

Bartosz Kamil Pokorski

## Pojęcie *enhancement* w filozofii Johna Harrisa

Praca doktorska

Praca napisana w Katedrze Etyki  
pod kierunkiem dr. hab. Andrzeja M. Kaniowskiego, prof. UŁ  
w dyscyplinie filozofia

Łódź 2022



*vita brevis, ars longa, occasio praeceps, experimentum periculosum, iudicium difficile*

<b>Wstęp</b>	<b>7</b>
<b>Rozdział I: Zarys filozofii Harrisa ujętej w pojęciach</b>	<b>23</b>
<b>1 Niejasność pojęcia <i>enhancement</i></b>	<b>23</b>
1.1 Szeroko podzielane rozumienie pojęcia <i>enhancement</i>	24
1.2 Analiza słowa <i>enhancement</i>	25
1.2.1 Etymologia słowa <i>enhancement</i>	26
1.2.2 Słownikowe znaczenie słowa <i>enhancement</i>	27
1.2.3 Użycie słowa <i>enhancement</i>	28
1.2.4 Tłumaczenie słowa <i>enhancement</i> na język polski	31
1.3 Harrisa pojęcie <i>enhancement</i>	35
1.3.1 Poziomy ulepszenia	39
<b>2 Encyklopedia pojęć moralnych Johna Harrisa</b>	<b>42</b>
2.1 Przyczyna opisania teorii moralnej w <i>How to be good</i>	44
2.2 Hasła encyklopedii	46
2.2.1 Etyka ( <i>ethics</i> ) i moralność ( <i>morality</i> )	46
2.2.2 System moralny ( <i>moral system</i> )	54
2.2.3 Dobro ( <i>good</i> )	55
2.2.4 Agent moralny ( <i>agent moralny</i> )	60
2.2.5 Działanie moralne ( <i>moral action</i> ) i decyzje moralne ( <i>moral decisions</i> )	61
2.2.6 Wolność ( <i>freedom</i> i <i>liberty</i> ) i autonomia ( <i>autonomy</i> )	64
2.2.7 Wiedza moralna ( <i>moral knowledge</i> )	66
2.2.8 Rozeznanie moralne ( <i>moral knowing</i> )	68
2.2.9 Emocje moralne ( <i>moral emotions</i> )	69
2.2.10 Rozumowanie moralne ( <i>moral reasoning</i> )	73
2.2.11 Przekonanie moralne ( <i>moral conviction</i> )	75
2.2.12 Sąd moralny ( <i>moral judgement</i> )	76
2.2.13 Argument moralny ( <i>moral argument</i> )	79
2.2.14 Uzasadnienie moralne ( <i>moral justification</i> )	80
2.2.15 Motyw moralny ( <i>moral motive</i> )	81
2.2.16 Postęp moralny ( <i>moral progress</i> )	82
2.2.17 Błędy moralne ( <i>moral mistakes</i> )	84
2.2.18 Cechy „moralnie neutralne” ( <i>characteristics „morally neutral”</i> )	85
2.2.19 Umowa społeczna ( <i>social contract</i> )	86
2.2.20 Osoba ( <i>person</i> ) i wartość życia ( <i>value of life</i> )	89
2.2.20.1 Pojęcie osoby	90
2.2.20.1.1 Co to jest osoba? Racjonalność i świadoma jaźń	91
2.2.20.1.2 Co sprawia, że istnienie takiego bytu jak osoba jest wartościowe? Zdolność do wartościowania.	92
2.2.20.2 Połączenie dwóch strategii myślenia o osobie	95
2.2.20.2.1 Dwie samoświadomości: <i>self-awareness</i> i <i>self-consciousness</i>	96
2.2.20.2.2 Język a samoświadomość i zdolność do wartościowania	99
2.2.20.2.3 Osobą można przestać być	101
2.2.20.3 Pojęcie osoby w <i>How to be good</i> i wiążąca osoby wzajemność	103
2.2.20.3.1 Szajlok, Antonio i wzajemność	104
2.2.20.3.2 What It's Like to Be Good i my	110
2.2.20.3.3 Test Harrisa: lista zdolności i cech koniecznych do bycia osobą	115
<b>Rozdział II: Ulepszanie służące bezpieczeństwu. Nauka i sprawiedliwość stojące w obronie osoby przed końcem świata</b>	<b>117</b>
<b>1 Nauka: przetrwanie ludzi i bezpieczeństwo dla ludzkości</b>	<b>119</b>
1.1 Zbieżne cele ulepszenia i nauki	119
1.2 H5N1 – dwa zespoły i podwójne zastosowanie	120

1.2.1 Wirusy, podobnie jak nauka, <i>nie będą</i> znały kraju – republika nauki	129
1.3 Bezpieczeństwo i ochrona przed bioterrorystą	134
1.3.1 Ograniczenie wolności słowa i działania	135
<b>2 Filozofia sprawiedliwości Herberta Harta – prawo, moralność, obowiązek i odpowiedzialność</b>	<b>140</b>
2.1 Nieprzetłumaczalne słowa – <i>responsibility, liability</i> i <i>accountability</i>	140
2.1.1 <i>accountability</i>	141
2.1.2 <i>liability</i>	143
2.1.3 <i>responsibility</i>	143
2.2 Prawo, moralność i sprawiedliwość	146
2.2.1 Obowiązek	153
2.2.2 Reguły pierwotne i reguły wtórne	157
2.2.3 Obowiązek i sprawiedliwość	158
2.3 Typy odpowiedzialności opisane w <i>Punishment and responsibility</i>	161
2.3.1 <i>role-responsibility</i> (odpowiedzialność roli)	161
2.3.2 <i>causal-responsibility</i> (odpowiedzialność przyczynowa)	163
2.3.3 <i>liability-responsibility</i> (odpowiedzialność-zobowiązanie)	165
(i) psychiczne lub psychologiczne kryteria odpowiedzialności	167
(ii) związek przyczynowy lub inne formy związku ze szkodą	168
(iii) relacja z podmiotem	168
2.3.4 <i>moral liability-responsibility</i> (moralna odpowiedzialność-zobowiązanie)	170
2.3.5 <i>capacity-responsibility</i> (odpowiedzialność zdolności)	173
2.4 Zasada sprawiedliwości ( <i>principle of fairness</i> )	173
<b>Rozdział III: Ulepszenie i nauka. Jakie mamy obowiązki wobec ludzkości?</b>	<b>183</b>
<b>1 Nauka, dobro, ulepszanie i nowa zasada etyki badań naukowych</b>	<b>183</b>
1.1 Tezy dotyczące związku między nauką a ulepszaniem	184
<b>2 Czy istnieje obowiązek występowania w roli obiektu w badaniach biomedycznych?</b>	<b>191</b>
<b>3 Obowiązek prowadzenia i uczestnictwa w badaniach</b>	<b>195</b>
3.1 Nie szkodzić i reguła ratunkowa	196
3.1.1 Reguła ratunkowa i możliwość realizacji obowiązku	201
3.2 Bezstronność	205
3.3 Badania „błękitnego nieba”, wolność słowa i odpowiedzialność	207
3.3.1 Jeśli widzisz coś, powiedz coś	215
3.4 Imperatyw moralny towarzyszący badaniom	215
3.4.1 Co leży w naszym (ale i moim) interesie?	217
3.4.2 Obostrzenia nakładane na naukę	218
3.4.3 Czy istnieje egzekwowalny obowiązek uczestniczenia w badaniach?	219
3.4.4 Obowiązkowy wkład w dobro publiczne	222
3.4.4.1 Zachęta do udziału w badaniach	227
3.4.5 Powszechna odpowiedzialność dążenia do dobra wszystkich	228
3.5 Nauka w służbie globalnego ulepszenia	230
3.5.1 Manifest Manchesterski: <i>po co jest nauka, dla kogo jest nauka i kto jest właścicielem nauki?</i>	236
<b>Rozdział IV: Loteria przetrwania i marksistowska koncepcja przemocy</b>	<b>249</b>
<b>1 Loteria przetrwania</b>	<b>250</b>
1.1 Zastrzeżenia przeciwko loterii przetrwania	251
1.2 Tezy loterii przetrwania	255
1.3 Spór pomiędzy Y i Z a lekarzem (z drżącym w tle A o swoje życie)	259
1.4 Uwaga na temat Hobbesa	269

1.5 Drzewko możliwych losów dla loterii przetrwania i loterii naturalnej	274
<b>2 Marksistowska koncepcja przemocy</b>	<b>284</b>
2.1 Odpowiedzialność przyczynowa i działanie negatywne	285
2.2 Przemoc	293
2.3 Co lekarz może zrobić?	297
<b>3 Podsumowanie i wnioski z loterii przetrwania i marksistowskiej koncepcji przemocy</b>	<b>299</b>
<b><i>Podsumowanie</i></b>	<b>303</b>
<b><i>Bibliografia</i></b>	<b>321</b>

## Wstęp

Co to jest *enhancement*? Odpowiedź na to pytanie może być co najmniej trojaka. Możemy, odpowiadając na to pytanie, postrzegać *enhancement* jako słowo powszechnie używane w języku potocznym, które stało się w ramach praktyki bioetycznej słowem znaczącym, wokół którego toczą się debaty akademickie. Możemy również patrzeć na *enhancement* jak na pojęcie, które w ramach tej debaty otrzymuje specyficzne znaczenie. Mówiąc o *enhancement* możemy również mieć na uwadze pewne konkretne i realne praktyki czy technologie, powstające także dla celów biomedycznym, a które mogą być określane mianem *enhancement technologies*.

Jest zatem *enhancement*, po pierwsze, słowem, które w polskiej literaturze poświęconej zagadnieniom bioetycznym tłumaczone jest jako „wzmacnianie”<sup>1</sup>, „ulepszanie”<sup>2</sup>, „poprawianie”<sup>3</sup>, „doskonalenie”<sup>4</sup>, „udoskonalanie”<sup>5</sup>. Wielu autorów zamiennie posługuje się powyższymi polskimi słowami na oznaczenie tego pojęcia. W *Wielkim słowniku angielsko-polskim PWN-Oxford* znajdują się kolejne możliwe tłumaczenia tego słowa. Możemy zatem dodać do listy<sup>6</sup> jeszcze „rozszerzenie”, „zwiększenie”, „podniesienie”, „uwydatnienie”, „spotęgowanie”. Ta translatorska uwaga jest istotna, bo choć są to słowa bliskoznaczne, nie są one synonimami. Słowo, które autorzy wybierają dla oznaczenia pojęcia, nie jest bez znaczenia, skoro wiąże się z różnym rozumieniem słowa *enhancement*. Nie opowiadając się nawet za żadnym z przyjętych sposobów rozumienia *enhancement* i pozostając wyłącznie na poziomie symbolicznym, a przyglądając się jedynie samemu słowu *enhancement* – jego etymologii, słownikowym znaczeniom, użyciu w języku angielskim – można badać jego miejsce w szerszej strukturze pojęciowej (zarówno języka w ogóle, pewnej

---

<sup>1</sup> M. Leźnicki, A. Lewandowska, *Wzmacnianie ludzkiego ciała z wykorzystaniem operacji plastycznych – kontekst społeczno-etyczny*, „Etyka” 2015, nr 51, ss. 25-42; A. Gunia, *Wzmocnienie poznawcze jako podstawowy problem transhumanizmu*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nauki Humanistyczne” 2018, t. 1, nr 20, ss. 7-20.

<sup>2</sup> M. Ferdynus, *Czy biomedyczne ulepszanie pozbawia nas człowieczeństwa? Perspektywa filozoficzna*, „Studia Warmińskie” 2020, nr 57, ss. 39-56; A. Bugajska, „Religia” ulepszania: *Od ewantropii do nieśmiertelności*, w: G. Hołub, P. Duchliński (red.), *Ulepszanie Człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum W Krakowie, Kraków 2018, ss. 261-279; M. Soniewicka, *Biologiczne podstawy moralności w kontekście genetycznego ulepszania człowieka*, w: J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliaż (red.), *Naturalizacja prawa: interpretacje*, Wolters Kluwer, Warszawa 2015, ss. 279-298.

<sup>3</sup> S. Nowosad, *Teologia i etyka a transhumanizm*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2013, t. 5, nr 60, ss. 59-8; T. Żuradzki, *Nowa liberalna eugenika: krytyczny przegląd argumentów przeciwko biomedycznemu poprawianiu ludzkiej kondycji fizycznej lub umysłowej*, „Diametros” 2014, nr 42, ss. 204-226.

<sup>4</sup> O. Dryła, *Pojęcie doskonalenia w sporach o cele medycyny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018; M. Ferdynus, *Projektowanie osób? O depersonalizacji człowieka we współczesnym transhumanizmie*, „Ethos” 2016, nr 29, ss. 188-200; Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski i B. Płotka, *Współczesne podziały biopolityczne w świetle sporu wokół doskonalenia człowieka*, „Studia Polityczne” 2013, nr 31, ss. 175-189.

<sup>5</sup> M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. O. Siara, Kurhaus Publishing Kurhaus Media, Warszawa 2014; A. Alichniewicz, M. Michałowska, *Udoskonalanie gatunku ludzkiego – problemy definicyjne i argumentacyjne*, „Principia” 2017, nr 64, ss. 225-255.

<sup>6</sup> Listy słów, z których korzystają polscy autorzy pisząc o *enhancement*, a których w słowniku tym, oprócz „poprawiania”, nie znajdziemy.

debaty, np. bioetycznej, jak i sposobu, w jaki posługiwać nim się może konkretny autor).

Po drugie, *enhancement* to pewne pojęcie, wokół którego toczy się debata dotycząca ulepszania ludzi. Słowo *enhancement*, w kontekście poruszanych tu kwestii, współwystępuje ze słowem *human*, w zwrocie *human enhancement*. Wielu autorów pisząc artykuły naukowe z użyciem tego sformułowania jak też słowa użytego w danym języku dla oddania zawartych w tym słowie treści, porusza kwestie etyczne czy bioetyczne zastanawiając się nad przyszłym możliwym losem ludzkości, dobrym życiem ludzi, obowiązkami wobec nich, statusem osoby czy dopuszczalnością pewnych praktyk medycznych. Wydaje się, że autorzy ci posiadają pewne rozumienie czy wyobrażenie na temat tego, co to słowo znaczy, jaka jest treść pojęcia oznaczonego przez to słowo.

Po trzecie, z *enhancement* wiąże się również pewien zbiór istniejących, jak również możliwych do zaistnienia w przyszłości praktyk, technik i technologii nad których istnieniem czy stosowaniem prowadzi się namysł, w tym przypadku etyczny. Wiele spośród książek i artykułów, w których dyskutowane jest to, czym jest *enhancement* zawiera zarówno ogólne uwagi na temat możliwości stosowania technik i technologii powstałych dzięki rozwojowi naukowemu, jak i listy typów technik ulepszających. Możemy przeczytać o tym, że „[n]ieustanny przyrost wiedzy naukowej prowadzi do stopniowego i coraz szybszego poszerzania zbioru dostępnych interwencji medycznych”<sup>7</sup> albo o tym, że

[w] ostatnich latach w filozofii i bioetyce wywiązała się debata na temat udoskonalania człowieka. (...) W debacie tej uczestniczą naukowcy, którzy od lat znani są z zaangażowania w dyskusje bioetyczne. Jednak głos zabierają także inni myśliciele, filozofowie, politolodzy czy naukowcy z zakresu nauk biomedycznych, a nawet informatycznych. Problematyka ta jest bowiem nie tylko efektem gwałtownego postępu w naukach i technologiach, ale i konsekwencją szerszych tendencji do modyfikowania kształtu człowieczeństwa i społeczności ludzkich.<sup>8</sup>

Kwestie techniczne (związane z możliwymi nowymi technikami biomedycznymi), naukowe (związane z postępowaniem nauk ścisłych), prawne (związane z prawną dopuszczalnością korzystania z niektórych technik), moralne i bioetyczne (związane z moralną dopuszczalnością korzystania z niektórych technik czy z sytuacją geopolityczną), filozoficzne (związane ze statusem osoby) itd. są na raz obecne w sporze wokół ulepszania. Jest on zatem, ze swej istoty, sporem interdyscyplinarnym. Ponieważ problematyka ulepszania ludzi jest tak złożona, trudno jest zajmować się nią i jednocześnie nie zaniedbywać części związanych z nią kwestii. Analizowanie ulepszania, wymaga pracy na różnych poziomach i współpracy ekspertów z różnych dyscyplin, którzy dopiero jako grupa badaczy mogą ustosunkować się do tego szerokiego przedmiotu badań.

---

<sup>7</sup> O. Dryła, *Pojęcie doskonalenia...*, s. 7.

<sup>8</sup> G. Hołub, *Ulepszanie człowieka: fikcja czy rzeczywistość? argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 10.



Moje przedsięwzięcie jest dużo bardziej skromne. Zamierzam jedynie pokazać obraz ulepszania w kontekście jednej perspektywy filozoficznej jednego autora. Powyższe trzy sposoby rozumienia tego czym jest *enhancement* – słowne, pojęciowe i techniczne – zarysowują trzy możliwe sposoby zajmowania się tym zagadnieniem od strony opisowej. Kolejno są to: perspektywa symboliczna dotycząca słów, terminów jakimi posługują się autorzy; perspektywa wyobrazeniowa, dotycząca znaczenia pojęcia, pewnego wyobrażenia na jego temat wynikającego z jakiegoś jego rozumienia oraz perspektywa realna, dotycząca tego, co faktycznie można zmienić w zakresie funkcjonowania człowieka. Oczywiście będzie mnie jeszcze interesowała strona normatywna czy aksjologiczna zagadnienia, dotycząca tego, czy wszystkie, a może niektóre bądź żadne z praktyk ulepszających są dozwolone (a może nawet wskazane). Żeby jednak to móc stwierdzić, wciąż będę pytał, co to jest *enhancement*.

Jeśli chodzi o typy technik ulepszania, autorzy zazwyczaj posługują się dość podobnymi kategoriami. Nick Bostrom pisze o przedłużeniu życia, ulepszaniu fizycznym, ulepszaniu nastroju lub osobowości, ulepszaniu poznawczym i o interwencjach przed- i okołoporodowych<sup>9</sup>. Z kolei Tomasz Żuradzki stwierdza, że dzięki nowym metodom biomedycznego poprawiania kondycji ludzkiej, takim jak selekcja embrionów, inżynieria genetyczna, środki farmakologiczne, implantacja zmodyfikowanych genetycznie organów lub tkanek czy interfejs mózg-komputer, możliwa stanie się zmiana fizycznych zdolności organizmu, odporności na choroby, długowieczności, zdolności kognitywnych, emocji i charakteru<sup>10</sup>. John Harris pisząc o ulepszaniu, podaje takie jego typy (choć nie przywiązuje do tej typologii zanedo uwagi, a jedynie wskazuje na możliwe rozróżnienie) jak ulepszenia mechaniczne (np. okulary), ulepszenia chemiczne (np. picie kawy), ulepszenia niwelujące skutki choroby (np. leki) albo wzmacniające odporność (np. szczepienia), ulepszenia genetyczne, przedłużanie życia.

Ze względu na przykłady jakimi posługują się autorzy próbujący uchwycić treść pojęcia ulepszania, wielu komentatorom i krytykom kojarzy się ono z takimi pojęciami, jak transhumanizm, postczłowiek, koniec osoby, nowa liberalna eugenika czy kapłaństwo biotechnologiczne. Osobiście staram się nie tworzyć przedwcześnie wyobrażenia na temat rozumienia pojęcia, zanim nie przyjrzę się słowom, które padają w ramach danej debaty.

Autorem, którym zajmuję się w ramach niniejszej pracy jest urodzony w 1945 roku John Harris, brytyjski bioetyk i filozof, obecnie profesor emerytowany. Harris jest jednym z dyrektorów założycieli *International Association of Bioethics* (IAB), członkiem założycielem zarządu czasopisma *Bioethics*, członkiem rady redakcyjnej *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* oraz jednym z redaktorów naczelnych *Journal of Medical Ethics*. Do niedawna był, wraz z laureatem nagrody Nobla Johnem Sulstonem, współdyrektorem działającego przy Uniwersytecie Manchesterskim

---

<sup>9</sup> N. Bostrom, R. Roache, *Ethical issues in human enhancement*, w: J. Ryberg, T. Petersen, C. Wolf (red.), *New waves in applied ethics*, Palgrave Macmillan, Houndsmills 2008, ss. 120-152, ale ponieważ artykuł dostępny jest na oficjalnej stronie Nicka Bostroma korzystam z <https://nickbostrom.com/ethics/human-enhancement.pdf> [ostatni dostęp 01.05.2022]

<sup>10</sup> T. Żuradzki, *Nowa liberalna eugenika...*, ss. 204-205.

*Institute for Science, Ethics and Innovation* (iSEI). Jest autorem lub współautorem kilkuset artykułów naukowych opublikowanych w czasopismach filozoficznych, bioetycznych, prawniczych i medycznych. Jest autorem książek z zakresu filozofii moralnej i bioetyki, w tym *Violence and Responsibility*<sup>11</sup>, *The Value of life*<sup>12</sup>, *Enhancing evolution*<sup>13</sup>, *How to be good*<sup>14</sup>. Jak dotąd, praca filozoficzna tego wpływowego brytyjskiego bioetyka nie doczekała się w polskiej literaturze szerokiego opracowania.

Nie można powiedzieć, że twórczość i myśl Johna Harrisa jest w Polsce zupełnie nieznaną. Niewiele prac filozofa ukazało się w języku polskim. Dostępne jest opublikowane w 2021 roku tłumaczenie Tomasza Sieczkowskiego *Enhancing evolution* wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego i tekst *Filozoficzny argument przeciwko filozoficznemu argumentowi przeciwko eutanazji* znajdujący się w zbiorze *Wokół śmierci i umierania. Antologia bioetyki. Tom 1* pod redakcją Włodzimierza Galewicza z 2009 roku. Polskich opracowań myśli Harrisa też jest stosunkowo niewiele, a odniesienia w artykułach naukowych w języku polskim są zazwyczaj zdawkowe. Biorąc pod uwagę dorobek i wkład autora we współczesną filozofię, wydaje się, że niewystarczająco dużo czasu i miejsca poświęcono jego twórczości. Osobną kwestią jest brak tłumaczeń znaczących tekstów autora poświęconych bioetyce. Wciąż nie ma oficjalnej polskiej wersji sławnego artykułu *The survival lottery* z 1975 roku (sic!), zawierającego opis kontrowersyjnego i szeroko komentowanego w świecie anglosaskim eksperymentu myślowego, problematyzującego kwestię dawstwa narządów.

Nie jest jednak tak, że Harris jest w polskim piśmiennictwie filozoficznym zupełnie nieobecny. Niektórzy polscy akademicy chętnie przyodziejają go w strój futurystyczno-transhumanistyczny, którego sam filozof raczej nie nosi. Inni widzą w nim liberała, eugenika, a jeszcze inni oręż do walki z Kościołem w Polsce. Są oczywiście i tacy, którzy posługują się argumentacją prezentowaną przez Harrisa przy analizie interesujących ich kwestii filozoficznych.

Sądzę, że twórczość Harrisa, w tym przedstawione przez niego argumentacje i definicje, przywoływana jest na co najmniej cztery sposoby, choć w praktyce sposoby te mogą być mieszane. Po pierwsze, Harris wraz ze swą myślą, brany jest jako reprezentant pewnego poglądu, postać, której można przypisać wyobrażenia, z którymi się walczy lub którym się hołduje. W tym sensie interpretacja znaczenia słów autora jest, przynajmniej do pewnego stopnia, reinterpretacją ich znaczenia a może nawet dezinterpretacją, czy niezrozumieniem jego poglądów. Taka interpretacja powierzchownie wygląda na wyłożenie stanowiska autora, a właściwie rozmija się z nim. Wydaje się, jakby osoba interpretująca albo nie dość dobrze wczytała się w tekst, albo celowo reinterpretowała znaczenie używanych przez Harrisa słów. Nie oznacza

---

<sup>11</sup> J. Harris, *Violence and Responsibility*, Routledge & Kegan Paul, Londyn 1980.

<sup>12</sup> J. Harris, *The Value of life. An Introduction to Medical Ethics*, Routledge & Kegan Paul, Londyn 1985.

<sup>13</sup> J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton i Oxford 2007.

<sup>14</sup> J. Harris, *How to be good. The Possibility of Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2016.

to, że Harris faktycznie lub w całości podziela przytaczany w danym tekście pogląd; wystarczy jedynie, że reprezentuje pewien pogląd, z którym autor tekstu polemizuje.

Po drugie, z racji bycia znanym i wpływowym etykiem w środowisku bioetycznym i na arenie międzynarodowej, w przeglądowych i rzetelnych artykułach naukowych poruszających zagadnienia bioetyczne (np. ulepszanie, klonowanie, aborcja) czymś oczekiwanym może być cytowanie jego uwag czy powoływanie się na nie. W tym sensie Harris może występować jako autorytet, do którego wypada się odnieść pisząc tekst na podobny temat. Podobnymi autorytetami mogą być, w kontekście ulepszania, Bostrom, de Melo-Martín, Fukuyama, Sandel czy Savulescu. W tym wypadku autor «używany» jest jako „klasyk” – wspomina się o tym, co Harris uważa, co jest istotne w kontekście całej debaty, ale już nie tak bardzo istotne w kontekście konkretnego artykułu Johna Harrisa.

Po trzecie, można odnosić się do niego jak do autora konkretnych twierdzeń czy tez, z którymi możemy dyskutować w oderwaniu od całości myśli twórcy. To, że akurat Harris prezentuje dany pogląd nie jest istotne. Można analizować jego loterię przetrwania czy argument przeciwko stosowaniu rozróżnienia na terapię i ulepszanie, niezależnie od uwag na temat przemocy, obowiązku, uprawnienia do życia, odnoszenia się do filozofii Herberta Harta itd. Jak się zdaje, jest to najczęstsze użycie myśli autora, zgodne ze współczesnym sposobem pisania artykułów bioetycznych, w których istotne jest rozstrzygnięcie pewnego problemu etycznego. Chodzi o argument, który akurat, dajmy na to, jako pierwszy został sformułowany właśnie przez danego filozofa. Istotą jest tu sam pomysł. Zgodne jest też to z zapowiedzią samego autora, który we *Wstępie do Poprawiania ewolucji* pisze o tym, że jego książka jest książką dostarczającą argumentów (*book of arguments*) i prezentującą dobre racje (*good reasons*) przemawiające za ulepszaniem ludzi<sup>15</sup>.

Po czwarte, Harris wraz ze swoją filozofią, poglądami i argumentami może być ujmowany niejako w całości (choć nie musi być to pełna czy spójna całość). Takich prób rozumienia „filozofii Harrisa” jest chyba najmniej. Chodziłoby tu o przedstawienie jego myśli, tak jak stawia się pytanie o filozofię Platona, Kanta czy Hegla. Tak, jak poprzednie podejście skoncentrowane jest raczej na rozstrzygnięciu pewnej, definicyjnej czy argumentacyjnej, kwestii<sup>16</sup>, tak przy tym podejściu można pokusić się co najmniej o dwie rzeczy: o uchwycenie pewnej całości, systemu myślowego, pewnego *mindset* oraz podjęcie próby zrozumienia tego, na czym polega *enhancement* na poziomie symbolicznym, wyobraźniowym i realnym.

Nie sądzę, że któryś ze sposobów jest gorszy czy lepszy od pozostałych. Rozróżnienie na cztery sposoby prezentowania myśli danego filozofa wprowadzam

---

<sup>15</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji. Argumenty etyczne za tworzeniem lepszych ludzi*, przeł. T. Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021, s. 40.

<sup>16</sup> Na przykład, jeśli chodzi o ulepszanie moralne, *moral enhancement*, najpierw można zastanowić się, czym w ogóle jest to ulepszanie (Harris poświęca temu książkę *Enhancing evolutions*) i czym jest pewien typ tego ulepszania, mianowicie ulepszanie moralne (Harris poświęca temu książkę *How to be good*), czyli najpierw można zdefiniować daną kwestię. Następnie można, argumentując, zastanowić się, czy ulepszanie moralne jest czymś słusznym czy niesłusznym, czymś wskazanym czy niewskazanym, nakazanym czy zabronionym.

dlatego, że wydaje mi się, że taki jest właśnie sposób przedstawiania myśli Harrisa w filozoficznej literaturze polskojęzycznej. Dyskusje badaczy różnie podchodzących do tych samym kwestii, przyglądanie się zagadnieniom z różnych stron, redefiniowanie i rewolucyjne spojrzenia na znane pojęcia wpisuje się w uprawianie nauki opartej o idee otwartości i ciekawości<sup>17</sup>.

