był szeroko dyskutowany w literaturze. W omawianym tu kontekście problem ten sprowadza się do tego, że gdyby nie zastosowano technik prokreacji medycznej nie wspomagananej, dziecko nie przyszłoby w ogóle na świat, czyli nie byłoby podmiotu szkody. Sytuacji istnienia, nawet obciążonego cierpieniem, nie da się porównać do sytuacji nieistnienia, bo jedyne kryteria, które są nam dostępne, dotyczą stanu istnienia. Problemowi szkody wynikającej z urodzenia i opartym na nim roszczeniom *wrongful life* poświęciłam oddzielne teksty. Zob. m.in. SONIEWICKA 2009, 137–159; 2013, 141-164; 2018, 111–150.

⁷ Nawet w przypadku rodziców świadomość zgody może być zakwestionowana, biorąc pod uwagę nieznane dalekosiężne skutki podobnych ingerencji.

na prawo do posiadania dzieci, w tym prawo do posiadania określonych dzieci, jest nieuzasadnione. Prawo do korzystania z własnych możliwości prokreacyjnych jest czymś innym niż prawo do posiadania dziecka (do skuteczności podejmowanych prób prokreacyjnych), czego państwo nie może nikomu zagwarantować. Tym bardziej wątpliwe jest prawo do wyboru określonego dziecka. Aby uzasadnić takie prawo, należałoby wykazać wpierw, że istotną wartością realizacji możliwości prokreacyjnych jest wybór właściwości genetycznych potomstwa, czego zwolennicy argumentacji nie potrafią uczynić (DE MELO-MARTIN 2013, 1–13).

Argumentacja odwołująca się do uprawnień i szkody nie jest argumentacją pełną, gdyż jej zastosowanie wymaga odniesienia do znaczeń i wartości, jakie nadajemy ludzkim relacjom i prokreacji, co rozwinę w punkcie II artykułu.

3. OPTIMALIZACJA POPULACJI

Argumentacja meliorystyczna, kontynuująca założenia eugeniczne w kontekście liberalnym (z poszanowaniem woli rodziców), jest najbardziej odrażająca moralnie⁸. Idea przekształcenia procesu prokreacji w opartą na algorytmach selekcję najlepszego potencjalnie wariantu kombinacji genów⁹ jest trudna do zaakceptowania nie tylko dlatego, że brak nam obecnie adekwatnych modeli myślowych, które moglibyśmy w takich sytuacjach stosować¹⁰, ale przede wszystkim dlatego, że sprowadza rodzicielstwo do czegoś, czym ono nie jest, i opisuje je w kategoriach, które do niego nie należą. Wybierając na podstawie dostępnych informacji genetycznych, opartych na rachunku prawdopodobieństwa, trudno byłoby podjąć decyzję o wyborze najlepszego zarodka — pojawia się bowiem pytanie: najlepszego pod jakim względem i co to znaczy? Ponadto podwyższona skłonność czy predyspozycja do za-

⁸ Argumentację tę prezentują m.in.: BUCHANAN, BROCK, DANIELS i WIKLER, 2007; HARRIS 2007; SAVULESCU 2001, 413–426. Obszerną krytykę tzw. nowej eugeniki czy eugeniki liberalnej przedstawiam w SONIEWICKA 2018, 262–323.

⁹ Niektóre firmy, takie jak 23andMe czy GenePeeks, opatentowały oprogramowania komputerowe mające przewidywać ryzyko chorób oraz cech fenotypowych na podstawie kombinacji genotypów określonych dawców gamet z genotypem danej osoby. Celem takiej usługi, która nie jest jeszcze na dzień dzisiejszy dostępna, byłaby rekomendacja określonych dawców dla klienta, by stworzyć dziecko o preferowanych cechach. Takie oprogramowanie mogłoby stworzyć symulację do 10 000 wirtualnych zarodków z jednej pary gamet (DE MELO-MARTIN 2016, 81–82).

¹⁰ Zob. eksperyment myślowy z wyborem najlepszego zarodka po zastosowaniu profilowania genetycznego, zaprezentowany w DE MELO-MARTIN 2016, 182.

chorowania nie znaczą wcale, że dana osoba rzeczywiście zachoruje. Tak samo jak brak skłonności czy predyspozycji nie znaczy, że osoba nie zachoruje. Poza tym w przypadku selekcji genetycznej łatwo popełnić błąd „część za całość”, uznając, że osoba posiadająca jakąś słabość jest słaba we wszystkich dziedzinach życia — w rzeczywistości jest na ogół na odwrót, gdyż słabość jest kompensowana przez organizm wyostreniem innych zdolności, które u większości występują na przeciętnym poziomie. Wreszcie, selekcja genetyczna zagraża przyjęciem genetycznego redukcjonizmu — redukcjonowania człowieka do posiadanych przezeń cech genetycznych.

