

Bernard G. Prusak

A „LIBERÁLIS EUGENETIKA” ÚJRAGONDOLÁSA*

MEGJEGYZÉSEK ÉS KÉRDÉSEK HABERMAS BIOETIKÁJÁHOZ

„Eugenetika, eutanázia és kiválasztódás: olyan fogalmak, amelyek Németországban borzalmas emlékekhez kötődnek” – jegyezte meg Johannes Rau német államfő egy 2001-es beszédében. „Ezért érzelmi ellenállást provokálnak – és pedig joggal.”¹ Jól ismert annak története, hogyan vezetett 1989-ben a súlyosan sérült újszülött gyermekek eutanáziájának elképzelésével szembeni „érzelmi ellenállás” Peter Singer „elhallgattatásához” németországi tartózkodása alatt.² Újabb az emberi őssejt-kutatás, az embrióbeültetés előtti genetikai diagnózis (*Preimplantation Genetic Diagnosis*, PGD) és a születés előtti genetikai tervezés, illetve tökéletesítés hasonlóan heves reakciókat váltott ki.³ Két német kommentátor szavaival: a németek számára, legyenek idősek vagy fiatalok, „az a tény, hogy majdnem a teljes lakosság passzívan tolerálta a náci tömeggyilkosságokat, elégséges figyelmeztetésnek tekintendő az emberi élet sérthetlenségére vonatkozó bármilyen relativizálási szándékkal szemben”.⁴

Ugyanakkor nemrégiben indult meg az a folyamat, amelyet egy értelmező a következőképpen írt le: „a német intellektuális világ lázadása a náci múlthoz való viszonyt uraló »politikai korrektséggel« szemben.”⁵ A tiltakozók szerint „a társadalmi értékek erodálódásától való mélyen gyökerező félelem – egy nagyon is német érv – elhamarkodott és meggondolatlan jogi tilalmakhoz vezetett”, amelyek között megtalálható egy 1990-es, az emberi embriókat védő törvény.⁶ Johannes Rau államfő azok nevében beszél, akik bizalmatlanok a biotechnológiai előrelépésekkel szemben: „A nemzetiszocializmus, különösen a Harmadik Birodalom kutatásai és tudománya kapcsán szerzett tapasztalatainknak jelentős szerepet kell játszaniuk etikai döntéseinkben – és nem csak a mieinkben (németekében).”⁷ Az ellenzők viszont, szemben velük, úgy tartják, hogy „a hanyatló Weimari Köztársaság és a nemzetiszocialista rezsim számos jelentős tekintetben különbözött Németország jelenle-

gi demokráciájától”.⁸ Ebből a nézőpontból tekintve a németeknek sok tanulnivalójuk lehet a liberális angol és amerikai bioetikai diskurzusból, több, mint amennyit az angolok és amerikaiak és mások tanulhatnak a német történelemből.

Ez tehát a háttere a neves politikafilozófus, Jürgen Habermas 2001-es könyvének, melynek címe *Az emberi természet jövője: a liberális eugenetika útján?*⁹ A szöveget most lefordították angolra,¹⁰ de még a fordításban is „nagyon németnek” tűnik, mind témájában, mind módszereiben.¹¹ Habermas érdeklődésének középpontjában ebben a könyvben a születés előtti genetikai tervezés és tökéletesítés áll – olyan futurisztikusan, amennyire az csak lehetséges –, ami érvele szerint károsíthatja az érintett személy saját testihez való viszonyát, és így kockáztathatja önrendelkezési jogát. E megfontolások alapján Habermas kiáll mind az emberi embriók őssejtkinyerés céljából való elpusztítása, mind a PGD ellen. Habermas szerint „az embrióbeültetés előtti genetikai diagnózis eljárásai és az emberi embriókból származó őssejtekhez kapcsolódó kutatások olyan magatartásformák széles körét követelik meg, amelyek a negatívól egy pozitív eugenetika felé való elmozdulás elősegítésére irányulnak”, azaz a súlyosan korlátozott állapotok átöröklésének megakadályozásától a születendő gyermek genetikai felépítésének optimalizálását célzó eljárások felé (158/96).¹² Azaz, ebből a nézőpontból tekintve, az emberi őssejtekhez kapcsolódó kutatások és a PGD „megtisztítja az utat a liberális eugenetika számára”, amely az állami beavatkozás tekintetében jelentősen különbözne a régimódi, autoriter eugenetikától, amelyben a szülők sokkal inkább szabad kezűt élveznének „a személyiséget módosító beavatkozások céljának kiválasztásában” (122, 39/71, 19).

Habermas elsősorban a liberális politikaelmélet területén végzett munkájáról ismert. Életművének fő célkitűzése a liberális eszmerendszer védelme és igazolása. Így aztán nem igazán nagy meglepetés, hogy nem támogatja az autoriter eugenetikát, de az már

* Bernard G. PRUSAK: *Rethinking „Liberal Eugenics”. Reflections and Questions on Habermas on Bioethics*, Hastings Center Report, 6 (2005), 31–42.

meglephet némelyeket, hogy a liberális eugenetika sincs túlságosan az ínyére. A születés előtti genetikai tervezésben és tökéletesítésben látott kockázatok miatt Habermas úgy véli, hogy a társadalomnak biztosítékként „az embriókkal való bánásmódra vonatkozó (n)ormatív korlátozásokat” kell bevezetnie (122/71–72). Ennek az írásnak a további részét Habermas azon érveinek kritikai vizsgálatára szánom, amelyek a pozitív eugenetika ellen szólnak – azaz olyan eljárások ellen, amelyek tökéletesítik egy gyermek genetikai felépítését. A végén Habermas egyetérteni látszik az olyan konzervatív németekkel, mint Rau, akik a „pszichoszociális lecsúszás és erodálódás” miatt aggódnak. Habermas még inkább kidolgozza ezt az álláspontot, csatlakozva – ha nem is nyíltan – a liberális angolszász bioetika képviselőihez. Közülük is elsőként és leginkább Nicholas Agarhoz, akinek *Liberális eugenetika* című írása mintegy a Habermas által indított vita keretét szolgál. De Habermas (ha általában inkább csak a lábjegyzetekben, mégis) utal John Harrisra, John A. Robertsonra, Allen Buchanarra, Dan W. Brockra, Norman Danielsre és Daniel Wiklerre is, akik mindannyian a széles körben elismert, *A véletlentől a választásig: genetika és igazságosság* című kötet társszerzői.¹³ Másképp fogalmazva: szemben a német bioetika képviselőivel, akik úgy tekintenek az angolszász bioetikai diskurzusra, mint az „eugenetika árnyékából” való menekülés eszközére, Habermas igyekszik megvédeni Rau intuícióit az angolszász elmélet előőrseitől.¹⁴

Azonban az angolszász olvasóknak is van okuk arra, hogy érdeklődést tanúsítsanak e német intellektuális esemény iránt. Előrebocsátom, hogy véleményem szerint Habermas angolszász vitapartnerének még némi munkájába kerül, hogy megválaszolhassák az általa felvetett kérdéseket. Emellett azt is fenntartom, hogy arról gondolkodva, hogy egy eugenikusan programozott személyre milyen hatással lehet az, ha szembesül ennek tényével, *nem tudhatjuk előre, végül milyen eredményekre juthatunk*.¹⁵ Egyelőre nem állnak rendelkezésünkre nagykorúak tapasztalatai. Így aztán, ahogy Habermas teszi és ahogy azt a következőkben én is fogom, a képzeletünkre kell támaszkodnunk, ha tudni szeretnénk, milyen lehet eugenetika-ileg programozva felnőni.

A LIBERÁLIS EUGENETIKA MELLETT

Tekintetbe véve, hogy mennyire fontos szerepet játszik a Habermas indította vitában Agar írása, a *Liberális eugenetika*, újbóli áttekintése segítségünkre lesz Habermas érvrendszerének megértésében. Miköz-

ben elismeri, hogy „a liberálisok [...] nehéz feladattal szembesülnének, ha a személyes döntési szabadság korlátozása mellett érvelnének”, Agar arra törekszik, hogy liberális alapokon tudjon különbséget tenni a genetikai beavatkozások megengedhető és meg nem engedhető formái között (171).¹⁶ Ugyanakkor, más liberális gondolkodókkal együtt, Agar elvet „két, az emberek alakítására vonatkozó konvencionális megkülönböztetést”. Az első megkülönböztetést „az emberek fejlesztése környezetük megváltoztatásával, illetve génjeik megváltoztatásával”, a másodikat „a gyógyászati célú, illetve az eugenetikai célú géntechnológia” között szokás tenni (172, 173). Szerinte mindkét különbségtétel problematikus, és ezért máshol kell keresnünk a megengedhető és a megengedhetetlen géntechnológiai eljárások közötti határvonalat. Agar érve amellet, hogy vessük el „az emberek fejlesztése környezetük, illetve génjeik megváltoztatásával” között tételezett különbségtételt, az, hogy „nincs erkölcsi különbség az eugenetika és az emberek számára előnyös, a környezetben számos változást okozó beavatkozások között, mint amilyenek például a nevelés-oktatás és az élelmezés” (172).