Niniejsza praca jest, przynajmniej co do intencji, przykładem czwartego sposobu ujmowania myśli jakiegoś filozofa. Tym samym, przynajmniej na czas pisania, staram się być harrisiście (tak, jak można być platonikiem, arystotelikiem, kantystą, habermasistą czy lacanistą) – niekoniecznie członkiem szkoły, ale przynajmniej uczniem podążającym za wywodem autora. Niezależnie czy referuję poglądy Harrisa czy formułuję własne uwagi, staram się to robić w *duchu* Harrisa. Innym przykładem czwartego sposobu, choć innym w swojej realizacji, może być rozdział *Ulepszając człowieka, ulepszać świat – John Harris* z książki Grzegorza Hołuba *Ulepszanie człowieka: fikcja czy rzeczywistość?* Autor wiernie rekonstruuje poglądy brytyjskiego bioetyka przybliżając go polskiemu czytelnikowi.

W wielu artykułach naukowych, zgodnie z trzecim sposobem, myśl Harrisa przedstawiana jest w postaci streszczeń jego poglądów, z którymi zestawia się poglądy innych autorów lub samej/samemu z nimi dyskutuje. Jest tak w przypadku debaty poświęconej doskonałości moralnej<sup>18</sup>, Harrisa krytyki argumentów religijnych<sup>19</sup>, definiowania pojęcia niepełnosprawności<sup>20</sup>, prokreacji wspomaganą ingerencją genetyczną<sup>21</sup>, zasady ratowania życia<sup>22</sup>, eutanazji rozważanej w kontekście zasady podwójnego skutku<sup>23</sup>, prawa do niewiedzy<sup>24</sup>. Jest też wiele rzetelnych artykułów przekrojowych, które moglibyśmy zaklasyfikować jako teksty poświęcone „genealogii pojęcia”<sup>25</sup>, „przeglądowi argumentów”<sup>26</sup> czy „problemom definicyjnym”<sup>27</sup>. Są też takie artykuły, w których nazwisko Harrisa i przypis do jego

---

<sup>17</sup> Tak jak w przypadku obrazu *Ambasadorowie* Hansa Holbeina Młodsze, dzięki patrzeniu z ukosa, można zobaczyć coś innego niż tylko to, co widzi się patrząc na wprost, oświetlając coś światłem rozumu z jednego punktu widzenia

<sup>18</sup> A. Warmbier, *Rozwój świadomości moralnej i formy doskonalenia motywacji*, w: A. Warmbier (red.) *Spór o podmiotowość: perspektywa interdyscyplinarna*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, ss. 225–248; W. Lewandowski, *Genetyczne doskonalenie a moralna doskonałość*, „Etyka” 2013, nr 47, ss. 67–83.

<sup>19</sup> A. Warmbier, *Arystotelesowska etyka cnót i posthumanistyczny projekt doskonalenia natury ludzkiej*, „Ethos” 2015, t. 28, nr 3, ss. 95–113.

<sup>20</sup> W. Ciszewski, *Definiowanie pojęcia niepełnosprawności we współczesnej filozofii*, „Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ” 2019, ss. 1–22.

<sup>21</sup> Choć w zasadzie autorka, w swoim bardzo krytycznym stosunku do bronionej przez Harrisa kwestii wolności prokreacyjnej, obejmującej również możliwe ingerencje genetyczne, w tym miejscu odnosi się do Harrisa zdawkowo, rzetelnie analizuje kwestię ingerencji genetycznej w ludzką prokreację. Marta Soniewicka, *Racje i emocje w dyskusji na temat ingerencji genetycznych w ludzką prokreację*, „Roczniki Filozoficzne” 2019, t. 67, nr 3, ss. 73–91.

<sup>22</sup> T. Żuradzki, *Preferowanie osób zidentyfikowanych w alokacji zasobów medycznych*, „Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ” 2016, ss. 1–36.

<sup>23</sup> W. Janikowski, *Zasada podwójnego skutku, zasada moralnej symetrii i kwestia legalizacji eutanazji*, „Analiza i Egzystencja” 2013, nr 22, ss. 125–138.

<sup>24</sup> O. Dryła, *Prawo do niewiedzy a autonomia*, „Diametros” 2012, nr 32, ss. 19–36.

<sup>25</sup> E. Nowak, *Doskonałość. Z genealogii human enhancement*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2014, t. 5, nr 1, ss. 77–102.

<sup>26</sup> T. Żuradzki, *Nowa liberalna eugenika...*, ss. 204–226.

<sup>27</sup> A. Alichniewicz, M. Michałowska, *Udoskonalanie gatunku ludzkiego...*, ss. 225–255.

książki pada chyba tylko po to, by przytoczyć jeden z jego wstrząsających zwrotów, np. wezwanie, by „wziąć ewolucję w swoje ręce”<sup>28</sup>. Są to przykłady artykułów drugiego typu sposobu przywoływania Harrisa. Zgodnie z nim Harris występuje jako znaczący autor, do którego powinno się czynić odniesienia.

Bardzo ciekawym zjawiskiem obecnym w tekstach jest nazywanie przez autorów, w określony sposób, innych filozofów. W tym przypadku ograniczam się do nazw nadanych Harrisowi. Oczywiście mogą być to nazwy bardziej lub mniej do niego pasujące. Na przykład, określa się go mianem bioliberala – skoro sam krytykuje biokonserwatystów, a będąc zadeklarowanym zwolennikiem wolności, a zatem liberałem, także w kwestii zmian jakich można dokonywać na ciele ludzkim, można go nazwać bioliberalą. Zdarzają się również ekstrawaganckie określenia. Jest nazywany libertyńskim i utylitarystycznym eugenikiem<sup>29</sup>, posthumanistą<sup>30</sup>, kapłanem biotechnologii, członkiem grupy nazywanej „»Ojcami Świętymi« radykalnych dążeń do ewantropijnego raj, zbudowanego na wyidealizowanej wizji ciała, pozostającego w homeostazie z większymi systemami, harmonijnie funkcjonującego w spójnej przedupadkowej jedności i współpracy organów”<sup>31</sup>. Najczęściej jednak określany jest mianem *transhumanisty*<sup>32</sup>.

Przykłady pierwszego sposobu, czyli używania Harrisa jako reprezentanta wyobrażeń, można znaleźć po obu stronach barykady – po stronie zdecydowanych zwolenników i przeciwników idei ulepszania, za którą opowiada się Harris. Idea ta jest pewnym wyobrażeniem na temat rozumienia tego, czym jest projekt *human enhancement*.

Stanisław Obirek, były jezuita, profesor nauk humanistycznych<sup>33</sup>, w swoich recenzjach książki *Poprawiania ewolucji* użył Harrisa jako postaci, której przypisuje wyobrażenia, którym się hołduje. W jednej z dwu swoich recenzji sugeruje w tytule, że *John Harris proponuje coś więcej niż intelektualną prowokację*<sup>34</sup>. W innej pisze o

---

<sup>28</sup> G. Hołub, *Moralne udoskonalanie człowieka w dyskusjach bioetycznych – nowa odsłona starej debaty?*, w: J. Jagiełło (red.) *40 lat filozofii w Uczelni Papieskiej w Krakowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie*, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, ss. 249–260.

<sup>29</sup> T. Biesaga, *Eugenika w propozycjach legalizacji prawa do zdrowej reprodukcji*, „Logos i Ethos” 2019, t. 50, nr 2, ss. 27–46.

<sup>30</sup> M. Soniewicka, *Biologiczne podstawy moralności...*, ss. 279–298.

<sup>31</sup> A. Bugajska, „Religia” ulepszania: *Od ewantropii do nieśmiertelności*, w: G. Hołub, P. Duchliński (red.), *Ulepszanie Człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum W Krakowie, Kraków 2018, ss. 261–279.

<sup>32</sup> Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski i B. Płotka, *Współczesne podziały biopolityczne...*, ss. 175–189; P. Zawadzki, A. K. Adamczyk, *Post- i transhumanizm w kontekście wybranych zjawisk artystycznych technokultury*, „AVANT. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej” 2019, nr 3, ss. 1–27; Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski, *Argumenty religijne we współczesnej debacie biopolitycznej: przypadek doskonalenia człowieka*, „Athenaeum” 2013, nr 38, ss. 84–102.

<sup>33</sup> Jest także, co chyba istotne w kontekście światopoglądu, współautorem głośnej ostatnio książki *Gomora. Władza, strach i pieniądze w polskim Kościele*, w której, wraz z Arturem Nowakiem, opisuje krytycznie obecny stan Kościoła w Polsce.

<sup>34</sup> S. Obirek, *John Harris proponuje coś więcej niż intelektualną prowokację*, <https://wydawnictwo.uni.lodz.pl/2021/05/04/john-harris-proponuje-cos-wiecej-niz-intelektualna-prowokacje/> [ostatni dostęp 01.05.2022].

zapaści, w której znalazła się polska humanistyka<sup>35</sup>, a która jest efektem trwającego od 1989 roku podporządkowania nauki polityce i związanych z nią ideologii. Szczytową fazę tego podporządkowania przeżywamy dziś. Autor wskazuje na rząd i ministrów – zwolenników jedynie słusznej wykładni „wolności akademickiej, którą ma być myśl teologiczno-filozoficzna Jana Pawła II”, przeciwników LGBT i tropicieli neomarksizmu – jako na tych, którzy również ponoszą odpowiedzialność za obecny stan nauki, a w tym humanistyki. Wskazuje na pozorną opozycję: naturalne (właściwe) i sztuczne (niepożądane). Uznawanie jej jest domeną osób z dogmatycznymi przyzwyczajeniami związanymi z obroną „natury”. Obrończynią tejsze jest, wedle autora, doktryna katolicka. Wszystkie katastrofy i kataklizmy, jak np. trzęsienia ziemi i ulewne deszcze powodujące straty, pandemie wirusowe, które atakują ludzkość, są czymś naturalnym, natomiast próby zapobieżenia im są czymś sztucznym. Konsekwentne bronienie tak rozumianej natury jest samounicestwieniem ludzkości. Dlatego też Obirek stwierdza, że nieszczęściem jest humanistyka „odklejona” od nauki i dogmatyczne myślenie wiążące się z obawą przed „majstrowaniem przy Bożym zamyśle”. Z kolei metafizyczny dogmat narzucony ludzkiej myśli to droga do zniewolenia i zabicia wolności badań naukowych (o ile nie w ogóle całej ludzkości). Jedyną drogą wyjścia z tego stanu byłaby przenikliwość umysłu i uwzględnianie w rozważaniach osiągnięć naukowych.

Konsekwencją pójścia tą drogą byłoby wzięcie odpowiedzialności za działania człowieka, z czego miałyby zwalniać dogmatyczne aksjomaty. W tym względzie Harris ma mieć rację, którą przyzna mu dopiero przyszłość. Prorocki wymiar przesłania książki potwierdzony jest przez globalne doświadczenie pandemii. Do wejścia, jak stwierdza Obirek, na drogę uwolnioną z ideologicznych ograniczeń, potrzeba nam nieskrępowania myśli, wolności badań, śmiałości ludzkiego umysłu i uwolnienia od ideologicznych ograniczeń. Autor recenzji pisze o drodze do nauki, która jeśli ma być „prawdziwym poznawaniem, to trzeba ją uwolnić od ideologicznych kagańców, nawet jeśli są nakładane w imię najszczytniejszych ideałów”<sup>36</sup>. Rzecz jasna kwestia «ideologii» jest filozoficznie skomplikowana i uwaga autora ma status raczej publicystyczny (co w popularnej recenzji jest dopuszczalne) aniżeli naukowy. Tym drugim sposobem rozważania kwestii zajmuję się w dalszej części pracy. Niemniej jednak sama ta publicystyczna uwaga, z którą byłbym skłonny się zgodzić, prezentuje sposób używania myśli Harrisa, jako reprezentanta poglądu któremu można przypisać wyobrażenia, z którymi się walczy lub którym się hołduje.

Pierwszą ze swoich recenzji Obirek kończy dedykacją skierowaną do tych, którzy szczególnie powinni przeczytać książkę – „ci, od których zależą biurokratyczne regulacje nauki”<sup>37</sup>. Drugą kończy wyrażeniem obawy w związku z tym, że zgłębianie moralnego obowiązku nauki, o którym pisze Harris (a który omawiam w *Rozdziale III*) nie znajdzie się na liście priorytetów ministra Czarnka. Można powiedzieć, że obie

---

<sup>35</sup> S. Obirek, *Poprawianie ewolucji Johna Harrisa*, <https://studioopinii.pl/archiwa/204430> [ostatni dostęp 01.05.2022].

<sup>36</sup> S. Obirek, *John Harris proponuje coś więcej niż intelektualną prowokację*, <https://wydawnictwo.uni.lodz.pl/2021/05/04/john-harris-proponuje-cos-wiecej-niz-intelektualna-prowokacje/> [ostatni dostęp 01.05.2022].

<sup>37</sup> Ibidem.

recenzje mają swój polityczny wydźwięk. Nie twierdzą, że Stanisław Obirek nie ma racji w tym co mówi. To, co zwraca moją uwagę to to, że książka, czy może sam Harris, jest w nich użyta jako reprezentant poglądu, z którym się walczy lub któremu się hołduje, jutrzienka możliwej zmiany i dowód na to, że metafizyczny dogmatyzm Kościoła Polskiego może (czy nawet powinien) być zwalczany wolnością nauki. To, o co Harris walczy swoim rewolucyjnym pomysłem, jak sądzę, jest dobro jednostek i ich wolność, natomiast w recenzji Obirka, jak się zdaje, głównie walczy nie o coś, a z kimś. Jeśli Harris proponuje coś więcej niż intelektualną prowokację, to co jest właściwie jego intencją? Krytyka polskiego polityczno-kościelnego dogmatyzmu, broniącego natury? Nie twierdzą, że recenzent się myli. Twierdzą, że w recenzji użył Harris jako postaci, której łatwo jest przypisać wyobrażenia, którym się samemu hołduje.

Do zbioru recenzji na temat *Poprawiania ewolucji* można dodać dwa króciutkie teksty autorstwa Nataszy Szutty, oba znajdujące się w magazynie popularyzującym filozofię *Filozofuj!*, w numerze „*Inwazja człowieka?*” który nawiązuje do obchodzonego w 2021 roku *Roku Lema* i do widma antropocenu, zwiastującego konieczność zadawania pytania o to, czy przyszłość do której zmierzamy jest przyszłością przewidywaną w *Wehikule czasu* Wellsa. Swój artykuł *Powrót z gwiazd i projekt udoskonalania człowieka* autorka dzieli na cztery części: *Hal Bregg, Betryzacja, Poprawianie ewolucji, Etyczne konsekwencje moralnego ulepszania ludzi*. Sądzę, że można powiedzieć, że części te ułożone są tak, jakby stanowiły wnioskowanie.

W pierwszych dwóch częściach autorka, na bazie treści *Powrotu z gwiazd*<sup>38</sup>, przedstawia pojęcie *betryzacji* i człowieka *zbetryzowanego*. Hal Bregg powraca z podróży kosmicznej po 127 latach nieobecności na Ziemi i zderza się z nową rzeczywistością – z trzecim pokoleniem zbetryzowanych ludzi. Betryzacja to rodzaj inżynierii moralnej (ulepszania moralnego), polegającej na „spowodowaniu, że niezależnie od okoliczności myśl o użyciu przemocy w ogóle nie powstaje w głowie osoby zbetryzowanej”<sup>39</sup>; jest to rodzaj sztucznego uszczęśliwienia. Hal, nasz moralny przewodnik, jest niezadowolony ze świata jaki zastaje. Pozbawienie ludzi przemocy uczyniło ich również niechętnymi do podejmowania ryzyka, przytłumiło uczucia i emocje. Farmakologiczne „szczęście” pozbawiło ich głębszych pasji czy fascynacji, a na miejsce tych afektów weszła koncentracja na zaspokajaniu potrzeb i wygod. W języku psychoanalizy można by powiedzieć, że zrezygnowali z podążania za pragnieniem na rzecz zasady przyjemności – trwania w homeostazie niezbyt wielkiego pobudzenia. Oczywiście ma to przełożenie na jakość relacji międzyludzkich, w tym na zmianę stanu instytucji małżeństwa – „zawierano je jedynie na określony czas”<sup>40</sup>.

Następnie autorka przechodzi, w podrozdziale *Poprawianie ewolucji* do jednoakapitowego omówienia myśli autora – zawartej w książce pod tym samym tytułem – który jest zwolennikiem ulepszania człowieka i który „argumentuje nie tyle

---

<sup>38</sup> Powieść *Lema* jest podobna do krytyki antyutopijnej znajdującej się w *Nowym wspaniałym świecie* Huxleya.

<sup>39</sup> N. Szutta, *Powrót z gwiazd i projekt udoskonalania człowieka*, „*Filozofuj!*” 2021, t. 40, nr 5, ss. 32 – 33.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 33.

na rzecz usprawiedliwienia różnych prób udoskonalania człowieka, co uzasadnienia moralnego obowiązku czynienia takich zmian”<sup>41</sup>. Wydaje się, że rzeczywiście o czymś podobnym Harris pisze w swojej książce. W rozdziale *Czy ludzkość ma przyszłość?* stwierdza, że przedstawia „mocny argument nie tylko za wolnością, ale także za obowiązkiem dążenia do ulepszenia człowieka”<sup>42</sup>. To zdanie pojawia na końcu akapitu. Warto w tym miejscu poświęcić uwagę początkowemu fragmentowi, gdzie autor stwierdza, że „[w]olność obywateli do robienia tego, co jest słuszne z etycznego punktu widzenia i tego, co jest osobiście rozsądne (*prudent*), jest nie tylko w oczywisty sposób czymś rozsądnym (*self-evidently sensible*), ale także, jak zobaczymy, jest mocno wpisana w naszą teorię moralną i polityczną”<sup>43</sup>. Prawdą jest zatem, że Harris uważa, że ulepszanie człowieka należy do naszych obowiązków i leży w interesie każdego i wszystkich, ale warto jest dopełnić to zdanie, na tym etapie, innymi uwagami. Obowiązek zawsze idzie w parze z wolnością do działania i to wolnością ludzi nie tylko jako podmiotów moralnych, ale i jako obywateli, stąd słusznie jest rozważać zdania normatywne proponowane przez autora nie w odseparowaniu od proponowanej przez niego teorii moralnej i politycznej. *Enhancement* to nie wszelkie działanie, które ktoś zgodnie z widzimisię uznaje za dobre, ale takie, które jest dobre biorąc wszystko pod uwagę, zgodne z naszym interesem, nie odbierające nam wolności i nie szkodzące, bowiem „[m]amy rację przemawiającą za tym, aby odmawiać wytwarzania lub powodowania nawet trywialnych szkód, i mamy rację, by udzielać, nawet niewielkich korzyści i nie rezygnować z nich”<sup>44</sup>.

Omówienie przez Szuttę myśli Harrisa w tym miejscu się kończy. Dalej, w tym samym podrozdziale, odwołuje się do współczesnych badań mózgu poświęconych roli neuroprzekazników – oksytocyny i serotoniny – w funkcjonowaniu człowieka, a które to doniesienia „pobudzają wyobraźnię na temat możliwości doskonalenia człowieka pod względem moralnym”<sup>45</sup>. Można odnieść wrażenie, że zdaniem Autorki Harris również, jako zwolennik doskonalenia, miałby entuzjastycznie się do tej kwestii odnosić. Autorka nie pisze tego wprost, ale poświęcając Brytyjczykowi jeden akapit, zapisuje dwa pozostałe, należące do podrozdziału, uwagami o moralnym udoskonalaniu przez chemiczną modyfikację afektów i ulepszeniu moralnym.

W swojej ostatniej książce *How to be good* oraz w dyskusji pomiędzy Thomasem Douglasem, Ingmarem Perssonem i Julianem Savulescu toczącej się na łamach czasopism naukowych, Harris ustosunkowuje się do kwestii *moral enhancement*, rozumianego jako biomedyczne ulepszenie, polegające na ingerowaniu w motywy etyczne, ingerowaniu w emocje, a dokładnie w emocje niemoralne (*immoral feelings*), np. poprzez stosowanie związków chemicznych obniżających agresywność. Harris, oględnie mówiąc, sprzeciwia się tak rozumianemu ulepszaniu moralnemu, które ogranicza lub eliminuje wolność, a zatem uniemożliwia postępowanie niemoralnie. Bez wolności do tego, by móc upaść (*freedom to fall*)

---

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 47.

<sup>43</sup> J. Harris, *Enhancing Evolution...*, s. 9.

<sup>44</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 46.

<sup>45</sup> N. Szutta, *Powrót z gwiazd...*, s. 33.



człowiek nie jest w stanie dokonywać moralnych rozróżnień na to co słuszne, i to, co niesłuszne. Harris stwierdza, że „[n]ie ma cnoty w robieniu tego, co musisz”<sup>46</sup>.

Wydaje się, że niesłusznym jest sugerowanie, że Harris uważa coś, czego nie uważa. To wprowadzanie w błąd czytelnika. Co ciekawe, Harris już w *Poprawianiu ewolucji* ironicznie odnosi się do możliwości ulepszania uczuć, co opisuje na przykładzie wiktoriańskich cnót pobożności i patriotyzmu (dokładniej to opisuję dalej). Stwierdza, że „wątpliwe jest, czy ktokolwiek uznałby takie modyfikacje za obowiązki”<sup>47</sup> i stwierdza, że ciężko jest brać je za cechy na tyle dobre, by czymś obowiązkowym byłoby ich posiadanie. Autorka przywołanego artykułu, po wnikliwej lekturze książki Harris, dojrzałaaby z pewnością przesłanki pozwalające co innego twierdzić na temat stosunku Harris do kwestii udoskonalania moralnej kondycji.

Ks. Marcin Ferdynus<sup>48</sup> w swojej działalności akademickiej, obok kwestii związanych ze śmiercią, nieśmiertelnością i terapią uporczywą, na co wskazują publikowane przez niego artykuły, analizuje pojęcie *human enhancement*. Jak dotąd opublikował kilka krytycznych tekstów poświęconych temu zagadnieniu. Przedstawione w nich tezy (a także bibliografia) są dość podobne. Chodzi o to, że postęp naukowy, biotechnologie medyczne umożliwiły nam dłuższe życie, bycie zdrowszym, silniejszym, mądrzejszym oraz klonowanie ludzi i wprowadzanie modyfikacji w ludzkie geny, a pytanie stawiane przez autora dotyczy tego, które z tych ingerencji w człowieka są w istocie ingerencjami w jego naturę, oraz które to ingerencje z pewnych powodów powinny być zakazane. Na takim stanowisku stoi Ferdynus, gdy analizuje argument z „odgrywania roli Boga”<sup>49</sup>, który może mieć swoją postać teologiczną (człowiek ma wypełnić pewną rolę w świecie przydzieloną mu przez Boga) i nieteologiczną (człowiek, tak jakby, na miejscu Boga i wykracza poza swoje naturalne kompetencje) oraz różne wersje tychże. Ingerencja w ludzką naturę, jej zmiana może skutkować depersonalizacją, pozbawieniem nas człowieczeństwa<sup>50</sup>. Autor radykalnie i wprost nie stwierdza, że ingerencje te powinny być zabronione. Wskazuje jedynie na pewne możliwe niepożądane, z moralnego punktu widzenia, konsekwencje tych ingerencji. Stwierdza na przykład, że (1) „próba radykalnego ulepszania ludzkiej natury wiąże się z jej przekształceniem, zniszczeniem, jak również z utratą zdolności do wydawania sądów moralnych, a więc z utratą zdolności do rozróżniania dobra i zła”<sup>51</sup>; (2) „[d]ziałania związane z biomedycznym doskonaleniem stanowią zagrożenie dla ludzkiej godności, ponieważ jej nie

---

<sup>46</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 60.

<sup>47</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 250.

<sup>48</sup> W swoim doktoracie *Od restitutio ad integrum do transformatio ad optimum. Ocena etyczna medycznego ulepszania człowieka*, Roman Sala umieszcza Ferdynusa na liście osób, które wyjaśniają rolę obrony terapeutycznego wymiaru medycyny (*restitutio ad integrum*) w perspektywie nurtu personalistycznego. Por. Roman Sala, *Od restitutio ad integrum do transformatio ad optimum. Ocena etyczna medycznego ulepszania człowieka*.

<sup>49</sup> M. Ferdynus, *Czy biomedyczne doskonalenie ludzkiej natury jest „zabawą w Boga”?*, „Studia Warmińskie” 2013, nr 50, ss. 14.

<sup>50</sup> Por. M. Ferdynus, *Czy biomedyczne ulepszanie...*, ss. 39–56, oraz M. Ferdynus, *Projektowanie osób?...*, ss. 188–200.

<sup>51</sup> Por. M. Ferdynus, *Czy biomedyczne ulepszanie...*, ss. 52.

respektują”;<sup>52</sup> (3) „biomedyczne doskonalenie wiąże się z instrumentalizacją ludzkiego życia, ponieważ człowiek występuje tu wyłącznie w roli środka, który służy do realizacji celu – projektu «postludzkiej kondycji»”<sup>53</sup>.

Kim są ci, przeciwko którym wytacza Ferdynusa swoje argumenty? Z pewnością jest to „filozof utylitarystyczny”, czyli taki, który „tworzy teorię, która w praktyce ma skłaniać ku działaniom w celu zrealizowania idei «największego szczęścia dla największej liczby»”<sup>54</sup>, a jego błąd polega na tym, że skoro ludzie nie posiadają wystarczającej wiedzy dotyczącej konsekwencji działań – dobrze, że chociaż Bóg je uwzględnił w swoim planie – nie mogą przewidzieć, czy ich działanie na korzyść największej liczby szczęścia, osiągnie zamierzony efekt. Podobnie i w kontekście depersonalizacji, projektowanie ludzi, a więc traktowanie ich jako środka, a nie cele, jest formą przedmiotowego i utylitarne traktowania, niezgodnego z nakazem respektu wobec godności człowieka, a zatem niezgodnego z fundamentalną normą etyki personalistycznej, którą sformułował Karol Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność*.

Harrisa z powodzeniem można by zaliczyć do grona „filozofów utylitarystycznych” choć nie jest pewne, czy rozumiałby największe szczęście dla największej liczby ludzi tak samo, jak o tym pisze Ferdynus. Nie można z całą pewnością przewidzieć skutków działań omawianych przez Harrisa, tak jak nie można przewidzieć z całą pewnością skutków wszystkich działań omówionych w projektach etycznych – z personalizmem łącznie. Nie można także zaliczyć Harrisa do tych, którzy przestrzegają norm etyki personalistycznej przedstawionej w rozumieniu Wojtyły. To, że Harris nie jest filozofem zajmującym się chrześcijańskim personalizmem czy personalistycznym neotomizmem, nie znaczy, że nie jest, w pewnym sensie, „personalistą”, tyle, że w innym rozumieniu. Centralnym pojęciem jego myśli moralnej jest osoba. Harris nie uważa, że radykalne ulepszanie ludzi (choć nie wiadomo na czym ta radykalność miałaby polegać – na jeszcze lepszym polepszeniu sposobu funkcjonowania?) wiąże się ze zniszczeniem tego, co ulepszone, a właśnie z poprawieniem funkcjonowania. W jego ujęciu biomedyczne ulepszenie nie stanowi zagrożenia dla ludzkiej godności. Może natomiast poprawić życie ludzi. Tak samo ulepszanie w ujęciu Harrisa nie wiąże się z instrumentalizacją ludzkiego życia, którego używa się w roli środka, a z działaniem na rzecz dobra ludzkości.

Na długiej liście nazwisk przywoływanych przez Ferdynusa pojawia się również Harris. Pojawia się jednak akcydentalnie. Raz Ferdynus zgadza się z Harrisem, gdy omawia kwestię ingerencji w ludzką naturę i okazuje się, że ingerencja nie zawsze jest niesłuszna. Gdybyśmy zabronili wszelkich ingerencji, trzeba by zakazać również procesów terapeutycznych, dlatego autor zgadza się z Harrisem, „który twierdzi, że jeśli czymś złym byłoby interweniowanie w naturę, nigdy nie byłibyśmy w stanie praktykować medycyny”<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> M. Ferdynus, *Projektowanie osób?...*, s. 200.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> M. Ferdynus, *Czy biomedyczne doskonalenie...*, s. 17.