Niezależnie jednak od tych wszystkich argumentów dotyczących ograniczeń naszej wiedzy niepokój moralny budzi propozycja przekształcenia fundamentalnej dla nas praktyki społecznej, jaką jest prokreacja, w coś, czym ona nie jest — rodzaj hodowli czy wytwarzania osób zgodnych z naszymi oczekiwaniami. Taka transformacja odbędzie się kosztem kluczowych dla nas wartości związanych z prokreacją, zmieniając jej znaczenie. Nawiązując do Arystotelesowskiego rozróżnienia podstawowych form ludzkiej aktywności, prokreacja rozpatrywana jest wówczas w kategoriach τέχνη [*techne*] jako forma wytwarzania (gr. ποιησις [*poiesis*]), a nie działania (gr. πράξις [*praxis*]) (RAMSEY 1970, 92 i 134; zob. SONIEWICKA 2018, 326). Działanie podlega kategoriom moralnym, wytwarzanie zaś kieruje się kategoriami efektywności. Biotechnologiczna transformacja znaczenia prokreacji i abdykacja moralności z tak istotnej dla ludzi sfery życia jest dla większości z nas trudna do przyjęcia z tej właśnie przyczyny, że zarówno życie ludzkie, jak i sama prokreacja (przekazywanie życia) mają dla nas wartość dobra, konstytutywną dla naszego horyzontu moralnego (zob. TAYLOR 2012). Prokreacja jako szczególny sposób realizowania, wyrażania i tworzenia znaczących więzi między ludźmi nie jest kategorią czysto biologiczną (opisową), ale kategorią moralną (normatywną), powstałą w odniesieniu do naszej natury (zob. SPAEMANN 2001, 43; CHYROWICZ 2015, 97–98)¹¹.

Paradoksem idei sztucznej prokreacji jest realizacja naturalnych potrzeb ludzkich poprzez techniki umożliwiające oderwanie prokreacji od seksualności i cielesności, co jest wyrazem ucieczki od natury i prowadzi do naszego — jak pisze Kass (1997, 20) — samowyobcowania. Ludzka emancypacja, w tym emancypacja człowieka z natury, jest silnie zakorzenioną w naszej kulturze tendencją, która zyskała szczególne znaczenie w czasach nowożytnych (DELSOL 2017, 159–160). Pojawia się pytanie o granice tej

¹¹ Więcej o tym pisałam w SONIEWICKA 2018, 300–323.

emancypacji i jej konsekwencje w postaci alienacji — prokreacja oderwana od seksualności i niebędąca ucieleśnioną we wszystkich jej etapach staje się czymś obcym (zewnętrznym względem nas) i inaczej przeżywanym niż prokreacja naturalna, co może prowadzić do naruszenia więzi rodzicielskich i zarazem podważenia odpowiedzialności za powołanie do życia. Tacy autorzy jak P. Ramsey (1970, 104) i L. Kass określają ten problem mianem „dehumanizacji” prokreacji¹².

II. POSTAWA NIERACJONALISTYCZNA W DEBACIE DOTYCZĄCEJ INGERENCJI GENETYCZNYCH W LUDZKĄ PROKREACJĘ I ZARZUTY WZGLĘDEM NIEJ

Przedstawione wyżej argumentacje mają charakter racjonalistyczny i najczęściej są wyrażane w języku utylitarystycznym lub deontologicznym. Głównym zarzutem względem argumentacji racjonalistycznej jest, moim zdaniem, to, że ignoruje ona wiele aspektów głębokiego znaczenia antropologicznego, ontologicznego i społecznego powoływania do życia. Argumentacja ta nie jest wystarczająca do uchwycenia cudownej tajemnicy ludzkich narodzin i śmierci, seksualności, tożsamości i znaczenia, jakie ma dla nas relacja rodzicielstwa (Kass 1997, 20). Te pojęcia nie mają charakteru abstrakcyjnego i nie są zwykłymi faktami, można je zrozumieć jedynie poprzez uchwycenie związku między tym, kim, czym jesteśmy, i jak żyjemy (DIAMOND 1990, 149–178). Nasze ustosunkowanie się do kwestii narodzin, seksualności, ludzkich relacji, życia i śmierci nadaje kształt naszemu życiu oraz konstytuuje nasz horyzont moralny, w którym zawarte są wartościowania i sądy moralne.

Nowożytna postawa racjonalistyczna opiera się na wierze w rozum instrumentalny, będący dziedzictwem Francisa Bacona i Kartezjusza. Idea rozumu instrumentalnego zakłada istnienie niezależnego, powszechnego rozumu, wolnego od przesądów, nawyków, obyczajów, tradycji i wszystkich autorytetów. Jedynym autorytetem jest sam „rozum”, który ma gwarantować poczucie pewności poprzez stosowanie niezawodnych procedur (OAKESHOTT

¹² L. Kass zwraca uwagę, że o ile antykoncepcja upowszechniła seks bez prokreacji, o tyle nowoczesne technologie prokreacyjne umożliwiają prokreację bez seksu, co jeszcze bardziej podważa znaczenie związku między seksualnością, miłością i prokreacją (KASS 2002, 99–101). Autor omawia znaczenie związku między ludzką seksualnością i prokreacją, m.in. w kontekście klonowania, podkreślając, że ludzka seksualność jest najgłębszym wyrazem intymności w relacji ludzi, pragnienia zjednoczenia z drugą, komplementarną istotą i zarazem przekroczenia siebie w tym związku, czego wyrazem jest dziecko (ibid., 19–20 i 153–157).

