



Czy mamy
prawo do
udoskonalania
ludzkiego
gatunku?

JOHN HARRIS
**POPRAWIANIE
EWOLUCJI**
ARGUMENTY
ETYCZNE
ZA TWORZENIEM
LEPSZYCH LUDZI

W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU



JOHN HARRIS
**POPRAWIANIE
EWOLUCJI**
ARGUMENTY
ETYCZNE
ZA TWORZENIEM
LEPSZYCH LUDZI



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU



JOHN HARRIS
POPRAWIANIE
EWOLUCJI
ARGUMENTY
ETYCZNE
ZA TWORZENIEM
LEPSZYCH LUDZI

w tłumaczeniu
Tomasza Sieczkowskiego

WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2021

Tytuł oryginału: John Harris, *Enhancing Evolution*
The Ethical Case for Making Better People

RADA NAUKOWA SERII W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU
Tomasz Sieczkowski, Paweł Grabarczyk, Katarzyna de Lazari-Radek, Marcin Kafar

REDAKTORZY INICJUJĄCY SERII W POSZUKIWANIU IDEI XXI WIEKU
Urszula Dzieciatkowska, Agnieszka Kałowska, Beata Koźniewska, Natasza Koźbiał

RECENZENT
Stanisław Obirek

TŁUMACZENIE
Tomasz Sieczkowski

OPRACOWANIE REDAKCYJNE
Aurelia Hołubowska

SKŁAD I ŁAMANIE
Munda – Maciej Torz

KOREKTA TECHNICZNA
Leonora Gralka

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH
Marcin Przybyłko, Pracownia Teren Prywatny

© Copyright by Princeton University Press, 2007
© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021
© Copyright for Polish translation by Tomasz Sieczkowski, 2020

Publikacja sfinansowana ze środków Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego

ISBN 978-83-8220-228-1
e-ISBN 978-83-8220-229-8

Dla Jacoba

Spis treści

Przedmowa	9
Słowo wstępne (Steve Rayner)	23
Podziękowania	31
Wstęp	35
1. Czy ludzkość ma przyszłość?	45
2. Ulepszanie jest obowiązkiem moralnym	63
3. Czym są ulepszenia i dlaczego są ważne	89
4. Nieśmiertelność	123
5. Wybór reprodukcyjny i założenie demokratyczne ...	143
6. Niepełnosprawność i supersprawność	163
7. Doskonałość i niebieska gitara	197
8. Dobre i złe wykorzystanie technologii: Leon Kass i Jürgen Habermas	219
9. Dzieci zaprojektowane genetycznie	249
10. Nierozwiązalny paradoks zarodka	273
11. Obowiązek przeprowadzania badań i uczestnictwa w nich	309
Bibliografia	345
Indeks	361

Przedmowa

Najważniejsze zmiany, do których doszło w etyce ulepszania od czasu pierwszego wydania tej książki w 2007 roku, odzwierciedlają sposób, w jaki nasza rosnąca zdolność do zmieniania, dostosowywania i poprawiania funkcjonowania człowieka wymaga od nas rekonceptualizacji naszych wyobrażeń o tym, co to znaczy być człowiekiem, a nawet samych pojęć „człowieka” i „ludzkości”¹. Musimy ponadto poszerzyć nasze horyzonty moralne, aby rozważyć możliwości związane z istnieniem osób transludzkich i nieludzkich (niektóre takie osoby mogą istnieć już w chwili obecnej). Jest dla mnie oczywiste, że nadmierna troska o nas takich, jakimi jesteśmy, zamiast konstruktywnego myślenia o nas takimi, jakimi moglibyśmy (a być może powinniśmy) być lub stać się, jest jedną z głównych przeszkód na drodze nie tylko do postępu, ale może nawet do przetrwania. Na stronach tej książki staram się nie tylko wyjaśnić, dlaczego tak jest, ale także wskazać jedne z najbardziej obiecujących ścieżek innowacji, nie tylko w kategoriach odkryć naukowych i technologicznych, ale także w kategoriach ludzkiej natury i ludzkich możliwości.

- 1 J. Harris, *Taking the ‘human’ out of human rights*, „The Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 2011, vol. 20, no 1, s. 9–20, doi: 10.1017/S0963180109990570. Opublikowane w Internecie przez Cambridge University Press, 19 lutego 2010. Zob. także J. Savulescu i N. Bostrom (eds), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009.