<sup>55</sup> Autor jest w tym miejscu na tyle powściągliwy, że powołując się na zasadę ostrożności nie potępia wszelkich interwencji – musiałby potępić leczenie chorób – a jedynie te, co do których nie mamy

Ferdynus dokonuje jednak także pewnego nadużycia. W tekście *Projektowanie osób? O depersonalizacji człowieka we współczesnym transhumanizmie* pisze o biomedycznym doskonaleniu (*biomedical enhancement*), w którym dostrzega początek „końca osoby”, czyli „zmiany rozumienia, kim w istocie jest człowiek”<sup>56</sup>. Okazuje się, że to transhumaniści są tymi, którzy dążą do depersonalizacji, czyli naruszenia godności osobowej. Tych, którzy dokładają wszelkich starań, by przekonać nas, że kierunek działań wyznaczony przez postęp technologiczny jest nieuchronny, a obawy przed niepożądanymi konsekwencjami ingerowania w naturę ludzką pozbawione są wystarczających racji, nazywa kapłanami biotechnologii. W podrozdziale *Transhumanizm w zarysie* powołuje się na wielu autorów – standardowo na Maxa Moore’a, Allena Buchanana, Juliana Savulescu, Nicka Bostroma – w tym także na Harrisa. Ferdynus projektuje w swoim opisie obraz programu transhumanistycznego przez zlepianie cytatów i uwag różnych filozofów, przez co można mieć wrażenie, że jest to spójny pogląd dzielony przez nich wszystkich. Wygląda to tak jakbyśmy byli świadkami obrad na konwencji transhumanistycznej. Jest jednak tak, i tylko do tej uwagi ograniczę moją krytykę, że jeden z wypowiadających się – John Harris – sam do transhumanistów się nie zalicza<sup>57</sup>.

W pewnym sensie niniejsza analiza tych akurat uwag pod adresem poglądów Johna Harrisa, jest niepotrzebnie drobiazgową i nazbyt wyostrza pewne meandry tejże recepcji myśli Harrisa, ale z drugiej strony umożliwia postawienie pytania: po co Ferdynus przywołuje cały sztab filozofów, którzy zastanawiają się nad możliwościami i pozytywnymi konsekwencjami zastosowania technologii? Może tylko po to, by na koniec i tak powiedzieć, że godność w rozumieniu personalistycznym jest tym, czego

---

pewności. „Kiedy mówimy, że pewnych działań nie powinniśmy przeprowadzać, to nie dlatego, że od razu wszystkie działania należałoby zakwalifikować jako moralnie złe, ale z uwagi na zbyt wielkie ryzyko życia i zdrowia poszczególnych ludzi”. M. Ferdynus, *Czy biomedyczne doskonalenie...*, s. 17.

<sup>56</sup> M. Ferdynus, *Projektowanie osób?...*, s. 188.

<sup>57</sup> Z jednej strony można powiedzieć, że Harris nie jest transhumanistą. Sam się za niego nie uważa. Stwierdza, że posługiwanie się słowami transhumanizm i transhumanistyczny stało się modne i może kojarzyć się z „opisem (a często przynależnością do) ruchu czy quasi-religii, który promuje, zachęca i rzeczywiście ma na celu stworzenie nowego gatunku «transludzi»”, J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 93. Sam uważa, że idea ta nie ma szczególnej wartości, gdyż celem jego teorii etycznej nie jest samo tworzenie nowych ludzi, a ulepszanie życia ludzi. Nawet jeśli Harris zgodziłby się z propozycją transhumanisty, to nie dlatego, że byłaby to propozycja związana z celem transhumanistycznym, a dlatego, że pewna ingerencja poprawiałaby funkcjonowanie człowieka, skoro „istnieją poważne racje moralne, aby zapewnić ludziom lepsze życie”, J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 93. Z drugiej jednak strony, ktoś mógłby twierdzić, że skoro Harris jest zwolennikiem takich ulepszeń, jak ingerencje w linię zarodkową, to z natury rzeczy jest transhumanistą. Możemy oczywiście powiedzieć niezaprzecalnie, że Harris jest transhumanistą, jeśli podążymy za przyjętą przez Ferdynusa definicją transumanizmu. Transhumanistami są bowiem osoby, które stwierdzają, że „kierunek działań wyznaczony przez postęp technologiczny jest nieuchronny, a obawy przed niepożądanymi konsekwencjami ingerowania w naturę ludzką pozbawione są wystarczających racji” M. Ferdynus, *Projektowanie osób?...*, s. 188. Transhumanizm to „ruch intelektualny i kulturowy pozytywnie odnoszący się do możliwości i potrzeby fundamentalnej zmiany kondycji ludzkiej, zwłaszcza dzięki wykorzystaniu rozwiniętych i szeroko udostępnionych technologii, w celu wyeliminowania procesu starzenia oraz udoskonalenia intelektualnych, fizycznych i psychicznych cech ludzkich”, M. Ferdynus, *Projektowanie osób?...*, s. 189 Z kolei u podstaw „myślenia transhumanistycznego stoi, jak się wydaje, imperatyw, by «czynić świat lepszym miejscem»”, M. Ferdynus, *Projektowanie osób?...*, s. 193. Nawet jeśli przyjmiemy takie rozumienie transhumanizmu i zgodnie z nim opiszemy twórczość Harrisa, niewiele nam to powie o tym, co sam autor ma na myśli.

należy bronić. Może strukturę pojęć „natura ludzka – godność ludzka – plan Boży” łatwiej omawia się dzięki przeciwstawieniu jej przeciwnej strukturze pojęć „ewolucja natury – szczęście ludzi – ewolucja ulepszająca”. Jednak pogląd, przeciwko któremu występuje przywołany autor, jest raczej zlepkiem poglądów przygotowanym na potrzeby wykładu niż faktyczną analizą poglądów każdego z cytowanych akademików. W pewnym sensie tu, tak jak i u Obirka i Szutty, Harris jest przypadkową postacią. Nie chodzi o niego. Tekst nie jest napisany dla niego, a tak, jak pisze o tym Gombrowicz w *Ferdynurke*, przeciwko czemuś. Nie zmienia to faktu, że autor danego opracowania, np. ks. Marcin Ferdynus, może korzystać uczciwie z definicji i argumentów pewnego autora. Wszystko to jednak jest częścią pewnej całości, pewnej tkaniny utkanej z cudzych racji i argumentów, wedle planu tkającego. Dlatego wydaje mi się, że w artykułach Ferdynusa możemy spotkać zarówno pierwszy, drugi, jak i być może trzeci sposób wykorzystania poglądów Harrisa. Nie znajdziemy tam za to czwartego. Celem powyższych uwag nie jest odrzucenie takiego podejścia, a jedynie wskazanie sposobu, w jakim można posługiwać się myślą Harrisa i ukazanie, poprzez skonstrastowanie, jaki jest cel niniejszej pracy.

Oczywiście kilka powyższych przykładów ilustruje, do pewnego stopnia, sposoby przywoływania Harrisa w tekstach publikowanych w języku polskim.

Jeśli chodzi o bioetyczną arenę międzynarodową autor bierze udział w dyskusjach toczących się na łamach wpływowych i obszernie komentowanych czasopism etycznych, medycznych i bioetycznych. Harris był zaangażowany w dyskusje na temat loterii przetrwania<sup>58</sup>, wskaźnika jakości lat życia osób (*quality-adjusted life year*, QALY)<sup>59</sup>, stosowania myślenia konsekwencjalistycznego w debacie na temat ulepszania i poprawiania niepełnosprawności i możliwej inżynierii społecznej<sup>60</sup>, ulepszania moralnego<sup>61</sup> czy dopuszczalności donacji mitochondrialnej

---

<sup>58</sup> Por. J. Harris, *The survival lottery*, „Philosophy” 1975, t. 191, nr 50, ss. 81-87; J. G. Hanink, *On the survival lottery*, „Philosophy” 1976, t. 196, nr 51, ss. 223-225; P. Singer, *Utility and the survival lottery*, „Philosophy” 1977, t. 200, nr 52, ss. 218-222; J. Harris, *Hanink on the survival lottery*, „Philosophy” 1978, t. 203, nr 53, ss. 100-101; M. B. Green, *Harris's Modest Proposal*, „Philosophy” 1979, t. 209, nr 54, ss. 400-406.

<sup>59</sup> Por. J. Harris, *QALYfying the value of life*, „Journal of medical ethics” 1987, t. 3, nr 13, ss. 117-123; A. Williams, *Brief response: QALYfying the value of life*, „Journal of medical ethics” 1987, t. 3, nr 13, 123; P. Singer, J. McKie, H. Kuhse, J. Richardson, *Double jeopardy and the use of QALYs in health care allocation*, „Journal of medical ethics” 1995, t. 3, nr 21, ss. 144.; J. Harris, *Double jeopardy and the veil of ignorance – a reply*, „Journal of Medical Ethics” 1995, t. 3, nr 21, ss. 151-157; J. McKie, H. Kuhse, J. Richardson, P. Singer, *Double jeopardy, the equal value of lives and the veil of ignorance: a rejoinder to Harris*, „Journal of Medical Ethics” 1996, t. 4, nr 22, ss. 204-208; J. Harris, *Would Aristotle have played Russian roulette?*, „Journal of Medical Ethics” 1996, t. 4, nr 22, ss. 209-215.

<sup>60</sup> Por. R. Sparrow, *Harris, harmed states, and sexed bodies*, „Journal of Medical Ethics” 2011, t. 5, nr 37, ss. 276-279; J. Harris, *Sparrows, hedgehogs and castrati: reflections on gender and enhancement*, „Journal of Medical Ethics” 2011, t. 5, nr 37, ss. 262-266; R. Sparrow, *Fear of a female planet: how John Harris came to endorse eugenic social engineering*, „Journal of Medical Ethics” 2012, t. 1, nr 38, ss. 4-7; J. Harris, *Sparrow's song revisited*, „Journal of Medical Ethics” 2012, t. 1, nr 38, ss. 8-8.

<sup>61</sup> Por. T. Douglas, *Moral enhancement*, „Journal of applied philosophy” 2008, t. 3, nr 25, ss. 228-245; J. Harris, *Moral enhancement and freedom*, „Bioethics” 2011, t. 2, nr 25, ss. 102-111; T. Douglas, *Moral enhancement via direct emotion modulation: a reply to John Harris*, „Bioethics” 2013, t. 3, nr 27, ss. 160-168; J. Harris, *Moral progress and moral enhancement*, „Bioethics” 2013, t. 5, nr 27, ss. 285-290; I. Persson, J. Savulescu, *Enhancement: A reply to John Harris about moral enhancement*, „Neuroethics” 2016, t. 3, nr 9, ss. 275-277.

(*mitochondrial replacement techniques*, MRT)<sup>62</sup>. To jedynie część z debat, w jakich brał udział i każda z nich zasługuje na wnikliwe prześledzenie i osobny komentarz. W niniejszej pracy jednak nie tym się zajmuję.

Niniejsza praca składa się ze *Wstępu*, czterech rozdziałów i *Podsumowania*.

W *Rozdziale I* konfrontuję się z niejasnością pojęcia *enhancement* przez zestawienie szeroko podzielanego w środowisku naukowym sposobu rozumienia tego pojęcia z rozumieniem tego pojęcia przez Harrisa. Przedstawiam również własną koncepcję poziomów rozważania ulepszania, którą wywiodłem z tekstów Harrisa. Wreszcie przedstawiam coś, co jest jakby encyklopedią pojęć Harrisa, czyli uporządkowaniem pojęć, którymi autor się posługuje.

*Rozdział II* rozpoczynam od uwagi Harrisa o końcu ludzi i konieczności ochrony osób. Omawiam najpierw zbieżność celów nauki i ulepszenia, a następnie kazus prowadzenia i publikacji badań nad wirusem H5N1 oraz przechodzę do wniosków, jakie Harris wyciąga z tych badań. W obliczu zagrożenia ludzkości istnienia ludzkości, autor proponuje nowy obowiązek prowadzenia i uczestnictwa w badaniach, jaki mamy wobec ludzkości. Następnie przedstawiam niektóre pojęcia filozofii Herberta L. Harta, z których Harris czyni użytek. Są to min. zasada sprawiedliwości i różne rodzaje odpowiedzialności.

W *Rozdziale III* przedstawiam tezy o społecznym znaczeniu nauki i ulepszenia, które wywodzę z tekstów Harrisa oraz przedstawiam uzasadnienie dla obowiązku prowadzenia i uczestniczenia w badaniach, którego podstawą są zasada nieszkodzenia – która jest najpotężniejszym obowiązkiem jaki mamy i która jest związana z regułą ratunkową – oraz zasada bezstronności – która głosi to, co jest zgodne z zasadą sprawiedliwości. Omawiam również wizję nauki jaką przedstawia Harris, w tym badania „błękitnego nieba” oraz omawiam uwagi autora zawarte w *Manifeście Manchesterskim*. Na koniec rozdziału przedstawiam możliwą wizję filozofii społecznej czy politycznej, jaką można wywieść z uwag autora.

W *Rozdziale IV* przedstawiam eksperyment myślowy *loteria przetrwania* i prezentowaną przez Harrisa wersję teorii działań negatywnych, na mocy których bylibyśmy odpowiedzialni za szkodę wyrządzoną osobom, którym nie pomogliśmy, a którym mogliśmy być pomocą. Omawiam również koncepcję przemocy Harrisa i jego teorię działania opierającą się na swoistej interpretacji związku przyczynowo-skutkowego. Przedstawiam także uzasadnienie, zgodnie z którym naturalna kolej rzeczy jest fundamentalnie niesprawiedliwa i jako osoby mamy dobre racje, by ingerować w tę loterię naturalną.

---

<sup>62</sup> Por. J. Harris, *Germline manipulation and our future worlds*, „The American journal of bioethics” 2015, t. 12, nr 15, ss. 30-34; I. de Melo-Martin, *When the Milk of Human Kindness Becomes a Luxury (and Untested) Good*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics: CQ: the International Journal of Healthcare Ethics Committees” 2017, t.1, nr 26, ss. 159-165; J. Harris, *How to welcome new technologies: some comments on the article by Inmaculada de Melo-Martin*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 2017, t. 1, nr 26, ss. 166-72; S. Holm, *Mitochondrial replacement therapy and identity: A comment on an exchange between Inmaculada de Melo-Martin and John Harris*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 2018, t. 3, nr 27, ss. 487-491.

W *Podsumowaniu* streszczam główne wątki niniejszej pracy i przedstawiam je w perspektywie zaproponowanych w pierwszym rozdziale pięciu poziomów ulepszenia.

Cała niniejsza rozprawa powstała dzięki pomysłowi, jaki zrodził się przy okazji pracy w ramach grantu Profesor Moniki Michałowskiej. Wykonując kwerendę, która potrzebna była do zebrania informacji na temat pojęcia „*enhancement*” doszedłem do wniosku, że to zwykłe i potocznie używane słowo, nabiera, w zależności od tego, kto je interpretuje, nieco innego znaczenia. Postanowiłem przyjrzeć się rozumieniu tego słowa u jednego autora, który, jak mi się zdawało, przyjął prostą i bezzałożeniową definicję ulepszenia.

Praca ta nie powstałaby bez merytorycznej pomocy i emocjonalnego wsparcia wielu osób, którym z tego miejsca chciałbym serdecznie podziękować. Dziękuję Monice Michałowskiej, dzięki której nie tylko dowiedziałem się o toczącej się w bioetyce dyskusji wokół pojęcia ulepszenia, ale również zrozumiałem wagę samej bioetyki. Zrozumiałem, że etyka może być nie tylko dyscypliną teoretyczną, w ramach której prowadzi się spekulacje na temat dwustupięćdziesięcioletnich tekstów, ale również dyscypliną, która pozwala na badanie aktualnych problemów oraz proponowanie praktycznych rozwiązań w sytuacjach, które wymagają od nas podjęcia decyzji. Dziękuję wszystkim pracownikom Katedry Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego za liczne dyskusje na zebraniach Katedry, rady życiowe i rozmowy towarzyskie. To dla nich zająłem się tematem z zakresu etyki, bowiem nie tyle istotny jest sam temat, co osoby, z którymi można o nim rozmawiać. Przede wszystkim chciałbym podziękować mojemu promotorowi, Profesorowi Andrzejowi M. Kaniowskiemu, za wzięcie mnie pod swoje skrzydła, za zaufanie jakim mnie obdarzył i za liczne dyskusje jakie odbyliśmy na temat nie tylko kwestii ulepszenia, ale również filozofii, kultury, etyki i polityki. Dzięki jego uwagom dotyczącym poprawności językowej i logicznej, praca ta mogła zostać znacząco ulepszona. Równie mocno chciałbym podziękować Wioletcie Kazimierskiej-Jerzyk i Krzysztofowi Kędziorze za zaangażowanie i przyjacielskie wsparcie, a także za krytyczne i celne uwagi podane w delikatnej formie, które wpłynęły na kształt tej pracy. Dziękuję również Arturowi Starnowskiemu, mojemu przyjacielowi, z którym od lat prowadzimy niekończącą się rozmowę, która czasem dotyczy przedmiotu niniejszej pracy. Dziękuję także moim rodzicom, dzięki którym jestem na tym świecie i którzy od najmłodszych lat zostawiali mi tyle wolności ile potrzebowałem aby robić to, co uważam za stosowne. Wreszcie dziękuję Ani Wardzie, miłości mojego życia, za wsparcie, pomoc przy pisaniu tej pracy, za czytanie, poprawianie, słuchanie moich nudnych uwag i podtrzymywanie na duchu w czasie utraty sił. Życie z nią jest powodem, dla którego cokolwiek robię. Dziękuję jej, że jest. Wszystkim tym osobom za pomoc bardzo serdecznie dziękuję i im pracę tę dedykuję.

Łódź, 2022

# Rozdział I: Zarys filozofii Harrisa ujętej w pojęciach

*Enhance (...) Niebezpieczne słowo dla nieostrożnych*<sup>63</sup>.

*A Modern English Usage Dictionary*

## 1 Niejasność pojęcia *enhancement*

Co to znaczy *enhancement*? Jaka jest treść pojęcia kryjąca się za tym słowem? Wydaje się, że wystarczy podać definicję, którą posługuje się autor. Harris stwierdza:

Jeśli chodzi o ludzkie funkcjonowanie, ulepszanie jest z definicji poprawianiem czegoś, co istniało wcześniej (*an improvement on what went before*). Gdyby coś nie było dla ciebie dobre, nie byłoby ulepszeniem (*If it wasn't good for you, it wouldn't be enhancement*). Między krzywdami a korzyściami istnieje ciągłość, a racje, dla których musimy unikać krzywdzenia innych ludzi lub tworzenia istot, które urodzą się w stanie krzywdy, są ciągłe z racjami, dla których mamy, jeśli możemy, udzielać innym korzyści<sup>64</sup>.

W innym miejscu powiada:

Nie potrzeba nowej ani złożonej definicji terminu „ulepszanie”. W kontekście interwencji, które wpływają na funkcjonowanie człowieka, ulepszanie jest w oczywisty sposób wszystkim co powoduje zmianę na lepsze (*anything that makes a change, a difference for the better*).<sup>65</sup>

Powyższe definicje nie są niemal niczym innym jak słownikowym przedstawieniem znaczenia słowa. W przypadku tej drugiej, Harris wprost odnosi się do słownika *Shorter Oxford English Dictionary*. *Prima facie* można by sądzić, że z definicji Harrisa dowiadujemy się o tym, że jak coś jest lepsze to jest lepsze; jeśli coś sprawia, że funkcjonowanie człowieka poprawiło się, to znaczy, że się poprawiło. Zdanie to jest zawsze prawdziwe, ale bezużyteczne i nie mówi nic nowego. Jest to sąd analityczny. Jeśli na kimś dokonany byłby zabieg X i ktoś zapytałby nas, czy ten zabieg był ulepszeniem, zgodnie z powyższym, moglibyśmy powiedzieć, że X był ulepszeniem, jeśli był ulepszeniem. Tak samo moglibyśmy powiedzieć, że coś jest dla nas dobre, gdy jest to dla nas dobre. Takie jednak rozumienie ulepszania byłoby raczej dezinterpretacją tego, co mówi Harris.

---

<sup>63</sup> W oryginalnym ten zwrot brzmi: *A dangerous word for the unwary*.

<sup>64</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 46. Autor polskiego przekładu w zdaniu „[t]here is a continuum between harms and benefits and the reasons we have to avoid harming others or creating others who will be born in a harmed state are continuous with the reasons we have for conferring benefits on others if we can” tłumaczy słowo *reasons* jako *powody*. Ja jednak, ze względu na późniejsze rozważania zawarte w *Encyklopedii pojęć Harrisa*, na polski przekładam to słowo jako *racje*.

<sup>65</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 89.

Jaki mógłby być zatem sens pojęcia, któremu przygląda się Harris i czy rozumienie tego pojęcia przez autora jest zgodne z szeroko podzielanym rozumieniem w środowisku naukowym?

## 1.1 Szeroko podzielane rozumienie pojęcia *enhancement*

Tak, jak stwierdziłem we *Wstępie* – pisząc o trzech sposobach rozumienia tego, czym jest *enhancement* – obok słowa i odniesienia do pewnych technik, mamy tu do czynienia również z pojęciem. Encyklopedie, w przeciwieństwie do słowników podających jedynie proste znaczenie czy użycie słów, charakteryzują się opracowywaniem pojęć w kontekście pewnej całości i posiadających określony sens w ramach pewnego systemu pojęciowego czy w ramach pewnej teorii<sup>66</sup>. We wpisie zamieszczonym pod hasłem *Human Enhancement* w internetowej *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, którego autorami są Eric T. Juengst i Daniel Moseley, znajduje się opis szeroko podzielanego poglądu w środowisku naukowym na naturę ulepszania.

Autorzy hasła stwierdzają, że na pierwszy rzut oka nie ma nic filozoficznie problematycznego w pojęciu *human enhancement*. Problem z nim zaczyna się już przy próbie zdefiniowania go. Przedstawiając roboczą definicję, stwierdzają, że praktyki, będące przedmiotem dyskusji prowadzonych wokół w etycznych aspektów „*enhancement*”, traktować należy jako interwencje biomedyczne, które „stosowane w celu poprawy formy lub funkcjonowania człowieka ponad to, co jest konieczne do przywrócenia lub utrzymania zdrowia”<sup>67</sup>; definicja ta odzwierciedla podstawowe znaczenie tego pojęcia, z jakim można się spotkać w poświęconej temu zagadnieniu literaturze. Pojęcie to omawiane jest w ramach debat prowadzonych przez

---

<sup>66</sup> Jest tak w przypadku takiego pojęcia jak etyka (*ethics*), które, w zależności od systemu danego filozofa, może mieć nieco inne znaczenie czy zajmować nieco inne miejsce. Możemy porównać znaczenia tego słowa w słownikach pojęć filozoficznych danych filozofów – które wydają się raczej być słownikami rzeczowymi (czyli encyklopediami) niż językowymi (o czym piszę dalej w części 2 tego rozdziału) – żeby zobaczyć specyficzne znaczenie i określony sens w ramach danego systemu. Tak z encyklopedii pojęć marksowskich możemy dowiedzieć się, że etyka to „[n]auka o moralności, główna dziedzina filozofii zajmująca się badaniem zachowań moralnych i wzajemnych zobowiązań dotyczących jednostek i grup społecznych oraz naturą sądów o tym, co jest dobre, a co złe”. Tak jak etyka przedmarksistowska zajmowała się wiecznymi normami postępowania, przyjmowanymi jako obowiązujące dla wszystkich osób, grup społecznych, narodów i etapów rozwoju, tak „dopiero marksizm stworzył naukowy system etyki, podkreślając, że etyka jest jedną z form ŚWIADOMOŚCI SPOŁECZNEJ, a moralność jest uwarunkowana klasową strukturą społeczeństwa”, por. J. Wilczyński, *An Encyclopedic Dictionary of Marxism, Socialism and Communism*, Macmillan Reference Books, London 1981, s. 173. Z kolei w jednym z wielu słowników pojęć kantowskich możemy przeczytać o etyce, czy filozofii moralnej, że „[w] *Krytyce czystego rozumu* Kant podzielił systematyczną filozofię czystego rozumu na metafizykę przyrody i metafizykę moralności” oraz, że ta druga dotyczy tego jak być powinno. Co więcej „[d]yscyplina ta, nazywana przez Kanta także «czystą filozofią moralną» lub «czystą moralnością», obejmuje racjonalną część etyki, podczas gdy część empiryczna nosi nazwę «praktycznej» lub «antropologii moralnej»”, por. H. Holzhey, V. Mudroch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, The Scarecrow Press, Maryland 2005, s. 116.

<sup>67</sup> E. Juengst, D. Moseley, *Human Enhancement*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/enhancement/> [ostatni dostęp 01.05.2022].



teoretyków i klinicystów na temat granic legalnej opieki zdrowotnej, polityki naukowej i publicznej regulacji stosowania technologii medycznych. W powyższym rozumieniu pojęcia kryje się założenie o określonej normie, „normalnym” funkcjonowaniu, czy o funkcjonowaniu typowym (np. dla gatunku).

Nie ma w tym nic dziwnego, że gdy autorzy definiują pojęcie „*enhancement*”, odnoszą się do kontekstu biomedycznego i chcą podać solidne teoretyczne podstawy dla określenia uzasadnionych interwencji w ramach potrzeb określonych przez opiekę zdrowotną, posługują się pojęciem normy, np. zdrowia. Pisząc o zdrowiu stwierdzają, że „być zdrowym to być w stanie robić wszystko to, co mogą robić odpowiednio dobrani członkowie własnego gatunku, [a] w naszym przypadku chodzi o to, co mogą robić istoty ludzkie w podobnym wieku i [o podobnej – B.P.] płci”<sup>68</sup>. To, jak rozumiane są, „problemy zdrowotne” (*health problems*), „choroby” (*diseases*) czy „dolegliwości” (*maladies*), które są wytrąceniem ze stanu równowagi, zależy od pojęcia pogorszenia zdolności funkcjonalnej (*functional capacity*). Z kolei właściwie rozumiane świadczenia zdrowotne będą przywróceniem stanu normalności. Wreszcie pewne interwencje – które nazwalibyśmy ulepszeniami – to takie interwencje, które „prowadzą ludzi do szczytu ich osobistego potencjału (jak trening sportowy) lub poza otrzymany przez nich wraz z urodzeniem zakres możliwości (jak hormon wzrostu), lub do szczytu zakresu ich klasy odniesienia, lub do szczytu zakresu typowego dla gatunku, lub poza [ów zakres]”<sup>69</sup>. Tak rozumiane ulepszenia plasują się poza zakresem obowiązkowych działań medycznych i opieki zdrowotnej.

Dla powyższego rozumienia pojęcia *enhancement* charakterystyczna jest dychotomia, oddzielającą interwencje ulepszające od technik leczniczych, czyli wyróżniająca dwa niezależne elementy w obrębie pewnej całości. Wynika z tego, że pojęcie ulepszania rozumiane jest w kontekście pewnej całości usług oferowanych przez służbę zdrowia. Można zatem, wspierając się na pojęciu normy, wskazać różnicę pomiędzy ulepszaniem i leczeniem oraz, określić obowiązki służby zdrowia co do stosowania pewnych interwencji. Obowiązki te mogą być zawężone tylko do metod leczniczych czy terapeutycznych. Technologie biomedyczne mogą mieć zastosowanie terapeutyczne – gdy ich efektem jest przywrócenie normalnego poziomu funkcjonowania – albo ulepszające – gdy ich efektem jest przekroczenie tego poziomu – i tylko to pierwsze publiczna służba zdrowia zobowiązana jest uskutecznić.

## 1.2 Analiza słowa *enhancement*

Zgodnie z rozróżnieniem zaproponowanym we *Wstępie* przejdę od analizy samego tego słowa, żeby nie rozstrzygać zbyt szybko co ono oznacza. Za chwilę zobaczymy, że rozumienie znaczenia słowa „*enhancement*”, którym posługuje się Harris, jest nieco inne niż to szeroko podzielane w środowisku naukowym. Harris nie rozumie go w kategoriach funkcjonowania normalnego dla gatunku czy pewnej natury ludzi

---

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Ibidem.

(zarówno metafizycznej, jak i biologicznej). Wydaje się, że ujęcie Harrisa jest faktycznie zgodne ze słownikowym znaczeniem słowa „*enhancement*”. Aby to udowodnić, przyjrzę się etymologii, znaczeniu i użyciu tego słowa. W tym celu będę posługiwał się trzema rodzajami słowników: etymologicznymi, językowymi i użycia słów.

### 1.2.1 Etymologia słowa *enhancement*

W przypadku słowa „*enhancement*” jego etymologię łatwo jest określić – to rzeczownik pochodzący od czasownika „*to enhance*”. Określenie etymologii „*to enhance*” wiąże się z pewnymi komplikacjami. Możemy znaleźć dwie propozycje dotyczące etymologii zwrotu „*to enhance*”. Miałyby pochodzić od słowa oznaczającego uprzedniość albo od słowa oznaczającego wysokość.