1999, 21–59). Postawa racjonalistyczna zakłada, że każda wiedza, włącznie z wiedzą dotyczącą moralności, ma charakter techniczny — można ją sprowadzić do uniwersalnych reguł. Racjonalista nie uznaje, by coś miało wartość tylko dlatego, że istnieje, wartość czegokolwiek musi być uzasadniona za pomocą racji rozumowych i odniesienia do zasad uniwersalnych. Racjonalista — jak zauważa Michael Oakeshott (*ibid.*, 52) — okazuje pogardę względem tego, czego nie rozumie.

Zdaniem brytyjskiego filozofa idea rozumu instrumentalnego, będącego autonomicznym narzędziem do oceny i konstytuowania doświadczenia, jest fikcją, gdyż zarówno reguły, jak i cele działania można wyabstrahować z naszej aktywności, ale nie można działania sprowadzić do realizacji uprzednio określonych reguł czy celów (*ibid.*, 105–109). Działanie jest — jak pisze Oakeshott (*ibid.*, 112) — energią, która może pojawić się w postaci pragnień. Pragnienia te nie są przyczyną działania, ale raczej jego wyrazem — manifestują się w działaniu. Działanie ma wzór, immanentny względem samej aktywności, który jest ukształtowany przez zwyczaje, tradycje, nawyki i intuicje.

Uważam, że rozważania filozoficzne nie służą ogłoszeniu werdyktu moralnego na podstawie wagi racji, ale raczej wyrażeniu naszych doświadczeń moralnych i wyartykułowaniu znaczenia, jakie nadajemy naszym relacjom i praktykom społecznym. W tej artykulacji emocje mogą okazać się szczególnie pomocne, gdyż są one wyrazem naszego ucieleśnionego doświadczenia. Słusznie więc L. Kass twierdzi, że dzięki naszym emocjom można uzyskać dostęp do głębokich intuicji moralnych, zakorzenionych w naszym doświadczeniu i wspólnych praktykach społecznych. Reakcje emocjonalne są, w przeciwieństwie do reakcji rozumowych, automatyczne, przez co są znacznie szybsze. Są też głębiej zakorzenione w naszym charakterze, przez co mają znacznie silniejszy od rozumowania wpływ na nasze działanie. Automatyzm reakcji emocjonalnych nie bierze się stąd, że są one wrodzone, ale stąd, że ich kształtowanie, podobnie jak naszych nawyków i przyzwyczajzeń, jest długotrwałym procesem opartym na doświadczeniu, niekoniecznie własnym, ale także tym przekazywanym nam przez innych, których naśladujemy lub na doświadczeniu, w które angażujemy się za sprawą naszej wyobraźni (poprzez uczestnictwo w kulturze — czytaniu książek, oglądaniu filmów czy sztuk teatralnych).

Reakcje emocjonalne często były sprowadzane do aspektu czysto afektywnego (biernych uczuć, z którymi tak jak z gustami się nie dyskutuje i nie ma na nie wpływu). Stąd też zastąpienie „etyki rozumu” (etyki racjionali-

stycznej) „etyką sentymentu” (emotywizmem etycznym), skutkowało popadnięciem w relatywizm etyczny, w którym sądy etyczne były sprowadzane do subiektywnych odczuć, niczym nieróżniących się od upodobań estetycznych lub zredukowanych do odruchów fizjologicznych. Stanowiska L. Kassa nie można jednak interpretować w odniesieniu do emotywizmu etycznego. Gdy pisze on o reakcji emocjonalnej jako wyrazie głębokich pokładów naszej osobowości, niewyartykułowanej w pełni przez rozum, nawiązuje do wyrażonej przez Pascala myśli, że „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna (*Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point*)” (*Myśli*, 477), dlatego też nasze rozeznanie moralne wymaga „serca rozumiejącego”, a życie zgodne z tym rozeznanem wymaga bardziej rozpalenia serca niż pouczenia (PASCAL 1989, 244 (nr 477) i 52 (nr 72)). Emocje rozumiane w duchu Pascala nie sprowadzają się do czystych afektów, ale zawierają w sobie istotny element poznawczy, dostarczając niekiedy wglądu moralnego. Z tych właśnie względów warto przyjrzeć się tym reakcjom, nim odrzucimy je jako irracjonalne i pozbawione znaczenia w dyskusji. Mogą one bowiem posłużyć jako dźwignie do eksplikacji znaczenia istotnych dla nas wartości oraz naszego stosunku do tak fundamentalnych kwestii jak narodziny, prokreacja, rodzicielstwo.

Należy podkreślić, że odrzucenie postawy racjonalistycznej nie musi wcale prowadzić ani do przyjęcia emotywizmu, ani popadnięcia w irracjonalizm. Wzięcie pod uwagę w dyskusji niedających się w pełni zrationalizować pojęć i doświadczeń nie zmniejszy jej znaczenia, a może pomóc w lepszym zrozumieniu siebie i tego, jak przeżywamy istotne dla nas wartości. Aby to pokazać, przyjrzę się wybranym zarzutom względem emocjonalnie nacechowanym aspektem sporu o granice dopuszczalności ingerencji genetycznych w ludzką prokreację.

