

• 科学技术与社会 •

哈贝马斯对基因技术医疗应用的伦理思考及其启示

Habermas' Ethical Reflection on the Medical Application of Gene Technology and Its Enlightenment

任祥伟 /REN Xiangwei

(江苏师范大学马克思主义学院, 江苏徐州, 221116)
(School of Marxism, Jiangsu Normal University, Xuzhou, Jiangsu, 221116)

摘要:当前对基因技术的应用讨论容易陷入误区,我们不但将胚胎生命权的保障问题囿于堕胎争议,而且试图在生物学意义上寻求生命开始的起点来为基因技术的医疗应用划定合法界限。为了走出以上误区,哈贝马斯强调“自然”和“人为”的区分关乎人类的自由基础,并试图以康德式的先验论证为基因技术的医疗应用划定道德界限。这样一来,基因技术的医疗应用应该进一步遵循商谈伦理学的“医疗逻辑”,即以“康复”和“可同意性”为原则。这样就能够避免教育学论证的误导,而准确划定基因优生学的合理性范围。虽然哈贝马斯的基因伦理思想对已有基因伦理讨论作了有力推进,也对一些基因伦理难题的解决有着积极启示,但其理论仍存在着自身的不足。

关键词: 哈贝马斯 基因技术 自然成长 医疗逻辑 基因优生学

Abstract: The discussions on the application of genetic technology can easily lead to misunderstandings at present. We not only confine the issue of safeguarding the right to life of embryos to disputes over abortion, but also attempt to seek the starting point of life in a biological sense to draw legal boundaries for the medical application of genetic technology. In order to overcome the above misunderstandings, Habermas emphasized that the distinction between “natural” and “human” is related to the foundation of human freedom, and attempted to use Kantian prior arguments to delineate moral boundaries for the medical application of genetic technology. In this way, the medical application of genetic technology should further follow the “medical logic” of negotiation ethics, which is based on the principles of “rehabilitation” and “consent”, thus avoiding misleading educational arguments and accurately delineating the rational scope of genetic eugenics. Although Habermas' ideas on genetic ethics have effectively promoted existing discussions on genetic ethics and provided positive insights for solving some genetic ethical problems, his theory still has its own shortcomings.

Key Words: Habermas; Gene technology; Natural growth; Medical logic; Gene eugenics

中图分类号: Q343.1; B5 文献标识码: A DOI: 10.15994/j.1000-0763.2024.09.011

当前人类基因技术的发展如火如荼。2015年,线粒体替代疗法(Mitochondrial replacement therapy)得到英国政府的批准,用于治疗那些面临特定遗传疾病风险的人

群。2017年,CRISPR-Cas9基因编辑技术的出现,掀起了人们能否以及如何运用它来修改人类胚胎基因的激烈辩论。2018年,贺建奎的基因编辑婴儿的事件在中外学界引起轩然

基金项目:江苏省社科基金青年项目“商谈伦理学的道德应用路径研究”(项目编号:23ZXC006)。

收稿日期:2023年9月26日

作者简介:任祥伟(1988-)男,山东滕州人,江苏师范大学马克思主义学院副教授,研究方向为国外马克思主义、规范伦理学、应用伦理学、科技伦理治理。Email: xiangwei@jnsu.edu.cn

大波。基因技术让父母拥有前所未有的掌控能力,他们能够通过胚胎植入前的遗传诊断(Preimplantation genetic diagnosis)而选择不带有某些致病基因突变的胚胎,甚至修改遗传基因。基因技术打破了“人为制造”与“自然成长”的界限,遗传基因逐渐成为技术上可操控的人为制造领域。在科学昌明的21世纪,基因技术的医疗应用面临哪些难题?又会带来哪些潜在的伦理后果?我们是否应该及如何为基因技术的医疗应用建立一个不可僭越的道德界限?这些都是必须要回答的问题。基于此,笔者试图从哈贝马斯的分析视角出发,厘清他对基因技术医疗应用进行道德划界的内在逻辑,并对哈贝马斯的基因伦理思想展开进一步的分析和评判。

一、基因技术医疗应用的讨论误区

1. 保障胚胎生命权的讨论囿于堕胎争议

一旦在怀孕中确诊胎儿患有先天的遗传基因缺陷或疾病,现实中多数国家都会允许采取堕胎手段来终止妊娠,从而排除未来的潜在风险。如果堕胎在社会政策和国家法律层面上是被放开和允许的,那为何胚胎干细胞研究却必须被立法管制呢?胚胎干细胞可分化为多种功能的APSC多能细胞,其研究被认为是一种挽救生命的慈善行为和科学进步的体现,但胚胎干细胞研究必须破坏胚胎,而胚胎是人尚未形成时在子宫的生命形式,这违反生命伦理。胚胎干细胞研究必须以破坏人类胚胎为代价,堕胎手术也必然会消耗性地去破坏人类胚胎。对此,我们不免要质疑,同样都是破坏尚未出生的胚胎,为什么我们对“堕胎”和“胚胎干细胞研究”会产生双重的道德标准,即允许前者而禁止后者。一旦我们换个角度来思考,将“堕胎”与“胚胎干细胞研究”看作伦理学领域两个不同的讨论范畴,那么自然就可以拥有两套不同的道德标准。