Ze słownika etymologicznego Hensleigh’a możemy dowiedzieć się, że „*to enhance*” pochodzi od łacińskiego przyimka „*ante*”, czyli „przed”, „zanim”, „uprzednio” (*before*). Słowem tym posługuje się tak jak w zwrocie „*in antea*”, czyli po francusku „*en avant*” („do przodu”, „naprzód”), czyli po angielsku „*forward*” – „do przodu”. Można „coś przedstawiać” czy „przedkładać” (*to put forward*), „awansować” (*to advance*), „podnosić” (*to exalt*)<sup>70</sup>. Z kolei w słowniku etymologicznym Skeat’a możemy przeczytać, że „*to enhance*” to tyle, co „podnieść” (*to raise*), „podnosić”, „wynosić”, ale również „sławić” i „wysławiać” (*to exalt*), „zwiększyć”, „podwyższyć”, „wzmóc” (*to increase*), podnosić w znaczeniu „unosić” (*to lift*) i słowo to pochodzi od łacińskiego przymiotnika „*altus*”, znaczącego „wysoki” (*high*) czy „głęboki” (*deep*), jak również „gruntowny”, „wnikliwy” (*profound*)<sup>71</sup>. Potwierdza to nowsza wersja tego słownika, z którego możemy dowiedzieć się, że „*to enhance*” to tyle, co „posunąć się do przodu”, „przyspieszać coś”, „podwyższać coś”, „awansować” (*to advance*), „podnieść” (*to raise*), „powiększyć”, „zwiększyć” (*to augment*)<sup>72</sup>. Słowo wywodzi się ze słowa „*inaltiare*” pochodzącego z łaciny potocznej (Vulgar Latin), oznaczającego „podnieść” (*to raise*) i powstało przez połączenie prefiksu „*in-*”, czyli „w” (*in*), „na” (*on*) oraz „*altiare*”, czyli „podnieść” (*to raise*). Natomiast ta wersja słowa pochodzącego z łaciny potocznej wywodzi się od słowa „*altus*” pochodzącego z łaciny klasycznej<sup>73</sup>.

Związek angielskiego „*to enhance*” i łacińskiego „*altus*” potwierdzają także współczesne słowniki etymologiczne, np. Hoad stwierdza, że „*to enhance*” to tyle, co „wzmóc”, „zwiększyć”, „spotęgować” (*to heighten*), „zintensyfikować” (*to intensify*) i pochodzi z połączenia prefiksu „*en-*” z łacińskim słowem „*altus*”<sup>74</sup>. Z kolei Klein

<sup>70</sup> W. Hensleigh, *A Dictionary of English Etymology*, Trübner & Co., Londyn 1872, s. 239.

<sup>71</sup> W. W. Skeat, *An Etymological Dictionary of the English Language*, Clarendon Press, Oxford 1888, s. 191.

<sup>72</sup> W. W. Skeat, *A Concise Etymological Dictionary of the English Language*, Perigree Books, Nowy Jork 1980, s. 166.

<sup>73</sup> E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Elsevier Publishing Company, Amsterdam 1971, s. 248.

<sup>74</sup> T. F. Hoad, *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 149.

podając analogiczne do powyższych znaczenia (*to raise* i *to increase*) i etymologię (*altus*), wskazuje dodatkowo na słowo „*alt*”<sup>75</sup>. Słowo „*alt*”, czyli „wysoki” (zarówno *high* i *tall*), „wzniosły” (*lofty*), w kontekście muzycznym oznacza „wysoki”, „krzykliwy” (np. głos) i pochodzi również od słowa „*altus*”. Następnie Klein stwierdza, że „*altus*” jest imiesłowem czasu przeszłego czasownika „*alo*”, „*alere*”, który znaczy „karmić piersią” (*to suckle*), „odżywiać” (*to nourish*)<sup>76</sup>. Istnieje zatem związek słowa „*altus*” z „*alo*”<sup>77</sup>. Jeśli chodzi, jak twierdzi de Vaan, o słowo „*altus*” i jego pochodne – podobnie jak w przypadku „*altitudo*”, „wysokość” (*height*) czy „głębina” (*depth*) – to choć jego „[f]orma jest identyczna z imiesłowem *alo*, «karmić», jednak znaczenia te są trudne do połączenia”<sup>78</sup>.

Wydaje się zatem, że etymologicznie rzecz biorąc, choć pochodzenie zwrotu „*to enhance*” jest kwestią niejednoznaczną i dyskutowaną przez specjalistów, istnieje związek tematyczny słowa „*to enhance*” z: (1) uprzedniością i zmianą względem tego, co było wcześniej, posuwaniem się do przodu, (2) podnoszeniem czegoś, powiększaniem, (3) podwyższaniem poziomu czegoś, (4) intensyfikowaniem i wzmacnianiem czegoś (5) oraz (być może) z odżywianiem, karmieniem. Ewentualnie moglibyśmy mówić o klasyfikacji tematycznej słowa „*enhance*”, która kazałaby nam wiązać je z nadawaniem wysokiego tonu<sup>79</sup>. Rzeczownik „*enhancement*” pochodzący od czasownika „*to enhance*” zawiera, w takim razie, znaczenia przypisywane temu drugiemu słowu.

### 1.2.2 Słownikowe znaczenie słowa *enhancement*

Jeśli chodzi o słownikowe znaczenie słowa „*enhancement*”, dobrze jest przynajmniej wspomnieć o wydanym w 1755 roku, dzięki pracy Samuela Johnsona, *A Dictionary of the English Language*, czyli najbardziej wpływowym słowniku w historii języka angielskiego. Autor podaje w nim interesujące znaczenia słów „*to enhance*” i „*enhancement*”. Johnson podaje cztery znaczenia słowa „*to enhance*”. To (1) „podnieść” (*to lift up*), „wzniesć wysoko” (*to raise on high*), (2) „podwyższyć” (*to raise*), „dokonać postępu” (*to advance*) „zwiększyć cenę” (*to heighten in price*), (3) „zwiększyć szacunek”, „poważanie” (*to raise in esteem*) oraz (4) „pogorszyć” (*to aggravate*), „wzmóc ze złego na gorsze” (*to increase from bad to worse*). Z kolei słowo „*enhancement*” posiada dwa znaczenia: (1) „zwiększenie” (*increase*) i „powiększenie

---

<sup>75</sup> E. Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Elsevier Publishing Company, Amsterdam 1971, s. 248.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>77</sup> M. de Vaan, *Etymological dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Brill Academic Publishers, Boston 2008, s. 35.

<sup>78</sup> Ibidem.

<sup>79</sup> Tak jak w zwrocie *absolute pitch* czy *perfect pitch*, który oznacza słuch absolutny czy słuch doskonały, który polega na tym, że ktoś posiada umiejętność zapamiętywania wysokości dźwięków i potrafi rozpoznać je bez odwoływania się do dźwięku wzorcowego. Samo *pitch* oznacza stopień czy tonację. Tak więc przy takiej klasyfikacji tematycznej *enhance* zastanawialibyśmy się nad tym, co jest we właściwej tonacji, we właściwym tonie, co sprawi, że pewne ulepszenie sprawi, że coś będzie lepiej współbrzmiało z czymś innym (np. z celem moralnym).

wartości” (*augmentation of value*) oraz (2) „przykrość”, „pogorszenie” (*aggravation*) i „wzrost szkód” (*increase of ill*)<sup>80</sup>. Zatem słowa te, dodatkowo, mają swoją pozytywną, jak i negatywną stronę. Mówiąc po polsku, można by powiedzieć, że wzmocnienie może być polepszające albo pogarszające (po polsku raczej nie powiedzielibyśmy, że ulepszenie jest pogarszające). Zatem tym samym słowem można określić stan pozytywny, jak i negatywny, zysk, jak i krzywdę. Dwuznaczność tę zachowuje słowo w znaczeniu podawanym w innych słownikach sprzed XX wieku<sup>81</sup>.

Wydaje się, że we współczesnym rozumieniu słowa dwuznaczność ta zatraciła się. Obecnie „*to enhance*” to tyle, co poprawić jakość, ilość lub siłę czegoś<sup>82</sup>, jak również zwiększać lub poprawiać (wartość lub atrakcyjność)<sup>83</sup>. Synonimami dla niego są „zwiększać” (*heighten*), „intensyfikować” (*intensify*), „powiększać” (*magnify*)<sup>84</sup>. Podobne definicje możemy odnaleźć w dostępnych za darmo słownikach internetowych. Zgodnie ze słownikiem *Merriam-Webster* „*to enhance*” oznacza „zwiększać” i „intensyfikować” (zwłaszcza poprawienie wartości czy jakości) oraz „podnieść”<sup>85</sup>. Zgodnie z *Cambridge Dictionary* „*to enhance*” to tyle, co „poprawienie czegoś”<sup>86</sup>. Zgodnie z *Oxford Learners’s Dictionaries* *enhance* to tyle, co „poprawić”, „zwiększyć coś” lub „jeszcze bardziej poprawić dobrą jakość czegoś, co już było dobre”. *Merriam-Webster* i *Cambridge Dictionary* pomijają wyjaśnienie słowa „*enhancement*” (stwierdzają jedynie, że to rzeczownik odczasownikowy słowa „*to enhance*”). W *Oxford Learners’s Dictionaries* jest osobne miejsce poświęcone temu hasłu – „*enhancement*” to akt zwiększania lub dalszej poprawy dobrej jakości, wartości lub statusu kogoś lub czegoś<sup>87</sup>.

### 1.2.3 Użycie słowa *enhancement*

---

<sup>80</sup> S. Johnson, *A Dictionary of the English Language*, t. I, Henry G. Boh Londyn 1785, s. 698.

<sup>81</sup> Por. N. Webster, *American Dictionary of the English Language*, t. I, S. Converse, Nowy Jork 1828. Co ciekawe podobnym oznaczaniem przeciwstawnych stanów jednym słowem charakteryzuje się inne znane pojęcie, mianowicie *niesamowitość* (niem. *das Unheimliche*, ang. *uncanny*), opracowywane przez Zygmunta Freuda, który twierdził, również w oparciu o analizę słownikową, że oznacza zarówno swojskość, jak i nieswojskość (*das Unheimliche* jak i *das Heimliche*). Por. S. Freud, *Niesamowite*, w: S. Freud, *Pisma psychologiczne*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

<sup>82</sup> P. Heacock (red.), *Cambridge Academic Content Dictionary*, Cambridge University Press, Nowy Jork 2008, s. 306.

<sup>83</sup> F. C. Mish (red.), *The Merriam-Webster Dictionary*, Merriam-Webster, Incorporated, Springfield 2004, s. 239.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> Merriam-Webster Dictionary, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/enhance> [ostatni dostęp 01.05.2022]

<sup>86</sup> Cambridge Dictionary, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-polish/enhance?q=enhancement> [ostatni dostęp 01.05.2022]

<sup>87</sup> Oxford Learner’s Dictionaries, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/enhancement?q=enhancement> [ostatni dostęp 01.05.2022]

Wśród słowników istnieją również takie, które są poświęcone omówieniu użycia języka, jego praktykowania. Wśród tychże dwa opisują strukturę językową, w jakiej pojawia się interesujące nas słowo.

W najnowszej wersji starszego z dwóch słowników (bowiem pierwsze wydanie *A Modern English Usage Dictionary* Fowlera jest z 1926 roku) możemy przeczytać zdanie zawierające słowo *enhance* i analizę tego zdania. Brzmi ono: „Hiszpania czuła, że wojna nie może jej dotknąć, a wręcz przeciwnie, podczas gdy reszta Europy była zajęta wzajemnym niszczeniem się, ona miałaby materialnie przybierać na sile (*materially enhanced*)”<sup>88</sup>. Zdanie mamy rozumieć w ten sposób, że to jej (autor celowo posługuje się zaimkiem *she*), Hiszpanii, materialny dobrobyt miałby zostać wzmocniony (*enhanced*), ale ona sama nie może zostać wzmocniona nawet przez poprawę stanu materialnego. Jednak mimo tego, jak dodaje autor, „książka może być wzbogacona o pewną wartość (*be enhanced in value*), jak również jej wartość może wzrosnąć (*have its value enhanced*)”<sup>89</sup>.

Z powyższej analizy wynika, że jeśli chodzi o podmioty, nie mogą one ulec ulepszeniu. To ich własności mogą się zmienić. Natomiast w przypadku przedmiotów, zarówno ich własności, jak i one same mogą ulec ulepszeniu. W tym sensie mogą ulepszyć swoje zdolności poznawcze, ale nie mogą ulepszyć siebie jako podmiotu. By posłużyć się pojęciem z filozofii Harrisa, można powiedzieć, że nie ulepsza się osoby, choć można ulepszyć człowieka, jako materialną podstawę osoby<sup>90</sup>.

Takie rozumienie „*to enhance*” potwierdza drugi słownik użycia słów *Webster's Dictionary of English Usage*, choć również zwraca uwagę na to, że użycie „*to enhance*” w stosunku do osób jest rzadkie, ale nie przestarzałe. Autorzy cytują fragment czasopisma *Women's Wear Daily* z 1976 roku, w którym pada zdanie, które moglibyśmy przetłumaczyć jako „Uważam, że ubrania powinny podkreślać [ew. ulepszać] kobietę, a nie projektanta” (*I think clothes should enhance the woman, not the designer*)<sup>91</sup>. Niemniej jednak współcześnie słowo „*to enhance*” odnosi się przeważnie do przedmiotu (często do abstrakcyjnej jakości) jako do swojego obiektu, jak w zdaniu zaczerpniętym z czasopisma *Datamation* z 1980 roku, które moglibyśmy przetłumaczyć jako „Zrobiliśmy niewiele, by zwiększyć [ew. ulepszyć] produktywność programistów” (*We have done little to enhance the productivity of programmers*)<sup>92</sup>.

Następnie autorzy dodają, że słowo „*to enhance*” zazwyczaj opisuje poprawę lub zwiększenie czegoś, ale jego użycie z obiektem negatywnym nie jest nieprawidłowe (czyli bliskie dwuznaczności definicji Johnsona). Jest to użycie, zwłaszcza współcześnie, nieczęste, ale poprawne. Na potwierdzenie tej tezy

---

<sup>88</sup> W oryginale: *Spain felt that the war could not touch her, but that, on the contrary, while the rest of Europe was engaged in mutual destruction, she would be materially enhanced.* H. W. Fowler, *A Modern English Usage Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 2009, ss. 139-140.

<sup>89</sup> H. W. Fowler, *A Modern English...*, s. 140.

<sup>90</sup> Pojęcie osoby omawiam w części 2.2.20 niniejszego rozdziału.

<sup>91</sup> E. W. Gilman (red.), *Webster's Dictionary of English Usage*, Merriam-Webster Inc., Publishers, Springfield 1989, s. 395.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

przywołują fragment listu Jane Austen z 1798 roku, który możemy przetłumaczyć jako „...sama okoliczność, która obecnie przyczynia się do zwiększenia twojej straty, musi stopniowo sprawić, że tym lepiej się z nią pogodzisz” (*...the very circumstance which at present enhances your loss, must gradually reconcile you to it better*)<sup>93</sup>.

Podsumowując powyższe uwagi można stwierdzić, że znaczenie słowa „*enhancement*” zgodne jest z etymologią. „*Enhancement*” oznacza poprawienie jakości, ilości, siły czegoś, zwiększanie, powiększanie, intensyfikowanie czy podniesienie, to akt zwiększania lub dalszej poprawy dobrej jakości, wartości lub statusu kogoś lub czegoś. Należy pamiętać, że ta poprawa czy zwiększenie, logicznie rzecz biorąc, wiąże się z istnieniem pewnego stanu przed ulepszeniem i po ulepszeniu. Zmiana następuje względem tego, co było wcześniej i jest pewnym posuwaniem się do przodu (niezależnie czy do przodu w znaczeniu poprawy czy pogorszenia, skoro oznacza również podwyższenie poziomu czegoś, a zatem może być to np. poziom niekorzystny dla osoby). Dotyczy też odżywiania czy karmienia (i ewentualnie nadawania wysokiego tonu). Jeśli chodzi o użycie tego słowa, ulepszeniu czy poprawie raczej ulega coś (rzecz, własność, przedmiot) niż ktoś (podmiot, osoba), choć również drugie użycie nie jest błędne.

Warto jednak pamiętać, że etymologicznie rzecz ujmując, słowa „*to enhance*”, jak i „*enhancement*” odnoszą się do wzmocnienia nie tylko pozytywnych cech czy własności, ale również negatywnych czy szkodliwych. Materialnie rzecz biorąc, każdą cechę czy własność można zwiększyć czy ulepszyć, tak jak zwiększa się wzrost. Można zwiększyć ilość centymetrów albo ilość kilogramów u danej osoby, tak jak można wydłużyć czas czuwania pijąc kawę albo zmniejszać stopień agresywności ludzi stosując sedację. Można pomyśleć, że ktoś mógłby chcieć urosnąć czy zwiększyć swoje rozmiary. W tym celu, w zależności od tego, co miałby na myśli, mógłby – niezależnie od skuteczności metod – stosować ćwiczenia zwiększające wzrost (zwisając na drążku, unosząc się na palcach nóg, rozciągając szyję, łydki, albo z wykorzystaniem takich technik jak pozycja psa z głową w dół czy pozycja kobry), przyjmować hormon wzrostu (somatotropiny, GH) w określonym wieku, operacyjnie zwiększać swój wzrost (np. przez wydłużanie kończyn), czy jeść odżywki białkowe i ćwiczyć na siłowni. Metody te są przykładami *enhancement technologies*. Jeśli niektóre z nich są skuteczne i ktoś dokonał ingerencji, której celem było urosnięcie, moglibyśmy powiedzieć, że dokonało się zwiększenie wzrostu (*height enhancement*), czy ulepszenie wzrostu, choć po polsku mówiąc tak mielibyśmy na myśli pewnie coś innego. Czy jednak zwiększanie czyjegoś wzrostu, np. o pół metra albo o pięćdziesiąt kilogramów, zawsze jest ulepszeniem tego kogoś w rozumieniu Harrisa? Przecież stosowanie powyższych procedur w nadmiarze może przyczynić się do znaczącego osłabienia zdrowia danej osoby. Nie zmienia to jednak faktu, że w efekcie stosowania pewnych technik czyjś wzrost – przynajmniej na poziomie materialnym – został zwiększony.

Mówiąc o ulepszeniu dobrze jest, jak to czyni Harris, mówić o tym, o jakie ulepszenie albo o który z poziomów ulepszenia nam chodzi. W przypadku filozofii

---

<sup>93</sup> Ibidem.

Harrisa o takie *enhancement*, które jest *dla kogoś dobre*. Nie wystarczy powiedzieć, że czyjś wzrost się zwiększył. To, co istotne, to czy tej materialnej zmianie towarzyszyła subiektywna poprawa stanu sprzed ulepszenia. Pewnie często osobie, która chce zwiększyć swój wzrost nie chodzi o to, by to robić w nieskończoność, a do momentu, gdy będzie wystarczająco wysoka, np. równie wysoka jak wyżsi rówieśnicy, jeśli ktoś choruje na niskorosłość. Jeśli to właściwym zabiegiem dana osoba będzie wyższa niżby była bez tych zabiegów, a będzie mniej więcej równa wzrostem z osobami ze swojego otoczenia, mogłaby powiedzieć, że jest zadowolona z tak zastosowanej technologii ulepszającej.

W myśli Harrisa, subiektywna poprawa nie wystarczy do określania tego czym jest *enhancement*. Gdy autor mówi, że coś jest dla kogoś dobre, nie ma (a przynajmniej nie tylko) na myśli jakiegoś dobra, a dobro moralne. Ulepszeniami we właściwym sensie będą te, które będą realizowały cel moralny, którym jest czynienie świata lepszym miejscem. Żeby jednak bliżej przyjrzeć się temu, co to miałyby znaczyć, jak dobro moralne i czynienie świata lepszym miejscem ma związek z ulepszaniem, dobrze jest przyjrzeć się szeroko podzielanemu rozumieniu pojęcia *enhancement* w środowisku naukowym. Jednak już teraz widać, że w samym pojęciu istnieje napięcie nie tylko dotyczące tego, czy wzmocnienie dotyczy tylko pożytecznych czy również szkodliwych cech, ale również tego na czym polega zmiana na lepsze. Tylko pozornie może się wydawać, że Harrisa definicja ulepszania jest bezużyteczna, że nie mówi nic nowego. Jak zobaczymy później, autor, poszerzając ulepszenie o wymiar społeczny i polityczny, wyciąga daleko idące konsekwencje ulepszania.

#### 1.2.4 Tłumaczenie słowa *enhancement* na język polski

We *Wstępie* przedstawiłem listę możliwych polskich słów – „wzmacnianie”, „rozszerzenie”, „zwiększenie”, „podniesienie”, „uwydatnienie”, „spotęgowanie”, „poprawianie”, „ulepszanie”, „doskonalenie”, „udoskonalanie” – którymi moglibyśmy się posługiwać pisząc o „*enhancement*”. Wydaje się, że kilku słów komentarza wymaga stwierdzenie czemu ja posługuję się właśnie słowem „ulepszanie”. Prosta odpowiedź mogłaby brzmieć: autor tłumaczenia *Enhancing evolution* tłumaczy to słowo w tekście w ten sposób. Choć posługiwanie się obowiązującymi i funkcjonującymi już w literaturze tłumaczeniami pojęć wydaje się dobrą racją, można powiedzieć, że jest ona niewystarczająca. Przecież nie wszyscy pisząc o „*enhancement*” piszą o „ulepszaniu”, na co wskazuje długa lista słów bliskoznacznych, z których polscy autorzy korzystają. Każde z tych słów w języku polskim posiada podobne, choć nie takie samo jak inne słowa, znaczenie.

Do przedstawienia znaczeń słów posługuję się definicjami i znaczeniami zwartymi w Wielkim Słowniku Języka Polskiego (WSJP)<sup>94</sup>. W przypadkach, w których

---

<sup>94</sup> Ten elektroniczny i dostępny za darmo w Internecie słownik akademicki powstał dzięki projektowi Komitetu Językoznawstwa PAN i prac Instytutu Języka Polskiego PAN. To wystarczy, by uznać go za źródło rzetelnej wiedzy i symbol egalitarności w nauce. Por. Wielki Słownik Języka Polskiego PAN <https://wsjp.pl/historia> [ostatni dostęp 01.05.2022]

słowo nie występowało w WSJP (np. *uwydatniać*), posługiwałem się innym powszechnie dostępnym słownikiem języka polskiego, mianowicie Słownikiem Język Polskiego PWN<sup>95</sup> Ograniczam się do znaczeń słów, które pasują do podejmowanej przez nas kwestii. Poniżej podaję znaczenia czasowników będących podstawą rzeczowników odczasownikowych (tak jak „*to enhance*” jest podstawą dla „*enhancement*”) dla uniknięcia możliwego nieporozumienia wynikającego z tego, że niektóre rzeczowniki mogą mieć znaczenie odległe od ich czasownikowej podstawy (tak jest w przypadku słowa *rozszerzenie*, które oznacza część nazwy pliku komputerowego, występującą po kropce i wskazującą na typ pliku, a nie proces rozszerzania zdolności).

W niektórych przypadkach, jak to miało miejsce ze „*spotęgować*”, jedno ze znaczeń słowa jest na tyle różne od kontekstu, w jakim mówimy tu o *enhancement* (w przypadku „*spotęgowania*”, chodzi o to, że to słowo też oznacza tyle, co wykonać działanie matematyczne polegające na pomnożeniu danej liczby przez siebie wskazaną liczbę razy), że słowa te można pominąć.

„Wzmacniać” oznacza tyle, co (1) czynić jakiś obiekt mocniejszym, (2) sprawiać, by nasze ciało stawało się mocniejsze (3) sprawiać, by jakaś cecha, właściwość, relacja lub działalność stawały się mocniejsze.

„Rozszerzać” oznacza tyle, co (1) powodować, że szerokość, średnica lub powierzchnia czegoś zwiększa się, (2) zwiększać zakres lub wielkość czegoś, włączając nowe elementy lub osoby.

„Zwiększać” oznacza tyle, co powodować, że rozmiar, zakres, liczebność, intensywność czegoś lub odstęp między jakimiś obiektami stają się większe.

„Podnosić” oznacza tyle, co (1) umieszczać coś wyżej niż poprzednio, (2) kierować w górę, (3) brać z ziemi, podłogi coś, co upadło i leżało tam, (4) pomagać komuś wstać, (5) czynić coś wyższym, (6) powiększać pod względem rozmiaru, natężenia, intensywności, jakości, wartości, (7) nadawać wyższą rangę w określonej hierarchii.

„Uwydatniać” oznacza tyle, co (1) uczynić bardziej widocznym, wyrazistym, (2) wysunąć na pierwszy plan.

„Spotęgować” oznacza tyle, co sprawić, że jakieś zjawisko lub uczucie stanie się bardziej intensywne.

„Poprawiać” oznacza tyle, co (1) przywracać czemuś właściwy wygląd lub ułożenie, (2) czynić coś lepszym pod jakimś względem, (3) przywracać czemuś, co źle działa, co zostało uszkodzone lub źle wykonane, właściwy stan lub robić to od nowa, (4) wprowadzać zmiany w jakimś tekście lub projekcie mające na celu usunięcie błędów, nieścisłości lub rozbieżności z czymś, (5) zwracać komuś uwagę na nieścisłość lub błąd w jego wypowiedzi, (6) powtarzać jakąś czynność, aby osiągnąć lepszy efekt.

---

<sup>95</sup> Słownik Języka Polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl/> [ostatni dostęp 01.05.2022]



„Ulepszać” oznacza tyle, co czynić coś lepszym.

„Doskonalić” oznacza tyle, co podejmując pewne świadome działania, sprawiać, że coś staje się lepsze.

„Udoskonalać” oznacza tyle, co podejmując pewne świadome działania, dążyć do tego, żeby coś stawało się lepsze.

Które z tych słów najlepiej pasowałoby do tego, co ma nam do powiedzenia Harris, skoro jego rozumienie „*enhancement*” nieco różni się od szeroko podzielanego rozumienia? Ponieważ *enhancement* w rozumieniu Harrisa dotyczy takiej zmiany na lepsze, która jest dobra dla kogoś, wydaje się, że słowa „wzmacnianie”, „rozszerzanie”, „zwiększanie”, „podnoszenie”, nie pasują. Nie posiadają wyraźnego znaczenia, które umożliwiłoby wskazanie, że dany zabieg czy ingerencja w człowieka jest normatywnie słuszna, wskazana. Pasują bardziej do poziomu samej materialnej zmiany danej cechy czy funkcji.

Słowo „uwydatnianie” zdaje się wiązać z podkreślaniem znaczenia czegoś czy z umiejscawianiem czegoś na pierwszym planie. Z uwydatnianiem mielibyśmy do czynienia w przypadku mody, za pomocą której można uwydatnić nie dość widoczne aspekty wyglądu albo w przypadku medycyny estetycznej czy chirurgii plastycznej, które są w stanie uwydatnić nie dość wyraźne cechy fizyczne (np. przez odmładzanie starzejącej się skóry, powiększanie ust czy plastykę powiek zmieniającą wygląd oczu). Z pewnością uwydatnienie pewnych cech mogłoby być pewną formą *enhancement*, ale słowo to niekoniecznie pasowałoby do innych efektów, o których pisze autor. Czy możliwość korzystania ze sztucznego światła, dzięki któremu możliwa stała się praca po zmroku<sup>96</sup> byłoby uwydatnieniem czegoś, czy raczej stworzeniem możliwości? Wydaje się, że tym drugim, a zatem „uwydatnienie” byłoby słowem o zbyt wąskim znaczeniu.

„Spotęgowanie” – pochodzące od „potęgi” – wskazuje, nie tylko jak „wzmacnianie”, „rozszerzanie”, „zwiększanie”, „podnoszenie”, na pozytywną zmianę w stosunku do stanu poprzedniego, intensyfikację czegoś czy wzmożenie, ale również na pewną wartość do której się odnosi. „Spotęgowanie” to zwiększenie potęgi czegoś. W tym sensie zachowywałoby dwuznaczność archaicznego znaczenia „*enhancement*”, skoro można by spotęgować nie tylko zdolności poznawcze, ale również agresję, złość czy panikę. Jednak jeśli „*enhancement*” to taka poprawa, która jest dla kogoś dobra, niekoniecznie musi być tak, że każde *enhancement* musi wiązać się z wzmożeniem wartości pewnej cechy. Mimo obiekcji Harrisa dotyczących biomedycznego ulepszania moralnego, wciąż sensownie moglibyśmy mówić o *enhancement* nawet wtedy, gdy np. intensywność pewnej emocji maleje (jak to jest w przypadku agresji). Mylącym byłoby mówienie o potęgowaniu moralnym wtedy, gdy jego celem byłoby zmniejszenie natężenia pewnej emocji. Wtedy oczywiście mielibyśmy na myśli moralną potęgę spokoju, ale samo słowo mogłoby rodzić skojarzenia związane ze zwiększaniem, choć w tym przypadku mówilibyśmy o zmniejszaniu.