1. ZARZUT SEMANTYCZNY: EMOCJONALNIE NACECHOWANA TERMINOLOGIA WYPACZA DISKURS BIOETYCZNY

Zwolennicy genetycznych ingerencji w ludzką prokreację zarzucają często swoim adwersarzom używanie w dyskusji nieuprawnionych chwytów erystycznych, opartych na terminologii negatywnie nacechowanej emocjonalnie. Przykładem może być termin „projektowane dzieci” (*designer babies*) (PRESIDENT’S COUNCIL ON BIOETHICS 2003, 30). Jest on najczęściej stosowany w kontekście wyboru potomstwa o określonych cechach, niezwiązanych z ich stanem zdrowia (wyboru płci, koloru oczu, a w przyszłości

innych cech osobowości uwarunkowanych genetycznie, jak np. zdolności kognitywnych, atletycznych, muzycznych, temperamentu itp.) (DEGRAZIA 2012, 63–67; zob. SONIEWICKA 2018, 262–297).

Termin ten jest krytykowany jako niewłaściwy, gdyż metody ingerencji genetycznej w prokreację nie umożliwiają doboru genów w celu stworzenia dziecka o określonych właściwościach, co przypominałoby wizytę w Nozickowskim „genetycznym supermarkecie” (NOZICK 2010, 365). Decyzje prokreacyjne sprowadzają się w tym kontekście głównie do wyboru spośród możliwych dostępnych kombinacji genetycznych zarodka do implantacji, który spełnia określone preferencje, a w przyszłości mogą ewentualnie dotyczyć także modyfikacji zarodków, o czym była mowa we wstępie.

Zwolennicy genetycznych ingerencji w ludzką prokreację odrzucają ten termin również dlatego, że ich zdaniem ma on charakter emotywny o celowo negatywnym wydźwięku, podobnie jak w przypadku terminu „eugenika”, który nabrał negatywnych konotacji zwłaszcza w kontekście nadużyć ze strony państwa, ingerującego w ludzką prokreację w wieku XX (WILKINSON i GARRARD 2013, 23; DAVIS 2010, 35). W zamian zwolennicy jak najszerszego stosowania reprogenetyki¹³ proponują inne terminy, o neutralnym — ich zdaniem — brzmieniu, jak np. „ukierunkowana prokreacja” (*directed procreation*), „świadoma prokreacja”, „ulepszona prokreacja”, „kontrola skutku prokreacji”, „nowoczesna prokreacja” (*high-tech reproduction*) (DAVIS 2010, 35), a w niektórych przypadkach (tych, w których selekcja genetyczna jest związana z wyborem zarodków pozbawionych potencjalnych wad genetycznych) – „prewencja medyczna”.

Podobne zabiegi semantyczne nie są jednak wcale neutralne, ale mają na celu zmianę znaczenia zastosowania technik prokreacyjnych i praktyk społecznych, których dotyczą. Dobrym przykładem ilustrującym to zjawisko może być termin „równoważenia rodziny” (*family balancing*)¹⁴, wprowa-

¹³ Termin ten rozumiem szeroko — jako połączenie technologii reprodukcyjnych z narzędziami genetycznymi w celach prokreacyjnych (za: DE MELO-MARTIN 2016, 39); często definiuje się go wężej — jako zastosowanie nowoczesnych technik prokreacji w celu optymalizacji „możliwości dziecka na osiągnięcie sukcesu życiowego w sensie biologicznym i społecznym” (DOMARADZKI 2009, 72–73).

¹⁴ Termin ten używany jest w kontekście osób, które dokonują selekcji płciowej potomstwa, gdyż chcą mieć dziecko innej płci niż posiadane wcześniej potomstwo. Termin jest niejasny i może być różnie interpretowany. Przez równoważenie rodziny można rozumieć np. sytuację, gdy rodzice posiadają przynajmniej dwoje dzieci jednej płci i żadnego dziecka płci przeciwnej (ASRM, Ethics Committee 2001, 75; HFEA 2003, 25) bądź tylko jedno dziecko określonej płci i chcą mieć dziecko innej (oferująca selekcję płciową firma Fairfax definiuje „równoważenie rodziny”,

dzony do dyskusji bioetycznej oraz regulacji prawnych w celu promowania dopuszczalności praktyki tzw. elektywnej selekcji płciowej potomstwa (tj. niezwiązanej ze zdrowiem) za pomocą technik wspomaganej prokreacji. Termin ten nie ma jedynie charakteru deskryptywnego, ma również charakter normatywny, jak słusznie zauważa Søren Holm:

Termin ten [...] kreuje również nową rzeczywistość społeczną. Któż by chciał należeć do „niezrównoważonej rodziny”? Zanim wyczytałem o tym terminie, nigdy nie zdawałem sobie sprawy, że miałem potencjalny problem przez to, że pochodzę z niezrównoważonej rodziny (będąc jedynakiem), ani że ktokolwiek inny dorastający w rodzinie z dziećmi jednej tylko płci dzieli ze mną ten problem. (HOLM 2004, 31).

Termin ten został użyty w dokumentach brytyjskiego Urzędu ds. Ludzkiej Płodności i Embriologii (*Human Fertility and Embryology Authority*), gdzie rozważano dopuszczalność elektywnej selekcji płciowej, spełniającej przesłankę „zrównoważenia rodziny”. Jak zauważa S. Holm, „HFEA jest zaangażowana w oswojenie opinii publicznej z selekcją płciową w taki sposób, by wpłynąć na jej zmianę” (ibid., 38). Innymi słowy, wprowadzanie takich terminów, jak „selekcja płciowa w celu zrównoważenia rodziny” czy „selekcja płciowa dla genderowego zróżnicowania (*sex selection for gender variety*)” (ROBERTSON 2002, 463) ma na celu promowanie postaw akceptacji względem prokreacji selektywnej, w tym selekcji płciowej.