胚胎干细胞研究与堕胎在技术形式上的同质性,使我们往往忽略它们在行为性质上的范畴性差异。当胚胎与怀孕女性产生身体自主权

的冲突时,是否应该限制胚胎的生命权就构成了是否允许堕胎的法律衡量。具体来说,当一名女性因意外怀孕而要求堕胎,此时胎儿尚无法独立于母体而存活,那么作为女性身体一部分的胚胎才能与女性产生身体自主权的冲突。但在胚胎干细胞研究中,胚胎是科学家有意制造出来的,除非科学家拥有掌控胚胎生命的特殊权利,否则科学家无法像怀孕女性一样有要求中止胚胎继续发育的权利。科学家只是精心地制造和培养胚胎,然后在多个预先培养的胚胎之间做筛选以达到品质控制,最终将高质量的胚胎植入母体。对此,哈贝马斯指出,“这种蓄意的质量控制导向了新的方向——根据第三者的偏好和价值取向,有条件的工具化地创造人类生活。”([1], p.30)这种蓄意的质量控制必然使人沦落为工具化和物化的存在。

“堕胎”和“胚胎干细胞研究”分属伦理学的不同问题域。“堕胎”涉及一个潜在生命能否继续成长的问题。堕胎问题会引起个体道德、女性身体权、胚胎生命权等个人权益方面的冲突,这些都属于个人决定层面上的存在论问题。“胚胎干细胞研究”涉及“人类自我认同”能否维持的问题。胚胎生命需要保护,这不是源于不同文化对胚胎生命保护的解释和认同,而是源于人类区别于其他生物的道德自我认同。人类的自然成长有着稳定的生物学基础——遗传基因。胚胎干细胞研究作为对遗传基因的一种技术性干预,它会改变过去人类自我认同过程中始终不变的生物学基础。经过对人类遗传基因的技术干预之后,人类是否会丧失“自我认同”,这就构成了“类伦理学”(Gattungsethik)的问题。哈贝马斯认为,类伦理具有十分重要的功能,“当我们缺乏令人信服的道德理由时,我们必须让自己以类伦理所树立的路标为指导”。([1], p.71)

2. “生命何时开始”的追问陷入误区

人类的生命过程具有连续性和不可逆性,但我们仍确信可以去寻求和界定人类生命的时间起点,这种确信源于当代生物科学技术的发展带给人们的自信。当前的生物科学技术已经实现了对人类生命过程的分段控制,连续性的

生命过程可以被分割成不同的生命阶段或片段来加以比较。与此类似,如果我们能够依靠生物科学技术来划定人类生命开始的时间起点,那么我们就可以依据这个客观的、原初的生命节点来划定基因技术医疗应用的合法界限。一旦生物学意义上人类生命的时间起点可以被生物科学技术所客观地锚定,其不仅为基因编辑技术作用于人类生命提供了合法性的界限,而且也保护了(或不会损害)尚未出生的人的生命权。

我们试图通过“生命从何时开始”的追问来寻求人类生命的时间起点,企图一劳永逸地避免基因技术对人格尊严的践踏、对胚胎生命的任意支配及其导致的工具化倾向。但“生命从何时开始”的问题本身存在着双重困境:一方面,生命的连续性与人类直觉的不明确性使我们面临多元价值观的争议和冲突;另一方面,将基因技术的伦理问题简单地还原为人类生命的起点问题,这是一种还原主义的错误。“应不应该采取基因技术手段”属于道德判断的应然问题,“界定人的生命起点”属于事实描述的实然问题。二者如果混为一谈,其伦理学上的论证逻辑必然是错误的。我们试图以定义人的生物-生理学特征的语言来讨论道德的应然性问题,但却没有察觉到这已经把我们引入误区。自然生命与道德人格不是生物学意义上的时间区分,而是不同范畴的区分。一旦以“生命从何时开始”来划定基因技术医疗应用的合法性范围,那么人格尊严的道德范畴必定降格为人类生命的自然范畴。因此,我们一开始就不必也不应回答“生命从何时开始”这类问题。