---

<sup>96</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, ss. 13-14.

Wydaje się, że najlepszymi – jak i najpowszechniej używanymi – słowami są „doskonalenie”, „udoskonalanie”, „poprawianie” i „ulepszanie”. Pierwsze dwa odsyłają nas do pewnej idei doskonałości. Takie tłumaczenie byłoby zgodne z krytyką przedstawioną przez Michaela Sandela w książce *Przeciwko udoskonalaniu człowieka* (*The Case Against Perfection*). Harris jednak nie uważa, że *enhancement* polega na zakładaniu pewnego najlepszego, perfekcyjnego stanu<sup>97</sup>. Cel *enhancement* jest określony, ale nie jest konkretny. Choć ostatecznie celem ulepszeń w filozofii Harris’a będzie dobro osób oraz minimalizowanie cierpienia i ochrona ich bezpieczeństwa – czyli dość precyzyjnie określone stany – nie można powiedzieć, że istnieje idealny obraz człowieka udoskonalonego, który istniałby niezależnie od warunków, środowiska czy kontekstu<sup>98</sup>. Nie chodzi o tworzenie postludzi czy nadczłowieka, nawet jeśli w wyniku *enhancement* tak się stanie, że powstaną lepsi ludzie. Autor w swojej filozofii, która nie jest myśleniem w kategoriach teleologicznych, a konsekwencjalistycznych, zastanawia się nad metodami, dzięki którym można by zwiększyć szanse na lepsze życie, zapewnić dobrobyt indywidualom i zmniejszyć szanse na odczuwanie krzywdy. Chodzi zaledwie o lepszy stan od poprzedniego – a najlepiej by to był stan najlepszy z możliwych – a nie o stan doskonały. Słowa „doskonalenie”, „udoskonalanie”, które, mimo iż znaczą mniej więcej to samo co „ulepszać” – czyli sprawiać, że coś staje się lepsze – pochodzą od słowa „doskonałość”, które oznacza (1) taki, że trudno sobie wyobrazić, żeby mógł być lepszy oraz (2) mający wszystkie cechy, jakich można wymagać od rzeczy lub osoby tego rodzaju. W samym tym słowie zawarte jest dokonanie czegoś, kres, granica możliwości. Ponieważ *enhancement* nie zakłada takiej granicy, czy ostatecznego celu, wydaje się że słowa „doskonalenie”, „udoskonalanie” nie uchwytują istoty rozumienia Harris’a<sup>99</sup>, któremu zawsze chodzi po prostu o stan lepszy od poprzedniego. O ile w przypadku słów „wzmacnianie”, „rozszerzanie”, „zwiększanie”, „podnoszenie”, brakowało określenia normatywnego – że coś jest dobre dla kogoś, czy słuszne – tak w przypadku słów „doskonalenie” i „udoskonalanie” to określenie jest poczynione ze względu na konkretny cel – doskonałość – o który nie chodzi Harrisowi.

Pozostają zatem dwa słowa, których tłumacz polskiego przekładu *Enhancing evolutions* używa – „poprawianie” używa w tytule książki, a „ulepszanie” w jej treści. Wydaje się, że oba pasują to zaprezentowanego przez autora rozumienia „*enhancement*”, mimo iż ich klasyfikacja tematyczna jest nieco inna. „Poprawianie” wiąże się z naprawianiem czegoś, co źle działa, jest zepsute czy wymaga korekty. Po poprawieniu człowieka ten będzie lepszy niż był wcześniej, ale znaczy to też, że wcześniej było z nim coś nie tak, że trzeba było go naprawić. Po ulepszeniu człowieka

---

<sup>97</sup> Piszę o tym w części 3.5 *Rozdziału III*.

<sup>98</sup> Autor podaje przykład ulepszania, którym miałyby być posiadanie zielonej skóry, która czyniłaby ludzi odpornych na czerniak. Autor stwierdza, że jeśli taka modyfikacja uchroniłaby go przed tą śmiertelną chorobą, zmieniłby kolor swojej skóry, zmieniłby go swoim dzieciom i zmianę tę zalecałby także rodzicom innych dzieci. J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 92.

<sup>99</sup> Wedle autora, nigdy nie jest tak, że nie mogłoby być lepiej. Zakładanie istnienia najwyższego dobra jest ograniczające. Jest tak w przypadku uczynków. Dobry uczynek może być wyparty przez lepszy uczynek, który mógł zostać uczyniony. Harris stwierdza, że „nawet czyny, które mogą wydawać się «dobre same w sobie», mogą nie być «dobre, biorąc wszystko pod uwagę», ponieważ coś lepszego mogło być (powinno być) rozważone i zrobione zamiast tego”, por. J. Harris, *What it is to be good*, „European Review” 2013, nr 21, s. 114.

ten również stanie się lepszy niż był wcześniej, ale nie znaczy to, że wcześniej było z nim coś nie tak (co nie znaczy, że nie było). Wydaje się, że „ulepszanie”, z jednej strony, wskazuje na to, który stan jest właściwszy, preferowany, lepszy, ale nie dewaluuje wprost stanu poprzedniego. Oczywiście stan sprzed ulepszenia musiał być gorszy, skoro po ulepszeniu był lepszy, ale samo słowo na to nie wskazuje – tak jak to jest w przypadku poprawiania, które zakłada wadę czy brak – a dopiero analiza sytuacji, o której słowo orzeka. Z pewnych względów mogłoby się wydawać, że słowo „poprawianie”, właśnie dlatego, że wskazuje na pewien brak w człowieku, byłoby właściwsze, ale wydaje się, że w rozumieniu Harrisa chodzi właśnie przede wszystkim o zmianę na lepsze, o ulepszenie. Słowo to zachowuje znaczenia obecne w angielskim oryginale, wskazuje na to, który stan jest właściwy, ale czyni to na możliwie ogólnym poziomie.

### 1.3 Harrisa pojęcie *enhancement*

Harris w swoich „słownikowych definicjach” nie odnosi się ani do pojęcia terapii ani zdrowia. Definiuje natomiast ulepszanie w kategoriach dobra, zmiany, poprawy stanu czy funkcjonowania, możliwej wyrządzonej krzywdy czy uzyskanych korzyści. Mogłoby się wydawać, że autor wypowiadając się w ramach debaty nad tym pojęciem, mówi nie na temat. Autorzy często definiują ulepszanie w opozycji do terapii<sup>100</sup>. Niektórzy wypowiadają silnie normatywnie zdania potępiając interwencje biomedyczne, które nie mają tzw. celu terapeutycznego<sup>101</sup>, tak jakby nierespektowanie tego celu było czymś niesłusznym. Inni przyznają, że granice pomiędzy terapią i ulepszaniem mogą się zacierać, ale nie oznacza to, że zezwolenie na ulepszenia miałyby być czymś słusznym, skoro to wykraczanie poza pewne normy<sup>102</sup>. Jeszcze inni, choć są w stanie uznać słuszość nawet radykalnych form ingerencji w człowieka – z modyfikacją genetyczną włącznie – z obawy przed

---

<sup>100</sup> N. Daniels, *Can anyone really be talking about ethically modifying human nature*, w: J. Savulescu, N. Bostrom, *Human enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009, ss. 25-42; E. T. Juengst, *What's Taxonomy Got to Do with It? 'Species Integrity', Human Rights, and Science Policy* w: J. Savulescu, N. Bostrom, *Human enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009, ss. 43-58; N. Bostrom, R. Roache, *Ethical issues in human enhancement* <https://nickbostrom.com/ethics/human-enhancement.pdf> [ostatni dostęp 01.05.2022]

<sup>101</sup> Fukuyama stwierdza, że „wkrótce staniemy wobec problemu selekcji zarodków i pytania o to, w jakim stopniu wszystkie technologie medyczne mogą być wykorzystywane raczej do celów ulepszających niż terapeutycznych” F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Ferrar, Straus and Giroux, Nowy Jork 2002, s. 19. Z kolei pisząc o osobach, które przyjmują Ritalin i przejawiają nadpobudliwość psychoruchową oraz deficyty uwagi w niewielkim stopniu, a mimo tego są klasyfikowane jako osoby chorujące na ADHD, stwierdza, że „klasyfikowanie takich ludzi do grupy chorych jest zacieraniem granicy między terapią a ulepszaniem” F. Fukuyama, *Our Posthuman Future...*, s. 49.

<sup>102</sup> „Granica między leczeniem a udoskonalaniem w niektórych przypadkach zaciera się. (Na przykład jak powinniśmy traktować ortodoncję albo podawanie hormonu wzrostu bardzo niskim dzieciom?). Ale to nie oznacza, że rozróżnienie to traci na znaczeniu: rodzice zdecydowani udoskonalić swoje dzieci coraz częściej posuwają się za daleko, wyrażając i utrwalając postawy sprzeczne z normą bezwarunkowej miłości” M. J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. O. Siara, PWN, Warszawa 2020, s. 50.

możliwymi „projektami eugenicznymi” nie chcą uznać słuszności ingerencji ulepszających, które wykraczają poza „normę zdrowia”<sup>103</sup>. Są wreszcie tacy, którzy wyrażają obawę przed powszechnym stosowaniem interwencji ulepszających, nawet takich jak wydłużanie życia ludzi<sup>104</sup>. Choć Harris dostrzega związek ulepszania i terapii, nie definiuje ulepszania w kategoriach terapii. Sądzę, że jest tak dlatego, że autor ma na myśli coś nieco innego, kiedy pisze o *enhancement* niż wspomniani autorzy.

Można powiedzieć, tak jak to czynią autorki wnikliwego opracowania pojęcia *enhancement*, że jeśli Harris definiuje ulepszanie jako zmianę na lepsze, to popełnia logiczny błąd definicyjny zwany *ignotum per ignotum*<sup>105</sup>. Przecież wciąż nie wiemy, czym konkretnie jest ulepszanie, ani co to znaczy „na lepsze”. Niezależnie od „opinii większości”, sam ten zwrot nie wyjaśnia nam wiele. Tak samo nie wiemy, czym jest zmiana oraz jak określić warunki tego co lepsze. Co więcej, nieprecyzyjność pojęcia sprawia, że nie wiemy, czy poglądy autora są spójne (skoro są niejasne). Choć zdanie, głoszące, że ulepszanie jest poprawianiem lub zmianą na lepsze, jest prawdziwe, wydaje się, że praktycznie rzecz biorąc, jest mało przydatne przy stwierdzaniu czy interwencje są czy nie są ulepszeniami.

W powyższych definicjach widzimy wiele zwrotów znanych z języka potocznego. Możemy mieć wrażenie, że doskonale je rozumiemy i nie ma potrzeby poszukiwania ich połączenia z innymi. Mniej więcej wiemy, co to jest dobro oraz co leży w naszym interesie. Jednak niepoprzedzone głębszą analizą wyobrażenie na temat sensu niektórych stwierdzeń autora i pospieszne rozumienie znaczeń pojęć nie jest tym samym co poszukiwanie struktury pojęciowej w jego tekstach. Takie pojęcia jak *dobro*, *racja*, *osoba* są pojęciami technicznymi, których znaczenie i definicje trzeba zrekonstruować i które są przydatne przy próbie uchwycenia sensu ulepszania, prezentowanego przez Harrisa.

Dla porównania przytaczam jeszcze parę definicji Harrisa.

---

<sup>103</sup> „Kiedy i jeśli terapia genowa stanie się możliwa, takie choroby [tj. choroby genetyczne u dzieci] mogłyby być leczone, in utero lub nawet przed implantacją – zasadniczo nie wyrażam sprzeciwu etycznego wobec takiej praktyki (choć mam pewne obawy praktyczne), właśnie dlatego, że służy ona celowi medycznemu, jakim jest leczenie istniejących jednostek. Ale terapia, aby być terapią, zakłada nie tylko istniejącego «pacjenta». Wiąże się również z normą zdrowia. Pod tym względem nawet zarodkowa «terapia genowa», choć prowadzona nie na człowieku, lecz na jajku i plemniku, jest mniej radykalna niż klonowanie, które w żaden sposób nie jest terapią. Gdy jednak zatrze się rozróżnienie pomiędzy promocją zdrowia a ulepszeniem genetycznym, pomiędzy tak zwaną eugeniką negatywną a pozytywną, otwiera się furtkę dla wszelkich projektów eugenicznych” L. R. Kass, *The wisdom of repugnance*, „The New Republic”, 2 czerwca 1997, s. 25.

<sup>104</sup> Fukuyama pisząc o negatywnych skutkach wydłużania życia, sugeruje nam abyśmy pomyśleli co by było, gdy dyktatorzy, tacy jak Franco, Sung czy Castro mieliby znacznie wydłużone życia. Stwierdza, że w przyszłości, „przy technologicznie zwiększonej (*enhanced*) długości życia, społeczeństwa takie mogą być skazane na niedorzeczne oczekiwanie na śmierć dyktatora nie przez lata, ale przez całe dziesięciolecia” F. Fukuyama, *Our Posthuman Future...*, s. 65.

<sup>105</sup> A. Alichniewicz, M. Michałowska, *Udoskonalanie gatunku ludzkiego – problemy definicyjne i argumentacyjne*, „Principia” 2017, nr 64, s. 228.

Większość tego, co uznaje się za terapię, jest ulepszaniem indywiduum względem jej stanu przed terapią.<sup>106</sup>

Zobowiązanie do ingerencji w tak zwaną loterię naturalną z pewnością byłoby (lub powinno być) przekonujące całkowicie niezależnie od jakiegokolwiek wkładu, jaki wnosi w uzyskanie równych szans, chociaż, jak wskazałem, dążąc do zdrowia i/lub ulepszenia z dobrych racji, jakie ku temu mamy, powinniśmy starać się zapewniać równe szanse dostępu do tych dóbr.<sup>107</sup>

Świętym Graalem ulepszenia jest nieśmiertelność.<sup>108</sup>

Dowiadujemy się, że pojęcie ulepszenia, wedle autora, jest zakresowo pojęciem szerszym niż pojęcie terapii. Uznaje jego dosłowne znaczenie – czyli niekoniecznie takie jakie przedstawiają autorzy hasła w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* odróżniając je od terapii i definiując „*enhancement*” w nawiązaniu do zabiegów i usług oferowanych przez służbę zdrowia – czyli zgodne z szerokim i ogólnym znaczeniem słownikowym. Ulepszenie, to tyle, co poprawienie jakości, ilości lub siły czegoś, zwiększenie, zintensyfikowanie, podniesienie lub poprawienie czegoś, dalsza poprawa dobrej jakości, wartości lub statusu kogoś lub czegoś. Ujęcie Harrisa nie jest powszechnie podzielane. Niektórzy posługując się pojęciem normy i normalnego funkcjonowania<sup>109</sup> stwierdzają, że tak rozumiane pojęcie ulepszenia jest zbyt szerokie lub nic niewnoszące<sup>110</sup>. Co więcej, pojawia się pojęcie naturalnej loterii i jej związek z równością szans, ale w zasadzie czym jest ta loteria i jaki ma związek z równością? Czemu w ogóle równe szanse mają być zapewnione i czemu nie są najważniejsze?

---

<sup>106</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 101. W miejscu, gdzie ja używam słowa *indywiduum*, tłumacz polskiego wydania umieszcza słowo *osoba*, ale wydaje się, że, w pewnym sensie, osoby nie da się ulepszyć. Nie chodzi nawet o to, że osoba, czyli ta istota o najwyższym statusie moralnym, nie daje się ulepszyć, ale o to, że Harris pisze tu nie o ulepszaniu osoby. To, co można ulepszyć to ciało tej osoby, jej zdolności, można wydłużyć jej życie itd. Osobną kwestią jest możliwość ulepszenia osób. W tym miejscu jednak autor pisze raczej o ulepszaniu indywiduum (*individual*) – poszczególnej jednostki, człowieka, którego naturalne parametry można wzmocnić lub osłabić.

<sup>107</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 106. Tłumacz polskiego wydania przekłada słowo *compelling* jako *przekonujące*, co daje nam zwrot *przekonujące zobowiązania* (*compelling commitment*). Choć wydaje się, że w ramach teorii Harrisa moglibyśmy mówić o przekonujących zobowiązaniach, jednak tłumaczenie to mogłoby być inne, silniejsze. Słowo *compell* raczej oznacza przymuszenie, zmuszenie, czyli zwrot, o którym mowa mógłby brzmieć *zmuszające zobowiązaniu czy nieodparte zobowiązanie*. Piszę o tym dlatego, żeby pokazać jak wielką wagę Harris przykład do zobowiązania jakie mamy, do tego aby ingerować w naturalną loterię życia. Piszę o tym więcej w częściach 1.5, 2.3 i 3 *Rozdziału IV*. Nie chodzi o to, że zobowiązanie to jest przekonujące, ale, że jesteśmy przynaglani, zmuszeni do ingerowania w naturalną loterię. Nie możemy (czy nie powinniśmy) inaczej czynić niż ulepszać nasz naturalny stan.

<sup>108</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 123.

<sup>109</sup> N. Daniels, *Can anyone...*, ss. 25-42.

<sup>110</sup> „Normatywne reperkusje omawianego stanowiska dla opozycji terapia/doskonalenie budzą pewne wątpliwości. Jak wiadomo, punktem wyjścia w rozważaniach Daniela jest pytanie o sprawiedliwość w dystrybucji opieki zdrowotnej. Jeśli więc normatywny wniosek płynący z tych analiz głosi, że w sytuacji znaczącego deficytu środków przeznaczonych na opiekę zdrowotną sprawiedliwą rzeczą jest przyznawanie priorytetu terapii, a nie doskonaleniu, to jest to pogląd – przynajmniej na pierwszy rzut oka [a autorka odnosi się tu również do Harrisa – BP] – zrozumiały i uzasadniony, jednak albo niewnoszący niczego do dyskusji na temat moralnej różnicy między leczeniem a doskonaleniem, albo *implicite* zakładający brak takiej różnicy (należy bowiem domniemywać, iż w utopijnej oczywiście sytuacji, w której udałoby się ten deficyt wyeliminować, opieka medyczna powinna obejmować zarówno terapię, jak i doskonalenie)”. O. Dryła, *Pojęcie doskonalenia w sporach o cele medycyny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018, s. 161.

Okazuje się wreszcie, że czymś niezwykle cennym, pożądanym i nieosiągalnym (ale pewnie i celem), jeśli chodzi o ulepszanie, jest nieśmiertelność. Tworzy to zatem coraz bardziej niejasny i niewyraźny obraz pojęcia, które z początku miałyby być filozoficzne nieproblematyczne.

Możemy jeszcze dodać do tamtych definicji kolejne.

Nie tylko wszyscy aprobujemy ulepszenia, ale także mamy ku temu dobre racje – aprobujemy ulepszenia, ponieważ jesteśmy przyzwoitymi, moralnymi ludźmi, którzy chcą nawzajem chronić się przed krzywdą i pragną czerpać korzyści dla siebie i innych.<sup>111</sup>

Ten nowy proces zmian ewolucyjnych zastąpi *dobór (selection) naturalny selekcją celową, ewolucję darwinowską «ewolucją ulepszeń»*.<sup>112</sup>

Możliwość ulepszenia człowieka pozwala dostrzec nie tylko ważne uzasadnienie dla prowadzących do niego badań naukowych, ale także jedno z najmocniejszych uzasadnień dla całego przedsięwzięcia naukowego, które wielu badaczy przyjmujących podejście «wiedza dla wiedzy» zdecydowanie odrzuciło.<sup>113</sup>

Z początku nie wiadomo co Harris ma na myśli mówiąc, że wszyscy aprobujemy ulepszenia. Nie chodzi raczej o to, jak to miało miejsce u Milla, że istnieją kompetentni sędziowie, którzy wskażą nam na to, które ulepszenia są lepsze. Czy aprobujemy je, bo jesteśmy przyzwoitymi, moralnymi ludźmi, ale czy gdybyśmy byli nieprzyzwoici i niemoralni nie akceptowalibyśmy ich? Czy może istnieć moralność, która występuje przeciwko ulepszeniom? Co z tymi, którzy jawnie się im sprzeciwiają, jak Fukuyama, Sandel czy Kass? Mamy tu zatem do czynienia albo z innym rozumieniem słowa, albo z nadużyciem dokonany przez Harrisa. Może to zdanie sugeruje, że jeśli jesteśmy moralni, to powinniśmy zaakceptować ulepszenia? Harris powie, że nie jest tak, że ulepszenia są czymś co dopiero nadejdzie, na co mamy się zdecydować, czy co możemy odrzucić. Zgodnie z jego rozumieniem tego pojęcia już jesteśmy ulepszeni. Nie wymaga to złożonej koncepcji postczłowieka, który dopiero ma nadejść. Tak jak jesteśmy lepsi od naszych „małpich” przodków, tak następne pokolenia mają szansę na stanie się lepszymi niż my. Dobrym przykładem technologii ulepszającej używanej powszechnie jest pismo, które „jest jedną z najważniejszych technologii ulepszających”<sup>114</sup> i – wraz z czytaniem, książkami, edukacją, uniwersytetami – umożliwia zapisywanie mowy, uzupełnia pamięć, umożliwia powstanie historii. Można powiedzieć, że osoba<sup>115</sup> jest czymś stworzonym dzięki istnieniu języka, ulepszonym dzięki pismu i czymś, co dzięki zdolności rozumowania jest w stanie ulepszać funkcjonowanie przedstawicieli *homo sapiens*.

Co znaczy, że ewolucję darwinowską zastąpi ewolucja ulepszeń? Czy mamy to rozumieć jako zdanie normatywne, że powinno tak być, czy zdanie deskryptywne

---

<sup>111</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 46.

<sup>112</sup> Ibidem, s. 39.

<sup>113</sup> Ibidem, s. 310.

<sup>114</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>115</sup> Pojęcie osoby omawiam w części 2.20 niniejszego *Rozdziału*.

orzekające o związku przyczynowym, że tak będzie? Czy możemy się na to nie zgodzić (jak wielu być może by chciało)?

Na powyższe pytania można odpowiadać co najmniej dwojako. Z jednej strony, można ustosunkowywać się do pewnych kwestii czy problemów – takich, jak różnica pomiędzy terapią i ulepszaniem, sprzeciw wobec loterii naturalnej, związek moralności i ulepszania, zgoda na przyjęcie doboru celowego – zgodnie z tym jak samemu rozumie się powyższe pojęcia (ulepszanie, terapia, moralność) i kwestie (dotyczące związku pomiędzy pojęciami, różnicy czy sprzeciwu na pewne ingerencje). To prezentowałoby własne wyobrażenie na temat tych pojęć i kwestii. Chodziłoby tu o trzeci spośród wyróżnionych we *Wstępie* sposobów przywoływania Harrisa, mianowicie przywoływania go jako autora dyskutowanych twierdzeń i argumentów bioetycznych. Chcemy wiedzieć, jaka jest różnica pomiędzy ulepszaniem i terapią, a Harris jest tylko jednym z twórców argumentów, które możemy brać pod uwagę. Możemy mieć pewne wyobrażenie na temat znaczenia słowa *enhancement* (najpewniej definiowanego w związku z pewną normą), możemy mieć poczucie, że je rozumiemy i zgodnie z tym rozumieniem zastanawiać się, czy i które zabiegi ulepszające są uzasadnione (o ile w ogóle, zgodnie z definicją z encyklopedii *Stanford*, dokonywanie któregośkolwiek z nich jest uzasadnione w ramach służby zdrowia).

Z drugiej strony, można zastanowić się, zgodnie z czwartym sposobem, nad tym co sam autor przedstawiający dane argumenty miał do powiedzenia i jak argumenty te i pojęcia wpisują się w jego filozofię, jego sposób myślenia. Nie oznacza to, że lepiej będziemy wiedzieć, jak dany problem rozwiązać, ale da nam to lepsze zrozumienie problemu postawionego przez konkretnego autora. Sądzę, że w tym przypadku pomocne jest pokazanie struktury pojęciowej obecnej w jego wywodach. Czemu – wbrew temu co twierdzą zwolennicy celu terapeutycznego i normy zdrowia – Harris twierdzi, że większość tego, co uznaje się za terapię, jest ulepszaniem? Aby uchwycić autora rozumienie *enhancement*, niezależnie od toczącej się debaty, dobrze jest podać szerszy kontekst pojęciowy, związek pojęć którymi się posługuje.

### 1.3.1 Poziomy ulepszania

Choć nabierze to większej jasności wraz z tym, co zostanie przedstawione w niniejszej pracy, już teraz można powiedzieć, że przyjmując założenie o istnieniu istoty o najwyższym statusie moralnym – osoby – to rozpatrując jeden z typów takich istot, jakim jest osoba ludzka jako całość – a zatem jej osobową, jak i biologiczną stronę – możemy mówić o pewnych poziomach, na których dokonuje się ulepszanie. Te poziomy to:

- materialna zmiana,
- subiektywna poprawa,
- moralne dobro,
- społeczna sprawiedliwość,
- polityczne bezpieczeństwo.

Możliwość pomyślenia pierwszego poziomu – materialnej zmiany – wynika wprost ze słownikowego znaczenia słowa „*enhancement*”. Materialna zmiana, tak jak to miało miejsce w przypadku zdania orzekającego o Hiszpanii, dotyczy tego, że pewne własności rzeczy czy podmiotów mogą być ulepszone. Niezależnie od tego, czy mówilibyśmy o ulepszeniu tylko pozytywnych cech i własności, czy również negatywnych i szkodliwych, materialnie rzecz biorąc, każdą cechę czy własność można ulepszyć, zmienić względem pewnej skali, nawet jeśli zmiana ta byłaby w jakimś sensie szkodliwa np. dla danego podmiotu. Materialne ulepszenie może polegać na ilościowym zwiększeniu wartości pewnej cechy (np. zwiększenie ilości centymetrów, kilogramów itd.), jak również jakościowej zmianie pewnej cechy (np. zmieniając pigmentację skóry, można zmienić jej kolor albo wszczepiając czujniki sejsmiczne w stopy, można odczuwać dodatkowe wrażenia wtedy, gdy płyty tektoniczne drżą<sup>116</sup>). Samo stwierdzenie, że w wyniku ingerencji ulepszającej nastąpiła pewna zmiana, nie oznacza, że zmiana ta dla podmiotu, na którym ingerencja została dokonana, jest poprawą względem stanu poprzedniego. To, że w wyniku zastosowania metody zwiększającej wzrost, ktoś urósł dwa centymetry, nie znaczy, że ten ktoś uzna tę zmianę za poprawę. Z tego względu wydaje się, że słusznym będzie rozważanie, obok materialnej zmiany, również subiektywną poprawę.

Na drugim poziomie rozważań będziemy zastanawiać się nad tym, czy dana zmiana wiąże się z subiektywną poprawą. Dotyczy ona świadomego, zgodnego z wyznawanymi przez daną osobę wartościami, osądu na temat tego, czy subiektywnie dana zmiana jest zmianą na lepsze. Niezależnie od tego, czy dobro szerzone dzięki służbie zdrowia – zmniejszanie cierpienia, wydłużanie życia, poprawianie jakości życia – jest obiektywnie dobrem, istotne jest również to, czy podmioty, które poddawane są procesowi leczenia uznają korzyść, jaka z niego dla nich płynie. Dla niektórych osób odraczenie śmierci, czyli wydłużanie życia, co wydaje się koronnym przykładem ulepszania<sup>117</sup>, ze względu na niedołężność związaną z ich wiekiem może nie być *de facto* dla nich ulepszeniem.

Na trzecim poziomie, zgodnie z podstawową definicją Harrisa, rozważalibyśmy ulepszenia z punktu widzenia moralnego dobra, do jakiego dana ingerencja może się przyczynić. Zastanawialibyśmy się nad możliwością etycznej ewaluacji danej zmiany dokonanej na podstawie rozumowania moralnego uwzględniającego racje moralne. Zarówno ten poziom, jak i dwa pozostałe, wprost wynikają z podstawowej definicji ulepszania Harrisa – ulepszenie jest poprawianiem czegoś, co istniało wcześniej i gdyby coś nie było dla tego kogoś dobre, nie byłoby ulepszeniem. To dobro jest dobrem rozumianym w sensie moralnym, tak jak je rozumie Harris.

---

<sup>116</sup> Takiemu zabiegowi poddała się katalońska artystka i aktywistka na rzecz praw cyborgów, Moon Ribas. Opracowała i wszczepiła sobie w stopy czujniki sejsmicznych, które pozwalają jej odczuwać trzęsienia ziemi poprzez wibracje. Artystka twierdzi, że w ten sposób uzyskała dodatkowy zmysł sejsmiczny.