Agar ebben a kérdésben Harrisra és Robertsonra hivatkozik. Robertson írja: a születés előtti tökéletesítést, mint az utódok felnevelésének a szülő megítélése körébe tartozó részét, jogi problémaként is felfoghatnánk. Ha a különtanárok és táborkok, képzések, sőt még a növekedési hormon adagolása néhány centiméternyi növekedésért is a szülők döntési hatáskörébe tartozik, miért kellene az átlagos utódok tulajdonságait javító genetikai beavatkozásokat bármennyivel kevésbé törvényesnek tekintenünk?¹⁷ Feltűnő, hogy Agar „kockázatosnak” nevezi Robertsonnak ezt az érvét, mint amely annak egyik példája, amit Erik Parens „a már megcsináltuk (és teljesen rendben ment) érvnek” nevez, azaz egy egyedi esetre épített érv, amelyet gyakran használnak új biotechnikai eljárásokhoz kapcsolódó kételyek eloszlatására.¹⁸ Ezt az érvet a következőképpen formalizálhatjuk: „ha X a múltban morálisan elfogadható volt és ha Y gyakorlat teljesen olyan, mint X gyakorlat, akkor az Y gyakorlatnak is morálisan elfogadhatónak kell lennie, most és a jövőben is.”¹⁹ De attól, hogy Y gyakorlat „teljesen olyan”, mint X gyakorlat, még alaposabb vizsgálatot is igényelhet. És néha arra is jó okunk lehet, hogy újra megvizsgáljuk, X gyakorlat valóban „teljesen rendben megy”-e. Agar szerint „a genetikai és a környezeti tervezés egyenértékűsége melletti érvek alapjai a géneknek, illetve a környezetnek a fejlődésre gyakorolt párhuzamos hatását való modern felfogásban található meg”, amely szemben áll a leegyszerűsítő genetikai determinizmussal (173).²⁰

A végkövetkeztetés az, hogy „ha a gének és a környezet hasonlóan fontos szerepet töltenek be a ránk jellemző vonások kialakításában, akkor azok a próbálkozások, amelyek során az embereket ezek valamelyikén keresztül kísérlik meg módosítani, hasonló mértékű vizsgálatot és elővigyázatosságot érdemelnek” (173). Konkrétabban fogalmazva: mivel már engedélyezzük, sőt kifejezetten helyeseljük az emberek megváltoztatását a környezet megváltoztatásán keresztül, ebből következik, hogy helye kell legyen mindkét típusú „próbálkozásnak”, bár bizonyos határokon belül. (Tehát amit Robertson „az utódok felnevelése szülői megítélésének” nevez, egyáltalán nem korlátlan érvényű.)

Buchanan, Brock, Daniels és Wikler, akik könyve későbbi Agar tanulmányánál, még nagyobb nyomatókat adnak ennek az érveknek.²¹ Alapjában véve az érv a korábbiak egy új változata, csak éppen biológiával telítve. Elvetve az „embereknek a környezetük, illetve a génjeik módosításával történő tökéletesítése közötti” éles különbségtételt, de fenntartva, hogy az ilyen módosításoknak is vannak határai, Agar a következőkben elutasítja azt a korlátozást, melynek értelmében „a géntechnológia gyógyászati alkalmazásait” engedélyezni kell, de „eugenetikai célokra” nem szabad felhasználni – ahol is a „gyógyászati célok” olyan módosítások, amelyek legyőzik a betegségeket és helyreállítják az egészséget, míg az „eugenetikai célok” olyan módosítások, amelyek az egészség elérésén túlra mutatnak. Röviden, az engedélyezett és a megengedhetetlen közötti határvonalat nem lehet a gyógyászati és az eugenetikai közötti különbségre tekintve meghúzni, érvel Agar, mivel ez a határvonal túlságosan elmosódott (173–174).

Agar itt Philip Kitcher kritikáját hozza fel a betegségek „objektivisták” felfogásáról – egy olyan felfogásról, amely a „normális és meghibásodott működésre” összpontosít. Kitcher amellet érvel, hogy azok a „próbálkozások, amelyek a betegség objektív – azaz értékmentes – fogalmát kívánták megalkotni”, vagy kudarcot vallottak vagy hasznavetetlennek bizonyultak. Egyrésztől kudarcot vallanak, ha a „normális működésről” kiderül, hogy az a társadalmi értékrendszer függvénye: „Ha a normális működés egyszerűen azt teszi lehetővé, hogy az emberek úgy viselkedjenek és tevékenykedjenek, ami egybeesik a társadalmilag értékes tevékenység normáival, akkor a feladatkörökön keresztül csak a konstruktivizmushoz juthatunk vissza”, azaz ahhoz az elvhez, mely szerint ami rendellenességnek számít, az maga is visszatükrözi a társadalmi értékeket.²³ Más-

MIVEL HELYESELJÜK AZ EMBEREK MEGVÁLTOZTATÁSÁT A KÖRNYEZET MEGVÁLTOZTATÁSÁN KERESZTÜL, HELYE KELL LEGYEN MINDKÉT TÍPUSÚ „PRÓBÁLKOZÁSNAK”, BÁR BIZONYOS HATÁROKON BELÜL.

résről, ha (az evolúcióelmélet szempontjából) a „funkcionális jellegzetességeket” úgy fogjuk fel, mint „amelyek növelik a reprodukció sikerét”, akkor kiderül, hogy nem mindig a „normális” működés helyreállítása az, amit az egészségügytől várunk. Kitcher felidézi azt a hipotézist, mely szerint a mellrákos megbetegedések száma emelkedésének oka a jóléti társadalmakban, hogy a fiatal nők halogatják a gyermekszülést, amit evolúciós szempontból ezek szerint „mélységesen diszfunkcionálisnak” kellene tekintenünk. De „sok nyugati nő nem akarja helyreállítani a normális működést, remélve, hogy az orvostudomány majd más megoldásokat talál” erre a problémára.²³ Egyszóval „a normális működés” felemlgetése itt nem érinti a lényegét. „A betegség fogalmának kiiktatásával – írja Agar – nincs többé stabil határvonal, amely elválasztaná a betegségorientált gyógyászati célú beavatkozást az eugenetikai beavatkozástól. Bármely szándék, amely a szenvedés csökkentésére irányul, egyesít bennünket abban, amit Kitcher »elkerülhetetlen eugenetikának« nevez” (174). Más szavakkal: mivel a betegség „objektivisták” felfogása nem állja meg a helyét a tüzetesebb vizsgálat előtt – mert az, hogy mi számít betegségnek, a társadalmilag elfogadott értékek függvénye –, úgy tűnik, hogy a betegségek leküzdését és az egészség helyreállítását célzó beavatkozások is eugenetikai szándékot képviselnek: az élet jobbításának szándékát, amelyet inkább társadalmi értékek határoznak meg, semmint a normális működésnek valamifajta objektívan megadott szabványja.

Úgy látszik, igazolást nyer Agar állítása, mely szerint akik különbséget akarnak tenni a genetikai beavatkozások megengedhető és megengedhetetlen formái között, ebben nem támaszkodhatnak a gyógyászati és eugenetikai közötti határvonalra. Ezért, bármit is szeretnénk gondolni erről, nem létezik ilyen határvonal. Buchanan és szerzőtársai egyetértenek ezzel, bár némileg vonakodva.²⁴ Habermas viszont tiltakozik mindkét következtetés ellen.

Mielőtt azonban ezzel az érveléssel foglalkoznánk, még egy lépést meg kell tennünk: meg kell vizsgálnunk, hogyan gondolkodik Agar a megengedhető genetikai beavatkozás határainak liberális alapon történő meghúzásáról. Amint az kiderül, Habermas egyetért vele, és tulajdonképpen követi is Agar megközelítését ebben a kérdésben; de Habermas úgy gondolja, Agar nem megy eléggé messzire elemzésében. Miután elvetette az „emberek formálásának két hagyományos felfogását”, Agar azt állítja, hogy „az eugenetika és az oktatás liberális egymás mellé ren-

lése alkalmasabb útmutatást képes nyújtani a leendő szülők genetikai tökéletesítést célzó törekvéseihez”. Az elképzelés a következő: „amikor valaki mellé oktatási forrásokat rendelünk, nem pusztán a betegség elkerülésére törekszünk, hanem inkább az adott személy egészségével, jólétével és életminőségével törődünk. Ugyanígy kellene lennie a géntechnológia nyújtotta javakkal is” (174). Ez az elképzelés elsősorban kevés útmutatást látszik nyújtani, de rövidesen a kivetítő út is képbe kerül. Egy liberális államban minden állampolgárnak joga van kialakítani saját élettervét. Agar szerint a „teljesítőképeség javítása nem játszhat kiemelt szerepet az életlehetőségek széles skálájában, és csak másodlagos fontosságú lehet bármely adott élettervben” (176). Más szavakkal: javaslatot tesz egy John Rawls-inspirálta „maximum-minimum megszorításra a teljesítménynövelésben”: „A géntechnológia jótéteményeit egy adott személy vonatkozásában úgy kell megállapítani, hogy az képes legyen bármely életterv kilátásainak javítására – különös tekintettel a legrosszabb, tervén kívüli életlehetőségre –, ami alatt azt az élettervet értjük, amelyet a szülők a legkevésbé tartanak kívánatosnak a gyermek számára” (178),²⁵ mivel „a cél az, hogy a leendő személyt olyan tulajdonságokkal lássák el, hogy az alkalmassá tegye rá, bármilyen életformát is választ” (179). Az engedélyezhető genetikai beavatkozások így azok lesznek, amelyek képesek „bármely életterv kilátásainak javítására”, a nem engedélyezhetőek pedig azok, amelyek indokolatlanul korlátozzák az adott személy választási szabadságát életformáját illetően.