实际上,“生命从何时开始”的认定,只不过是基于个人或群体的特定价值立场的选择,而非生命真正开始的客观事实。譬如,主张生命神圣的宗教观念认为,生命具有连续性,胚胎从受精卵开始就有成为人的潜能,所以消耗胚胎的科学实验无异于杀人行为。注重实证经验的科学家则认为,生命早期的生物学研究不存在伤害人类生命的问题,因为胚胎早期、胚胎中期、胚胎晚期等不同发育阶段的个体是否具有(和出生后的人一样)应受尊重的道德人

格,这在人们的道德直觉上是不明确的,甚至存在着明显的直觉差异性。生命的连续性意味着人类生命无法分割,但直觉上我们却差异化地对待同一个生命过程的不同阶段(如胎儿和成人)。因此,科学家和宗教学家针锋相对的立场背后彰显的是各自不同的价值观。如果囿于人类生命起点的客观认定,必将陷入到各说各话的现实困境和多元化的价值争论之中。因此,我们应秉持价值中立的立场去思考基因技术的医学应用问题。

二、基因技术医疗应用的道德界限

1. 划定道德界限的先验论证

遗传基因是我们生来就有的一种禀赋,是构成一个生命的一些基本的能力的根源。^[2]哈贝马斯要问的是,人类遗传基因的“自然成长”是否是人类自我理解成“自律与平等的道德存在者”的条件。一旦答案是肯定的,那么禁止基因技术任意支配人类遗传基因就有了终极的道德基础。人的自律与平等是一切道德与法的根本前提,如果基因技术对人类遗传基因的介入破坏了这种前提,那么它就破坏了整个道德与法律的基础。对“善生活”的不同定义体现的是人的“多元价值观”,“自律与平等的道德存在者”身份体现的是道德正当性的“人格尊严”。虽然世界不同文明和宗教存在着世界观或价值观的差异,但它们的实践理念都尽可能地支持人作为“自律与平等的道德存在者”而存在。通过康德式的先验预设,哈贝马斯超越了多元价值观的对立,确立了一种普遍性、规范性和价值中立的论证基础。最终,他以康德伦理学“正义优先于善”的义务论来批判过去基于生物-生理学的存在论的、经验主义式的谬误,从而将基因技术医疗应用的合法性论证转化为康德式的先验论证。

哈贝马斯指出,人类遗传基因的改造面临两个后果:“第一,基因编辑的人可能不再认为自己是自己生活史的唯一作者;第二,他们可能不再将自己视为与前几代人一样是绝对平等的出生者。”([1],p.79)为了避免这两种后果,

我们必须将人类遗传基因的“自然成长”看作人类自我理解为“自律与平等的道德存在者”的条件,这样胚胎就具有了不被任意支配的基本权利。哈贝马斯的创新之处在于,“不是将人性理解为一个本质主义的概念,而是将之作为人的类伦理的自我理解和道德平等身份的人类学基础”。^[3]通过康德式的先验论证,哈贝马斯既为基因技术的应用设定了不可逾越的道德界限,同时又间接证明了胚胎所享有的根本权利。胚胎需要被保护,不在于胚胎是否具有人格,而在于胚胎的自然成长对于人类所认同的自律与平等的道德社群具有奠基性的意义。如果不能保障胚胎的自然成长,不能防止胚胎被基因技术所任意支配,那么人就无法成为自律与平等的人,人类的道德社群就不复存在,人类社会的道德与法律体系都将失去规范性的论证基础。

人类遗传基因的“自然成长”是人类自我理解为“自律与平等的道德存在者”的条件,该先验预设即使在知识论上无法得到证明,但只要预设它的必要性就必须对其存在加以先验地肯定,因此它具有康德实践理性的同等地位。只要这个先验预设先行确立起来,那么保护胚胎的自然成长就成为人们毋庸置疑的道德义务。哈贝马斯进一步指出:“我们感到有必要区分出人的生命尊严和法律赋予每个人的人格尊严”,([1], p.35)将“人格尊严的不可侵犯性”与“人类生命尊严的不可任意支配性”区分开来,这样既能避免将道德人格等同于自然生命的某种存在论性质,又能突出管制基因技术医疗应用的道德正当性。此外,这种先验预设也间接回答了“胚胎的道德地位”问题,胚胎的道德地位不是指胚胎本身具有何种道德地位(表现为对某一存在物的性质界定),而是指人类遗传基因只表现为自然成长,而不允许基因技术的任意介入(表现为对行为的约束)。

哈贝马斯没有从阶段性的胚胎发育中阐释人格尊严,这并非怀疑胚胎是否有人格尊严,而只是反对将保护胚胎生命权的道德基础从科学实证的经验主义或宗教语言的存在论陈述中推演出来。哈贝马斯的先验论证区分出“人格