Owa rekonceptualizacja parametrów tego, co ludzkie, i możliwość ich przekroczenia rozpoczęła się jakiś czas temu, a początkowe zainteresowanie koncentrowało się na obszarze sportu² i na legalności różnych metod poprawiania wyników sportowych. Inne zainteresowania prowadzą ludzi do spekulacji na temat możliwości i skutków znacznego wzrostu średniej długości ludzkiego życia. I w miarę jak długość ta radykalnie się zwiększa, być może do momentu, w którym my, ludzie, moglibyśmy stać się praktycznie „nieśmiertelni”, wyraźnie widzimy, że takie możliwości, jeśli dałoby się je zaktualizować, wykroczyłyby poza jedną z charakterystycznych cech naszego gatunku, a mianowicie to, że jesteśmy zasadniczo gatunkiem „istot śmiertelnych”³. Zainteresowania te w dalszym ciągu są na pierwszym planie⁴, koncentrując się na etyce różnych kombinacji części ludzkich i zwierzęcych oraz tworzeniu cybryd lub hybrid i lękach przed stworzeniem centaurów i syren⁵. Z możli-

- 2 T. H. Murray, *Sports enhancement*, w: *From Birth to Death and Bench to Clinic, The Hastings Center Bioethics Briefing Book for Journalists, Policy-makers, and Campaigns 2008–2009*, The Hastings Center, Garrison, NY 2008, s. 153–158; A. Miah, *Genetically Modified Athletes: Biomedical Ethics, Gene Doping, & Sport*, Routledge, London & New York 2004.
- 3 J. Harris, *Intimations of immortality*, „Science”, kwiecień 2000, vol. 288, no 5463, s. 59; J. Harris, *Intimations of immortality – The ethics and justice of life-extending therapies*, w: M. Freeman (ed.), *Current Legal Problems*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 65–97.
- 4 Zob. niedawne prace Allena Buchanana: *Enhancement and the ethics of development*, „Kennedy Institute of Ethics Journal”, marzec 2008, vol. 18, no 1, s. 1–34; oraz *Human nature and enhancement*, „Bioethics”, marzec 2009, vol. 23, no 3, s. 141–150.
- 5 *Inter-species embryos, A report by The Academy of Medical Sciences*, czerwiec 2007 (ISBN 1-903401-15-1); S. Chan, *Should we enhance animals*, „The Journal of Medical Ethics”, listopad 2009, vol. 35, no 11, s. 678–683. Omówienie niektórych kwestii etycznych związanych z organizmami będącymi ludzko-zwierzęcymi chimerami znaleźć można w: M. Greene i in., *Moral issues of human-non-human primate neural grafting*, „Science” 2005, vol. 309, s. 385–386; oraz H. Greely i in., *Thinking about the human*

wościami połączeń zwierzę-człowiek związane jest zainteresowanie interfejsami człowiek-maszyna. Te do pewnego stopnia już działają (w postaci komputerów, telefonów komórkowych itp.), aby wspomagać pamięć i przyspieszać wiele procesów intelektualnych, ale to integracja elementów cybernetycznych z naszą ludzką fizjologią budzi największe zainteresowanie i niepokój⁶.

W tej przedmowie do bieżącego wydania *Poprawiania ewolucji* pragnę pokrótce rozważyć trzy możliwości, na które nie zwróciłem uwagi w wydaniu z roku 2007. Jedną z nich jest rodzina technologii zgrupowanych pod nieszczególnie wiele mówiącą nazwą „biologia syntetyczna”, które wciąż budzą zainteresowanie. Inną możliwością ulepszenia, która zyskuje na popularności i która nie cieszy się należytyym zainteresowaniem, jest ulepszenie moralne, a ostatnią – możliwość tworzenia leków wzmacniających i hamujących pamięć, z którą wiąże się kilka nowych, interesujących zagadnień.