Zabiegi semantyczne mające na celu „neutralizację” używanych w kontekście prokreacji medycznie wspomaganej pojęć opierają się na wspomnianym wcześniej błędnym założeniu o moralnej neutralności technologii. Prowadzą one do zmiany znaczenia używanych pojęć w celu kształtowania określonych postaw emocjonalnych użytkowników tych technik.

2. ZARZUT TENDENCJI DO ZACHOWANIA *STATUS QUO*

Zdaniem Stevena Pinkera nie trzeba ograniczać rozwoju inżynierii genetycznej z obawy o to, że ludzie wykorzystają nowe technologie do modyfikowania swego potomstwa w celach niezwiązanych ze zdrowiem, gdyż skoro większość ludzi obawia się jedzenia genetycznie modyfikowanej żywności, tym bardziej będzie obawiać się genetycznego modyfikowania potomstwa (KNOEPFLER 2015). Argumentacja Pinkera jest o tyle paradoksalna,

ustalając, że wymogiem koniecznym jest posiadanie tylko jednego dziecka, a selekcja płciowa musi być na korzyść płci mniej reprezentowanej w rodzinie).

że nie wyraża on wcale podziwu dla zdrowego rozsądku ludzi, którzy nie skorzystają z genetycznych modyfikacji potomstwa, ile raczej uznaje on taką postawę za całkowicie irracjonalną. Postawa ta wynika, jego zdaniem, z ludzkiej ignorancji i tendencji generującej błędy poznawcze, jak np. tendencja do zachowania *status quo* (strach przed zmianami i tym, co nieznanne).

Zarzut ten jest w jednym aspekcie wewnętrznie sprzeczny, w drugim zaś nietrafny. Po pierwsze, ingerencje genetyczne w ludzką prokreację mają służyć rozszerzeniu kontroli nad skutkiem prokreacji i są wyrazem wydania „wojny przypadkowi” (wzięcia ewolucji we własne ręce), jak piszą ich zwolennicy. Pragnienie decydowania o istotnych cechach tożsamości potomstwa jest niczym innym, jak wyrazem obawy przed tym, co nieznanne. Otwartość na „nieproszone” w prokreacji, na przygodność narodzin i nieprzewidywalność życia, będącego niespodzianką, jest właśnie jednym z głównych argumentów przeciwko ingerencjom genetycznym w prokreację (SANDEL 2014, 47).

Po drugie, zarzut, że postawa biokonserwatywna jest wyrazem irracjonalnego przywiązania do tego, co jest, można odeprzeć jako nietrafny, argumentując, że przesąd na korzyść tego, co nowe, jest w tym kontekście nieuzasadniony (zob. OAKESHOTT 1999, 192–202). Niechęć do zmian odnośnie do tego, co uważamy za wartościowe, jest nie tylko zrozumiała, ale wręcz konieczna, gdy nie chcemy stracić tego, co dla nas cenne, co wymaga trwałego zaangażowania i stabilności. Dobrym przykładem są tu ludzkie relacje, takie jak relacja przyjaźni czy relacja rodzicielstwa.

3. ZARZUT NIEADEKWATNOŚCI MORALNEJ ODRAZY

Zdaniem Marthy Nussbaum, jednej ze współczesnych pionierek rehabilitacji emocji w rozumowaniu moralnym, pewne typy emocji mają negatywny wpływ na stosunki prawne i społeczno-polityczne. Do takich autorka zalicza odrazę (NUSSBAUM 2004, 71–171). Uważa, że moralna odraza jest wyrazem głęboko zakorzenionej niechęci do naszej natury zwierzęcej, co objawia się w obrzydzeniu, jakie wywołują w nas ludzkie wydzieliny, ludzka fizjologia, robactwo. Zdaniem autorki wstręt i obrzydzenie to prymitywne reakcje emocjonalne, które projektujemy na ludzi, ludzkie praktyki i stosunki społeczne, które uznajemy za zagrażające nam. Reakcje te są, jej zdaniem, niebezpieczne, gdyż wzmacniają postawy rasizmu i dyskryminacji mniejszości, prowadząc do wykluczenia i krzywdy społecznej.

Warto tu zwrócić uwagę, że nie można utożsamiać uczucia moralnej odrazy z odrazą, jaką odczuwamy na widok ludzkich wnętrzności czy wydzielin. Reakcje fizjologiczne mogą być czasem podobne, ich przyczyna jest jednak inna. Moralna odraza jest reakcją emocjonalną, wynikającą z pewnego sposobu przeżywania istotnych wartości, które kształtują nasz charakter i postawę. Uczucie to jest pokrewne do uczucia wstydu, który ludzie odczuwają, gdy naruszona zostaje sfera ich intymności¹⁵ lub gdy zrobią coś niewłaściwego. Nie można zrozumieć tych odczuć bez odniesienia do wartości, co nie jest konieczne w przypadku odrazy spowodowanej widokiem robactwa, którą można wyjaśnić jako atawizm, będący przedłużeniem obecnego u zwierząt instynktu samoobrony (np. przed tym, co szkodliwe dla zdrowia). L. Kass pisze, że czujemy odrazę do genetycznych ingerencji w ludzką prokreację, np. takich jak klonowanie, nie dlatego, że jest to coś nieznanego i dziwnego, ale dlatego, że intuicyjnie czujemy, iż technika ta narusza ważne dla nas wartości (KASS 2002, 150).