尊严”与“生命尊严”,这样更能有效地解释科学家或宗教学家各自道德直觉的合理性。宗教学家主张生命的连续性而排斥基因技术介入人类生命,科学家则主张直觉的差异性而允许基因技术的实验与应用,他们的观点都有自身的合理性。我们对待尚未出生的胚胎与成人具有明显的直觉差异性,但我们在道德直觉上也认为,即使是胚胎也不该被任意地操纵或工具化地利用。在道德地位上,未出生的胚胎确实不能与具有道德或法律人格的成人相等同,但这不是因为在生物学意义上能划分出一个人类生命开始的时间点,而是因为自然生命和道德人格存在着范畴性差异,拥有自然生命并不等同于拥有道德或法律人格。同样地,胚胎的自然成长不能被基因技术任意介入,但这不是因为自然生命的神圣性,而是因为它满足“自然成长是人类自我理解为自律与平等的道德存在者的条件”这个先验预设,所以道德和法律都应该无条件予以尊重与保护。在这个意义上,哈贝马斯指出:“我们每个人都有责任塑造自己的生活,并享有权利和义务完全对等的平等待遇”。([1], p.92)

2. “人为”与“自然”的区分

如果人的遗传基因可被任意修改,这势必会引发人的恐慌。人的这种恐慌,就像希腊人既感谢普罗米修斯为推进人类文明进步而冒险盗取火种,但又担心自己会像普罗米修斯一样遭受神明的惩罚。其实,这是一种错误的恐惧,因为如果人类一直必须借助科技创新来推动文明进步的话,那么自普罗米修斯以来的“玩火”行为就是必要的。对此,罗纳德·德沃金(Ronald Myles Dworkin)指出:“我们玩火并承担后果,因为除此之外只有面对未知世界时的懦弱。”^[4]换言之,我们不能因为未来的不确定性就去质疑基因技术的正当性,而要负责地接受科技创新可能产生的后果与风险,否则就是对未知的一种懦弱。人类会不会有朝一日玩火自焚?为人类盗火的普罗米修斯会不会有一天也会后悔他的付出,甚至被玩火的人类激怒?汉斯·尤纳斯(Hans Jonas)的《责任原则》就是以被激怒的普罗米修斯作为开场白:“普罗米修斯最

终从束缚中解脱出来,科学赋予他前所未见的力量,经济给予他永不停息的动力,他要求一种伦理学,自己勒住缰绳约束自己的能力,以避免人类不可挽救的境地。现代技术的诺言转而成为威胁,或者说,后者与前者不可分解地联系在一起,这构成了本书的出发点。”^[5]从德沃金到尤纳斯的“普罗米修斯的隐喻”中就引出了哈贝马斯所要探讨的伦理学主题:基因技术的应用就好比人的玩火行为,其最终将取消“自然”与“人为”的界限从而引发全新的伦理问题。

在哈贝马斯看来,基因技术取消了“自然”与“人为”之间的界限,从根本上改变了我们固有的道德意识而引发我们的不安。我们固有的道德意识表现为一种先验内容,即人的自然成长或人类遗传基因的不可任意支配性是人类自我理解为道德存在者的基础。如果基因技术的介入改变了这种自我理解的基础,那么它不仅没有提高人类的自由,反而使人类的自由从根本上成为不可能。“人为”与“自然”的区分关乎人类的自由基础,如果人的自然天性成为科技能加以操纵的领域,那么在“主体”与“客体”的内外之分泯灭之后,人类自由的可能性也将丧失。我们要“把人们当成他们本身历史的剧中的人物和剧作者”,^[6]一个人生活史的书写不能由他人操刀代笔。如果人的基因组序列被他人“书写”,那么人就丧失了行动自由的身份。因此,科学技术不能干涉人的自然出生就构成了人类自由的必要条件。人的出生体现的是“自然的”偶然性,而人类基因被技术支配体现的是“人为的”必然性。如果人按照第三者的目的和计划而被制造出来,那么人本身就沦落为一种产品或工具的物化存在。这样一来,道德自律所依据的“自由主体”或“人是目的”的身份就丧失了。

人为父母所生,只要人的出生是“自然的”,那么每个人都是“天生的”。自然性的“天生”确保人不隶属于他人的平等身份。但是,假若基因技术的遗传学改造是允许的,那么这种天生自然的平等关系就不复存在,人将由此丧失独立性,“但是如果没有这种独立性,基于严

格平等的相互承认就不可能了”。([1], p.82) 父母如果可以根据自己的期望来“制造”完美的子女,那么子女将成为从属于父母的“产品”。基因技术消除了“自然”与“人为”的界限,这并非代表人类自由的去自然化的发展,而是意味着道德自由的去决定论的终结。哈贝马斯指出,一旦人出生的“自然成长”与技术操纵的“人为制造”之间的界限模糊了,那么主体与客体的定言性区分也将被基因技术“去差异化(Entdifferenzierung)”,“这种去差异化可能会改变我们作为一个物种的道德自我理解,也可能影响我们的道德意识——即自然的成长条件,只有这种条件才能让我们把自己想象成自己生活的作者和道德共同体的平等成员”。([1], p.42) 概言之,这种“去差异化”最终将取消人类自我认同为自律与平等的道德存在者的条件。为了防止“自然”和“人为”的“去差异化”,作为人的自律与平等的先验条件,不可任意支配的人类遗传基因是在道德上必须尊重与在法律上必须保障的对象。