Biologia syntetyczna i sztuczne oświetlenie

Jedną z najbardziej spektakularnych i ważnych nowych technologii, które będą tworzyć nowe istoty, jest biologia syntetyczna. Kiedy ludzie mówią o biologii syntetycznej i sztucznym życiu, mogą mieć na myśli naukowców w stylu Frankenstein, pracujących w laboratorium i produkujących stworzenia ze starych skarpet i wieszaków, a może jakąś bulgoczącą kadh z biochemiczną „pierwotną zupą”, z której powstanie albo

neuron mouse, „American Journal of Bioethics” 2007, vol. 7, s. 27–40. Zob. także J. Harris, *Transhumanity: A moral vision of the twenty-first century*, w: N. A. Davis, R. Keshen i J. McMahan (ed.), *Ethics and Humanity: Themes from the Philosophy of Jonathan Glover*, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 155–175.

- 6 J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Westview Press, Boulder, CO 2004.

potwór, albo doskonały egzemplarz człowieka. Jest to jednak bardzo mało prawdopodobne, a przynajmniej jest nam jeszcze do tego daleko!

Czym jest biologia syntetyczna?

Biologia syntetyczna⁷ to używana obecnie nazwa grupy nowych technologii, w których komponenty biomolekularne (naturalne lub syntetyczne) są na nowo łączone lub reorganizowane w celu stworzenia nowych genetycznych i biochemicznych obwodów, ścieżek, a ostatecznie organizmów. Można ją uznać za dyscyplinę łączącą naukę i inżynierię.

Biologia syntetyczna pobudza wyobraźnię nie tylko dlatego, że oznacza początki czegoś, co wygląda jak możliwość tworzenia od zera form życia i ostatecznie wytwarzania istot na nasze własne podobieństwo lub w zasadzie na podobieństwo robionych na miarę istot posiadających cechy czegokolwiek chcemy lub przynajmniej wszystkiego, co możemy zaprojektować. Robi to wrażenie, a jeśli zadziała, może dać nam bezprecedensowe moce, które, podobnie jak wszystkie moce, mogą być użyte w służbie dobra lub zła, albo po prostu zmarnowane, ponieważ nie zostaną wykorzystane.

Wiele osób wierzy, że my, ludzie, zostaliśmy stworzeni na obraz Boga, przez Boga, któremu zapewne podobało się to, jak wyglądał. Czy to pycha takiej perspektywy, jakkolwiek odległej, sprawia, że możliwość tego, iż ludzie zrobią to samo, jest taka onieśmielająca i dramatyczna? Jednakże nie jest pychą wierzyć, że możemy czynić dobro i próbować je czynić. W tym sensie biologia syntetyczna podnosi kwestie, które są w istocie tematem całej tej książki, ale ważne jest, aby zastanowić się, czy

⁷ Opisując biologię syntetyczną, obficie korzystamy z idei i badań naszego kolegi, Johna McCarthy'ego, dyrektora Manchester Interdisciplinary Bio-centre na Uniwersytecie Manchesterskim.

istnieją jakieś specyficzne problemy związane z tworzeniem „syntetycznych” lub „sztucznych” substytutów naturalnych procesów lub zjawisk. Często odwołuje się do rozróżnienia na naturalne i nienaturalne, o ile można je w sposób spójny nakreślić, ale sam uważam, że nigdy nie miało ono żadnego znaczenia moralnego. Ludzie często twierdzą, że wolą to, co naturalne, ale kiedy przypomina im się, że ludzie naturalnie chorują i przedwcześnie umierają, a wirusy i bakterie, które często nas atakują i zadają nam ból, cierpienie i śmierć, są całkowicie naturalne, podczas gdy szczepionki i leczenie, za pomocą których często z nimi walczymy, nie są, moralna moc tego rozróżnienia wyparowuje. Rzeczywiście, całą praktykę medycyny i nauk medycznych daje się bodaj najlepiej scharakteryzować jako kompleksową próbę udaremnienia biegu natury⁸. Kolejnym przypomnieniem, jeśli takie jest potrzebne, jest sugestywny przypadek sztucznego oświetlenia, niezwykle doniosła praktycznie imitacja tego, co naturalne, i jedna z najwcześniejszych technologii ulepszeń.

Sztuczne oświetlenie

Zanim powstało sztuczne oświetlenie, ludzie spali, gdy było ciemno, i pracowali w świetle dziennym. Od momentu pojawienia się sztucznego oświetlenia, blasku ognia, światła świec, światła lampy i światła elektrycznego, praca, w tym nauka i inne próby poprawy naszej kondycji umysłowej, a nawet życie towarzyskie, mogą być kontynuowane w nocy, tworząc presję konkurencyjną i zachęty dla osób zdolnych lub chcących wykorzystać je na swoją korzyść. Rozwiązaniem nie było jednak zakazanie stosowania sztucznego oświetlenia, ale, być może zbyt późno wprowadzone, regulowanie godzin pracy

⁸ Zob. J. Harris, *The Value of Life*, Routledge and Kegan Paul, London 1985.

i poprawa dostępu do nowych technologii oraz intensywny namysł nad tym, jak zarządzać wytworzoną przez nie presją i jak ją kontrolować.