Autorka krytykuje argumentację L. Kassa, twierdząc, że moralne potępienie kazirodztwa, zoofilii, gwałtu, morderstwa, klonowania, kanibalizmu czy znieważania zwłok nie wymaga wcale odniesienia do uczucia odrazy moralnej, gdyż wystarczą do tego racje odwołujące się do uprawnień i zasady krzywdy Johna Stuarta Milla (NUSSBAUM 2004, 71–171). Jej zdaniem naganność moralna wskazanych praktyk polega na tym, że naruszają one czyjeś uprawnienia i powodują czyjeś cierpienie. Trudno się z tym zgodzić¹⁶. Nawet morderstwo jest kategorią moralną, której nie da się sprowadzić jedynie do naruszenia uprawnień czy spowodowania cierpienia. Aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego nie zabijamy noworodków, nawet gdyby miało się to odbyć bezboleśnie, nie wystarczy powiedzieć, że mają one prawo do życia. Odpowiedź tkwi raczej w tym, kim jesteśmy, jak rozumiemy siebie, jaki stosunek mamy do śmierci i jakie znaczenie nadajemy ludzkiemu życiu.

¹⁵ Odczuwanie wstydu wiąże się z odniesieniem do wartości, co dobrze widać na przykładzie wstydu seksualnego, którego nie odczuwają dzieci, które jeszcze nie odkryły wartości seksualnych, jak pisze Karol Wojtyła w swoich rozważaniach o metafizyce wstydu, w których nawiązuje do badań fenomenologów (WOJTYŁA 2001, 156–171). Uwagę tę zawdzięczam anonimowemu Recenzentowi artykułu, któremu jestem wdzięczna za naprowadzenie mnie na ten ciekawy aspekt rozważań.

¹⁶ Szczególnie widać, że niewystarczające jest odwołanie do uprawnień i cierpienia, gdy rozważamy takie przykłady, jak: szacunek względem zwłok, gdy zmarły nie pozostawił bliskich, których uczucia mogłyby być zranione, a uprawnienia naruszone; kanibalizm względem osoby zmarłej w wypadku; dobrowolne kazirodztwo dorosłego rodzeństwa, które nie prowadzi do posiadania potomstwa.

Odraza moralna, o której pisze L. Kass, jest więc raczej poprzedzającym artykulację wyrazem postawy moralnej, a nie czystą projekcją, choć niewątpliwie niektóre reakcje emocjonalne, w tym reakcje odrazy, wstępu czy wstydu, są takimi projekcjami, o których autorka pisze. Dzieje się tak wówczas, gdy przeżywanie wartości jest wypaczone pod wpływem niewłaściwych relacji, złych doświadczeń itp. Podobnie może być jednak z racjami, które formułuje się do „racjonalizacji horroru” (KASS 1997, 20). Jak pisał bowiem Hippiasz Mniejszy: „można rozwinąć mocne i umiejętne argumenty, prowadzące do wniosków, których żadna osoba o prawym charakterze by nie zaakceptowała” (cyt. za: PELLEGRINO i THOMASMA 1993, 20). Innymi słowy, kluczowe jest tutaj zrozumienie horyzontu moralnego (zorientowania wokół wartości), w którym się poruszamy, zarówno gdy formułujemy racje, jak i gdy wyrażamy odczucia.

To, co budzi odrazę moralną w inżynierii genetycznej, wiąże się z naruszeniem istotnych wartości przeżywanych w związku z prokreacją. Wartości te odnoszą się do tworzenia znaczących więzi międzyludzkich, wyrażonych przez powołanie na świat dziecka, które obdarza się bezwarunkową miłością i za które bierze się pełną odpowiedzialność. Genetyczne ingerencje w ludzką prokreację w celu zwiększenia kontroli nad jej skutkiem prowadzą do degradacji tych wartości, budząc zrozumiałą niechęć.

Warto w tym miejscu przywołać także uwagę Ronalda Dworkina, który twierdzi, że „[t]error, który wielu z nas odczuwa na myśl o inżynierii genetycznej, nie jest strachem przed tym, co złe, ale strachem przed utratą możliwości uchwycenia, co jest złe” (DWORKIN 2002, 446). Uwaga ta, choć kontrowersyjna, zawiera interesującą intuicję. R. Dworkin, podobnie jak i Jürgen Habermas, wskazuje na ważny problem ingerencji genetycznych w ludzką prokreację związany z naruszeniem istotnych dla nas ram konceptualnych, takich jak rozróżnienie między tym, co *dane*, a tym, co *wybrane*, stanowiące istotny punkt odniesienia naszych sądów moralnych, przekonań oraz rozumienia siebie (ibid., 444–445; HABERMAS 2003). Dopuszczalność ingerencji genetycznych w prokreacji zmieni ten układ odniesienia i może mieć fundamentalne znaczenie dla zmiany naszych wartości, rozumienia zarówno wolności, jak i związanej z nią odpowiedzialności.