Itt két fontos állítás is található a háttérben. Az első, hogy jelentős különbség van „egyrészt a génektől a képességekig, másrészt a génektől az élettervekig vezető okozati láncok között” (176). Annak képessége, hogy meghatározzuk egy személy képességeit, nem terjed ki céljainak meghatározására. Az mindazonáltal igaz, hogy „a képességek hatással vannak az élettervekre”, mint amikor olyan természetes adottságunk fejlesztésébe fogunk, amelyről tudjuk, hogy rendelkezünk vele; de ebben sokféle más tényező és megfontolás is szerepet játszhat (177). Végeredményben egy életforma választása pszichológiailag közvetített. Ennek megfelelően ebben az egyenletben a környezetnek legalább akkora szerepe van, mint a genetikai felépítésnek; ami ennél többet számít, az eldöntetlen kérdés. Bármi történjék is, váljék a képességek megtervezésére való képességünk még a tudósok (vagy bioetikusok) legvadabb álmainál is hatékonyabbá, egy gyermek élettervének – azaz hosszú távú szándékainak, vágyainak – genetikai szinten történő meghatározása még a legambiciózusabb szülők hatáskörén is túlmutat. Agar a következőkben azt állítja, hogy a géntechnológiával történő

teljesítménynövelés némely vívmánya „inkább a tervek szélesebb skáláját támogatja”, míg mások „tervspecifikusak” lesznek (179). Ahogy egy korábbi tanulmányában írja: „Kétféle változtatást tudunk végezni. Képesek vagyunk javítani egy személy képességeit, amivel kitágítjuk számára életlehetőségeit. Ebben az esetben felsorolhatjuk az összes erkölcsileg elfogadható emberi célt, és olyan képességek elérését célozhatjuk meg, amelyek használata nem rekeszti ki [előre] a többi. [...] Van egy másfajta, kifinomultabb beavatkozás is. Ez ahelyett, hogy nagy általánosságban tökéletesítene úgy, hogy előre ne zárjon ki semmit, inkább nyers képességek olyan készletével ruházza fel az adott személyt, amelyek bizonyos célokra vannak optimalizálva.”²⁶

Ami vitatható ezekben a tervspecifikus képességeknek a kifejlesztésében, az Agar szerint az, hogy korlátozzák „a leendő utód szabadságát” (181). A vesztély abban rejlik, hogy előfordulhat az „élettervek és a képességek rossz párosítása is”, ami egy olyan lehetőség, amelyet soha nem lehet teljesen kiiktatni, mivel adva van „az adott személy céljai, illetve képességei – amelyeket géntechnológiával módosítani lehet – közötti különbség”.²⁷ Ha ez így van, a gyermek úgy nőhet fel, hogy olyan életet kényszerítettek rá, amelyhez nem vonzódik, vagy hogy olyan életformát szántak neki, amelyet valaki más választott.²⁸ Agar természetesen azt is felteszi, hogy a gyakorlatban képesek leszünk különbséget tenni a „kétféle változtatás”, a megengedhető és a megengedhetetlen között. Talán okosan teszi, de feltűnően kevés példát hoz fel arra, ami kiállja ezt a próbát. Korábbi írásában a tökéletesített intelligenciát és a fizikai élénkséget említi mint „világosan és kultúráktól függetlenül kívánatos” eredményeket.²⁹ A *Liberális eugenetikában* az influenzával szemben tanúsított rezisztenciát hozza fel (bár a védőoltásokat inkább megelőzési formának, semmint tökéletesítésnek kellene tekintenünk³⁰), de Howard Gardner elméletének fényében aggodalmának ad hangot a többszörös és valószínűsíthetően egymással összeütközésbe kerülő intelligenciákkal kapcsolatban – mint amilyen például a zenei, amely szembekerülhet a matematikai vagy a társadalmi intelligenciával (179–180).

Buchanan – és mások is, akik nagyon hasonló eseteket vonultatnak fel³¹ – úgy véli, hogy „egy számottevő növekedés az átlagos emberi lények emlékezőképességében egyben általános előnyt is jelentene, amennyiben javítaná az emberek képességeit, gyakorlatilag bármilyen életformát is válasszanak”.³² Dena S. Davis visszahoz minket a jelenbe, az *ellen* érvelve, hogy a szülőknek megengedjék, hogy szándékosan süket gyermeket hozzanak a világra: egy ilyen döntés, írja, örökre bebörtönözné a gyermeket

„emberek egy szűk csoportjába és az életpályájának választása is erősen korlátozott lenne”, ezért „drámaian leszűkítené a születendő gyermek önrendelkezését”.³³ Davis azt is felteszi, még ennél is provokatívabb módon, hogy „a születendő gyermek nemének kiválasztása is ártalmas lehet, amennyiben korlátozza a nyitott jövőhöz való jogát”, ami alatt „a gyermek jövőbeli képességét” érti, „amellyel saját döntései szerint választhatna az életmódok különféle változatai között”.³⁴ A kérdés, amelyet fel kell tenni, hogy vajon „azoknak a szülőknek, akik maguk választják ki gyermekük nemét, eleve nemhez kötődő elvárásaik lesznek-e”, ami „áttételesen korlátozná a gyermek személyes kibontakozását”.³⁵

MÁSODLAGOS MEGFONTOLÁSOK

Térjünk vissza Habermashoz. Csakúgy, mint Agar (illetve Buchanan és Davis), Habermas is úgy véli, hogy „a leendő utód szabadságának” korlátoznia kell a szülői szabadságot.³⁶ Mindezen gondolkodók számára egy olyan eugenetikai program, amely nem venné figyelembe a gyermekek „megelőlegezett jogait”, antiliberálisnak bizonyulna. Egy ilyen programmal való szembenállás során a liberális állam jogosan korlátozná a szülők döntési hatáskörét. Habermas szavaival: a „kívánatos hajlamok és vonások eugenetikai programozása [...] morálisan kifogásolhatóvá válik, amint egy bizonyos életformára korlátozná az érintett személyt, vagy korlátozná a szabadságát abban, hogy saját életformát válasszon” (105/61). Ugyanakkor Habermas szerint egy liberális eugenetika védelmezői, még ha így szabályoznák is, nem mérnék fel megfelelően a saját élet választásának feltételeit.

Ezen a ponton Habermas szembe is fordul Agarral, Buchanannal és másokkal, amikor azt mondja, hogy „csak a természetes fejlődés biztosítja számunkra, hogy saját életünk szerzőjeként gondolhassuk magunkra” (77/42). Másképp fogalmazva: feltevése szerint genetikai felépítésünk esetlegessége – azaz a tény, hogy „létrehozása” senki irányítása alatt nem állt, ami igaz a megszokott *in utero* megtermékenyítés esetére, és nem kell másképp lennie az *in vitro* megtermékenyítésnek sem – szükséges ahhoz, hogy autonóm lényként tekinthessünk magunkra. Ezek a legutóbbi mondatok már önmagukban is hosszabb magyarázatot igényelnek. Elsőként azt kell figyelembe vennünk, hogy Habermas érve elméleti jellegű, és szükségszerűen az. Mivel egyelőre még nem lehetséges megtervezni egy ember genetikai felépítését, és ha valaha is az lesz, még nem tudható, pszichikailag hogyan érintené az adott személyt, ha tudomására

jutna, hogy nem pusztán világra, de létre is hozták, sőt, előre megtervezték.

Agar a következőket mondja erről a kérdéstről: „Sokan problematikusnak találhatják azt az elképzelésemet, mely szerint a szándékaimat kialakító működések mögött egy másik személy szándékai állhatnak. Számomra nem látszik nagy különbség a között, ha egy adott pszichológiai vonás, legyen az jó vagy rossz, a genotípusomat kialakító szülői ivarsejtek génjeinek véletlenszerű zsonglőrmutatványának vagy egy másik személy közbeavatkozásának eredménye. A második esetben vádolhatok valakit, de ez nem hoz létre olyan körülményt, amely jobbá vagy rosszabbá teszi az állapotom.”³⁷ Ennél kétségekívül többet is el lehet mondani. Vajon az egyetlen elképzelhető „különbség” az, hogy a sorsa által feldühített, genetikailag megtervezett személy, eltérően Shakespeare III. Richárdjától, már nem pusztán a „képmutató Természetnek” mondhatja el panaszát?

Ezzel szemben Ronald Dworkin véleménye az, hogy „genetikai identitásunk [...] a természet felelőssége volt, nem a miénk”, és hogy a genetikai felépítésünk feletti irányítás „bármilyen lényeges részének átirányítása saját felelősségi körünkbe hagyományos erkölcsiségünk nagy részét destabilizálná”.³⁹ Dworkin ugyanakkor nem nagyon foglalkozik azzal, hogyan hat egy személyre genetikai programozásának tudata, míg Habermas igen.³⁹ Habermas kérdése az, hogy az ilyenfajta programozás aláásná-e „a bennünket saját életét irányító személyként ábrázoló önképünket” (55/29). Hipotetikus felteszi, hogy ez lehetséges, és úgy mutatja be tanulmányát, mint „néhány nehezen kibogozható meglátást világosabbá tevő kísérletet” (44/22). Továbbá, szemben Agarral, Habermas érvel is „meglátásainak” védelmében. Tehát, bár érvelése hipotetikus, nem alaptalan. Értékeléséhez képzőlközőre van szükség, de nem olyan sokra, hogy „pusztán spekulatívként” vessük el.⁴⁰

A LIBERÁLIS EUGENETIKA ELLEN

Habermas véleménye öt lényeges ponton különbözik angolszász párbeszédpartnereitől.

1. A test fenomenológiája. Szemben az angolszász filozófia nagy részével, amely, egyik jeles művelőjének szavaival élve, „időnként egy olyan folyamatos összeesküvésnek tűnik, amely megpróbálja elkenődzni azt aényt, hogy az embereknek testük is van”,⁴¹ Habermas figyelmet fordít „testiségünkre”.⁴² Helmuth Plessner kategóriáira és a fejlődépszichológia kutatásaira támaszkodva Habermas megállapítja, hogy „valaki csak annyiban birtokolja a tes-

tét, amennyiben ő maga ez a test, amelyben megvalósítja az életét” (89/50). Plessner fogalmaival: egyszerre létezőnk testben és testként.