Sztuczne oświetlenie stworzyło dwie możliwości użytkowe, które są dziś najbardziej rozpowszechnione w perspektywie na przykład inteligentnych leków (omówionych w rozdziale 2); sztuczne oświetlenie stworzyło przewagę pozycyjną, umożliwiając niektórym ludziom uzyskanie pozycji uprzywilejowanej względem swoich konkurentów, oraz presję konkurencyjną, albo by utrzymać tę przewagę, albo by, z drugiej strony, zniwelować ją, a nawet przekroczyć. Czy my (a raczej nasi przodkowie) powinniśmy byli odwrócić się plecami do sztucznego oświetlenia, położyć się spać... i powiedzieć „dziękuję, ale to nie dla mnie”? Z pewnością właściwą reakcją na rzeczy, które przynoszą znaczące korzyści zarówno ludzkim jednostkom, jak i zbiorowościom, nie jest powiedzenie „nie, dziękuję”, a raczej „tak, proszę”. Oczywiście musimy zarazem ciężko pracować, nieustrudzenie i nieustannie, aby mieć pewność, że korzyści lub ich skutki są dostępne jak najpowszechniej i jak najsprawiedliwiej.

Ulepszenie moralne

Do tej pory nie omawiałem możliwości tak zwanego ulepszenia moralnego przede wszystkim dlatego, że uważam, iż edukacja, zarówno formalna, jak i nieformalna, oraz ulepszenia poznawcze są najbardziej obiecującymi sposobami ulepszenia moralnego, jakie da się dzisiaj przewidzieć. Innym ważnym powodem, dla którego ulepszenie moralne nie znajduje się zbyt daleko na horyzoncie, jest to, że moralne skłonności i motywacje oraz świadomość moralna są, jak sądzę, tak złożone, iż jest mało prawdopodobne, aby dało się je ulepszyć w przewidywalnej przyszłości, jeśli w ogóle. Warto jednak powiedzieć coś o tym, dlaczego tak uważam. Wiedza etyczna nie polega na

tym, że jest się lepszym w byciu dobrym; polega ona raczej na lepszym pojmowaniu dobra i rozumieniu, co może sprzyjać dobru. Ludzie, którzy posiadają wnikliwość, współczucie, empatię i wiedzę, by tworzyć klarowne koncepcje tego, co może sprzyjać dobru, z wielu znanych powodów niekoniecznie najlepiej czynią świat lepszym.

Niektóre z tych powodów wiążą się z problemem rozumianym przynajmniej od czasu klasycznej Grecji, problemem akrasii, czyli słabości woli, której jedną z form znakomicie podsumował Oscar Wilde, gdy zdefiniował cnotę jako „nie-wystarczającą pokusę”.

Większy problem polega na tym, że cechy lub skłonności, które wydają się prowadzić do złego postępowania, są zarazem cechami wymaganymi nie tylko do cnoty, ale do każdego rodzaju życia moralnego. Aby wyjaśnić, co mam tu na myśli, warto rozważyć pracę jednego z najbardziej wnikliwych i interesujących zwolenników możliwości ulepszenia moralnego, Toma Douglasa. Douglas zdefiniował najbardziej obiecującą formę ulepszenia moralnego jako „ulepszenie, które prawdopodobnie sprawi, że ulepszona osoba będzie miała moralnie lepsze motywacje niż wcześniej”⁹. Zwracając uwagę na trudność w zidentyfikowaniu „dobrych motywacji”, Douglas podejmuje interesującą próbę określenia tego, co nazywa „emocjami przeciw-moralnymi”. Identyfikuje przynajmniej dwie: „silną niechęć do niektórych grup rasowych” i „impuls do gwałtownej agresji”. Douglas jest przekonany, że „istnieją pewne emocje, w wypadku których zmniejszenie stopnia, w jakim agent ich doświadcza, w pewnych okolicznościach stanowiłoby ulepszenie moralne”¹⁰.