PODSUMOWANIE

Argumentacja emocjonalna nie zawsze jest pozbawiona podstaw i dlatego nie należy traktować jej lekceważąco, ale raczej poddać refleksji, służącej do wyrażenia jej w sposób abstrakcyjny w celu zrozumienia jej znaczenia. Reakcja emocjonalna jest jednym ze sposobów wyrażenia tego, kim i czym jesteśmy, może być ona wynikiem negatywnych doświadczeń i nagromadzonych błędów, a wówczas zrozumienie pomaga w jej korygowaniu. Może też być wyrazem przeżywanego wartości, zakorzenionych w nas pragnień, nawyków i obyczajów, które służą realizacji nas samych i naszego życia. W tym drugim przypadku można właśnie mówić o mądrości naszych uczuć, o której pisał Pascal, przywoływany przez L. Kassa. Obawa, jaką wywołuje w wielu z nas idea manipulacji genetycznej, nie wynika z naszych błędów poznawczych, przesądów czy ignorancji, ale jest raczej wyrazem zdrowego rozsądku i wewnętrznej mądrości, dla której szukamy odpowiedniej eksplikacji wobec szybkiego rozwoju nowoczesnych technologii.

REFERENCJE

- ASRM, ETHICS COMMITTEE. 2001. „Preconception Gender Selection for Nonmedical Reasons”. *Fertility and Sterility* 75(5): 861–864. DOI: 10.1016/s0015-0282(01)01756-3.
- BALTIMORE, David, Paul BERG, Michael BOTCHAN, Dana CARROLL, R. Alta CHARO, George CHURCH, Jacob E. CORN, George Q. DALEY, Jennifer A. DOUDNA, Marsha FENNER, Henry T. GREELY, Martin JINEK, G. Steven MARTIN, Edward PENHOET, Jennifer PUCK, Samuel H. STERNBERG, Jonathan S. WEISSMAN i Keith R. YAMAMOTO. 2015. „A prudent path forward for genomic engineering and germline gene modification”. *Science* 348 (6230): 36–38. DOI: 10.1126/science.aab1028.
- BUCHANAN, Allen, Dan W. BROCK, Norman DANIELS i Daniel WIKLER. 2007. *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIS, Denna S. 2010. *Genetic Dilemmas. Reproductive Technology, Parental Choices, and Children's Futures*. Oxford: Oxford University Press.
- DE MELO-MARTIN, Inmaculada. 2013. „Sex Selection and the Procreative Liberty Framework”. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 23(1): 1–18.
- DE MELO-MARTIN, Inmaculada. 2016. *Rethinking Reprogenetics: Enhancing Ethical Analyses of Reproductive Technologies*. Oxford: Oxford University Press, wersja e-book.
- DEGRAZIA, David. 2012. *Creation Ethics. Reproduction, Genetics, and Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- DIAMOND, Cora. 1990. „How Many Legs”. W: *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, red. Raimond Gaita, 149–178. New York, London: Routledge.
- DOMARADZKI, Jan. 2009. „Janusowe oblicze reprofenetyki”. *Nowiny Lekarskie* 78, nr 1: 71–78.
- DWORKIN, Ronald. 2002. „Playing God: Genes, Clones, and Luck”. W: *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, London: Harvard University Press.