<sup>117</sup> Harris nawet tak rozumianą nieśmiertelność, która jest możliwie najdłuższym odraczeniem śmierci, nazywa Świętym Graalem ulepszania.



Na czwartym poziomie, ulepszania można by rozważać z punktu widzenia społecznej sprawiedliwości. Dotyczy ona tego, czy możliwa ingerencja dokonana na danym obywatelu jest dla niego dostępna z zachowaniem zasady równego dostępu dla wszystkich. To, że istnieją pewne metody ingerowania w człowieka, które sprawiają, że jego życie jest lepsze, nie oznacza, że metody te dostępne są dla wszystkich. Jak powie Harris, mówiąc o niewystarczającej dostępności dla wszystkich do poprawiających i wydłużających życie metod, że „niesprawiedliwość nie jest jedynie przygodna, jest ona funkcją godnego pożałowania, ale w zasadzie możliwego do usunięcia braku zasobów”<sup>118</sup>. Z samego faktu braku dostępności do stworzonych dzięki nauce zasobów nie wynika, że mielibyśmy odmówić ulepszenia tym, którzy mogą sobie na to pozwolić – jeśli na poprzednim poziomie ustalimy, że dane ulepszenie będzie dla kogoś dobre – ale ostatecznie naszym obowiązkiem jako ludzkości jest zwiększanie dostępności do metod ulepszających. Stąd można mówić o społecznym (a nie tylko moralnym) obowiązku ulepszenia realizowanym przez społeczeństwo i jego organizacje państwowe, które umożliwiłyby w sposób bezpieczny prowadzenie badań nad technikami ulepszającymi ludzi oraz sprawiedliwe korzystanie z tych technik, udział w zyskach z badań jak i w kosztach<sup>119</sup>. Tak stawiając kwestię ulepszeń moglibyśmy zastanawiać się nad tym, mimo iż dane ulepszenie jest moralnie dobre dla ludzi, czy jest ono dostępne dla wszystkich i czy istnieją organizacje zapewniające dostępność tego ulepszenia dla wszystkich. W krajach, w których istnieje powszechna służba zdrowia możemy powiedzieć, że wydłużanie życia jest w zasięgu ręki wielu, natomiast w tych miejscach, gdzie jest brak podstawowych środków potrzebnych do przeżycia dostrzeżemy brak ulepszeń, które jesteśmy w obowiązku zapewnić.

Na piątym poziomie, ulepszenia można by rozważać z punktu widzenia politycznego bezpieczeństwa. Dotyczy ono tego, czy dane ulepszenie globalnie przyczynia się do zwiększenia bezpieczeństwa ludzkości i poszerzenia jego dobrobytu. Choć można myśleć na tym poziomie w kategoriach państw, wydaje się, że właściwsza byłaby perspektywa kosmopolityczna. Bezpieczeństwo, o które Harrisowi chodzi nie dotyczy tylko obywateli poszczególnych państw, ale przede wszystkim bezpieczeństwa wszystkich osób<sup>120</sup>. W tym sensie pewne ulepszenia, które byłyby moralnie dobre dla kogoś (np. operacja plastyczna po usunięciu piersi z powodu nowotworu, która sprawi, że dana osoba będzie czuła się bardziej komfortowo w swoim ciele) i których nie byłoby sensu uznawać za niesłuszne, niekoniecznie musiałyby przyczyniać się do zwiększania bezpieczeństwa wszystkich osób ludzkich. Jak się zdaje ulepszeniem przyczyniającym się do bezpieczeństwa globalnego jest powszechna edukacja, która zorientowana jest na zwiększanie kompetencji poznawczych ludzi czy nauka i etyka, których celem jest dobro ludzkości. Chodziłoby zatem o tak rozumiane ulepszenia, które przyczyniałyby się do powiększania kolektywnego czy pospólnego dobra.

---

<sup>118</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 128.

<sup>119</sup> Kwestię tę omawiam w części 1.1 i części 3.5 *Rozdziału III*.

<sup>120</sup> Kwestie te omawiam w *Rozdziale II* i *Rozdziale III*.

Poziomy czwarty i piąty nie wynikają bezpośrednio z przyjętej przez Harrisa definicji ulepszania, ale można je wyczytać z całości jego filozofii. Wymaga to odpowiedniej interpretacji tez, założeń i rozważań jakie autor prowadzi. Tak samo sposób rozważania na poziomie trzecim, samym w sobie, na niewiele nam się zda, jeśli nie będziemy znać teorii moralnej Harrisa. Tym właśnie zajmuję się w niniejszej pracy – staram się wyłożyć to, jak moglibyśmy rozumieć ulepszenia nie tylko jako ingerencje, których zastosowanie wykracza poza zastosowanie medyczne. Choć ulepszenia w dużej mierze wiążą się z technikami wypracowanymi w ramach nauk medycznych, słusznym jest ich stosowanie nie dlatego, że techniki te zostały wypracowane w ramach nauk medycznych, a dlatego, że stosowanie ich jest moralnie – a być może także społecznie czy politycznie – słusne. W tym sensie ulepszenia mają przede wszystkim status moralny i wszystkie techniki, które są w stanie przyczynić się do poprawienia funkcjonowania ludzi i uczynienia świata lepszym miejscem będą miały status ulepszenia.

Żeby pokazać, że tak rozumiane analizowanie pojęcia ulepszania jest uzasadnione na gruncie Harrisa, należy przedstawić to jak on sam rozumie kwestie związane z moralnością, społeczeństwem i polityką. Potrzeba zatem przedstawić jego myśl w uporządkowanej formie. Takie uporządkowanie zapewnić może słownik czy encyklopedia.

## 2 Encyklopedia pojęć moralnych Johna Harrisa

Słowniki można podzielić na „językowe i rzeczowe, czyli encyklopedyczne, tj. leksykony”<sup>121</sup>. Słownik językowy to zbiór wyrazów ułożonych według pewnej zasady (zwykle alfabetycznie), objaśniających słowa pod względem znaczeniowym, często zilustrowanym przykładami użycia. Słownik rzeczowy jest systematycznym zbiorem (ułożonym alfabetycznie lub według zagadnień) wiadomości ze wszystkich dziedzin wiedzy albo z jednej gałęzi wiedzy (w tym przypadku będzie to filozofia Harrisa). Autor opracowania poświęconego słownikom i encyklopediom dodaje, że „granica pomiędzy encyklopedią rzeczową a podręcznikiem może być zatarta, tu i tam bowiem układ powinien być systematyczny, tu i tam wykład ma być zwięzłą sumą wiedzy na wybranym odcinku”<sup>122</sup>. Podobny też cel postawiłem sobie przygotowując poniższą encyklopedię pojęć Harrisa.

Pierwszy tom *Encyklopedii* powstałej dzięki redakcyjnemu wysiłkowi Jeana d'Alemberta i Denisa Diderota został wydany w 1751<sup>123</sup>. Czterdzieści siedem lat wcześniej, w 1704, wychodzi pierwsze wydanie *Lexicon Technicum*<sup>124</sup> autorstwa

---

<sup>121</sup> S. Urbańczyk, *Słowniki i encyklopedie. Ich rodzaje i użyteczność*, Wydawnictwo Katowickie przy Fundacji Wspierania Śląskiej Humanistyki, Kraków-Katowice 1991, s. 4.

<sup>122</sup> Ibidem, s. 78.

<sup>123</sup> J. d'Alembert, D. Diderot, *Encyklopedia albo słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł*, wyb. i przekł. Ewa Rządowska, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1952, s. IV.

<sup>124</sup> A dokładniej *Lexicon Technicum: or, An Universal English Dictionary of Arts and Sciences: Explaining not only the Terms of Art, but the Arts Themselves*.

urodzonego w 1666, angielskiego pisarza, naukowca i duchownego anglikańskiego, Johna Harrisa<sup>125</sup>. W podtytule francuskiej encyklopedii – *zebrany z najlepszych autorów, a szczególnie ze słowników angielskich Chambers'a, d'Harris'a, d'Dyche i in. Przez stowarzyszenie ludzi nauki* – autorzy uhonorują Harrisa jako współtwórcę, osobę, której praca stanowiła znaczący wkład w powstanie *Encyclopédie*.

Encyklopedie i słowniki powstające w oświeceniu stały się przedsięwzięciem uosabiającym oświeceniową ideę współpracy naukowców w imię prawdy, nauki i postępu ludzkości z jednoczesnym zachowaniem wolności badaczy do działania<sup>126</sup>. Powstanie takich prac było możliwe dzięki praktycznej realizacji idei wspólnoty uczonych. Wydanie *Lexicon* (przy którym pracowali, obok Harrisa, również Isaac Newton czy John Ray<sup>127</sup>) stanowiło wizytówkę założonego w 1660 roku the Royal Society, którego osiemnastowieczny John Harris był przez pewien czas wiceprezesem, a współczesny John Harris jest członkiem. W podobnym duchu działali d'Alembert i Diderot, którzy w *Rozprawie wstępnej wydawców* stwierdzają, że ich dzieło ma spełniać dwa zadania. Po pierwsze, „*Encyklopedia* winna przedstawiać, o ile to możliwe, układ i wzajemną zależność wiadomości ludzkich” oraz, po drugie, „jako *Słownik rozumowy nauk, sztuk i rzemiosł*, musi zawierać w dziedzinie każdej nauki i sztuki zarówno wyzwolonej, jak i mechanicznej, zasady ogólne będące jej podstawą oraz najważniejsze wiadomości szczegółowe, składające się na jej treść i zręby”<sup>128</sup>. Przedsięwzięcie prezentowane przeze mnie w niniejszym rozdziale, jak i w całej twórczości bioetyka Harrisa, np. współtwórstwo *Manifestu Manchesterskiego*, jest podobne w swoim duchu.

Autorzy *Encyklopedii* podjęli próbę przygotowania i przedstawienia w uporządkowanej formie całości wiedzy, efektu praktyki kulturowej (naukowej i twórczej), która nie jest tylko zbiorem informacji, ale również obrazem pewnej całości. Stwierdzają, że wystarczy „zastanowić się nad związkami łączącymi odkrycia, aby z łatwością dostrzec, że nauki i sztuki wspomagają się wzajemnie i że dzięki temu istnieje między nimi więź, która je łączy”<sup>129</sup>. Tak jak napotykały trudności w sprowadzaniu danej nauki czy sztuki do pojęć podstawowych czy ogólnych, tak

---

<sup>125</sup> W. E. Preece, R. L. Collison, *Encyclopaedias in general*, Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/encyclopaedia/Encyclopaedias-in-general#ref194006> [ostatni dostęp 01.05.2022]

<sup>126</sup> W. E. Preece, R. L. Collison, *The kinds of encyclopaedias*, Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/encyclopaedia/The-kinds-of-encyclopaedias#ref307523> [ostatni dostęp 01.05.2022]

<sup>127</sup> John Ray (1627-1705) to przyrodnik i przez jakiś czas duchowny anglikański.

<sup>128</sup> J. d'Alembert, D. Diderot, *Encyklopedia albo słownik...*, s. 5. W tym miejscu Ewa Rządowska, tłumacza i autorka przypisów, przypomina nam, że Encyklopedyści modyfikują łaciński podział na sztuki wyzwolone (*artes liberales*) przeznaczone dla ludzi wolnych i sztuki mechaniczne, umiejętności praktyczne przeznaczone dla niewolników. Tu odnajdujemy trzy grupy umiejętności: sztuki piękne, nauki i umiejętności praktyczne. Wszystkie one miałyby dotyczyć ludzi wolnych i mogłyby być wykonywane niezależnie od stanu.

<sup>129</sup> J. d'Alembert, D. Diderot, *Encyklopedia albo słownik...*, s. 6. Idea ta jest również obecna w myśli Johna Harrisa żyjącego w XXI wieku. Autor wprowadza pojęcie badań i filozofii „błękitnego nieba”, które omawiam w części 3.3 Rozdziału III. Omawiając je sugeruje, że istnieje konieczność eksplorowania różnych dziedzin kultury (w tym badań naukowych, ustaleń prawnych i wytworów sztuki) w poszukiwaniu idei przyczyniających się do powiększania dobra oraz przedstawiania krytyki idei przyczyniających się do szkód wyrządzanych ludzkości.

niemniejszą trudność napotykamy w zamykaniu różnorodnych gałęzi wiedzy w jeden system. Dlatego też pierwszym krokiem miałyby być „zbieranie (niech nam będzie wolno posłużyć się tym terminem) genealogii i rodowodu naszych wiadomości, przyczyn, jakie je niewątpliwie powołały do życia, wreszcie cech, jakie je wyróżniają; jednym słowem: powinniśmy się cofnąć do początku i powstania naszych wyobrażeń”<sup>130</sup>. Podobną ideą kierowałem się podejmując próbę przygotowania krótkiej encyklopedii pojęć Harrisa, czy też, posługując się metaforą Encyklopedystów, mapy umożliwiającej podróżowanie po uwagach bioetyka traktując je jak ogród, który, zanim orzeknie się jaki jest (uporządkowany lub nie), najpierw próbuje się opisać go na jego własnych prawach, zrozumieć z jakich elementów się składa. Tyle jest różnych systemów ludzkich wiadomości, stwierdzają Encyklopedyści, ile map świata (czy ogrodu) o różnych rzutowaniach.

Poniżej przedstawiam, podobny do encyklopedycznego, zbiór słów i pojęć, którymi posługuje się Harris, aby przedstawić podstawowe ich związki. Czynię to po to, aby obraz czy pewne zrozumienie pojęcia *enhancement* opierało się nie na wyobrażeniu na temat tego pojęcia, a na takim jego rozumieniu, które wyłania się z samego rozumienia Harrisa. Wtedy możemy lepiej zrozumieć czemu odpowiedź na pytanie, *jak być dobrym*, ma związek z ulepszaniem ludzi (co przynajmniej na poziomie językowym, wydaje się logiczne, skoro ulepszanie jest wszystkim tym, co powoduje zmianę na lepsze, a będąc lepszymi możemy stać się bardziej dobrymi niż byliśmy uprzednio), a to ulepszanie miałyby być pewnym środkiem zaradczym przeciwko końcowi człowieka, czy mówiąc precyzyjniej, końcowi osoby, który niczym widmo wisi nad ludzkością.

## 2.1 Przyczyna opisanie teorii moralnej w *How to be good*

W książce *How to be good*, w której przedstawia swoje rozumienie natury moralności, Harris zajmuje się głównie zagadnieniem ulepszania moralnego. Twórcą pojęcia jest Thomas Douglas, który w artykule *Moral enhancement* z 2008 roku tak definiuje ten typ ulepszania: „osoba ulepsza się moralnie, jeśli zmienia się w sposób, który – jak można rozsądnie oczekiwać – spowoduje, że w przyszłości będzie miała moralnie lepsze, biorąc je łącznie pod uwagę, motywy niż miałyby je w przeciwnym razie”<sup>131</sup>. Douglas stwierdza, że tak ujęta formuła wydaje się naturalnym sposobem ujęcia idei moralnego ulepszenia, biorąc pod uwagę skupienie na moralnej dobroci motywów. Jednak tym, na czym autor głównie koncentruje swoją uwagę w artykule, jest biomedyczne ulepszanie moralne, czasem przez Harrisa określane mianem moralnego bioulepszania (*moral bioenhancement*, MB). Odnosi się do tych technologii biomedycznych, które są rutynowo stosowane w próbach utrzymania lub przywrócenia zdrowia, a które mogą być również wykorzystywane do zmiany cech osób już zdrowych. Te właśnie techniki – zażywanie przez studentów college'u metylofenidatu (Ritalin) podczas nauki w celu poprawienia wyników na egzaminach,

<sup>130</sup> J. d'Alembert, D. Diderot, *Encyklopedia albo słownik...*, s. 6.

<sup>131</sup> T. Douglas, *Moral enhancement*, „Journal of applied philosophy” 2008, t. 3, nr 25, s. 229.

chirurgia plastyczna, leki, które poprawiają pamięć czy czujność, które Harris określił mianem ulepszenia chemicznego – nazywa ulepszeniami biomedycznymi.

Douglas sugeruje, że bezpośrednia ingerencja na poziomie fizjologicznym człowieka jest lepszym i skuteczniejszym sposobem na moralne ulepszanie ludzi (o ile taka ingerencja w ogóle nim jest – wedle Harrisa nie jest) niż żmudne niebiomedyczne ulepszanie (np. przez wychowanie, edukację czy dyskusję). W niektórych sytuacjach byłoby nawet moralnie dopuszczalne, aby biomedycznie zredukować emocje przeciwstawne emocjom moralnym (*counter-moral emotions*) ludzi. Pomysł Douglasa dotyczy, ogólnie rzecz biorąc, poprawiania motywacji moralnych za pomocą środków biomedycznych (np. leków), przez bezpośrednią zmianę emocji, np. tych związanych z rasizmem i agresją. W ten sposób pomija się wszelkie poznawcze dywagacje na temat działania moralnego i tak miałyby dokonać się, drogą na struty, moralne polepszenie ludzi, którzy mają skłonność do tego typu emocji (a są podstawy, by domniemywać, że dotyczy to wszystkich ludzi).

Harris, nawiązując do uwag Douglasa, twierdzi, że otwiera się nowe pole do zajmowania się ulepszaniem moralnym. Dzięki postawieniu tej kwestii możemy przyczynić się do uczynienia świata lepszym. Chce pokazać, „dlaczego idea moralnego ulepszania jest całkowicie opacznie rozumiana przez wielu zainteresowanych dalszymi badaniami w tej dziedzinie, a w szczególności, dlaczego błędne rozumienie natury zarówno możliwości, jakie one stwarzają, jak i samej istoty «słusznego postępowania» stanowi niebezpieczeństwo dla teraźniejszości i przyszłości ludzkości”<sup>132</sup>. To, co zwraca jego uwagę w tej propozycji, to konieczność naruszenia naszej wolności. Harris nie jest pryncypialnym przeciwnikiem ulepszania moralnego poprzez bezpośrednie oddziaływanie na emocje. Niemniej jednak sam ten zabieg, jeśli w ogóle miałby być uważany za ulepszenie, a tym bardziej za moralne ulepszenie ludzi, podważałby fundament tego, co znaczy być agentem moralnym<sup>133</sup>. „Krótko

---

<sup>132</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 57.

<sup>133</sup> Angielski zwrot *moral agent* tłumaczony jest jako *podmiot moralny*, por. P. Bołtuć, *Czy podmiotowość epistemiczna ma znaczenie moralne?*, „Analiza i Egzystencja” 2007, nr 6, ss. 5-23, albo *podmiot działający*, por. Jacek Jaśtał, *After Ethics? Uwagi na marginesie książki Dziedzictwo cnoty (After virtue) Alasdaira’a MacIntyre’a i kilku innych książek przy okazji*, „Principia” 1997, nr 19, ss. 243-260; Michael S. Prichard, *O stawianiu się podmiotem moralnym: od Arystotelesa do Harry’ego Stottelmeiera*, przeł. A. Łagodzka, „Etyka” 1993, nr 26, ss. 145-153. W tytule oryginału pojawia się zwrot *On Becoming a Moral Agent*. Sądzę jednak, że nie dość, że nie uchwytuje to istoty kwestii, to jeszcze gubi to rozróżnienie poczynione przez Harrisa. *Moral agent* to jest *moral subject*, ale specyficznie ujęty. Noworodek też może być podmiotem moralnym, ale nie oczekujemy od niego tego, czego oczekujemy od osób dorosłych. Choć w języku polskim słowo *agent* oznacza przedstawiciela jakiejś firmy lub instytucji, tajnego pracownika wywiadu, tajnego pracownika lub współpracownika policji albo innych służb bezpieczeństwa, kogoś, kto zawodowo zajmuje się organizowaniem pracy artystów lub sportowców, jak również kogoś, kto ma niekonwencjonalne pomysły i zaskakuje swoim zachowaniem, technicznie rzecz biorąc, słowo *agent* pasuje bardziej. Pochodzi ono od łacińskiego słowa „*agens*”, które z kolei pochodzi od słowa „*agō*”, czyli „robić”, „działać”, „pędzić”, „prowadzić”. Słowo *agent* zachowuje zatem ten łaciński źródłosłów związany z działaniem. Możliwą alternatywą byłby *agens moralny*. Zwrot *podmiot działający* nie oddaje istoty moralnego charakteru tego pojęcia. Jeśli mielibyśmy dokonać polskiego przekładu powiedzielibyśmy raczej o *działaczu moralnym*. Ponieważ jednak, skoro jesteśmy częścią jednej światowej wspólnoty, a w wielu językach istnieje podobny zwrot, sądzą, że słusznym jest posługiwanie się w filozofii zwrotem *agent moralny* lub *agens moralny*, mimo iż może to dziwnie brzmieć. Poza tym sam autor polskiego tłumaczenia *Enhancing evolutions* tłumaczy to pojęcie jako *agent moralny*.

mówiąc, emocjonalne ulepszanie moralne jest po prostu z etycznego punktu widzenia bezcelowe”<sup>134</sup>.

W ramach badań przeprowadzonych w obrębie neuronauk opracowywane są obecnie ingerencje czy zabiegi, które działając bezpośrednio na mózg, są w stanie wpływać na zachowanie, postawy i motywacje, a także, jak twierdzą niektórzy, stwarzają możliwość, obok fizycznego i poznawczego, także moralnego ulepszenia człowieka. „Możliwości te, jeśli tym właśnie są, przyczyniają się do podnoszenia ważnych kwestii dotyczących wolności i odpowiedzialności, które nie tylko wpływają na poczucie tego, kim i czym jesteśmy, ale dosłownie na to do jakiego stopnia jesteśmy lub możemy pozostać panami naszego losu, podmiotami, które same siebie tworzą poprzez nasze decyzje i działania”<sup>135</sup>.

## 2.2 Hasła encyklopedii

### 2.2.1 Etyka (*ethics*) i moralność (*morality*)

Harris, przy okazji omawiania kwestii moralnego ulepszenia, w celu wyjaśnienia, na czym polega etyka, przywołuje symbolikę wyrażoną za pomocą figurek trzech mądrych małp widniejących na drzwiach japońskiej kapliczki Tōshō guō w mieście Nikkō. Każda z małp zasłania inną część ciała: uszy, usta i oczy. Każda zasłonięta część ciała symbolizuje stosunek do zła. Odpowiednio chodzi o to, aby nie słyszeć zła, nie mówić zła i nie widzieć zła. W folklorze pojawia się czasem czwarta małpa (być może nieco mądrzejsza, jak stwierdza Harris) symbolizująca ideę: nie czynić zła. Ta metafora miałaby zobrazować perspektywę, która jest zupełnie inna niż ta prezentowana przez Douglasa, którego małpa symbolizowałaby w tym rozumowaniu kolejny krok – o jeden krok za daleko, wedle Harrisa – polegający na „zmienianiu umysłu małp i faktycznie ludzi tak, że *nie mogą chcieć czynić zła*”<sup>136</sup>. W kontraście do wersji ulepszenia moralnego Douglasa, które nie wymaga dalszego rozważania kwestii dobra i słuszności, Harris stwierdza, że „moralność z konieczności wymaga samoświadomego badania swoich działań, a w zasadzie swojego życia”<sup>137</sup>. Dopiero bowiem dzięki samoświadomej refleksji w ogóle możliwe jest stwierdzenie czy to, co ktoś czuje, jest słuszne czy nie.

Harris stwierdza, że filozofia praktyczna, w przeciwieństwie do medycyny, nie jest wyłącznie domeną profesjonalistów. Kwestiami rozstrzygnięcia dylematów jesteśmy wszyscy zainteresowani. Filozofia, dotycząc wszystkich, którzy zastanawiają się nad dokonywaniem wyborów, ma wymiar powszechny. Nie jest tylko metanamysłem nad światem, ale głównie metodą rozstrzygnięcia, nastawioną na określanie słusznego działania, rozwiązywaniem problemów nastawionym na

---

<sup>134</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 115.

<sup>135</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>136</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>137</sup> Ibidem, ss. 118-119.

działanie<sup>138</sup>. Etyka jest procedurą uleczającą pewien ludzki stan, w którym cyklicznie się znajdujemy i który polega na konieczności dokonywania wyboru. Stwierdza, że „[n]ajlepszym sposobem, aby przekonać się, jakie mogą być te racje i czy są one słuszne, jest zobaczenie ich w działaniu!”<sup>139</sup>.

Autor nazywa etykę nauką o dobru (*science of the good*)<sup>140</sup>. Poniekąd posługuje się pojęciami etyka i moralność zamiennie, a przynajmniej nie wprowadza ostrego rozróżnienia na jedno i drugie. Etyka jest nauką o dobru, ale autor mówi też o nauce o moralności. Etyka i moralność nie są różnozakresowe, choć można powiedzieć, że etyka jest nauką o moralności, czyli o czynieniu dobra. Moralność jest zatem pewną praktyką polegającą zarówno na poznawaniu tego czym jest dobro jak i na czynieniu dobra.

Pisząc o naturze moralności, Harris stwierdza, że mówi ona również o naturze etyki. Moralność polega na tym, że „jeśli coś jest słuszne lub niesłuszne, moralnie słuszne lub niesłuszne, musi istnieć jakaś racja, dla której tak jest” a „racje zawsze można poddać kontroli pod kątem ich adekwatności”<sup>141</sup>. Twierdzi również, że „moralność nie jest problematyczna: to czynienie dobra i zapobieganie krzywdzie, dla wszystkich”<sup>142</sup>. Do umożliwienia powszechnego czynienia dobra i zapobiegania krzywdzie konieczne są pewne warunki, takie jak zapewnienie sprawiedliwego prawa, dostępności do podstawowych dóbr, dbania o bezpieczeństwo ludzi, dlatego też „moralność dotyczy rozkwitu (*flourishing*) człowieka”<sup>143</sup>. Co więcej, „sprawiedliwość, uczciwość i równość są oczywiście także warunkami koniecznymi dla ludzkiego rozkwitu, a niesprawiedliwość i nierówność są szkodami tak starymi i znanymi, jak ból i cierpienie”<sup>144</sup>, a „to, co słuszne i niesłuszne, czyli krótko mówiąc moralność, ma znaczenie dlatego, że ludzie mają znaczenie”<sup>145</sup>.

Jeśli chodzi o czynienie dobra – czyli o to, o co też chodzi w etyce – to polega ono na dokonywaniu moralnie najlepszych wyborów, biorąc wszystko pod uwagę (*all things considered*) i na działaniu w sensie moralnym zgodnie z tym, co najlepsze, biorąc wszystko pod uwagę<sup>146</sup>. Ze względu na konieczność „brania pod uwagę”,

---

<sup>138</sup> Autor stwierdza to wprost, pisząc, że „że nasze zainteresowanie tymi wszystkimi problemami i dylematami będzie polegało na zainteresowaniu ich rozwiązaniem” (J. Harris, *The Value of life...*, ss. 3-4). Dodać można do tego uwagę, zgodnie z którą krytyka jest tym, co obejmuje nie człowieka a jego działania: „[w]iele z naszych postaw i sądów dotyczących tych dylematów wynika z naszych najbardziej podstawowych przekonań i najbardziej fundamentalnych wartości. Prawdopodobnie nabyliśmy je bezwiednie i zachowaliśmy bezkrytycznie do czasu, gdy musieliśmy ich użyć. Chociaż te przekonania i wartości kształtują podstawę naszej moralności, rzadko same stają się przedmiotem krytycznego badania i oceny, chociaż decyzje, które z nich wynikają, mogą być szczegółowo omawiane, weryfikowane i krytykowane”. (J. Harris, *The Value of life...*, s. 3.). Zatem przedmiotem krytyki filozoficznej są decyzje i działania.

<sup>139</sup> J. Harris, *The Value of life...*, s. 5. Ciekawe się wydaje, że postulat racji w działaniu (*reasons in action*) podobny jest nieco do opisu danego przez Hobbesa w *Elementach filozofii* na temat zdrowego rozumu. Piszę o tym więcej w części 1.4 *Rozdziału IV*.

<sup>140</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 117.

<sup>141</sup> J. Harris, *The Value of life...*, s. 4.

<sup>142</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 22.