⁹ T. Douglas, *Moral enhancement*, „The Journal of Applied Philosophy” 2008, vol. 25, no 3, s. 228–245. Zob. także: www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19132548.

¹⁰ T. Douglas, *Moral enhancement*, s. 231.

Z podejściem tym wiążą się dwa główne problemy. Po pierwsze, wydaje się mało prawdopodobne, aby na przykład awersja do niektórych grup rasowych była po prostu „zwierzęcą” reakcją, swego rodzaju reakcją instynktowną, jaką być może jest awersja do pajaków. Prawdopodobnie opiera się ona raczej na fałszywych przekonaniach na temat tych grup rasowych i/lub niemożności zrozumienia, dlaczego nierozsądne uogólnianie na podstawie konkretnych przypadków może być problematyczne. Drugi powód jest taki, że musielibyśmy być całkiem pewni, iż „zmniejszenie stopnia doświadczenia emocji” da się precyzyjnie ukierunkować tylko na silne awersje do rzeczy, do których posiadanie silnej awersji jest złe, a nie do rzeczy, do których silne awersje konstytuują zdrową moralność. Problem ten skutecznie sformułował Peter Strawson w słynnym eseju zatytułowanym *Freedom and Resentment*¹¹. Strawsona nie zajmował wcale problem ulepszenia moralnego, lecz problem wolnej woli, i walcząc z absurdalnymi formami determinizmu, wskazał, że pewne silne emocje, w tym awersje, są istotną, a nawet pożądaną częścią pewnych cennych motywacji lub postaw wobec innych. Krótko mówiąc, czy moglibyśmy mieć tego rodzaju uczucia, które są właściwe, a w gruncie rzeczy można by argumentować, że konieczne dla moralności, gdybyśmy nie odczuwali silnej niechęci do, na przykład, osoby, która celowo i w sposób nieuzasadniony skrzywdziła tych, których kochamy? Innymi słowy, chociaż oczywiście Douglas ma rację, gdy twierdzi, że „istnieją pewne emocje, w wypadku których zmniejszenie stopnia, w jakim agent ich doświadcza, w pewnych okolicznościach stanowiłoby ulepszenie moralne”¹², jest to jednak skromna teza, a ja

¹¹ P. Strawson, *Freedom and resentment*, „Proceedings of the British Academy” 1962, vol. 48, s. 1–25.

¹² T. Douglas, *Moral enhancement*, s. 231.

sam jestem sceptycznie nastawiony do tego, czy kiedykolwiek będziemy dysponować techniką, która byłaby nakierowana wyłącznie na awersję do tego, co niegodziwe, a nie do tego, co dobre. Oczywiście, jeśli kiedykolwiek zyskamy perspektywę interwencji tak precyzyjnych i tak jednoznacznie wytwarzających dobro, przywitam je z zadowoleniem, ale nadal jestem pełen wątpliwości i odczuwam awersję do perspektywy osłabienia możliwie istotnych i zasadniczo moralnych reakcji.

Leki wzmacniające i hamujące pamięć

Do coraz obszerniejszej literatury na temat etyki i zasad postępowania w związku z szerzej rozumianymi ulepszeniami dodane zostały kwestie ulepszeń w funkcjonowaniu poznawczym, czasem dość myląco klasyfikowane jako neuroulepszenia¹³. Do tego zrozumiałego zainteresowania mózgiem doszło ostatnio bardziej konkretne zainteresowanie używaniem leków do, z jednej strony, wzmocnienia lub, z drugiej strony, hamowania pamięci i przypominania sobie określonych zdarzeń¹⁴. Możliwości ulepszeń związanych z hamowaniem pamięci były reklamowane jako możliwości chronienia ludzi przed nieprzyjemnymi lub wręcz przerażającymi wspomnieniami takich wydarzeń jak straszny wypadek lub napaść. Zasadniczo nie można sprzeciwiać się takiej próbie ochrony ludzi, ale uważam, że nie poświęcono wystarczającej uwagi możliwym minusom takich interwencji. Na przykład ingerencja w pamięć może potencjalnie utrudnić identyfikację sprawców przestępstwa, narażając ofiary na kolejne ataki i pozbawiając

¹³ S. W. Chan i J. Harris, *Cognitive regeneration or enhancement: the ethical issues*, „Regenerative Medicine”, maj 2006, vol. 1, no 3, s. 361–366.