- HARRIS, John. 2007. *Enhancing Evolution. The ethical case for making better people*. Princeton: Princeton University Press.
- HFEA. 2003. *Sex Selection: Options for Regulation (A Report on the Human Fertilisation and Embryology Authority's (HFEA's) 2002–3 Review of Sex Selection Including a Discussion of Legislative and Regulatory Options)*. London.
- HOLM, Søren. 2004. „Like a Frog in Boiling Water: The Public, The HFEA and Sex Selection”. *Health Care Analysis* 12(1): 27–39. DOI: 10.1023/B:HCAN.0000026651.97696.7b.
- JONAS, Hans. 1974. „Biological Engineering – A Preview”. W: *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. New Jersey: Prentice Hall.
- JONAS, Hans. 1996. *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Przełożył Marek Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo PLATAN.
- KAMM, Frances M. 2013. *Bioethical Prescriptions To Create, End, Choose, and Improve Lives*. New York: Oxford University Press.
- KASS, Leon. 1997. „The wisdom of repugnance”. *The New Republic* 2(6): 17–26.
- KASS, Leon. 2002. *Life, Liberty and the Defence of Dignity*, Encounter Books, San Francisco 2002.
- KNOEPFLER, Paul. 2015. „Steven Pinker interview: case against bioethocrats & CRISPR germline ban”. *The Niche*. Knoepfler Lab Stem Cell Blog. Dostęp: luty 2019. <https://ipscell.com/2015/08/stevenpinker/>.
- KNOEPFLER, Paul. 2015. *GMO Sapiens*. Singapore: World Scientific Publishing.
- LANPHIER, Edward, Fyodor URNOV, Sarah Ehlen HAECKER, Michael WERNER i Joanna SMOLENSKI. 2015. „Don't edit the human germ line”. *Nature* 519: 410–411.
- NOZICK, Robert. 2010. *Anarchia, państwo, utopia*. Przełożyli Paweł Maciejko i Michał Szczubiałka. Warszawa: Aletheia.
- NUSSBAUM, Martha. 2004. *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- O'NEILL, Onora. 2007. *Autonomy and Trust in Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OAKESHOTT, Michael. 1999. *Wieża Babel i inne eseje*. Przełożyli Michał Szczubiałka, Adam Lipszyc i Łukasz Sommer. Warszawa: Aletheia.
- PASCAL, Blaise. 1989. *Mysli*. Przełożył Tadeusz Boy-Żeleński, w układzie Jacques'a Chevaliera. Warszawa: Pax.
- PELLEGRINO, Edmund D., i David C. Thomasma. 1993. *The Virtues in Medical Practice*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- PINKER, Steven. 2009. „My Genome, My Self”. *The New York Times* 11. Dostęp: lipiec 2018. <https://www.nytimes.com/2009/01/11/magazine/11Genome-t.html>.
- PRESIDENT'S COUNCIL ON BIOETHICS. 2003. *Beyond therapy: Biotechnology and the pursuit of happiness*. Washington.
- RAMSEY, Paul. 1970. *Fabricated Man. The Ethics of Genetic Control*. New Haven, London: Yale University Press.
- ROBERTSON, John A. 1996. *Children of choice: freedom and the new reproductive technologies*. Princeton: Princeton University Press.
- ROBERTSON, John A. 2002. „Sex Selection for Gender Variety by Preimplantation Genetic Diagnosis”. *Fertility and Sterility* 78(3): 463. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0015-0282\(02\)03277-6](https://doi.org/10.1016/S0015-0282(02)03277-6).
- SANDEL, Michael. 2014. *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*. Przełożyła Olga Siara. Warszawa: Kurhaus Publishing.
- SAVULESCU, Julian. 2001. „Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children”. *Bioethics* 15 (5–6): 413–426.
- SMITH, Malcolm K. 2015. *Saviour Siblings and the Regulation of Assisted Reproductive Technology. Harm, Ethics and Law*. Dorchester: Ashgate.

- SONIEWICKA, Marta. 2018. *Selekcja genetyczna w prokreacji medycznie wspomaganiej. Etyczne i prawne kryteria*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- SYKORA, Peter. 2018. „Germline gene therapy in the era of precise genome editing: How far should we go?”. W: *The Ethics of Reproductive Genetics: Between Utility, Principles, and Virtues*, red. Marta Soniewicka, 187–202. New York: Springer.
- SZMIT, Janusz. 2018. „Chiny: Pierwszy genetycznie modyfikowany człowiek przyszedł na świat? Czy to możliwe? Dziecko bez genu CCR5 ma być odporne na HIV”. *Polska Times*, 4 grudnia 2018. Dostęp: styczeń 2019. <https://polskatimes.pl/chiny-naukowiec-he-jiankui-oglosil-narodziny-pierwszego-dziecka-ze-zmodyfikowanymi-genami-blizniaki-bez-genu-ccr5-maja-byc/ar/13700394>.
- TAYLOR, Charles. 2012. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Przekładali Olga Latek, Adam Lipszyc, Agnieszka Michalak, Agnieszka Rostkowska, Marcin Rychter, Łukasz Sommer. Naukowo opracował Tadeusz Gadacz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- WILKINSON, Stephen, i Eve Garrard. 2013. *Eugenics and the Ethics of Selective Reproduction*. Keele: Keele University.

RACJE I EMOCJE
W DYSKUSJI NA TEMAT INGERENCJI GENETYCZNYCH
W LUDZKĄ PROKREACJĘ

Streszczenie

W artykule przedstawione zostały etyczne problemy zastosowania nowoczesnych technik ingerencji genetycznych w ludzką prokreację. W szczególności rozważone zostały krytycznie argumenty racjonalistyczne za ingerencjami genetycznymi, w tym argument dotyczący neutralności etycznej technologii, liberalny argument swobody prokreacyjnej oraz argument dotyczący genetycznego ulepszania populacji. Analizie została również poddana negatywna reakcja emocjonalna w stosunku do inżynierii genetycznej, a celem artykułu było wydobycie z niej aspektów poznawczych, dotyczących szerszego rozumienia znaczenia prokreacji ludzkiej i wartości relacji rodzicielskiej.

REASONS AND EMOTIONS
IN THE DISCUSSION ON GENETIC INTERVENTION
IN HUMAN PROCREATION

Summary

In this paper, there were presented ethical arguments concerning the application of modern techniques of genetic intervention in human procreation. In particular, the rationalistic arguments in favour of genetic interventions were critically presented, namely the argument on ethical neutrality of technology, liberal argument on procreative freedom and argument on genetic enhancement. There were also analysed the negative emotional reaction to genetic engineering. The main aim of the paper was to express the cognitive element from these emotions enabling a wider understanding of human procreation and the values of parent-child relations.

Słowa kluczowe: prokreacja medycznie wspomagana; genetyka; inżynieria genetyczna; edycja genomu; selekcja genetyczna.

Key words: assisted procreation; genetics; genetic engineering; genome edition; genetic selection.

Information about Author: MARTA SONIEWICKA, Dr. iur., Dr phil. — Jagiellonian University, Department of Philosophy of Law and Legal Ethics; address for correspondence — e-mail: marta.soniewicka@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3409-7819>.