Ez a kétféle tapasztalat szükségyszerű hatással van ránk. A testem egyszerre a környezetemben található „minden dolog abszolút viszonyítási pontja” és egy dolog a többi között, amelyben titokzatos módon tartózkodom, miközben valahogy felette és vele szemben is állok.⁴³ Röviden, az ember fizikai létéből adódik számára a testként *létezésnek* és a test *birtoklásának* dualitása. A test birtoklását az életünk során, és élettörténeteinkből származtatjuk. A testként létezés tapasztalata ezzel szemben elsődleges. A gyermekkor korai stádiumai után még csak bizonytalanul birtokoljuk azt a testet, amelyek valójában vagyunk. A testnek, amelyben „lakozunk” és amellyel általában azt teszünk, amit akarunk, időnként mintha meglenne a saját akarata. Ahogy Plessner megjegyzi, „csak valami szokatlan tevékenységre kell megpróbálnunk rávenni a testünket, hogy problémákat okozzon nekünk, mint például amikor a gyermekek járnak tanulnak”.⁴⁴

Habermas azt kéri tőlünk, képzeljük el, hogyan befolyásolja egy személy genetikai felépítésének születése előtti módosítása azt, „amit magától értetődőnek veszünk: hogy testként létezőnk és bizonyos értelemben a testünk »vagyunk«” (77/42). Másként fogalmazva, hogyan érintheti egy személynek a saját testéhez való viszonyát az a tény, hogy eugenetikailag programozták? Azt is feltehetnénk erre: egyáltalán sehogy. Mivel, ahogy Habermas elismeri, el tudjuk képzelni, hogy egy fiatal magáévá is teheti „az eredetileg »idegen« szándékot”, amely szüleit vezérelte, amikor beavatkoztak genetikai struktúrájába (105/61). Tétélezzük fel, ahogy azt Habermas is teszi, hogy egy fiatalembert „matematikai vagy zenei tehetségre” programozták. Ha a zene szeretetével nő fel, milyen különbséget jelent majd számára, hogy ez a tehetség, amelyet most kiaknázhat, valakinek a választása és nem a vakszerencse gyümölcse? (Mi megdöbbenénk, ha a szüleink ma ezt mondanánk nekünk, de képzeljük el egy jövőt, ahol az eugenetikai programozást már szabályozták, és bevett gyakorlattá vált, csakúgy, mint ma az IVF.) Ahogy Habermas megjegyzi, elvetni nem tudjuk „a *disszonáns esetek* lehetőségét”, mivel a „saját és idegen szándékok harmonizálása” nem garantált – ezt az érvet Agarnál is megtaláljuk (106/61).

Talán a kérdéses fiatalember nem akar zongoraleckéket venni, mert nem akar zenei östehetség lenni. Ebben az esetben hogyan képzelhetnénk el vi-

szonyát a saját testéhez? Talán nem is lehet erről sok mindent mondani, talán minden további nélkül úgy

él majd, ahogy kedve tartja, anélkül, hogy visszatekintene, és arról kezdene gondolkodni, mi lehetett volna – vagy a szülei szempontjából nézve, mivé *kellett volna* válnia. Végeredményben genetikai felépítése nem határozza meg, hogy egy bizonyos módon kell élnie vagy hogy nem lehet sikeres más, előre nem látott területeken. A környezeti tényezők fontosságára való tekintettel az is elképzelhető, hogy semmilyen kiugró

képességet nem fog mutatni a matematikában vagy a zenében! De a szüleinek nyilvánvalóan voltak elvárásai vele kapcsolatban. Még Robertson is elismeri, hogy „a szülőknek lehetnek valószínűtlen elvárásai az őket tökéletesíteni próbáló erőfeszítéseik eredményeként születő gyermekeikkel kapcsolatban”. Ugyanakkor, nem túlságosan meggyőző módon, reménykedik abban, hogy „a szakemberekkel való konzultáció és a megfelelő előkészítés minimalizálni fogja” a veszélyeket.⁴⁵ Ezzel a segítséggel a szülők, akik „szeretettel és a gyermek iránt érzett felelősségtől vezetve” a géntechnológiához folyamodtak, megtanulhatnak, hogyan hagyják majd a szóban forgó fiatal, hogy ugyanolyan szabadon fedezze fel saját személyiségét, mint bármelyik másik fiatal. De ez így eddig borzasztóan negédes történet, és egyáltalán nem biztos, hogy nem minden eset majd így is alakul.⁴⁶

A konfliktus, de legalábbis a csalódottság sokkal valószínűbb, mindenestre nem kevésbé valószínű. Ezt a fajta történetet jobban is ismerjük – csak most itt egy különös csavarral bővült. Jelen esetben a fiatal *saját teste* testesíti meg az elvárásokat, amelyek elől nem menekülhet. A szóban forgó fiatal szülei eggyel még annál is tovább lépnek, mint a legambiciózusabb szülők, akiket ma ismerhetünk. Már nem pusztán csak gyermekük „fejébe” fogják elültetni elvárásait, hanem génjein keresztül egyenesen a testébe, a lábujjától egészen a feje búbjáig. Mindenestre a szülők ilyenek szándékozták őket alkotni, bármi legyen is a válasz az örökké eldöntetlen kérdésre, hogy mennyire számítanak a gének. Most elképzelhetjük, ahogy a teste szüntelen emlékezteti a fiatalt ezekre a szülői elvárásokra. Habermas szavaival: „Függetlenül attól, hogy a géntechnológia milyen messzire jut a leendő személy tulajdonságainak, hajlamainak és képességeinek meghatározásában, »létrehozásának« *post factum* szerzett ismerete saját magától történő elidegenedést okozhat benne” (94/53).

A veszély abban áll, hogy majd esetleg „nem érzi otthon magát” a saját testében, és így nem lesz egy-

ségben önmagával (100/57). El tudjuk képzelni, hogy a saját testébe bőrtönözve érezné magát, és azt is olyan módon, ahogyan a filozófiai hagyomány sem láthatta előre? Érezheti-e idegennek a *saját* testét – mintha az nem is a sajátja lenne? Ha valaki úgy érzi, a testét előállították vagy egyenesen gyártották, akkor neheztelhet majd a szüleire, hogy nem hagyták egyszerűen megszületni, hanem *készítették* is őt; de saját testére is neheztelhet, mint amely idegen szándékokat jelenít meg. Elképzeltük, amint azt mondja szüleinek: „Nem hagytátok, hogy valaha is saját magam lehessenek!”, ahelyett, hogy a megszokott fordulattal élne: „Nem hagyjátok, hogy önmagam legyek!” De ami még ennél is különösebb, hogy ezzel a szokásos váddal is élhet – saját testével szemben, mintha saját maga ellen fordulna. Ami azt illeti, ebben az esetben ez igaz is lenne. Vagy legalábbis Habermas ennek elképzelésére kér minket. Nos, ezek után elvethetnénk-e ezt az „érvet” – egy történet rövid összefoglalásának értelmében – mint „tiszán elméleti és spekulatív” elképzelést, vagy inkább okot ad arra, hogy megálljunk és elgondoljunk egy pillanatra? Amit a személyiségfejlődés dinamikájáról tudunk, annak szerepelnie kell ebben az analízisben. „Testiségünket” is tovább kell gondolnunk, pontosabban azt, hogy milyen szerepet játszik a testünk identitásunk kialakításában.

2. Az önrendelkezés mint teljesítmény. Ahogy azt korábban megjegyeztem, Habermas felteszi a kérdést, hogy vajon egy személy, aki „a benne genetikailag rögzített szándékokkal nem ért egyet”, szabadnak érezné-e magát; Habermas fogalmaival: vajon saját élete szerzőjének, illetve „autonóm módon cselekvő személynek” vallhatná-e magát (108, 49/62, 25). Agar és Buchanan azt állítja, hogy egy ilyen személy egy olyan életformába zárva érezné magát, amelyre ő maga nem vágyott,⁴⁷ de Habermas mintha ennél többet szeretne mondani. A legközelebb akkor kerülünk ahhoz, amit Habermas gondol, ha megvizsgálunk egy, a gondolatmenetével szemben gyakran felhozott érvet. Ezen ellenvetés szerint az az érv, hogy „például a zenei tehetség vagy az atlétikai ügyesség genetikai tökéletesítése bizonyos meghatározott választások felé irányítja a gyermekeket, és ezért a megtervezett utódok soha nem lehetnek szabadok” – „az autonómia érve” – azon a téves feltételezésen alapul, mely szerint „az őt megtervező szülő hiányában a gyermekek teljesen szabadok tulajdonságaik megválasztásában. De valójában senki sem választhatja meg genetikai örökségét.”⁴⁸ Ehelyett „irányításunk, sőt képzelőerőnk felett álló események következtében vagyunk azok, akik vagyunk”, „olyan folyamatok által, amelyek zigóta korunkig és megszámlálhatatlan molekuláris körülményig nyúlnak vissza”.⁴⁹

Vajon mi készíthet bennünket arra, hogy azt gondoljuk, hogy egy „megtervezett gyermeknek”, még ha „genetikailag meghatározott esélyekkel” született is, több gondot fog okozni az, hogy szabadnak éri-e magát, mint egy másik gyermeknek az, hogy magasabb vagy alacsonyabb szeretett volna lenni vagy más testfelépítéssel szeretett volna rendelkezni, vagy akár az, hogy inkább lány és nem fiú szeretett volna lenni – de akinek a genetikai felépítése szerencse és nem tervezés kérdése volt? Ahhoz, hogy megválaszolhassuk ezt az ellenvetést, előbb el kell gondolkodnunk arról, mit is értünk az alatt, ha azt mondjuk valakiről, hogy „szabad” vagy „autonóm”. Félretehettük a kérdést, hogy minden cselekedetünket megelőzik-e okságilag elégséges feltételek – a „szabad akarat kérdésének” egyik interpretációja – vagy ehelyett megvizsgálhatjuk, milyen elégséges feltételeknek kell egy cselekedetnek teljesülnie ahhoz, hogy szabadnak számítson a szó hétköznapi értelmében. Mindezt azért, mivel ez az a kérdés, amely a háttérben áll, amikor megkérdezzük, hogy „a benne genetikailag rögzített szándékokkal egyet nem értő személy” szabadnak érezhetné-e magát. Kitcher sok mai filozófus nevében beszél, amikor azt mondja, hogy ami az emberi szabadság szempontjából döntőnek számít, az az, hogy „céljaink, eszméink, terveink és szándékaink legyenek cselekedeteink forrásai”. Más szavakkal: egy cselekedetet jogosan hívunk szabadnak, ha azt a vágyat fejezi ki, amely összhangban van a magunkról alkotott képpel és azzal az általános elképzeléssel, hogy hogyan akarjuk élni az életünket – nem pusztán azt, hogyan akarunk cselekedni az adott pillanatban, hanem hogy hogyan és kik akarunk lenni egy általánosabb értelemben.