<sup>143</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>144</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>145</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>146</sup> Ibidem, s. 125.

bardzo istotna jest zdolność do zastanawiania się nad tym, co istotne. Istotne jest właśnie czynienie dobra i ten cel powinien przyświecać zarówno działaniom jak i rozważaniom moralnym. Tak np. autor powtarza często, że nie jest zainteresowany mówieniem o przywilejach, interesach, wzajemnych obowiązkach osób w odniesieniu do uzasadniających je uprawnień. Harris uważa, biorąc sprawę z konsekwencjalistycznego czy pragmatycznego punktu widzenia<sup>147</sup>, że lepiej, aby uprawnienia zawsze traktować jako wnioski argumentu moralnego, a nie jego przesłanki. Podstawą moralności nie jest określanie uprawnień ludzi, a raczej zastanawianie się, czy określanie uprawnień ludzi przyczyni się do uczynienia świata lepszym miejscem i ulepszenia funkcjonowania ludzi. Z pewnością właśnie dobrze uzasadnione uprawnienia, np. uprawnienie do wolności i konsekwencje z niego płynące, przyczyniają się do czynienia dobra, ale uprawnienia te będą nas interesowały nie same w sobie, a o tyle, o ile udaje się dzięki nim czynić dobro. Branie wszystkiego pod uwagę – nawet uzasadnianie i kwestionowanie uprawnień – ma związek ze zdolnością agentów moralnych do myślenia oraz z procesem rozumowania moralnego. Choć moralność nastawiona jest na dobro własne i innych (niekrzywdzenie), ma charakter poznawczy.

„O różnicy pomiędzy tym, co się wydaje a tym, co jest, orzec ostatecznie może, w wypadku etyki, tylko rozumowanie”<sup>148</sup>. Jesteśmy w stanie prowadzić rozumowania dzięki posiadanym przez nas zdolności poznawczym i językowym. Zdolności tych nabywamy, rozwijamy i praktykujemy je dzięki funkcjonowaniu w grupie. Pozwalają one nam na, jak Harris to określa, „rozdzielanie pomiędzy dobrem a złem, oraz [wraz] ze zdolnością do rozpoznania tych cech przychodzą możliwości i obowiązki, aby

---

<sup>147</sup> W wywiadzie, który miał miejsce w trakcie trwania Światowego Kongresu Bioetyki (*World Congress of Bioethics*) w Mexico City w 2014 roku, a którego Harris udzielonym Carlosowi A. Limie, na pytanie o sens bioetyki, filozof powiedział że to dziedzina akademicka, która zajmuje się wszystkimi moralnymi i etycznymi kwestiami, które wynikają z nauk biologicznych, a więc dotycząca wszystkiego, począwszy od medycyny i biologii, po naukę o komórkach macierzystych, neurologię i tak dalej. Bioetyka zajmuje się wszystkim, czemu można nadać wymiar etyczny lub polityczny w tej sferze działalności ludzkiej. Z kolei zapytany o to, która teoria moralna – np. kantowska czy utylitarystyczna – jest najlepsza do rozważania kwestii etycznych, stwierdził, że on sam nie wychodzi z punktu widzenia żadnej konkretnej teorii moralnej, a nawet twierdzi, że zaczynanie od wyboru teorii moralnej jest błędne. Ważniejsze jest rozpoczynanie od problemu. Wtedy dopiero można wiedzieć jakiego rodzaju narzędzia są konieczne do rozwiązania danego problemu. Można powiedzieć, że podejście Harrisa jest podejściem pragmatycznym do problemów etycznych. Aby działać moralnie, czyli aby czynić dobro albo aby próbować czynić dobro, należy działać najlepiej jak się da, biorąc wszystko pod uwagę. Racjonalność jest niezbędna do działania moralnego, bowiem zawsze trzeba bardzo ostrożnie rozważać koszty i zyski przy próbie uczynienia świata lepszym miejscem, zatem jedyne, co można stwierdzić z pewnością na temat moralności to to, że racjonalność znajduje centralne miejsce w sposobie określania tego, co słuszne czy niesłuszne. Dokonując sądów moralnych nie możemy zupełnie pozbyć się emocji, ale chcąc sądzić o tym, co jest słuszne moralnie w danej sytuacji, musimy odkładać emocje na bok i rozważać daną kwestie racjonalnie. Moralność polega na czynieniu dobra w ogóle, a nie na przyczynianiu się do dobra własnej rodziny, kochanki czy kota. Należy rozstrzygać o tym, co jest najlepsze dla świata i dla ludzkości. W tym sensie, można powiedzieć, że podejście Harrisa, przynajmniej deklaratywnie, jeśli chodzi o sposób podchodzenia do kwestii bioetycznych bazuje na pragmatycznym – skoncentrowanym na rozwiązaniu danego problemu – i racjonalistycznym podchodzeniu do zagadnień wynikających z naukowej praktyki ludzkości. Por. wywiad *Bioética, una entrevista con John Harris* na kanale Denita Lippold, <https://www.youtube.com/watch?v=VSGqjR8RiQE&t=124s> [ostatni dostęp 01.05.2022]

<sup>148</sup> J. Harris, *What it's like to be good*, „Cambridge quarterly of healthcare ethics” 2012, t. 3, nr 21, s. 295.



działać w celu ulepszania dobra i zmniejszania tego, co złe<sup>149</sup>. Ze względu na te zdolności, powinniśmy opowiadać się za przyzwoitością i dobrocią i bronić jedynych istot, które mają jakiegokolwiek poczucie przyzwoitości i dobroci, w skrócie, które w ogóle mają jakąkolwiek moralność. Wydaje się zatem, że wedle Harrisa, moralność to coś, co można mieć i co ma związek z pewnymi zdolnościami.

Co zatem może uchodzić za moralne? W *How to be good* stwierdza, że to, co dziś ma uchodzić za moralność lub zasady czy nakazy moralne, nie może być oderwane od rozumu i refleksji nad ich adekwatnością, efektywnością i skutkami, podobnie jak nic, co dziś może uchodzić za możliwy do obrony program legislacyjny i regulacyjny, nie może być oderwane od rozumu i refleksji nad adekwatnością, sukcesem i skutkami tego programu<sup>150</sup>. W ten sposób ustanawia trzy zasady, które miałyby być warunkiem koniecznym, by móc w ogóle uznawać coś – np. nakaz lub zakaz, zdanie, maksymę, przepis itd. – zarówno za moralne, jak i uznane jako prawo. Zasady te jasno przedstawia w tekście *What it is to be Good* z 2013 roku<sup>151</sup>

Autor stawia tam tezę, że moralność, a zatem zdolność do zrozumienia tego, czym jest dobro, wymaga zrozumienia moralności, która z natury jest niezależna i analityczna<sup>152</sup>. Racjonalna analiza kwestii etycznych umożliwia określanie tego, czy coś jest słuszne czy niesłuszne. Twierdzenie, że coś jest słuszne czy niesłuszne musi spełniać trzy kryteria:

(1) *Znaczenia (significance)* – twierdzenie musi mieć swoje racjonalne uzasadnienie, być uzasadnione w sposób, który pokazuje, że twierdzenie jest doniosłe (*significant*), że mówi o czymś istotnym.

(2) *Treści (content)* – należy przeprowadzić refleksyjną analizę tego, czy racjonalne uzasadnienie pasuje do badanego przedmiotu (sądu, zasady, nakazu). Twierdzenie, wymaga analizy, która dopiero ujawnia jego treść. Stwierdzenie, że coś jest niesłuszne, ponieważ czuję się z tym źle lub sprawia mi to dyskomfort, nigdy nie wystarcza.

(3) *Moralności (morality)* – w rozważaniu należy uwzględnić skutki wdrożenia zasady, maksymy itd., czyli treść musi być ewidentnie moralna. Treść musi odnosić

---

<sup>149</sup> Ibidem.

<sup>150</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 33.

<sup>151</sup> Tekst ten jest zupełnie innym tekstem niż z 2012 roku *What it's like to be good*. Fragmenty obydwu tych tekstów (choć nie cała ich treść) znajdują się w rozdziale *What it's like to be good* książki *How to be good*

<sup>152</sup> Moglibyśmy zapytać: „co to znaczy, że moralność jest analityczna?”. Wydaje się, że chodzi o to, że, o ile uważamy, że moralność jest z natury niezależna od innych form rozważań, np. teologii – polega na rozumowym określaniu tego co słuszne zgodnie z własnymi zasadami – musi istnieć właściwa jej metoda ustalania tego, co słuszne. Metoda ta zawsze musi opierać się na racjonalności, a nie np. na objawieniu. Autor stwierdza, że „[r]óżnica, jeśli chodzi o rozważanie etyczne, między tym, co się wydaje, a tym, co jest, może być dostarczona tylko przez rozumowanie” Por. J. Harris, *How to be...*, s. 30. Etyka jest analityczna, bo jej niezależność i uzasadnienie jej twierdzeń pochodzi z racjonalnego rozumowania. Rozumowanie jest analityczne, czyli za jego pomocą problemy etyczne można rozłożyć na części składowe, pozwala na badanie elementów danego problemu i na rozwiązywanie problemów, bazujące na racjonalnej analizie.

się do tych rzeczy, które czynią świat lepszym lub gorszym miejscem i które czynią życie bardziej lub mniej wartym życia<sup>153</sup>.

Z kolei z twierdzeniem, że działa się moralnie lub z moralnego przekonania czy zasady, wiąże się pewna odpowiedzialność za to, co się twierdzi, że się w to wierzy lub co się robi w imię moralności. Zawsze trzeba być gotowym, twierdzi Harris, do przedstawienia rozumowej obrony i uzasadnienia zasad swojej moralności lub jej elementów.

Moralność, stwierdza autor, musi wspierać się na pewnej niezależnej mierze (*independent measure*), bo w przeciwnym wypadku, jeśli moralność opierałaby się na postawach lub emocjach, takich jak empatia czy miłość, to jedyną miarą określenia słuszności byłaby siła uczuć lub ich szczerość. Wtedy jednak musielibyśmy po prostu wierzyć na słowo tym, którzy twierdzą, że ich „uczucia moralne” wskazują na właściwe moralnie działanie. W przypadku konfliktu moralnego – różnych wskazań uczuć moralnych różnych ludzi – nie wiedzielibyśmy jak ten spór inaczej niż siłowo rozstrzygnąć.

Omawiając niezależność etyki jako dyscypliny badań i praktyki działania, odnosi się do paragrafu 265 *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina, w którym ten stwierdza, że „usprawiedliwienie polega na odwołaniu się do jakiejś instancji niezależnej”<sup>154</sup>. Wittgenstein kieruje naszą uwagę na tabelę istniejącą w naszej wyobraźni, np. jakiś słownik. Ten słownik miałby pozwolić nam na usprawiedliwienie przekładu słowa X na Y. Następnie zadaje pytanie, czy „należy to uznać za usprawiedliwienie, jeżeli do tabeli zajrzano tylko w wyobraźni?”<sup>155</sup>. Byłoby to usprawiedliwienie (czy uzasadnienie, korzystając ze słownika Harrisa) subiektywne, skoro byłoby zależne wyłącznie od tego, co dzieje się w naszej wyobraźni. „Zagląwanie do tabeli w wyobraźni tak samo nie jest zagląaniem do tabeli, jak wyobrażony wynik wyobrażonego eksperymentu nie jest wynikiem eksperymentu”<sup>156</sup>. Wydaje się zatem, że Harris, przywołując uwagę Wittgensteina, chce powiedzieć, że niezależność etyki miałaby się wspierać nie wyłącznie na pewnych dowolnych i subiektywnych zdaniach, ale na sądach, które mogą podlegać weryfikacji, na czymś niezależnym tylko od naszego sposobu ujmowania spraw w języku albo, jak to miało miejsce w przypadku stanów wewnętrznych, od naszych emocji. Nie chodzi o to, że emocje, same w sobie, są czymś niesłusznym<sup>157</sup> czy niewskazanym w przypadku działania moralnego. Chodzi raczej o to, że emocja nie może być przesłanką w rozumowaniu moralnym (co nie znaczy, że nie może towarzyszyć działaniom moralnym, wspierać wytrwałość w działaniu).

---

<sup>153</sup> J. Harris, *What it is...*, s. 115.

<sup>154</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 136. W wersji Harrisa to zdanie ma postać *justification consists in appealing to something independent*.

<sup>155</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne...*, s. 136.

<sup>156</sup> *Ibidem*.

<sup>157</sup> Harris na jednym z wykładów mówił o tym, że sam często płacze na filmach poruszony przedstawioną w nich historią. Miałoby to przemawiać za tym, że, jako osoba emocjonalna, nie kwestionuje wartości emocji w ogóle, a jedynie w kontekście sądów moralnych.

Harris odnosi się również do twórczości Patricii Smith Churchland, która, z czym zgadza się Harris, miałyby łączyć moralność z naszymi ewolucyjnymi początkami. Na czym jednak polegałby ten związek, skoro wszystkie cechy ludzi, jak i ślimaków czy psów, wyrastają z tej samej biologicznej bazy? Co miałyby stanowić o różnicy pomiędzy ludźmi a ślimakami? To, czego Churchland nie mówi, a co interesuje Harrisa, to stopień w jakim nasze bieżące ewolucyjne położenie związane z pewnymi ograniczeniami, określa to, do jakiego stopnia ograniczona jest nasza moralność. Harris stwierdza, że „to, co ma znaczenie moralne (i w tej kwestii poznawcze), to nie to, skąd pochodzimy, ale gdzie jesteśmy i dokąd zmierzamy”<sup>158</sup>, a nasza ewolucyjna przeszłość nie tyle wyznacza naszą moralność, co, zaledwie częściowo, wyjaśnia i umożliwia możliwy przyszły rozwój. Dzięki badaniom naukowym poznajemy nasze ewolucyjne i genetyczne zdeterminowanie. Nie oznacza to jednak, że wiedząc to mamy jasny obraz na temat naszej moralnej przyszłości. Nie możemy przewidzieć naszej moralnej przyszłości, a tym bardziej nie możemy postrzegać jej jako zdeterminowanej przez to, w jakim momencie ewolucji znajdujemy się obecnie.

Czymś niezależnym miałyby być to, co sprawia, że życie układa się dobrze lub źle, co zapewnia sprawiedliwość i chroni prawa i interesy oraz zabezpiecza wolność i autonomię, czyli to, co ma związek z krzywdą i korzyścią, ze zdrowiem i chorobą, bezpieczeństwem i niebezpieczeństwem. Harris przedstawia nawet listę takich rzeczy, których kolejność podług ważności może być różna, choć możemy się spodziewać, że elementy znajdujące się na niej będą podobne. Są to „dobre zdrowie w przeciwieństwie do chorób i urazów, [raczej] dłuższe niż krótsze życie, szczęście zamiast nieszczęścia, przyjemność a nie ból, dobrzy przyjaciele zamiast złych wrogów i tak prawie ad infinitum”<sup>159</sup>. Co więcej, Harris stwierdza, że wszyscy wiemy, co jest dla nas dobre, a co nie jest. „Czasami mamy wątpliwości i możemy się mylić, ale nie na tyle, by roztropność (*prudence*) stała się iluzją lub życzliwość była niespójna”<sup>160</sup>. Możemy zatem traktować Harrisa jako filozofa, w pewnym sensie, dowartościowującego zdrowy rozsądek, roztropność. Autor, komentując dalej uwagi Churchland, stwierdza, że jeśli mielibyśmy szukać ewolucyjnych prekursorów dla etyki rozumianej jako nauka, to raczej racjonalność niż emocje prospołeczne stanowi etyki źródło. Jeśli etyka to nauka o moralności, czyli nauka o czynieniu dobra, która ze swej natury jest racjonalna i niezależna, to w pewnym sensie sądy moralne mogą być dokonywane bez związku z biologiczną podstawą osób. Z tego względu, twierdzi Harris, zdolność do wypowiedzania sądów jest dobrą podstawą dla moralności, także biorąc pod uwagę kontekst ewolucyjny (odkąd jesteśmy w stanie formułować myśli w języku).

Wyróżnionym pytaniem w etyce jest pytanie o to *jak być dobrym (how to be good)?* We *Wstępie* do *How to be good* autor zwraca uwagę na tytułowy problem książki. Stwierdza, że czymś innym jest kwestia dotycząca tego *jak być dobrym?* która to jest „naczelnym pytaniem w etyce, choć filozofowie i etycy rzadko się nim zajmują”, a czym innym jest to *jak postępować słusznie? (how to do right?)*. Kwestia bycia

---

<sup>158</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 123.

<sup>159</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>160</sup> Ibidem.

dobrym nie może być zredukowana do pytania o antycznie pojmowane dobre życie, o to jak dobrze żyć czy jak osiąść cnotę (a więc jak stać się kimś innym, lepszym). Z pewnością ma z nim związek. Tym, o co chodzi w pytaniu o sposób bycia dobrym jest to jak *być* dobrym oraz o to jak *dobrym* miałyby się być, skoro być dobrym to być lepszym, niż mogłoby się być (*being better that might have been*), jak również o to, aby być dobrym biorąc wszystko pod uwagę (*good all things considered*). Choć jest to pytanie o status ontyczny, dla Harrisa, którego w głównej mierze interesuje działanie, istotną kwestią jest stawanie się lepszym niż się jest. Jest to stan niemożliwy do osiągnięcia, skoro zawsze możemy być lepsi. Dany stan, nawet jeśli jest dobry, nie jest dość dobry, skoro zawsze może być lepszy. Jaki jestem? Dobry? Zawsze nie dość dobry, żeby nie móc być lepszy.

Być dobrym – a chodzi tu o bycie dobrym pewnego szczególnego typu istot, mianowicie *osób* w harrisowskim rozumieniu tego słowa – nie oznacza tylko bycia dobrym dla siebie, a bycia dobrym dla innych. Choć chodzi tu również o troskę, jaką można roztaczać nad innymi, dbając o interes osób oraz istot czujących, chodzi tu również o takie bycie dobrym czy stawanie się lepszym niż się jest, które „zapewni przetrwanie tego, co może być jedynym rodzajem istot [istniejących] gdziekolwiek we wszechświecie zdolnych do dbania o swoje własne przetrwanie i przetrwanie innych”<sup>161</sup>.

Rozeznanie<sup>162</sup> w tym jak być dobrym, a raczej rozeznanie tego jak starać się być dobrym ma wielką praktyczną i teoretyczną wagę. „To «know how» jest

---

<sup>161</sup> J. Harris, *How to be...* Ibidem, s. 2.

<sup>162</sup> W oryginale autor posługuje się zwrotem *moral knowing*. Harris, posługując się między innymi derywatami słowa *know* (o czym zaświadcza niniejsza encyklopedia), pisze o *know the good, moral knowing, moral knowldge, moral „know how”*. Czy, w takim razie, można użyć słowa *poznanie* i pisać o *poznaniu moralnym*? *Poznanie*, tak jak w filozofii poznania czy psychologii poznawczej, nazywanej niekiedy kognitywną (ang. *Cognitive psychology*), wiąże się z inną władzą podmiotu. Harris raczej ma coś innego na myśli, kiedy mówi o ulepszaniu poznawczym (*congintive enhancement*) czy moralnym ulepszaniu poznawczym, a coś innego, gdy pisze o czymś, co nazwalibyśmy wiedzeniem moralnym (*moral knowing*). Zdolności poznawcze to te, które dotyczą człowieka – to część jego możliwej do modyfikacji biologicznej natury. Wiedzenie moralne, choć ma związek z procesami poznawczymi, jest czymś więcej niż one. Ma związek z moralnym podchodzeniem do istot, które mogą być uważana za agentów moralnych i są w stanie uprawiać etykę. Choć zwrot *wiedzenie moralne* może brzmieć nietypowo, wskazuje na różnicę pomiędzy poznaniem, a tym specyficznym procesem związanym z moralnością i wiedzą moralną. Oczywiście moglibyśmy mówić o *rozumowaniu czy zrozumieniu moralnym*, ale to są odrębne kategorie wyszczególnione przez autora (*reasoning* i *understanding*). Poza tym *wiedzenie moralne* wskazuje na swój związek z wiedzą moralną, czego zwrot „*poznanie moralne*” nie akcentowałoby. Okazuje się jednak, że nawet słowo *wiedzenie* w języku polskim odsyła do znaczenia, o które tu chodzi. Sprawdzając jego znaczenie w słowniku dowiadujemy się, że to rzeczownik odczasownikowy od słowa *wieść*. Słowo *wieść* ma dwa znaczenia: (I) prowadzić oraz (II) wiedzieć. Stąd takie słowa jak *powieść*, *przypowiadanka*, *zwiadstować*, *wieszczyc*. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 619. Synonimem *wiedzenia* mogłoby być *prowadzenie*, jak również *wieszczanie, przewidywanie*, z tym, że to drugie może kojarzyć się z wróżbą, która jest odgadywaniem, przepowiadaniem przyszłości. *Wiedzenie*, przez swój związek z wiedzą, nie odnosi się do zgadywania, a do racjonalnego przewidywania możliwych przyszłych skutków, na podstawie których prowadzić swoje działanie moralne. Jedna, mimo tego, jak sądzę, wystarczającego uzasadnienia zdecydowałem się na inne tłumaczenie. Moglibyśmy bowiem również mówić o *rozeznaniu moralnym* – skoro rozeznanie to orientacja, wiedza z jakiegoś zakresu. Takie tłumaczenie również jest wadliwe, bo gubimy temat wspólny ze słowem „wiedza”. Mimo tego decyduję się na tłumaczenie *rozeznanie moralne*, które mimo swoich niedoskonałości, nie brzmi tak źle dla

przedmiotem (*is the business*) nauki o dobru”<sup>163</sup>. Etyka zatem, wedle Harrisa, jest nauką, która składa się z pewnej akumulacyjnie gromadzonej wiedzy o dobru, z rozeznaniem w tym jak być dobrym. Kwestia ta jest równie ważna dla poszczególnych ludzi, jak i dla takich dyscyplin jak współczesna neuronauka, polityka społeczna i wymiar sprawiedliwości w sprawach karnych (dlatego też Hart w swoich rozważaniach tak dużą wagę będzie przykładał zdolnościom poznawczym, możliwości rozeznania w tym, co się robi i możliwości ponoszenia odpowiedzialności za to, co mogliśmy wiedzieć, z czym związana jest zasada *mens rea*). Wskazuje też na wymiar możliwych błędów moralnych, jakie możemy popełniać, a które także mają związek z naszymi zdolnościami poznawczymi.

„Historia etyki jest w dużej mierze historią walki o zrozumienie tego, kto i co jest właściwym obiektem naszej moralnej troski, a także o powody, dla których takie jednostki są ważne i co w istocie sprawia, że mamy obowiązek szanować je w określony sposób”<sup>164</sup>. W ramach zmagania ludzkości w swoim dotychczasowym rozwoju udało nam się pogłębić i doprecyzować zakres moralnej troski. W ten sposób udało się objąć nią kobiety i dzieci, rozszerzyć moralną troskę na inne rasy, narody, religie, a także na zwierzęta. Historia najnowsza bioetyki naznaczona jest sposobem, w jaki dyscyplina ta zaangażowała się w sprawy świata i ludzkości. Obrazuje to przejście w uprawianiu etyki jako etykiety do uprawiania etyki jako prawdziwego oddania się sprawom, o które się walczy i praktycznego rozwiązywania problemów bioetycznych<sup>165</sup>. Z tego względu, twierdzi Harris, musimy podjąć zdecydowane działania zmierzające w stronę uratowania nas samych, jak i świata. Do zagrażających nam zjawisk należą między innymi ryzyko pandemii ptasiej grypy, świńskiej grypy, HIV/AIDS, Ebola, wzrost populacji, dostęp do broni masowego rażenia. Dziś do listy zagrożeń dodalibyśmy koronawirusa, wojnę w Ukrainie czy postępujące zmiany klimatu.

Harris uważa, że wszystkich filozofów moralnych i wszystkich etyków powinno zajmować ulepszanie moralne. W perspektywie tego, co napisał Douglas, zdanie to może być zaskakujące. Jednak wymienione przez Harrisa najbardziej obiecujące metody takiego ulepszania, są, by tak rzec, na tyle klasyczne, że nie dają powodu do oburzenia. Należą do nich: „edukacja, wskazówki rodziców i grupy rówieśniczej, dawany [komuś] społeczny i osobisty przykład, a w istocie rzeczy refleksja nad tym, co jest słuszne, mianowicie etyka, która jest, właściwie rozumianą, nauką o dobru”<sup>166</sup>. Krótko mówiąc, wedle Harrisa, etyka jest ulepszeniem moralnym. Oczywiście kwestią jest, na ile ostatnio powstałe, dzięki rozwojowi biomedycyny, metody poznawczego ulepszania, również przyczynią się do moralnego ulepszenia ludzi (skoro ich zdolności poznawcze byłyby sprawniejsze). Jeśli chodzi o ulepszanie moralne, wedle Harrisa, przede wszystkim „musi nie tylko czynić dobre lub słuszne działanie bardziej prawdopodobnym, a złe działanie mniej prawdopodobnym, ale

---

polskiego ucha jak *wiedzenie moralne*. Należy jednak pamiętać, że owo *rozeznanie* ma pierwotnie związek ze swoistym rozumieniem *wiedzy moralnej*.

<sup>163</sup> J. Harris, *How to be...*, ss. 121-122.

<sup>164</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>165</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>166</sup> Ibidem, s. 117.

musi również obejmować zrozumienie tego, co stanowi o słusznym i niesłusznym działaniu”<sup>167</sup>.

### 2.2.2 System moralny (*moral system*)

Już w 1985 roku Harris posługuje się ideą moralności, która to moralność, choć jest stała w swojej naturze i celu – nakierowana na dobro – może być zmienna wewnątrznie w całości jako system, jeśli chodzi o treść poglądów. Dla uchwycenia tej idei autor proponuje zmianę metafory, jaką czasem się posługujemy myśląc o moralności. „Mamy skłonność do operowania obrazem moralności jako domu zbudowanego na niewzruszonych fundamentach, który indywiduum może od czasu do czasu przemeblować i zmodyfikować, ale którego fundamenty muszą pozostać stałe”<sup>168</sup>. Aby nie dopuścić do zawalenia się tego domu, fundamenty muszą pozostać niewzruszone. „Jednak lepszy obraz moralności można uzyskać, myśląc o niej nie jak o domu, ale jak o łodzi mieszkalnej, «płynącej po morzu życia i zmierzającej do lepszego świata»”<sup>169</sup>.

Tę metaforę Harris dalej opracowuje i w *How to be good* odnosi się do Otto Neuratha przy omawianiu systemu moralnego (*moral system*). Nie chodzi o jego system moralny, a o system moralny w ogóle, współtworzony dzięki pracy wszystkich zajmujących się etyką i moralnością w sposób profesjonalny i naukowy (akademików), ale również przez innych twórców kultury. W myśl idei badań i filozofii „błękitnego nieba”<sup>170</sup>, kwestie moralne, czyli analizowanie argumentów moralnych nakierowanych na czynienie dobra, można odnaleźć wszędzie.

Autor mówi, że system moralny jest jak Arka Noego – jest „drewnianym statkiem-domostwem (*ship housing*) nie tylko dla nas samych, ale wszystkiego, czego potrzebujemy do przetrwania i rozkwitu”<sup>171</sup>. Ani żadna z desek tej konstrukcji, ani też żadna z jej część nie jest bez skazy, bowiem każda z nich z czasem może zgnić, zepsuć się i w konsekwencji powstanie potrzeba jej wymiany. Jedyne, co pewne w tej sytuacji to to, że jesteśmy na morzu, że odbiliśmy od brzegu i nasza podróż już trwa i że w trakcie tej rozpoczętej już podróży nie możemy porzucić statku. Nie może zawinąć do portu, w którym dałoby się ten statek rozebrać i od podstaw złożyć na nowo. Nie mamy nawet do dyspozycji najlepszych materiałów, a tylko te, które już mamy do dyspozycji, albo te, który wypracujemy na bazie tych już posiadanych. Musimy go naprawiać po kawałku i na pełnym morzu.

---

<sup>167</sup> Ibidem.

<sup>168</sup> J. Harris, *The Value of life...*, s. 235.

<sup>169</sup> Ibidem.

<sup>170</sup> Pojęcie badań i filozofii „błękitnego nieba” omawiam w części 3.3 Rozdziału III. Krótko mówiąc, chodzi o tak uprawianą naukę, która szuka odpowiedzi bez ograniczeń i bez rozważania konsekwencji badań. Nie są to badania bezcelowe, ale nie są też nakierowane na określony cel. Nie są to takie badania, które są skoncentrowane na uzyskaniu konkretnego wyniku. Polegają na podążaniu za postawionym pytaniem lub hipotezą tam, gdzie prowadzą.

<sup>171</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 180.