“人为自由”与“天生自然”的定言性区别是不能取消的,这凸显出“人之为人”的两个道德基础:一方面自由不能被自然化,否则人的生命将停留在动物性生命的层次中;另一方面自然也不能完全被自由化,否则人就有可能成为被操纵或制造的物或工具。人为与自然的区分是哈贝马斯划定基因技术应用界限的理论前提,也是为未出生人类生命的人格尊严或生命权保护进行辩护的更深层次的理由。哈贝马斯寻求对基因技术进行管制的道德界限,这不是反对基因技术本身,而是对主张“放开基因技术的管制”和要求“优生学政策自由化”的观点展开釜底抽薪式的批判。自由优生学的论证逻辑是:如果基因技术成熟了、相应的费用降低了,那么基因技术的医疗应用必然能最大程度地使人类摆脱疾病或天生缺陷的限制,从而扩大人的行动自由空间,这就像过去科技进步带给人类摆脱自然限制的自由一样。哈贝马斯所质疑的是,当人类遗传基因的自然成长是人类自我理解为自律与平等的道德存在者的条件时,如果我们放任基因技术干预人类遗传基

因,那么过去人类所追求的去决定论(不被宰制)的道德自由在基因技术的操纵之下就不再可能了。如此一来,基因技术的遗传学介入给人类带来的是自由的根本瓦解,而不像过去科技进步一样给人类带来的是自由的扩大。

三、商谈伦理学的“医疗逻辑”

1. 厘清两种论证方式:基因优生学与教育学

在现代教育学的理念上,父母拥有教育子女的基本权利。这是否意味着,父母也可以拥有对未出生子女进行遗传基因改造的基本权利?前者属于人们教化子女的教育学权力,后者属于人们进行基因改造的优生学权力,二者之间能否进行一种横向的类比呢?在哈贝马斯看来,基因优生学和教育学之间的类比是不成立的。对此,他进一步解释道,人“必须总是保持说不的能力”。([1], p.90)出生后的人在人生各个阶段面对社会期待或父母教育的成长过程中都有说不的可能性,都可以作为一种对话参与者而充分表达自己的意愿。但尚未出生的人在面对胚胎时期的基因改造时却无法说不,“面对按父母的意愿而设计出来的各种基因特征,子女无法‘无法拒绝、无可逃避、无法修正’”。^[7]人在出生前和出生后的两个不同阶段并不能始终保持一种行使同意权的对话参与者身份。人在出生后的受教育过程中被视为第二人称的人格身份(你),而人在出生前的基因改造过程中则被视为第三人称的物格身份(它)。

为了实现“望子成龙”“望女成凤”的夙愿,父母往往把自己的期待从小就加诸在子女身上,并且为之付诸大量的精力和心血,但子女却可以对父母说“不”或者拒不执行父母的安排,从而使得父母的期望落空。对此,父母除了接受之外,也无可奈何,这体现了父母基于“亲情”的教育权的限度。但在基因优生学中,尚未出生的子女无法充当“说不”的对话参与者,父母与子女之间无法遵从一种对话沟通的逻辑,而只能像支配其他事物那样,父母按自己的喜好去决定子女的成长。然而,不论

是对子女后天的教育,还是对子女先天的遗传基因改造,都不能是一种任意的安排和支配。对此,哈贝马斯指出:“没有人可以随意支配其他的人,并严格控制别人的行为,致使处于依附地位的人失去了本质的自由。”([8], p.220)

如果某人是按照他人的优生学意愿而被基因技术制造出来的,那么他将丧失自我的主体性体验。这是因为,基因技术制造的“人”是他人操控的“物”,这种“物”只具有第三人称的物格身份,而彻底丧失作为第一人称“我”的主体性地位,这就意味着自我的主体性体验是不可能的。诚如哈贝马斯在谈及克隆人时所言:“如果我没说错的话,这种视角转换肯定会深深地影响我们道德的自我理解,因为它消除了两个平等公民之间的平等相关性”。([8], p.221)这种主体平等的自我体验的丧失,对于人的成长是不利的。人的命运由自己所决定,这样人才必须对自己的命运负责,并且无法以任何借口来推卸责任。因此,哈贝马斯指出,对于真正掌控自身命运的人们而言,“我们要对我们的一举一动负责,尽管我们根本无法把握我们的禀赋和遗传特征”。([8], p.220)但是,基因技术所制造的人,它的命运不是由自己决定,而是被其他人所决定。这等于说,基因技术制造的人不必为自己的一生负起完全责任,这些人从出生伊始就拥有了“怨天尤人”的依据。