Nem minden olyan cselekedetünk számít szabadnak, amely kifejezi valamely vágyunkat: a függőségben szenvedők vágyaiknak engedelmessé válnak, de nem állítjuk, hogy szabadon cselekszenek. Ellenben „a szabad lét kifejezi, hogy kik is vagyunk” és lehetővé teszi, hogy úgy cselekedjünk, hogy az összhangban legyen az önképünkkel.⁵⁰ A szabadságot itt mint autonómiát értelmezik. Az én olvasatomban Habermas elképzelése az, hogy „a benne genetikailag rögzített szándékokkal egyet nem értő személy” – drámaiban fogalmazva: egy olyan testbe bebörtönzött személy, amely folyamatosan a vele szemben támasztott idegen elvárásokra emlékezteti – meg lehet fosztva attól, hogy olyan önképe vagy „céljai, eszméi, tervei és szándékai” legyenek, amelyeket *sajátjaiként* ismerhetne fel. Ha ebben ilyen mértékben gátolnák – ha az arról alkotott képe, hogy ki is ő vagy ki akar lenni valójában, helyzetéből adódóan csak zavaros képzetként jelenhetne meg, ami nagyon is elképzelhető –, akkor nem érezhetné magát szabadnak, mivel

nem lehetne egész életére szóló terve, amelyhez cselekedeteit igazíthatná. Röviden: azon képzetének hiánya miatt, hogy ki is akar ő lenni valójában, az arra való szabadsággal sem rendelkezhetne, amely összhangban lenne az önmagáról alkotott képével.

Visszatérve az eredeti ellenvetéshez: a különbség egy ilyen és egy eugenetikailag érintetlen személy között, aki ugyancsak elégedetlen bizonyos adottságaival, az lenne, hogy a második személynek soha nem kellene saját fizikai valójában megtestesült idegen szándékokkal viaskodnia. Ha lány szeretne lenni, teste nyilvánvalóan akadályt jelentene; de teste ekkor sem jelenítené meg számára más emberek szándékait. (Viszont az is érdekes kérdéseket vetne fel, ha a nemét a szülei választották volna ki. Ha a nemét „megtervezték” volna, az még nehezebbé tenné a helyzetet.⁵¹) Azt az ellenvetést, hogy egyikünk sem „szabad” genetikai örökségének megválasztásában, el kell fogadnunk. Ugyanakkor ez az ellenvetés irreleváns Habermas szempontjából, aki szerint „az autonómia [...] a véges lények számára kétes vívmány”, és valószínűleg még inkább az lehet az eugenetikailag programozott emberek számára (63/34).⁵² Az önrendelkezés és a szabadság önmagukban is „kétes vívmányokká” váltak már manapság is, példának okáért a nemüket megváltoztató emberek számára. Habermas azt kéri, hogy képzeljük el, milyen kétséges lenne ez a vívmány annak az embernek a számára, akit a szülei úgy módosítottak, hogy életének ilyen vagy olyan iránya járt a fejükben. Habermas szavaival: „azzal, hogy *másvalaki életének társszerzőjévé* válik, a tervező betolakszik a másik autonómiájának tudatába, mintha ő is azon belül lenne, és ezzel veszélybe is sodorja azt” (136/81). Talán filozófiailag az a legérdekesebb állítás Habermas szövegében, hogy kapcsolat áll fenn genetikai felépítésünk esetlegessége és „szabadságunk tudata” között (104/60).

A tudatunkban lévő, önmagunkról mint szabad lényről alkotott kép Habermas szerint megköveteli, hogy legyen „egy olyan viszonyítási pontunk, amely a hagyomány és azon interakciók mögé tud hatolni, amelyek alakulásunk folyamatait alkotják”, amelyben a személyes identitás formálódik (103/59). Más szóval: ahhoz hogy szabadnak érezhessünk magunkat, többnek kell éreznünk magunkat, mint szocializációnk pusztá termékének, olyanak, ami meghaladja ennek határait. (Jegyezzük meg, hogy ez egy szükséges, nem pedig elégséges feltétel.) Eddig a pontig testi létünk természetessége – az a tény, hogy a természet által vagyunk, ami nem áll más ellenőrzés alatt – Habermas számára kulcsfontosságú tényező. Ahhoz, hogy szabad lényként gondolhassuk el magunkat, a mások irányítása alatt nem álló „természetes sors”, „a múltunk előtti múlt” hordozóiként kell

tudnunk elképzelni magunkat (104/60).⁵³ Ezt a „természetes sorsot” a testiünk jeleníti meg számunkra. Ez a tétel további kidolgozásra szorul – vajon Oidipuszt „múltja előtti múltja” nem béklyóztá-e meg? –, de talán támogatást kaphat Joel Feinbergnek az általa „önmeghatározási körnek” nevezett jelenségről való elmékedéseire.⁵⁴ Vegyük figyelembe azt a különös tény is, hogy Ágoston életének (pontosabban megtéréseinek) történetét a születése előtti időszakal kezdi.⁵⁵

3. Sorsváltozatok. Szemben angolszász vitapartnerével, Habermas megvédi az (Agar szavaival) „az embereknek környezetük, illetve génjeik megváltoztatásával való fejlesztése közötti különbségtételt”. Ahogy azt már láttuk, Agar fenntartja, hogy „nincs erkölcsi értelemben vett különbség az eugenetikával és az embereknek a környezetükön végzett számos változtatással elért tökéletesítése között”, amely állítás szerinte „támogatásra talál a géneknek és a környezetnek a fejlődésben betöltött párhuzamos szerepéről alkotott modern felfogásban” (172, 173). Robertson, Buchanan és szerzőtársai, másokkal együtt, egyetértenek ezzel. Habermasnak az erre adott válasza a következőképpen foglalható össze: „a különböző »dolgozon« [...] működő eszközök néha ugyanahhoz a végeredményhez vezetnek, ami változtathat az értékelésen.”⁵⁶ Míg a környezeten végzett változtatások a fenotípusra hatnak, addig a születés előtti genetikai módosítások természetesen a genotípusra.⁵⁷ Ha így fogalmazzuk meg Habermas választát, az félrevezető is lehet, mivel Habermas is tisztában van vele, milyen jelentősége van a környezeti tényezőknek a genotípus érvényesülésében. Számára az a fontos kérdés, hogy „teljesen különböző szabadságot jelent, amit a szocializációnk esetlegességeiből összeálló sorsban tapasztalunk, attól, ami génállományunk születésünk előtt tervezett előállításából adódhat” (31/14). Míg az lehetséges, hogy valaki neveltetésének „kritikai megközelítésével” éljen és felülvizsgálja szülei személyiségépítő kezdeményezései (különtanárok, táborok, miegymás) mögött húzódó elvárásokat, addig „a szülők [...] előre programozott szándékai az egyoldalú és megkérdőjelezhetetlen elvárások státuszával rendelkeznek” (108, 90/62, 51). Másként fogalmazva, bármennyire internalizálttá válnának is szüleink elvárásai számunkra – és kétségtelenül becsapnánk magunkat, ha azt gondolnánk, lehetséges fátylat borítani a múltra –, csak úgy lehetne őket felülvizsgálni, amit az adott személy testébe születése előtt beírt szándékok elutasítanak.

Ezeket az elvárásokat nem lehet szemtől szembe kétségbevonni, és mindörökké szólnak, még akkor is, ha a szülők biztosítják gyermeküket arról, hogy szeretik őt, függetlenül attól, milyen várakozásaik voltak

vele kapcsolatban. Habermas számára „a természetes és a szocializációs sors erkölcsi szempontból is lényeges módon különbözik”, nevezetesen abban, hogy másként köt bennünket (106/1).⁵⁸ Mivel ez az érv a „genetikai determinizmus – téves – premisszáin” alapul, Habermas szembehelyezkedik vele: „főként a genetikai beavatkozást vezérlő szándék számít” (108–109, 66. jegyzet/124, 54. jegyzet). Bizonyos esetekben kiderülhet, hogy, figyelembevéve a természeti tényezők okozta viszonyosságokat, valaki egyáltalán nem élvezzi azokat a tulajdonságokat, amelyeket beléprogramoztak. Ugyanakkor ha a kérdéses személy tudja, hogy „a beavatkozást [...] azzal a szándékkal vitték végbe, hogy egy adott genetikai program fenotipikus öntőformájaként szolgáljon, és természetesen feltéve, hogy az ehhez szükséges technológiák sikeresnek bizonyulnak”, a genetikai determinizmus mértéke irreleváns. Az elvárások, amelyek az érintett személyben kifejlődnének, így vagy úgy uralmuk alá hajtának.⁵⁹

4. A gyógyászat és az eugenetika. Agar szerint az engedélyezett és a nem megengedhető genetikai beavatkozások közötti határvonal nem húzható meg egyértelműen, mivel ez a határ elmosódik. Válaszul Habermas elismeri, hogy a „gyógyászati beavatkozások – a rossz megelőzése – és a tökéletesítő beavatkozások” közötti különbségtétel bizonyos esetekben megkérdőjelezhető lehet (mint például az oltások esetében), de ellenveti, hogy „létezik olyan szabályozási elképzelés, [...] amely egy ilyen határvonal meghúzását tenné lehetővé” (91, 149/51, 90). „Szabályozási elképzelésen” a klinikai gyakorlat irányítását érti, és mint ilyet, a „gyógyítás logikájának” is nevezhetnénk. Ezt a célt azért nevezhetjük „elvinek”, mert bár törekedni rá mindig szükséges, nem mindig lehetséges érvényesíteni.

Magyarázatul: Habermas szerint a klinikai szabályozási gyakorlat elve szerint csak az érintett személy egyetértésével lehet beavatkozást végezni – ez olyan elv, amely kétségkívül érvényesnek tűnik az utóbbi ötven évben tapasztalható trend fényében, „amely az érintett személyek megfelelő tájékoztatás utáni beleegyezésének szilárd és rendíthetetlen álláspontja felé mutat”.⁶⁰ Ugyanakkor nem minden esetben lehet biztosítani az érintett személy beleegyezését, például számos gyógyászati beavatkozás esetében, mint amilyenek a születés előtti, amelyeket viszont az érintett vagy leendő személlyel köthető „feltételezett konszenzus lehetőségére” kell építeni (79/43). Más szóval, feltételezni kell az érintett személy „virtuális egyetértését” (92/52). Emellett

ugyanakkor Habermas azt is állítja, hogy „a feltételezett konszenzusra csak a mindenki által elutasított, megkérdőjelezhetetlenül súlyos rendellenességek megelőzésének esetében” lehet hivatkozni (79/43). Ez az állítás is vitathatlannak tűnik, bár néha közismerten nehéz meghatározni, mely rendellenességeket kell mindenképpen megelőzni, például az öregségben való elhalálozás vagy éppen a születés esetében. Habermas számára minden esetben az a lényeges, hogy az eugenetikai programozás számos, ha nem egyenesen a legtöbb esetben ezt a konszenzust nem lehet jogosan feltételezni. Ebből pedig az következik, hogy a gyógyászati célú és a tökéletesítő beavatkozások között nem csupán húzhatunk, hanem húznunk is *kell* határvonalat.