¹⁴ D. Schiller i in., *Preventing the return of fear in humans using reconsolidation update mechanisms*, „Nature” 2010, vol. 463, s. 49–53; M. Kindt i in., *Beyond extinction: erasing human fear responses and preventing the return of fear*, „Nature Neuroscience”, marzec 2009, vol. 12, no 3, s. 256–258.

je satysfakcji i poczucia istnienia sprawiedliwości związanych z pociągnięciem napastników do odpowiedzialności. Może to również skutkować uniemożliwieniem wyciągnięcia przez ofiary ważnych wniosków z ich doświadczeń, mimo że były one niepożądane lub nawet przerażające. Jeśli chodzi o poprawę pamięci, wydaje się to mniej problematyczne, z wyjątkiem niebezpieczeństw związanych z pamięcią całkowitą lub przynajmniej nadmierną. Używamy „amnezji”, aby uporządkować nasze umysły, co może być korzystne – nadmierna pamięć, jeśli nie jest dokładnie ukierunkowana, może prowadzić do katastrofalnego przeciążenia informacjami. W obu przypadkach mogą również wystąpić zakłócenia normalnego rozwoju tożsamości (jesteśmy przecież w pewnym stopniu konstytuowani przez to, co zrobiliśmy, i przez to, co nam się przydarzyło). Nie sugeruję, że tego rodzaju rozważania są decydującymi argumentami przeciwko wzmocnianiu lub hamowaniu pamięci, ani też, że stanowią uzasadnienie dla zakazu podejmowania tego rodzaju prób; chodzi mi raczej o to, że powinniśmy je przemyśleć. To, czy interes publiczny w postaci wykrywania przestępstw i ochrony wspólnoty jest ważniejszy od ochrony ofiar przestępstw przed bolesnymi wspomnieniami o nadużyciach, których doświadczyły, może być w poszczególnych przypadkach trudnym pytaniem.

Po co jest nauka?

Pytanie o cele i sens nauki pokrywa się z pytaniami o zasadność ulepszania człowieka. Coraz bardziej interesują mnie związki między tymi dwoma pozornie odmiennymi rodzajami pytań¹⁵. Wydającą się najbardziej na miejscu odpowiedzią na pytanie „po co jest nauka?”, musi być to, że wszystko, co

¹⁵ Zainteresowanie, które ożyło wskutek moich rozmów z Johnem Sulstonem i Sarah Chan.

może motywować naukowców i wszelkie możliwe osiągnięcia nauki, jest nierozdzielnie związane z dobrem wspólnym; „czynienie dobra” musi być częścią każdej właściwej odpowiedzi na takie pytanie. Odkrycia naukowe i innowacje, które nauka dostarcza medycynie i rynkowi, mogą mieć wiele celów i wiele zastosowań, ale nadrzędnym *uzasadnieniem*, zarówno dla wysiłków naukowych, jak i dla ogromnej kwoty publicznych funduszy przeznaczanych na edukację i badania naukowe na całym świecie, jest wytwarzane przez naukę dobro. Na owo dobro w dużej mierze składa się rozwój procesów, produktów i technologii, które nie tylko niwelują lub leczą dysfunkcje, ale także ulepszają funkcje, czasem jednocześnie! Właśnie dlatego przez długi czas fascynowało mnie nie tylko pytanie, po co nauka jest, co nauka może dla nas zrobić, ale raczej, co my możemy zrobić dla nauki, jakie obowiązki wobec nauki spoczywają na obywatelach w ramach wzajemnego, quasi-kontraktualnego porozumienia między nauką a społeczeństwem¹⁶.

Te idee, dotyczące swego rodzaju umowy społecznej między nauką a społeczeństwem, skoncentrowanej na uczynieniu świata lepszym miejscem, a ludzi lepszymi ludźmi, rozwijały się konsekwentnie przez wiele lat i pojawiają się w formie embrionalnej w mojej książce *The Value of Life*, napisanej w latach 1980–1984 i opublikowanej w roku 1985. Pisząc o funkcji nauk medycznych, mówię tam o podstawowym obowiązku, który wszyscy mamy jako ludzie i jako obywatele, „aby śmierć była odwlekana, a szanse życiowe uczynione najlepszymi jak to możliwe, tak długo, jak życie jednostki pozostaje dla niej cenne”¹⁷. Efektem tych rozważań są różne wnioski na temat

¹⁶ Moje ostatnie przemyślenia na te tematy zostały zainspirowane wieloma rozmowami z moimi współpracownikami i przyjaciółmi, Sarah Chan i Johnem Sulstonem.