2. 医疗逻辑:康复与可同意性

教育学论证往往遵循传统哲学的建构性理念,其必然会混淆消极优生学所能容许的“医疗行动”(klinische Handlung)与积极优生学的“技术制造”(technische Herstellung)之间的差别。如果将基因优生学同父母对子女的后天教育相类比,那么基因技术的遗传学改造将等同于父母为子女营造良好的后天环境。一旦借助教育学的论证方式,基因优生学将不断突破消极优生学的界限而转变成为积极优生学,那么优生学政策的自由化趋势则无法阻挡。面对这种挑战,哈贝马斯试图从商谈伦理学的“医疗逻辑”中挖掘“康复”原则与“可同意性”原则,以此作为基因优生学的合理性标准与正当性界限。这样一来,既能避免优生学政策可

能被教育学论证所误导,又能保证基因技术的医疗应用重新回归“以恢复健康为目标”的医学诉求。

一方面,基因技术的医疗应用应该遵循“康复”原则。20世纪中叶以来,哈贝马斯特别重视现代自然科学特别是生物学、遗传学的重大发展。哈贝马斯的基因伦理思想也呈现出一种自然主义的取向,即将自然意义上人类身体的“康复”视为现代基因技术医疗应用的前提条件。在这里,哈贝马斯秉持的是一种“后形而上学”(哈贝马斯语)的自然主义,人类的身体作为一种自然实体构成了外在人类行为的合法性基础,恢复人的身体健康就是还原到人的本真性的自然实体状态,这就构成了人类医疗行动的规范性向度。之所以说是“后形而上学”的自然主义,是为了说明康复原则的合法性是源自于语言学转向之后人们的商谈共识。消极优生学以恢复病人的健康和预防基因缺陷为目的,这符合医疗逻辑的“康复”原则,因而它是合理的。而积极优生学以制造“超级人类”为目的,“打造‘完美宝宝’之类让人怦然心动的宣言背后,隐藏着当前社会激烈的利益纠纷、复杂的政治目的和纠缠不清的人文与科技纠葛”,^[9]这背离了康复原则的初衷,因而其合理性受到质疑。

另一方面,基因技术的医疗应用应该遵循“可同意性”原则。对此,哈贝马斯指出:“胚胎不能为了他者的任意目的而被治疗,这样一种直觉认为,胚胎被视为第二人称,如果她出生了,她可以对这种治疗表明态度。”([1], p.70)这也就是说,任何基因技术的遗传学干预,除非是以恢复尚未出生的人类生命的自然成长状态为目的,或其可以合理地预测一定能够获得未来出生的人的同意,否则基因技术的医疗性介入就无法在道德上得到认可。“可同意性”原则的合法性来源于商谈伦理学的商谈原则,这也体现了哈贝马斯的商谈伦理学追求对话共识的本质精神。

面对基因技术医疗应用的现实管制问题,哈贝马斯认为,一定要回归到“医疗逻辑”中进行探讨。医疗手段的正当性在于根除疾病而

恢复身体的健康状态,而医疗手段作为病人“康复”的主动介入,它的必要前提又在于得到病人的“同意”。医生在进行医疗手段的介入之前必须征得病人的同意,病人必须被视为能行使同意权的第二人称的对话伙伴,这使得任何基于医疗利益而论证的优生学政策和基因技术研究都必须遵守“医疗逻辑”作为其合法界限。作为当前基因优生学自由化趋势中的道德界限,“康复”与“可同意性”原则不仅给基因优生学划定了道德正当性的范围,而且合理地规避了积极优生学的越界诉求。

四、基于哈贝马斯基因伦理思想的进一步思考

1. 要超越自由主义传统的基因伦理观

自由主义者主张技术自由论、技术无条件论,他们认为基因编辑、基因增强等基因技术的应用和试管婴儿、生物克隆一样都是合理的和应当的,因为它们都被视为个人自主性在技术时代的延伸。在哈贝马斯看来,“生物学不能剥夺我们的道德思考”。([8], p.224)基因技术的无条件、无限度使用将导致人的工具化、威胁到人的自主性、消除人的责任意识,基因技术披着自由主义的外衣并不能为自身谋取合法性。哈贝马斯排斥自由主义基因伦理观的自由放任的观点,以人类“出生”的自然状态为出发点,对自由主义展开批判。自由主义的代表德沃金崇尚人类理性的自由选择 and 自主性发挥,他认为人能够替代“自然”和“上帝”去设计和创造人类生命。这样一来,自然出生的不确定性经过人为干预而成为一种确定性。相反,哈贝马斯认为,如果人是自由的,那么人的出生必须排除人为操作和人为安排,而且只能归因于上帝或自然。哈贝马斯明确提出,“出生是自然事实,符合建构一个我们无法控制的开端的概念要求”。([1], p.58)“自然出生”构成了哈贝马斯考量基因技术医疗应用的根本界限。对此,迈克尔·桑德尔(Michael J. Sandel)认为,哈贝马斯基于“自然出生”的论证和反驳,比自由主义理论内部的自由和平