5. Áldások és átkok. Az utolsó különbségtétel, amelyet meg szeretnék vitatni, az, hogy Habermas szerint sohasem lehet megalapozott az a feltételezésünk, hogy egy leendő személy egyetértene egy eugenetikai célkitűzéssel, kivéve a súlyos rendellenességek elkerülését (109/63). Ezentúl, szemben Agarral, Buchanannal és szerzőtársaival, Habermas azt is tagadja, hogy legitim módon feltételezhetnénk, hogy egy leendő személy akár még „képességeinek *kiterjesztésével* és alapvető genetikai adottságainak *magasabb szintre* emelésével” is egyetértene (145/85). A megfontolandó kérdés, hogy „vajon valaha is tudni fogjuk-e, hogy *bármely* természetes adottság kiterjeszti-e a lehetőségeket, amelyekkel az adott személy saját élete alakításában élhet”. Ahogy a kérdést Habermas felteszi: „Vajon a szülők, akik csak a legjobbat akarják gyermeküknek, valóban előre láthatják-e az összes körülményt [...] amelyben például a nagyszerű emlékezőtehetség vagy a magas intelligencia (bár-hogy is határozzuk meg) előnyösnek bizonyul?” (141–142/85). Az ő szavaival folytatva: „A jó memória gyakran, de nem mindig áldás. A felejtésre való képesség pedig egyenesen átok lehet” (142/85).

Az irodalom bővelkedik példákban. Felidézhetjük Heléna és udvartartásának esetét Homérosz *Odüsszeiájának* negyedik énekéből: miután visszatér Trójából, Heléna különleges ajándéka udvartartásának egy olyan szer, amely súlyos feledékenységet okoz. Nekik már túl sok mindenre kellett emlékezniük. A filozófia is szolgáltat példákat. Tétélezük fel, hogy egy kiemelkedően jó emlékezőtehetséggel megáldott személy túlságosan a múltban élne, és nem találná a helyét a gyorsan válto-

zó világban, hasonlóan ahhoz, ahogy Nietzsche féltette a késő XIX. századi németiséget *A történelem hasznáról és káráról* írott 1874-es esszéjében. Habermas

elismeri, hogy a kiemelkedő intelligencia „számos helyzetben megjósolható előnyt jelent”, de megfontolásra ajánlja, hogy „a magas intelligencia »fejhossznyi« előnye mihez vezet egy kompetitív társadalomban – például egy rendkívül tehetséges ember jellemformálódásában” (142/86). Valóban bízhatunk-e abban, hogy az ilyen – vagy más elképzelhető – körülmények közé került személy nem kezd el „neheztelni” az őt ért „áldásra”? Hogyan fog – teszi fel a kérdést Habermas – „ez az ember boldogulni képességeivel társadalmi kapcsolataiban”, ahol „azokat mások irigysége övezheti”? Egyértelmű-e, hogy a magas intelligencia csakis adomány lehet, vagy „túl-ságosan is igénybe vesszük vele az emberi elme véges forrásait”, amikor úgy teszünk, mintha birtokunkban lenne „az az előrejelzési képesség, amire szükségünk lenne ahhoz, hogy megmondhassuk a genetikai beavatkozások következményeit egy másik ember életének kontextusában” (148/90)? Habermas válasza némi kétséget hagy maga után. De véleményem szerint most is, akárcsak az előzőekben, lényegi kérdéseket vet fel, és a legkevesebb, hogy gondolkodásra készítet bennünket. Akik nem értenek vele egyet, meg kell indokolják, miért nem.

TOVÁBBI MEGFONTOLÁSRA ÉRDEMES KÉRDÉSEK

Habermas könyve máris kritikus kérdéseket provokált. Ludwig Siep azt kérdezi, hogy „mi köze van a beültetés előtti diagnózisnak és az őssejtkutatásnak a pozitív eugenikához”, miközben azon gondolkodik, vajon Habermasnak ebben a tekintetben is csak „gátszakadás típusú érvei” vannak-e.⁶¹ Habermas válasza, hogy az emberi embriókból származó őssejtek felhasználása és az embrióbeültetés előtti genetikai diagnózis (PGD) elleni érve valójában az, hogy ezek a liberális eugenetika „romlásba tartó útjára” visznek bennünket.⁶² Ezt megismételve, Habermas fenntartja, hogy az emberi embriókból származó őssejtek felhasználása és az embrióbeültetés előtti genetikai diagnózis olyan hozzáállást alakítana ki az individualitást megelőző emberi élethez, amely „a negatívtól a pozitív eugenetika felé való elmozdulást támogatná” (158/96). Különösen az emberi őssejtkutatás „igényli természeténél fogva az »embrionális sejtvonalhoz« való instrumentalizáló hozzáállást, amely azt pusztán egy tárgynak látja (»sejtvonal«, nem pedig embrió), amelyet a mi érdekünkben használnak fel” (161/98). A beültetés előtti genetikai diagnózis, amennyiben a célja az, hogy lehetővé tegye a szülők számára, hogy a legjobb embriót válasszák ki, „már önmagában *tökéletesítési szándékot* árul el”, és így olyan mentalitást ho-

nosít meg, amely a liberális eugenetika egyik feltétele (159/97). Mindkét esetben „a fajok öninstrumentalizálásához” csatlakozunk (122/71).

Habermas érveinek ereje világos, de elemzésük már csak egy másik írás tárgya lehetne. Zárásként inkább az úgynevezett pozitív eugenetika elleni érvéhez kapcsolódó kérdéssel foglalkoznék. Ahogy azt korábban már láttuk, Habermas a pozitív eugenetika ellen érvel, attól tartva, hogy olyan embereket hoznak majd a világra, akiket megfosztanak attól – de legalábbis nagy akadályok elé állítanak abban –, hogy a saját életüket a jóról alkotott saját képzetük szerint éljék. A kérdés az, mennyiben különbözik Habermasnak a liberális, pozitív eugenetika elleni érve egy autoriter, „negatív” eugenetika *melletti* érvtől; vagy, másként fogalmazva, vajon a liberális eugenetika elleni érvét nem lehet-e bevetni, akár tisztán szándékai ellenére is, az autoriter eugenetika mellett, például megtiltva az anyáknak, hogy kihordhassák súlyosan sérült vagy rendellenesen fejlődött magzataikat. Vajon nem lehetne úgy érvelni, hogy egy súlyosan sérült személy meg lenne fosztva attól – de legalábbis nagy akadályok elé lenne állítva abban –, hogy a jó életéről alkotott saját elképzelése szerint éljen? És hogy emiatt egy ilyen személyt nem lenne szabad a világra hozni?⁶³

Az erre az ellenvetésre adott megfelelő válasznak szerintem három oldala van. Először is, az autoriter, negatív eugenetika iránti ellenszenv még nem jelenti, hogy engedékenynek kell lennünk a liberális, pozitív eugenetikával szemben. Még ha Habermas érvei a liberális eugenetikával szemben felhasználhatók is az autoriter eugenetika mellett, attól még jó okot szolgáltatnak arra, hogy óvatosak legyünk a liberális eugenetikával szemben. Ugyanakkor az sem biztos, hogy Habermas érveit fel lehetne használni ilyen módon, mivel komoly különbség látszik „a benne genetikailag rögzített szándékokkal szembenálló” és egy súlyos születési rendellenességekkel élő személy között. A súlyosan sérült személynek nem kell saját testébe kódolt idegen szándékokkal viaskodnia, míg Habermas azt sugallja nekünk, hogy „a benne genetikailag rögzített szándékokkal szembenálló” személynek igen. A súlyosan sérült személy ugyanúgy korlátozva lehet, de az ő autonómiáját érő sérelem nem ugyanolyan lenne, mint egy eugenetikailag programozott emberé. Idevág „az autonómiai érvre” adott korábbi válaszom is. Harmadszor és utoljára, egy súlyosan sérült gyermeket megszületni hagyni – tegyük fel, hogy minden elképzelhetőt megtettünk azért, hogy megelőzzük betegségeit – lényegesen különbözik attól, hogy eugenetikailag beleavatkozunk egy embrió ge-

netikai felépítésébe. Az első esetben egy ember megszületéséért vagyunk felelősek, a másodikban az adott személy későbbi állapotáért is. Figyelembe véve azokat a kérdéseket, amelyeket ebben az írásban vitattam meg, mi indokolhatna egy ilyen kísérletet? Akárhogy is lesz, képzelőerőnknek továbbképzésre van szüksége ahhoz, hogy felfoghassuk, mi ennek a kérdésnek a valódi tétje.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Szeretném megköszönni Lydia Molandnak és Margaret Kowalskynak az inspiráló beszélgetéseket, amelyeket ezen írás korábbi vázlatáról folytattunk.