¹⁷ J. Harris, *The Value of Life*, s. 53.

etyki ulepszania człowieka, które obejmują obronę radykalnego przedłużania życia¹⁸ i bardziej szczegółowych form ulepszania człowieka, omówionych na kolejnych stronach niniejszej pracy.

Już po napisaniu tej książki i jej pierwszym wydaniu w 2007 roku moją uwagę przykuł wspomniany artykuł opublikowany w 1984 roku przez Arta Caplana, który, o czym do niedawna nie wiedziałem, najwyraźniej myślał w podobny sposób. Na pewno nie opublikowałbym ani rozdziału 11 tej książki, ani artykułów, na których opiera się jego obecna forma, bez podziękowań dla Arta, gdybym wiedział o jego tekście. Artykuł ten zatytułowany jest *Is There a Duty to Serve as a Subject in Biomedical Research?*¹⁹. Art twierdzi w nim, że istnieje ograniczona forma takiego obowiązku, i podsumowuje swoje stanowisko w następujący sposób:

20

Istnieją mocne argumenty przemawiające za tym, że badania biomedyczne stanowią formę dobrowolnej współpracy społecznej. Szpitale i instytucje, w których zwykle odbywają się badania, są zupełnie analogiczne do innych form współpracy społecznej, w których obowiązki wynikające z zasad *fair play* wymagają równego udziału w dzieleniu się korzyściami i ciężarami dobrowolnej działalności społecznej. Każdą kompetentną osobę, która dobrowolnie poszukuje i korzysta z opieki wynikającej z badań biomedycznych, można słusznie uznać za wyrażającego zgodę uczestnika tego przedsięwzięcia, a tym samym za osobę, na której barkach spoczywa obowiązek udziału w kosztach wytwarzania pożądanych dóbr.

¹⁸ Zob. przypis 3 na s. 10.

¹⁹ A. L. Caplan, *Is there a duty to serve as a subject in biomedical research?*, „IRB: Ethics and Human Research”, wrzesień/październik 1984, vol. 6, no 5, s. 1–5.

Art opiera swój argument wyłącznie na rozważaniach dotyczących sprawiedliwości [*fairness*] i podstawowa struktura jego argumentacji w tym względzie, podobnie jak moja, wywodzi się od Herberta Harta za pośrednictwem Johna Rawlsa i Roberta Nozicka. Do tego argumentu ze sprawiedliwości dodam inny, który uważam za silniejszy i na którym się opieram, mianowicie argument zbudowany na pojęciu powszechnego obowiązku unikania lub minimalizowania krzywdzenia innych. Argument ten bazuje na rozważaniach, które po raz pierwszy przedstawiłem w mojej książce *Violence and Responsibility*²⁰. Art sądzi, że obowiązek uczestnictwa w badaniach, o ile istnieje, dotyczy głównie tych, którzy „świadomie i intencjonalnie szukają korzyści płynących z opieki w instytucjach badawczych”, oraz że „jeżeli ogólny obowiązek uczestnictwa w badaniach ma obejmować wszystkie osoby otrzymujące jakąkolwiek opiekę zdrowotną, wówczas pacjenci będą musieli być znacznie obszerniej informowani o różnych kosztach i obciążeniach związanych z dostępnością opieki zdrowotnej”. Czytelnicy rozdziału 11 tej książki zobaczą, że moje argumenty mają zastosowanie – i zostały sformułowane, aby mieć zastosowanie – do wszystkich ludzi, niezależnie od tego, czy są oni pacjentami, czy też świadomie i intencjonalnie poszukiwali korzyści zapewnianych przez udział innych osób w badaniach, oraz niezależnie od informacji, którymi dysponują. Artykuł Arta stanowi jednak ważny wkład w debatę i żałuję, że nie zetknąłem się z nim wcześniej, zwłaszcza dlatego, że nie musiałbym wtedy na nowo wynajdywać ważnego koła.

20 J. Harris, *Violence & Responsibility*, Routledge and Kegan Paul, London 1980.