等理由更有力,“超越了自由主义的限度或‘后形而上学’的考虑”。^[10]

2. 要建构一种开放性的基因技术责任伦理

基因技术带来的伦理问题引发越来越多的争议,“技术与伦理的关系就像忒修斯之船的隐喻一样,在船的航行中不断会遇到新的技术伦理问题,随之而来的是对于这些技术伦理问题的争论与商谈”。^[11] 马克斯·韦伯(Max Weber)区分了“信念伦理”与“责任伦理”,强调技术实践的责任伦理优先。尤纳斯则强调技术时代的责任伦理就是要对自然的未来和人类的未来负责。在韦伯和尤纳斯的基础上,哈贝马斯以一种动态、开放的视角推进了责任伦理学的发展。在他看来,基因技术的行动不是从单数“第一人称”的“我”出发,而是从作为复数的商谈共同体的“我们”(包含医生、父母、未来的婴儿及其他相关人员等)出发,从“我们”推演出对“未来人”的责任。“我们”是一个不断扩充、不断生成的具有平等人格的商谈共同体,不是封闭的和一层不变的伦理实体,其根本特点是动态性和开放性。未来人具有潜在的平等人格,父母(或医生)与未来的婴儿之间应该是平等人格的商谈共同体关系,而不是设计者和产品的关系。对于人的自然出生而言,上帝和神是完善的,不需要责任;对于基因技术所制造的人而言,则作为商谈共同体的“我们”必须要承担责任。由此,在基因技术医疗应用的开放性的交往共同体中,其凸显的是对人类的责任和对未来他者的责任。

3. 要推进基因伦理上的多元化价值认同

“基因的优化”与“基因的多样化”之间存在着内在矛盾。父母寻求“基因的优化”而试图剔除孩子身上被视为弱项的特质,这种想法不仅违背了人类存在的异质性和多样性,还会营造出对“人的存在”更加苛刻的社会氛围。我们正在试图判定,这个世界上什么样的生命应当被淘汰,什么样的生命应该被保留,这种想法十分危险。譬如人们通常会高估人的身体健康状况对人获取幸福感的影响程度,也许事实并非如此。有的人带有软骨发育不全症的先天基因,这种遗传疾病会导致患者的身材矮小。

尽管身高发育受限,但这种人仍然能够在生命中拥有事业、家庭、友谊和爱情等一切美好事物。如果只是纯粹为了长高,他也许并不想修改自己的基因。许多基因提升的挑战都忽视了伦理价值多元化,用一种单位的伦理价值来否定其他合理伦理生活样态的可能性。^[12] 哈贝马斯基因伦理思想的启示在于,我们应通过相关各方的对话商谈而达成建设性的共识,以此划定基因技术的应用界限,以人类的自然成长保障“基因的多样化”,从而在更广泛的社会层面为多元化的价值认同进行辩护。每个人生存境遇不同,每个人所感受的生活意义和做出的价值判断也不同。人们可以在遵循价值的客观性的同时找到自己的生活价值,组合成不同的多元价值形态。^[13]

4. 要以科学审慎的态度纠偏技术乐观主义

以桑德尔等人为代表,他们“乐观地展望技术的效益,却忽视了技术发展过程的风险存在,是一种过度的技术乐观主义表现”。^[14] 当前基因技术的医疗应用充斥着复杂性和不确定性。从结果上看,有时某些导致遗传疾病的突变对人类是有益的,譬如镰状红细胞突变可抵御疟疾。因此,通过基因编辑剔除某种疾病的基因有可能会增加另一种疾病的患病风险,从而产生适得其反的效果。从技术上看,基因编辑技术仍然存在严重的“脱靶”问题。有可能只是修改A基因,却因为类似的碱基序列而误伤B基因。如果误伤到核心或关键基因,则很有可能导致个体不可逆的严重损伤甚至死亡。从环境上看,目前有利于生存环境的一些优良的形状,没有人能判断其是否能在多变的环境中依旧有利。如人们都想拥有一身肌肉,肌肉赋予人一种健康、阳光、俊朗的外在形象。当前的基因编辑技术能够去除抑制肌肉产生的基因,让人毫不费力的拥有健美身材,就像比利时蓝牛(也称魔鬼肌肉牛)一样。但肌肉的维系需要大量能量,若有饥荒发生,消耗大量能量的肌肉就成为了一种负担。哈贝马斯对基因技术的医疗应用保持一种审慎态度,重视科学技术哲学的预防性原则,强调人之为人的“自然出生”的重要性,反对激进的积极优生学方