(Fordította: Kiss Dávid)

JEGYZETEK

- Johannes RAU: *Berliner Rede, Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß*. Online elérhető: www.fuente.de/bioethik/rau_rede.htm.
- A Singer-afférről és utóhatásairól szóló beszámolóért és elemzésért lásd Bettina SCHÖNE-SEIFERT, Klaus-Peter RIPPE: *Silencing the Singer. Anti-Bioethics in Germany*, Hastings Center Report, 6 (1991), 20–27. Singer saját beszámolójához lásd *Bioethics and Academic Freedom*, *Bioethics* 4 (1990), 33–44, újrakiadás: Peter SINGER: *Unsanctifying Human Life. Essays on Ethics*, ed. Helga KUHSE, Oxford, Blackwell, 2002, 66–76. Singerral kapcsolatban lásd még Halmi Gábor vele készült interjút: „Provokatív nézetem az életről és a halálról elgondolkodásra serkentik az embereket”, *Fundamentum*, 2001/1, 61–67.
- Az utóbbi néhány év vitáihoz lásd Eric BROWN: *The Dilemma of German Bioethics*, *The New Atlantis*, Spring (2004), 37–53. A „tervezés” kifejezés idézőjeleit az a különbség indokolja, ami az élettelen alapanyagokból való termékek előállítására – Hans Jonas megjegyzése szerint: „amit rendszeren »tervezés« alatt értünk – és az emberi élet »tervezése» között áll fenn. Ennek megvitatásához lásd Hans JONAS: *Biological Engineering – A Preview*, in H. J.: *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, 142–146.
- SCHÖNE-SEIFERT, RIPPE: *I. m.*, 22.
- BROWN: *I. m.*, 48.
- SCHÖNE-SEIFERT, RIPPE: *I. m.*, 23.
- RAU: *I. m.*
- SCHÖNE-SEIFERT, RIPPE: *I. m.*, 22.
- Jürgen HABERMAS: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, bővített kiadás 2002 (a továbbiakban HABERMAS: *Die Zukunft*...). A bővített kiadás, amelyből a továbbiakban idézni fogok, számos olyan választ tartalmaz, amelyek eredetileg a következő helyen jelentek meg: J. H. : *Die Zukunft der menschlichen Natur*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50 (2002), 283–298.
- Jürgen HABERMAS: *The Future of Human Nature*, translated Hella BEISTER, Max PENSKY, William REHG, Cambridge, Polity Press, 2003. Az angol szöveg Habermas egy beszédének fordítását is tartalmazza: *Faith and Knowledge*. Online elérhető: http://amsterdam.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-0111/msg_00100.html.
- A szöveg eredeti német kontextusában zajló vitájához lásd Thomas ASSHEUER és Jens JESSEN 2002. áprilisi interjút Habermas-szal: „Auf schiefer Ebene. Vor der Bundestagsdebatte: Ein Gespräch mit Jürgen Habermas über Gefahren der Gentechnik und neue Menschenbilder”, *Die Zeit*, 05/2002. Online elérhető: http://www.zeit.de/archiv/2002/05/200205_habermasint.xml. Magyar nyelven: Jürgen HABERMAS: *A géntechnika veszélyeiről*, ford. KARÁDI Éva, *Magyar Lettre Internationale*, 44, 2002, 75–77. Online elérhető: http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre44/habermas_int.htm.
- HABERMAS: *Die Zukunft*..., 158; angol fordítás: *The Future of Human Nature*, 96. Minden további hivatkozást zárójelben adok meg a főszövegben, a következőképpen: (158/96), a saját fordításomban.
- Allen BUCHANAN, Dann W. BROCK, Norman DANIELS and Daniel WIKLER: *From Chance to Choice. Genetics and Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 (a továbbiakban *From Chance*...).
- Habermas Rau generációjához tartozik és számos egyéb véleményt is osztanak. Lásd például Habermasnak a Nicolas Truong által készített interjút a nyitó kérdésre adott válaszáat: Nicolas TRUONG: *Un référendum pour une Constitution européenne*, in *Le Monde de l'éducation*, 290 (March 2001). Online elérhető: <http://www.lemonde.fr/mde/ete2001/habermas.html> („Ön 1929-ben született; hogyan élte meg – személyes életében és gondolkodásában – a „szélsőségek évszázadát”?)
- Vesd össze Ludwig WITTGENSTEIN: *Philosophical Investigations*, 3rd, bilingual ed., translated G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1958, I, 123, 49. Magyarul lásd Ludwig WITTGENSTEIN: *Filozófiai vizsgálódások*, ford. NEUMER Katalin, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1998, I, 123, 82.
- Nicholas AGAR: *Liberal Eugenics*, in *Bioethics. An Anthology*, ed. Helga KUHSE, Peter SINGER, Oxford, Blackwell, 1999 (a továbbiakban *Bioethics*), 171. Minden további hivatkozást a főszövegben adok meg zárójelben, a következő formában: (171).
- John A. ROBERTSON: *Children of Choice. Freedom and the New Reproductive Technologies*, Princeton, Princeton University Press, 1994, 167, idézi AGAR, 172–173 és HABERMAS, 87/49.

18. Erik PARENS: *Should We Hold the (Germ) Line?*, Journal of Law, Medicine and Ethics 23 (1995) (a továbbiakban PARENS: *Should We...?*), 173. Lásd még Uő.: *Is Better Always Good? The Enhancement Project* (a továbbiakban PARENS: *Is Better...?*), in *Enhancing Human Traits. Ethical and Social Implications*, ed. Uő, Washington, D. C., Georgetown University Press, 1998, 12–14.
19. PARENS: *Should We...?*, 173.
20. Vesd össze például Philip KITCHER: *The Lives to Come: The Genetic Revolution and Human Possibilities*, New York, Simon & Schuster, 1996, 245–254 vagy Richard C. LEWONTIN: *Cloning and the Fallacy of Biological Determinism*, in *Human Cloning: Science, Ethics, and Public Policy*, ed. B. MACKINNON, Urbana, University of Illinois Press, 2000, 35–49.
21. Lásd *From Chance...*, 160–161.
22. Vesd össze John HARRIS: *Is Gene Therapy a Form of Eugenics?*, in *Bioethics*, 166: „ami a normális, egészséges életet jelenti, azt részben a technológiai, orvosi, és más jellegű fejlesztések határozzák meg (mint amilyen például a higiénia és a közegészségügy).”
23. KITCHER: *The Lives to Come*, 208, 210, 212, 213–214.
24. Lásd *From Chance...*, 115–126.
25. Agar megfogalmazása emlékeztet John Rawlsnak az igazságosságról adott két alapelvehez, lásd *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, 302–303. Magyarul lásd John RAWLS: *Az igazságosság elmélete*, Budapest, Osiris Kiadó, 1997, 191–192.
26. Nicholas AGAR: *Designing Babies. Morally Permissible Ways to Modify the Human Genome*, *Bioethics* 9 (1995) (a továbbiakban AGAR: *Designing Babies*), 13–14.
27. *Uo.*, 10.
28. *Uo.*, 14.
29. *Uo.*
30. Lásd PARENS: *Is Better...?*, 5, 9–10.
31. Buchanan és kollégáinak javaslatát ahhoz hasonlíthatnánk, amit Rawls „elsőleges természetes javaknak” hív, vagyis azokhoz az „általános célú” eszközökhöz, amelyek hasznosak vagy értékesek lehetnek szinte bármilyen életterv megvalósításához. (Lásd *A Theory of Justice*, 92.) Később Joel Feinberg *A gyermek nyitott jövőhöz való joga* című művét követve, azt írják, hogy „a szülők kötelessége gyermekeik segítése [...] abban, hogy képessé váljanak a gyakorlati ítéletalkotásra és önálló döntésekre, és hogy legalább elfogadható képességekkel rendelkezzenek ahhoz, hogy viszonylag nagyszámú életterv közül választhassanak.” Tiszteletben tartani egy gyermek „jogát a nyitott jövőre” – vagy más szóval, „megelőlegezett jogainak” érvényesítése – nem zárja ki a genetikai tökéletesítést, állapítják meg, de megkívánják, hogy ezek a tökéletesítések indokolatlanul ne szűkítsék a gyermek életlehetőségeinek sorát. Lásd *From Chance to Choice*, 167–171. Feinberg írása megjelent kötetében is: *Freedom and Fulfillment: Philosophical Essays* Princeton, Princeton University Press, 1992, 76–97.
32. *From Chance...*, 168. Az „átlagos ember” kifejezést is használják, mivel úgy vélik, hogy a tökéletesedés csak akkor lenne előnyös, ha „funkcionálisan kapcsolódna más kognitív képességekhez, mint a normális memória esetében”.
33. Dena S. DAVIS: *Genetic Dilemmas and the Child's Right to an Open Future*, *Hastings Center Report*, 2 (1997), 14.
34. *Uo.*, 11, 14.
35. *Uo.*, 14. Lásd Dena S. DAVIS: *Genetic Dilemmas. Reproductive Technology, Parental Choices, and Children's Futures*, New York, Routledge, 2001, 100–106.
36. Vesd össze John Locke klasszikus elemzését az „apai hatalomról”: *Second Treatise of Government*, ed. C. B. MACPHERSON, Indianapolis, Hackett, 1980, VI. fejezet, 30–42. Magyarul lásd John LOCKE: *Értekezés a polgári kormányzatról*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1986, 74–91.
37. AGAR: *Designing Babies*, 10.
38. Ronald DWORKIN: *Playing God. Genes, Clones, and Luck*, in R. D.: *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, 448.
39. Habermas idéz Dworkin esszéjéből, 54/28. Amint azzal Habermas is tisztában van, az eugenetikai programozáson átesett személy egzisztenciális „helyzetéről” adott elemzése nagyban hasonlít Jonas elemzéséhez, amelyet az emberi klón egzisztenciális helyzetéről írt. Lásd 108/62–63 és JONAS: *Biological Engineering*, in H. J.: *I. m.*, 159–163.
40. Ahogy azt Andrew Lustig megjegyzi, a bioetikai diskurzusban újabban megfigyelhető egy tendencia, amely „leszűkíti a morális szempontjaink hatókörét, azzal, hogy pusztán »spekulatív« elmélkedésnek bélyegzi a képzelőerőnkre és intuíciónkra való támaszkodást. Lásd a következő cikkét: Andrew LUSTIG: *Immortality*, *Commonweal*, February 13, 2004, 8. Lásd még ROBERTSON: *Children of Choice*, 166, 168.
41. Stuart HAMPSHIRE: *Biology, Machines, and Humanity in The Boundaries of Humanity. Humans, Animals, Machines*, ed. James J. SHEEHAN, Morton SOSNA, Berkeley, University of California Press, 1991, 253.
42. Habermas nem mindig fordított ekkora figyelmet „testiségünkre”. A hetvenes évektől a verbális kommunikáció struktúrájára helyezte a hangsúlyt, nyíltan szembe helyezkedve azokkal a kutatókkal, akik a testre koncentráltak. Ehhez lásd Habermas alábbi írását: *Aus einem Brief an Helmuth Plessner, 1972*, in J. H.: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, 232–235.
43. Helmuth PLESSNER: *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, in vol. 7 *Gesammelte Schriften, Ausdruck und menschliche Natur*, ed. Günther DUX et al., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, 240; angol fordításban: *Laughing and Crying. A*

Study of the Limits of Human Behavior, translated James Spencer CHURCHILL, Marjorie GRENE, Evanston, Northwestern University Press, 1970, 36. Vegyük figyelembe, hogy Plessner előnyben részesíti tapasztalataink leírását, ahelyett, hogy dualista szembeállítást hoznánk létre.

44. PLESSNER: *I. m.*, 242; angol fordításban: *Laughing and Crying*, 37.
45. ROBERTSON: *Children of Choice*, 165–166.
46. Vesd össze a Leon KASS által írottakat arról, hogy mire számíthatunk azoktól a szülőktől, akik úgy döntöttek, hogy „klónozzanak egy Rubinsteint”. Lásd *Making Babies. The New Biology and the „Old” Morality*, in *Toward a More Natural Science. Biology and Human Affairs*, New York, Free Press, 1985, 68–69. Továbbá *From Chance to Choice*, 177–178, idézi HABERMAS, 106, 64. jegyzet/123, 52. jegyzet: „Even if an individual is no more locked in by the effects of a parental choice than he or she would have been by unmodified nature, most of us might feel differently about accepting the results of a natural lottery versus the imposed values of our parents. The force of feeling locked in may well be different.”
47. Lásd AGAR: *Designing Babies*, 14, valamint UŐ: *From Chance to Choice*, 177–178 (idézve az előző jegyzetben).
48. Michael SANDEL: *The Case against Perfection. What’s Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering*, *The Atlantic Monthly*, April 2004, 51. Lásd továbbá *From Chance to Choice*, 91. Buchanan és szerzőtársai szerint „az a félelem [...] mely szerint annak megismerése, hogyan befolyásolják a gének az emberi természetet, aláássza az önmagunkról mint szabad lényekről alkotott képet, egy téves előfeltevésen alapul, nevezetesen azon, hogy a genetikai kauzalitásról szerzett egyre bővülő tudásunk igazolhatja [...] az inkompatibilista determinizmust – azt a tételt, mely szerint minden eseménynek oka van, és ez az univerzális kauzalitás kizárja a szabadság lehetőségét.” Habermasnak az „autonómiai érvről” adott verziója nem ezen a feltevésen alapszik. Az autonómiáról vallott felfogása egyaránt összeegyeztethető a „kompatibilizmussal” és a „libertarianizmussal”.
49. KITCHER: *The Lives to Come*, 279–280, 282.
50. *Uo.*, 279–281. Kitcher nagyrészt Harry G. FRANKFURT írását követi: *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, *The Journal of Philosophy* 68 (1971), 5–20, különösen 15. Frankfurt szerint az az állítás, hogy valakinek az akarata szabad, „azt jelenti, hogy szabadon akarhat, amit csak kíván, vagy hogy olyan akarata lehet, amelyet csak szeretne”.
51. Amint Habermas utószavában megjegyzi, egy 2001-es New York-i kollokviumon Ronald Dworkin kétségbevonta Habermas érvelését a „gondolatkísérletében” használt fogalmak kicserélésével. Habermas azt sugallja ebben a szövegében, hogy az eugenetikailag programozott személy „olyan módon gondolkodik magáról, mint olyan valaki, akinek némely genetikai vonását módosították, de ettől eltekintve azonos marad önmagával, és így hipotetikus viszonya lehet a genetikai beavatkozáshoz” (143/86). Azaz jogosan mondhatja, hogy „ezt és ezt tetted velem, de én az kívánom, hogy ne tetted volna, és nem is lett volna szabad. Ártottál nekem” – ami egy olyan vád, amelynek feltétele, hogy önmagát akkori én-jével azonosnak fogja fel. Ellenben ha „a genetikai program felülírja a leendő személy teljes biológiai identitását”, azaz „identitásgenerálónak válik” (145, 146/88, 89), akkor már nem mondhatja jogosan, hogy „ártottál nekem”. Mivel, bár az érintett személy nagyon is szenvedhet programozottságának tényétől, de mivel nem lehet más, mint amilyen, nem is tudhat megjelölni olyan időpontot, amikor állapota számára kedvezőbb volt. Ez nem más, mint az úgynevezett identitáshiány problémájának esete. Habermas a szex vagy a nem (*Geschlecht*) fogalmát javasolja, „identitásgeneráló tulajdonságnak”, tagadva, hogy valaki képes lehet igazolható módon „saját identitását nem semleges múltjára visszavetíteni”. A kérdés a továbbiakban az, hogy ha valakinek a biológiai nemét genetikailag „tervezték meg,” akkor azzal szemben jogos kritikának nem is lehet helye.

52. Habermasnak az autonómiáról alkotott elgondolását lásd Mark WARREN: *The Self in Discursive Democracy*, in *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. Stephen K. WHITE, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 172–175, különösen 172: „Szívesebben használom azt a kevésbé drámai képet, ahogy egyre lejjebb csúszunk a lejtőn, mert már nincs miben megvessük a lábunk.”
53. Habermas ebben a kontextusban idézi Hannah Arendt rövid töprengését a „születésről”, lásd 102–105/58–60 és Hannah ARENDT: *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, 9, 247.
54. Feinberg a következőképpen írja le az „önmeghatározási kört”: „Ha felnőtt utódnak magának kell meghatároznia sorsát és személyisége legalábbis nagyrészt ennek az »önmeghatározásnak« az eredménye lesz, akkor már eleve rendelkeznie kell egy teljesen kialakult személyiséggel, amely képes erre a definíciós feladatra. De ez utóbbi személyiséget nem lehet képes teljes egészében meghatározni, mert ahhoz már megint rendelkeznie kellene egy megelőző személyiséggel és így tovább, ad infinitum.” Ebből úgy tűnik, az önmeghatározás nem lehetséges. A kör Feinberg által ajánlott megoldása azon múlik, hogy „az mindenképpen túlzó megállapítás, mely szerint van egy olyan korai fejlődési szakasz, amelyben a gyermek jelleme teljesen kialakulatlan, képességei és szellemi alkata pedig teljes egészében alakíthatók”. Ami a döntő, hogy a gyermeknek vannak szellemi és jellembeli irányultságai, Feinberg szavaival: „valódi természeténél fogva”. Ennek megfelelően „nincs olyan pont, amely előtt a gyermek ne lenne részese saját for-

- málódásának”. Lásd *The Child's Right to an Open Future*, in *Freedom and Fulfillment*, 94–97. A kérdés a továbbiakban az, hogy a gyermek továbbra is önmeghatározónak tarthatja-e magát, ha amit „valódi természetének” nevezünk, azt is bizonyos tekintetben a szülők határozták meg.
55. AUGUSTINE: *Confessions*, ed. James J. O'DONNELL, Oxford, Oxford University Press, 1992, 5–6; angol fordításban: *Confessions*, translated F. J. SHEED, Indianapolis, Hackett, 1993, 6–7. Magyarul lásd AUGUSTINUS: *Vallomások*, ford. VÁROSI István, Budapest, Gondolat Kiadó, 1982, 28–29.
56. PARENS: *Is Better Always Good?*, 12.
57. Compare KASS: *The Age of Genetic Technology Arrives*, in *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, San Francisco, Encounter Books, 2002, 121–122, 2. jegyzet.
58. A növekedési hormon nem orvosilag szükséges adagolása – Robertson másik példája az olyan környezeti manipulációnak, amelyről úgy véli, hogy „a szülői nevelési döntési körbe tartozik” – annyiban hasonlónak látszik a génmanipulációhoz, hogy mindkettő visszafordíthatatlan. A növekedéshormon-kezelés esetében ugyanakkor lehetséges a gyermek beleegyezését kérni, bár az továbbra is nehéz kérdés marad, hogy a gyermek kívánságai számítnak-e döntőnek. Mindenesetre ha a gyermek nem kívánna növekedéshormon-kezelést, az igencsak megnehezítené annak lefolytatását. Ellenben ha a kezelés a gyermek kívánsága lenne, abból nem következik, hogy a szülőknek bele is kellene egyezniük. Robertson arra is céloz, hogyha a növekedési hormon adagolása a szülői nevelési döntések körébe tartozik, akkor „az utód átlagos tulajdonságainak genetikai tökéletesítését” szintén „jogosan indokoltnak” kellene tekinteni. Mindeközben nem vesz tudomást arról a tényről, hogy a növekedési hormon adagolása problematikus, ami a genetikai beavatkozással kapcsolatban levont következtetését is kérdéssé teszi.
59. Vesd össze JONAS: *Biological Engineering*, 160. Amint azt Habermas megjegyzi, ez az ellenérv Jonas klónozással szemben felhozott, a genetikai determinizmust támadó érveit ért kritikára is érvényes. Lásd például *From Chance to Choice*, 197–198 és Bonnie STEINBOCK: *Cloning Human Beings. Sorting through the Ethical Issues*, in *Human Cloning. Science, Ethics, and Public Policy*, 71–72.
60. Daniel CALLAHAN: *What Price Better Health? Hazards of the Research Imperative*, Berkeley, University of California Press, 2003, 162.
61. Ludwig SIEP: *Moral und Gattungsethik*, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 50 (2002), 116.
62. Lásd Habermas Die Zeit-beli interjúját. A „gátszakadás érv” használata helyett, a nyitó kérdésre válaszolva mondja: „Szívesebben használnom a »a romlásba vivő út« kevésbé harsány képét, amelyen lefelé csúszunk, mert már nincs, miben megvessük a lábunk.” Habermas szerint az embrió státusza nem fogalmazható meg a közösségi megvitatás során, azaz a „nyilvános okoskodás” (*public reason*) fogalmi keretében – számára ez metafizikai kérdés (58–59/31).
63. Gavin Colvert és Patrick Corrigan vetette fel ezt az ellenérvet egy beszélgetésünk során.