案,为应对基因技术医疗应用的复杂性和不确定性提供一种防微杜渐的道德界限。

结 语

作为一个“百科全书式”的当代著名哲学家,哈贝马斯秉持着严谨的批判和反思精神对基因技术的医疗应用问题进行了缜密的伦理思考。其基因伦理思想可谓是独具特色、引人入胜,不仅为当代前沿的技术理性批判思潮提供了有益的思想借鉴,而且在生命医学领域中彰显出浓厚的人道主义、人本主义的重要价值。但哈贝马斯也面临着内在的理论困境:其一,哈贝马斯把人类的自然成长视为是人类自我理解为自律与平等的道德存在者的条件,但是这种康德式的先验预设显然超出了交往行为理论和普遍语用学的论证范围,因为这种先验预设是诉诸于独白式的论证方式,而不是诉诸于主体间性的对话商谈。其二,“医疗逻辑”中的“可同意性”原则源于哈氏的商谈伦理学,其旨在将规范的普遍有效性建立在医患之间的商谈共识之上。但是,“基于理性的能力,人们在商谈中都自愿接受更好的理由而达成共识”,^[15]人们先前的共识有可能被更好的理由所推翻,因此单纯地依赖医患之间的商谈共识来做出行动判断未免太过草率,因此“赋予公众更多的有关基因编辑的监督权和知情权”是必要的。^[16]其三,至于“医疗逻辑”中的“康复”原则,哈贝马斯不自觉地跨入到自然主义的领域,因为以人的康复作为标准,无非就是以自然作为人类行动最终的道德界限。但是后形而上学的自然主义是否可以重新理解成人类自由行动的先验基础,至今仍是有争议的。在哈贝马斯后形而上学的哲学视阈中,基因技术的医疗应用要以身体康复为根本限度,但这种自然主义的阐释,其合法性同样需要每个商谈参与者的一致同意。但是,在价值多元化的后习俗社会中,

并不是每个人都会把身体康复放在价值排序的第一位。

[参考文献]

- [1] Habermas, J. *The Future of Human Nature* [M]. Cambridge: Polity Press, 2003.
- [2] 周婉琳、李瑞全. 从基因编辑婴儿看基因优生学的伦理辩护与疑虑 [J]. 医学与哲学, 2019, 40 (7): 52-56.
- [3] 朱彦明. 哈贝马斯对自由优生学的批判及其局限 [J]. 自然辩证法通讯, 2022, 44 (1): 69-77.
- [4] 罗纳德·德沃金. 刺猬的正义 [M]. 何怀宏译, 北京: 中国社会科学出版社, 2009, 475.
- [5] Jonas, H. *Das Prinzip Verantwortung, Versuch Einer Ethik für die Technologische Zivilisation* [M]. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979, 7.
- [6] 马克思恩格斯. 马克思恩格斯选集 [M]. 第1卷, 北京: 人民出版社, 2012, 147.
- [7] 马明、陈凡. 人类基因增强伦理价值判断的人性论困境与超越 [J]. 自然辩证法研究, 2017, 33 (1): 21-27.
- [8] 尤尔根·哈贝马斯. 后民族结构 [M]. 曹卫东译, 上海: 上海人民出版社, 2019.
- [9] 陈伯礼、张富利. 人类基因增强之禁止的伦理剖释 [J]. 道德与文明, 2015, (3): 87-94.
- [10] Sandel, M. J. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering* [M]. Cambridge: The Belknap Press, 2007, 81.
- [11] 阮凯. 人类基因技术的伦理合理性建构——哈贝马斯交往行动理论的视域 [J]. 自然辩证法通讯, 2020, 42 (7): 17-23.
- [12] 刘叶深. 基因提升伤害平等和伦理了吗? [J]. 华东政法大学学报, 2019, 22 (5): 32-45.
- [13] 罗涛. 机遇与选择: 基因增强的哲学反思 [J]. 自然辩证法通讯, 2022, 44 (10): 43-49.
- [14] 吴庆懿、杨怀中. 人类生殖系基因编辑的伦理问题——基于桑德尔基因伦理思想分析 [J]. 自然辩证法研究, 2020, 36 (4): 56-60.
- [15] 任祥伟. 如何解决道德规范的应用问题——哈贝马斯的视角及启示 [J]. 哲学动态, 2022, (2): 102-109.
- [16] 陈高华. 基因编辑技术的现实道德困境及其消解路径 [J]. 医学与哲学, 2021, 42 (2): 28-33.

[责任编辑 李斌]