Uwaga Harrisa o Arce poprzedzona jest rozważaniami na temat tego, co to znaczy być człowiekiem. Zarówno nasze człowieczeństwo, jak i nasza moralność, mają związek z naszą naturą jako ludzi (ma związek, bo w moralności chodzi przede wszystkim o osoby), która obejmuje takie zdolności jak pasje, wrażliwość, rozumowanie, poczucie sprawiedliwości i wiele innych. Autor nie podaje „pełnej” listy tych zdolności. Chodzi jednak o to, że możemy naturę ludzką i jej elementy przekroczyć, ulepszyć, stłumić czy nawet czasem zlekceważyć. Nie możemy jednak odrzucić jej w całości na raz. Naszą ludzką naturę możemy zmieniać, a status moralny osób, którymi większość z ludzi prawdopodobnie jest, pozostaje bez zmian. Co więcej, to ze względu na bycie osobą, o ile stanowi to korzyść dla osób, możemy ingerować w naturę ludzką, przekraczać ją, ulepszać.

Wydaje się, że Harris mówi tutaj o tych zdolnościach, które należą do natury człowieka jako istoty biologicznej. Rozwijając biomedyczne technologie opracowywane w ramach badań naukowych jesteśmy w stanie zmieniać natężenie tych zdolności, które swoją podstawę mają w biologicznym ukonstytuowaniu człowieka (jesteśmy na przykład w stanie wydłużać życie dzięki odraczaniu śmierci w procesie leczenia chorób, wzmacniać zdolności poznawcze dzięki edukacji, dzięki stymulantom takim jak kawa, nikotyna czy metylofenidat<sup>172</sup>). Możemy to uczynić ciału człowieka. Czym innym jest przecież człowiek, a czym innym osoba. Harris stwierdza, że „ani posiadanie któregokolwiek z niżej wskazanych elementów nie jest koniecznym warunkiem osobowości, ani też [nie jest koniecznym warunkiem posiadania – B.P.] statusu moralnego porównywalnego z tym, jaki posiada większość istot ludzkich”<sup>173</sup>. Można powiedzieć, że żadna zdolność posiadana przez człowieka jako istoty biologicznej nie ma wartości samej w sobie. Nasze zdolności poznawcze, emocje itd. mają znaczenie dla nas jako dla podmiotów moralnych, czyli osób i ze względu na osoby dopiero można zastanawiać się nad słusznością naszego biologicznego statusu. Zarówno my, jak i system moralności, tak jak statek w drodze, mogą być zmieniane.

### 2.2.3 Dobro (*good*)

Naczelnym pytaniem etyki, wedle Harrisa rzadko zadawanym przez filozofów i etyków, jest pytanie o to *jak być dobrym*?<sup>174</sup> Książka *How to be good* miałyby być, w głównej mierze, poświęcona sprawdzeniu twierdzenia, że ktoś jest dobry<sup>175</sup>. Co miałyby to znaczyć? Podtytuł rozdziału *Co to znaczy być dobrym* zdradza pewną

---

<sup>172</sup> Przykłady te Harris omawia na przestrzeni całego *Poprawiania ewolucji*, natomiast w zwięzłej formie przedstawia je w rozdziale 2. *Ulepszanie jest obowiązkiem moralnym*, por. J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, ss. 63-88.

<sup>173</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 180. Posiadane elementy, o których pisze autor, to te, o których mówi Shylock w tragedii Shakespeare'a. Są to kolejno ręce, organy, rozmiary ciała, zmysły, uczucia i namiętności. Elementy te są częściami człowieka jako biologicznej całości. Dla Harrisa elementy te, same w sobie, nie mają takiego statusu moralnego, żeby nie można było ich zmienić, zmodyfikować czy ulepszyć i w ten sposób zmienić człowieka jako istotę biologiczną. Inaczej jest w przypadku osoby.

<sup>174</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 121.

<sup>175</sup> *Ibidem*, s. 12.

wskazówkę na temat zdania autora: *Odpowiedzialność indywidualna*. Możemy zatem wnosić, że Harris w jakiś sposób łączy dobro z odpowiedzialnością. Z dalszych rozważań dowiadujemy się, że dobro to nie tylko indywidualne szczęście czy satysfakcja osobista. To również sprawiedliwość, ochrona, szacunek, równe traktowanie, dobrostan, dobrobyt, prawa, obowiązki<sup>176</sup>.

Harris pisze o generycznej<sup>177</sup> (*generic*)<sup>178</sup> naturze czy generycznym charakterze dobra. Choć istnieje polskie słowo „generyczny”, dobrze przyjrzeć się temu, co Harris ma do powiedzenia o tak rozumianej naturze dobra. Stwierdza, że dobro jest generyczne, bo „to, co jest dobre, w większości przypadków jest dobre dla ludzi [żyjących] w różnych czasach, kulturach i społeczeństwach”<sup>179</sup>. Harris jednocześnie uważa, że „panuje znacząca zgoda co do natury dobra, panuje znacząca zgoda co do tego, z czego mamy się radować”<sup>180</sup>. Wydaje się zatem, że w pierwszym stwierdzeniu zaprezentowane jest rozumienie dobra, zgodnie z którym jest ono ogólne, rodzajowe, gatunkowe czy powszechne – niezależnie od czasu i miejsca to samo (np. zdrowie, bezpieczeństwo, szczęście) jest dla ludzi dobre. W drugim stwierdzeniu autor wskazuje na pewną okoliczność dotyczącą dobra, mianowicie na to, że istnieje powszechna zgoda na temat tego co jest dobre. Nie oznacza to, że dobro ma charakter subiektywny, ale raczej, że dobre jest to, co ludzie są w stanie uznać za dobre (nawet jeśli tego nie uznają, tak samo jak zdolność do racjonalnego myślenia nie oznacza, że zawsze, wszędzie i na każdy temat myślimy racjonalnie). Tym bardziej Harris podkreśla to w innym fragmencie:

*Zdajemy sobie doskonale sprawę z tego, czym są dobre i złe sytuacje i w istocie generalnie jak ich unikać, mając na względzie siebie oraz mając na względzie*

---

<sup>176</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>177</sup> *Wielki słownik języka polskiego* podaje następujące znaczenia tego słowa. (1) W odniesieniu do nazwy, dotyczy całego zbioru osób, zjawisk lub rzeczy połączonych wspólnymi cechami. (2) W odniesieniu do leku, to taki, który jest wzorowany na innym, oryginalnym, produkcie i funkcjonuje jako jego zamiennik. (3) W odniesieniu do przemysłu, to związany z produkcją leków generycznych. Oczywiście

<sup>178</sup> Słownik podpowiada nam różne znaczenia słowa *generic*. *Wielki słownik angielsko-polski PWN-Oxford*, podaje takie znaczenie słowa *generic*, jak, w odniesieniu do pojęcia to *ogólny, pospolity*, w odniesieniu do kwestii biologicznych, to *rodzajowy*, a w odniesieniu do kwestii lingwistycznych to *gatunkowy*. Z kolei *Merriam-Webster* podaje dwa ogólne znaczenia słowa: (1) (a) odnoszący się do lub charakterystyczny dla całej grupy lub klasy, ogólny, tak jak mówi się, o jakimś gatunku filmowym oraz (b) nie będący lub nie posiadający konkretnej nazwy marki, tak jak się mówi o leki generycznych oraz (c) nie posiadające szczególnie wyróżniającej się jakości lub zastosowania; (2) odnoszący się do lub mający rangę rodzaju biologicznego. Patrząc na tę definicję możemy powiedzieć, że dobro jest niezdeterminowane czymś konkretnym i należy do wszystkich, tak jak leki generyczne nie należą do jednego producenta i są potencjalnie dostępne dla wszystkich. Mówi się jednak czasem, np. w odniesieniu do muzyki czy filmów, że są one *generic*, czyli sztampowe czy zwyczajowy czyli typowe np. dla danego gatunku muzyki, nie wykraczające poza typowe ramy określone dla danego gatunku a powstały dzięki pewnej praktyce i wypracowania pewnego typu. W tym sensie dobro samo w sobie byłoby czymś zwykłym o czym wszyscy wiedzą czym na pewnym poziomie ogólności jest, natomiast konkretne działania, jeśli miałyby być wymierzone w czynienie dobra, musiałyby być każdorazowo weryfikowane zgodnie z tą ogólną definicją.

<sup>179</sup> J. Harris, *How to be...*, s. ix.

<sup>180</sup> Ibidem, s. 16.



*innych. Gdybyśmy tego nie wiedzieli, nie moglibyśmy być roztropni (prudent), nie moglibyśmy dbać o siebie, ani troszczyć się o innych*<sup>181</sup>.

Do czynienia dobra i do tego, by doświadczać dobra konieczna jest zdolność poznawcza. Można powiedzieć, że dobro to coś, do czego uznania konieczne są pewne zdolności, które ludzie posiadają, np. rozumność czy roztropność. W tym sensie można powiedzieć, że dobro jest podstawowe, źródłowe czy zasadnicze, skoro bez niego i bez rozumienia go nie moglibyśmy troszczyć się o siebie i innych. Wydaje się, że jest to pojęcie fundamentalne, jeśli chodzi o mówienie o tym, czym jest człowiek i jego działania.

Co więcej powyższy cytat i takie rozumienie dobra, wedle Harrisa, miałyby wskazywać na sposób, w jaki spieramy się o to co faktycznie, konkretnie jest dobre. Istnieje powszechny konsens co do tego, że coś jest dla nas dobre, ale realizacja tego dobra wymaga dookreślenia jej warunków. Moglibyśmy zatem dodać kolejne dwa rozumienia dobra. Pierwsze wiązałoby się z powszechnością dobra, z tym, że dotyczy ogółu całej społeczności, wszystkich ludzi. Drugie wiązałoby się z tym, że dobro jest zwyczajowe. Mimo iż jako ogólne i powszechne, samo w sobie, nie zmienia się przez dzieje, ale jako cel naszych uzasadnionych moralnych działań wymaga odnoszenia się do konkretnych sytuacji i argumentów pasujących do kontekstu. Tak jak dobro jest globalne, tak działania moralne są lokalne w tym sensie, że dotyczą konkretnych kwestii, które są omawiane przez agentów moralnych. Żeby nie być zupełnie gołosłownym, można przytoczyć uwagę z podrozdziału *Kontekst to (prawie) wszystko*, w którym Harris odnosi się do zdania Wittgensteina „[g]dyby Bóg wejrzał w nasze dusze, nie mógłby tam zobaczyć, o kim mówiliśmy”<sup>182</sup> i stwierdza, że Bóg nie wiedziałby o czym mówimy, bo nie ma w duszach odpowiedzi na takie pytania jak *czy to było morderstwa?* albo *czy to był gwałt?* Ustalanie tego, co jest słuszne a co niesłuszne, jak i tego czy pewne działanie jest działaniem moralnym nastawionym na dobro, wymaga przeprowadzenia rozumowania moralnego, przedstawienia racji moralnych i argumentów moralnych i, co charakteryzuje zarówno naukę, jak i przedstawienie sądu moralnego, dokonanie tego na drodze procesu deliberatywnego, czyli takiego, który polega na dokonywaniu sądów. Ogólnie rzecz biorąc można powiedzieć, że dobro ma generyczną naturę, choć mówiąc tak, dobrze jest pamiętać powyższe uwagi.

Harris stwierdza, podobnie jak Arystoteles mówiąc o sprawiedliwości, że przy definiowaniu pojęć dobrze jest przyrzeć się ich przeciwieństwom. Odnosi się do pojęcia niepełnosprawności, który jest stanem pokrzywdzenia. Mamy racje przemawiające za tym, by nie doświadczać krzywdy i są to zawsze przekonujące racje. To, co należy brać pod uwagę przy rozważaniu wyrządzenia krzywdy, to nie odniesienie do tego, co jest normalne lub typowe dla gatunku, ale odniesienie do możliwego lepszego stanu. Mamy zatem przemawiające za tym, aby nie być niepełnosprawnymi<sup>183</sup>. Dobro zatem ma związek z niewyrządzeniem szkód.

---

<sup>181</sup> Ibidem, s. 18. Zaznaczenie tekstu kursywą obecne jest w oryginale.

<sup>182</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne...*, s. 304.

<sup>183</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 16.

Skąd jednak możemy wiedzieć, że ktoś jest dobry albo, że jej/jego czyny są dobre? Odpowiedzią na to pytanie może być zdanie, które Harris nazywa egzystencjalnym, głoszące, że ktoś jest egzystencjalnie dobry, dobry sam w sobie albo ktoś ma dobre intencje, czy jest pełen cnót. Stwierdza, że jeśli „interesuje nas biografia jednostki, to z moralnego punktu widzenia interesują nas przede wszystkim jej cnoty i wady”, natomiast jeśli „interesuje nas uczynienie świata lepszym miejscem, interesują nas wyniki – konsekwencje”<sup>184</sup>. Harris nie wyklucza rozważań dotyczących cnót czy wad etycznych. Z drugiej jednak strony, biorąc pod uwagę dobro, tak jak on je rozumie, egzystencjalne podchodzenie do bycia dobrym wydaje się mniej istotne niż uzasadnianie takiego działania, które prowadziłyby do dobra. Dlatego też stwierdza, że ze względu na wszystkie możliwe praktyczne cele, mamy skłonność do bycia konsekwencjalistami<sup>185</sup>. Trudno powiedzieć, czy Harris ma tu na myśli to, że praktycznie rzecz biorąc wszyscy są utylitarystami (biorąc pod uwagę sposób w jaki myślimy) czy raczej to, że my, zwolennicy tak rozumianego dobra, z konieczności jesteśmy konsekwencjalistami.

Niezależnie od słuszności którejś z tych dwóch, albo jeszcze innej możliwości, ewidentne jest to, że dla Harrisa etyka ze względów praktycznych zawsze jest konsekwencjalistyczna. Jest tak dlatego, że, po pierwsze, nawet jeśli nie jesteśmy konsekwencjalistami, a interesują nas cnoty, stan ducha (lub łaski) i tak musimy być pewni, że będziemy mieli swobodę rozwijania naszych cnót zgodnie z naszymi własnymi wartościami, a to wymaga, aby inni pozostawili nam tę wolną przestrzeń. W tym sensie konsekwencjalizm, jaki promuje Harris, który skoncentrowany jest na wolności, bezpieczeństwie, swobodach obywatelskich i otwartości zapewnia możliwość uprawiania np. etyki cnót, a nie odwrotnie. Po drugie, uprawianie prawdziwie powszechnej etyki, która koncentrowałaby się na dobrych intencjach, obowiązkach, emocjach, stanach ducha, a która nie przeprowadzałaby starannej i realistycznej kalkulacji konsekwencji postępowania, byłaby, jak to Harris określa, „przepisem nie tylko na katastrofę, ale i na triumf zła”<sup>186</sup>.

Żeby postawić sprawę jasno, warto dodać, że w rozmowie z Pauline Westerman stwierdził, że

utyliitaryzm czy konsekwencjalizm (termin, który wolę) nie jest religią. Nie muszę się martwić o to, czy to, co mówię, jest spójnym stanowiskiem utylitarystycznym, czy też nie. Muszę się martwić o to, czy to, co mówię, jest ogólnie spójnym stanowiskiem. Ale to nie musi być spójne z konsekwencjalizmem. Konsekwencjalista to nazwa, jaką ludzie mnie nazywają. Nie muszę być konsekwencjalistą; nie muszę być katolikiem. Nie martwię się o to, czy to, co mówię, jest ortodoksyjne. Istnieje więc wiele perspektyw, z których można oceniać decyzje, politykę i postępowanie. To, co mówię, jest moim zdaniem

---

<sup>184</sup> Ibidem, s. 36.

<sup>185</sup> Ibidem.

<sup>186</sup> Ibidem, s. 37.

zgodne z podejściem konsekwencyjnym. Ale jedną z konsekwencji jest to, czy świat, który wynika z decyzji, jest lepszy czy gorszy<sup>187</sup>

Być dobrym to znaczy działać biorąc wszystko pod uwagę, natomiast „[s]tawianie na pierwszym miejscu unikania np. tzw. szkód bezpośrednich nie jest działaniem ani dobrego sumienia, ani kierującego się dobrem konsekwencjalisty”<sup>188</sup>. Nie chodzi tylko o bezpośrednio usuwanie szkód, ale to takie usuwanie szkód, które uczyni świat lepszym miejscem. Jest to zgodne z poprawą moralną (*moral improvement*), która polega właśnie na czynieniu świata lepszym miejscem. „Działania te mogą mieć charakter indywidualny lub zbiorowy i w dużej mierze zależą od polityki, o której zdecydowały rządy na szczeblu krajowym i międzynarodowym, lub która została przez nie przyjęta i wdrożona”<sup>189</sup>. Tak rozumiane dobro wiąże się z możliwością powszechnego szerzenia go. Harris stwierdza, że „rosnąca międzynarodowa akceptacja znaczenia zapewnienia szerokiego dostępu do opieki zdrowotnej i podstawowych leków umacnia mnie (i mam nadzieję, że Was) w przekonaniu, że natura dobra nie jest ani ezoteryczna, ani niedostępna dla nas – wręcz przeciwnie!”<sup>190</sup>. Można powiedzieć, że dobro jest pospólne i wszelkie wykluczanie pewnych grup ludzi z udziału w nim jest niezgodne z naturą dobra.

Jeśli zależy nam na dobru, a ono możliwe jest tylko przez działanie, będziemy konsekwencjalistami w tym sensie, że będziemy myśleć o możliwych do podjęcia działaniach, które przyczynią się do dobra dla nas i innych. By powtórzyć kwestię z części poświęconej etyce i moralności, być dobrym, to działać dobrze, a niekoniecznie mieć dobre własności – kwestia ontyczna związana jest z kwestią praktyczną czy nawet moralną. Pytanie *jak być dobrym* jest w tym sensie wymienne z pytaniem *jak postępować etycznie czy moralnie*. *To be good is to do good*.

Samo dobro, stwierdza Harris, nie potrzebuje etyki. Stąd kontrowersyjne i efektowne zdanie Harrisa, że etyka jest dla złych ludzi (*ethics is for bad guys*). To, co dobre może się wydarzyć przypadkowo, bez udziału rozumowania moralnego. Ponieważ jednak nie ma co liczyć na los, dryfując w Arce po morzu nieznanego, jesteśmy (jeśli nie chcemy pozostawiać naszego dobra w rękach ślepego losu) zmuszeni opracować pewien sposób określania tego, co mogłoby być dobre. Z pomocą przychodzi nasza osobowa natura, w której skład wchodzi zdolność mówienia, dyskusowania, kłócenia się i argumentowania. To *jak* próbować określać to, co dobre, wynika z tego, że w *ogóle* jesteśmy w stanie określać, że coś jest dobre lub wartościowe.

---

<sup>187</sup> P. Westerman, *The Moralist. A conversation with John Harris about bioethics*, „R & R” 2005, nr 34, s. 55.

<sup>188</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 37. W oryginale zdanie to ma następującą postać: „To prioritize the avoidance of, for example, so-called direct harms, is neither the action of a good conscience, nor that of a good consequentialist”. Przekład na język polski nie oddaje gry słów zawartej w zdaniu. Harris pisze o *good conscience*, czyli o „czystym sumieniu” oraz o *good consequentialist*, czyli „dobrem kierującym się konsekwencjaliście”, bo tak chyba należy rozumieć ten zwrot, a nie jako „kompetetny konsekwencjalista”.

<sup>189</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 38.

<sup>190</sup> Ibidem, ss. 23-24.

Etyka jest potrzebna także w tych przypadkach, w których współczucie, altruizm i podstawowa przyzwoitość zawodzą. Dużo ciężiej jest utrzymywać wolę pomocy osobom, z którymi nic nas nie łączy. Etyka jednak, drogą racjonalnego uzasadnienia, jest w stanie nie tylko pokazać nam zasadność podejmowania pewnego rodzaju działań, ale również, dzięki swojej procedurze uwzględniającej racje moralne, sądy moralne, rozumowanie moralne, pozwala na spojrzenie na daną kwestię w inny sposób. Wymaga, przede wszystkim przeanalizowania jej. Harris stwierdza, że „[r]ozumowanie moralne jest potrzebne, aby zidentyfikować odpowiednie obiekty dla współczucia, empatii i rodzaju uogólnionej troski, szacunku i ochrony, które są wnioskiem płynącym z dyskusji moralnej”<sup>191</sup>. Takie określenie roli racjonalności i rozumowania w moralności, sprawia, że nie jesteśmy skazani na subiektywny osąd. Nasz osąd w sprawach moralnych może zgłaszać roszczenie do obiektywności. Możemy zdystansować się od własnej optyki, właśnie dzięki obiektywizującemu charakterowi rozważań moralnych.

Wracając do kwestii dobra, to, co może być najlepsze może się wydarzyć, nawet przypadkowo, bez brania wszystkiego pod uwagę. Jednak, jeśli chodzi o działanie moralne, to my jako osoby potrzebujemy etyki czy moralności, by móc rozważać, co w istocie jest najlepsze. Wiążąc zatem kwestię etyki, dobra moralnego i ulepszania ludzi, można przytoczyć uwagę Harrisa, który stwierdza, że „[j]edynym sposobem na określenie, co powinniśmy zrobić w ramach poprawy moralności, jest racjonalne rozważenie różnych sposobów zapewnienia dobra i zapobiegania szkodom, a także poprawienie umiejętności dostrzegania potencjalnych zagrożeń, takich jak zmiany klimatyczne, i wystarczająco szybkiego działania, gdy dostępne są skuteczne strategie, aby zapobiec ich najgorszym skutkom”<sup>192</sup>. Jeśli Harris twierdzi, że celem ulepszania miałyby być taka poprawa, która byłaby dla kogoś ulepszanego dobra, to ma na myśli poprawę i dobro w rozumieniu moralnym. Chodzi o minimalizowanie szkód i maksymalizowanie korzyści. Tak rozumiane zabiegi czy interwencje, których przeznaczeniem jest ulepszanie, czyniłyby nie tylko ludzi, ale i świat lepszymi.

Potrzebujemy nauki o moralności, nauki o dobru, pewnego rodzaju wiedzy o tym jak być dobrym, lub bardziej skromnie o tym, jak starać się czy usiłować być dobrym. Ma ona wielką teoretyczną i praktyczną wartość. Wiedza ta ma postać wiedzy *know how*, wiedzy o tym jak instytucje, a także wszyscy agenci moralni, mieliby czynić dobro.

#### **2.2.4 Agent moralny (*agent moralny*)**

Agent moralny „to ktoś, kto dba o to, by postępować właściwie, ktoś, dla kogo różnica między dobrem a złem jest ważna”<sup>193</sup>. Osoba taka zadaje sobie pytanie, czy to co czuje jest słuszne, a odpowiedzi na to pytanie nie uzyskuje się za pomocą prostych

---

<sup>191</sup> Ibidem, s. xi.

<sup>192</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>193</sup> Ibidem, s. 113.

introspekcji, intuicji na temat tego, jakie ktoś ma uczucie w odniesieniu do danych spraw. Moralność jest zasadniczo deliberatywna<sup>194</sup>, więc działanie moralne agenta moralnego wymaga od niego czegoś więcej niż tylko orzekania, że coś czuje, albo, że wierzy, że coś jest słuszne czy niesłuszne. Moralność, wedle Harris, wymaga od agentów moralnych poznawczego, rozumowego zaangażowania przy podejmowaniu decyzji moralnych.

Jednym z głównych interesów osób jest, jak twierdzi Harris, aby były traktowane jako refleksyjni agenci moralni i bycie poważnie traktowanym przez innych. To, co czyni mnie jako osobę, to „[r]ozpoznawanie moich moralnych obowiązków i działanie na ich podstawie”<sup>195</sup>. „Agent moralny zawsze będzie chciał rozważyć wszystkie sprawy, a przynajmniej (jak domyślnie oznacza to sformułowanie) wszystkie sprawy, które można rozsądnie rozważyć w danym czasie i przy użyciu dostępnych środków”<sup>196</sup>. Co więcej, agent moralny będzie również chciał myśleć retrospektywnie o tym, jak zareagował na imperatywy moralne lub zmierzył się z dylematami moralnymi, proporcjonalnie do wagi decyzji. Czyni to po to, by móc wprowadzić poprawki i lepiej zrozumieć to, co ceni.

### 2.2.5 Działanie moralne (*moral action*) i decyzje moralne (*moral decisions*)

Harris stwierdza, że „[k]luczową kwestią zarówno dla zrozumienia natury moralności, jak i z tego powodu dla analizy tego, co może być uznane za ulepszenie moralne, jest rola, a nawet charakter moralnego podejmowania decyzji”<sup>197</sup>. Agenci moralni zmuszeni są do podejmowania decyzji. To, co jest istotą decyzji to to, że mają być rozstrzygające (dlatego ich dokonujemy). Autor stwierdza, że „każda decyzja jest w efekcie wyborem pomiędzy możliwymi światami urzeczywistnionymi przez tę decyzję”<sup>198</sup> i choć każde wydarzenie wprowadza taką zmianę w świat, różnica pomiędzy zwykłym wydarzeniem a działaniem moralnym polega na tym, że decyzja jest świadoma. Decyzja jest podejmowana przez istoty świadome. Jesteśmy za decyzje i za ich konsekwencje odpowiedzialni, skoro „nasza odpowiedzialność wywodzi się z naszej woli, z faktu, że zrobiliśmy te rzeczy celowo”<sup>199</sup>. Samo dobre umotywowanie działania nie wystarczy, jeśli zależy nam na możliwie jak najlepszym efekcie czynów. Nie musimy wiedzieć, czy nasze działania są dobrze umotywowane, czy nie. Skoro celem jest działanie wymierzone w dobro, nasza motywacja może nie mieć znaczenia przy działaniu. Natomiast „[p]otrzebujemy przede wszystkim wiedzieć, że są one najlepsze, biorąc wszystko pod uwagę”<sup>200</sup>.

Autor proponuje przeprowadzić paralelę pomiędzy uprawianiem nauki a praktykowaniem etyki jako nauki. W przypadku nauki można coś odkryć, co będzie

---

<sup>194</sup> J. Harris, *What it's like...*, s. 302.

<sup>195</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 322.

<sup>196</sup> J. Harris, *What it's like...*, s. 296.

<sup>197</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 91.

<sup>198</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>199</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>200</sup> Ibidem, s. 28.

miało wielką naukową doniosłość przez przypadek, ale nie można stać się naukowcem w wyniku przypadku bądź uprawiać nauki przez przypadek. Do stania się naukowcem konieczne są lata studiów i godziny spędzone na pracowaniu w zawodzie naukowca. Podobnie praktyka naukowa nie jest wynikiem przypadku, a zaplanowanym procesem, którego ulepszanie i rozwijanie zajęło wiele stuleci. „Uprawianie nauki jest procesem celowym i wymagającym dyscypliny, polega na przykład na formułowaniu i testowaniu hipotezy, poszukiwaniu dowodów potwierdzających i niepotwierdzających”<sup>201</sup>. Podobna zasada miałaby się tyczyć zachowania moralnego (*moral behaviour*). Jeśli chodzi o perspektywę indywidualną, by rzeczywiście zachowywać się moralnie, jako ludzie potrzebujemy wielu godzin i lat spędzonych na poprawianiu swojego zachowania. Jeśli chodzi o perspektywę naukową, o określanie tego, które konkretnie zachowania miałyby być tym moralnym, również nie jest to wynikiem przypadku, a zaplanowanym procesem, którego ulepszanie i rozwijanie zajęło wiele stuleci.

Ten wybór będzie najlepszy spośród wszystkich innych możliwych wyborów, gdy będzie najlepiej promował sprawiedliwość, prawa i interesy osób, zwierząt i planety oraz najlepiej chronił czujące jednostki przed cierpieniem i krzywdą. To, wedle Harrisa, jest kryterium „najlepszości” (*bestness*) wyboru. Na podstawie samych emocji nie można stwierdzić, czy dany wybór będzie wiązał się z tak rozumianą najlepszością. Może akurat tak się zdarzyć, że wybór dokonany pod wpływem emocji da najlepszy rezultat, ale na podstawie emocji nie można tego stwierdzić. Takie działanie pod wpływem emocji nie byłoby działaniem moralnym. Jeśli chodzi o etykę, Harris promuje taką jej ideę, zgodnie z którą intelektualna praca etyczna związana będzie z takim działaniem moralnym, które będzie oparte o rozumowanie moralne, sądy moralne, argumenty i racje. Krótko mówiąc, etyka jest racjonalnym sposobem podejmowania moralnych (bo świadomych i przemyślanych) decyzji.

Jeśli można postawić pytanie o to, czy istnieją lepsze i gorsze wybory w przypadku konieczności podejmowania decyzji i działań moralnych, można zapytać, co czyni je lepszymi lub gorszymi. „Nie może tym być po prostu to, jak się w związku nimi [wyborami] czujemy, bo wtedy jedynym sposobem odpowiedzi na całkowicie rozsądne pytanie, dlaczego uważamy, że to, co nas przeraża, jest naprawdę przerażające, jest godnym tego, by z tego [właśnie] powodu być przerażonym, jest odczuwanie wciąż na nowo tego, cośmy odczuwali”<sup>202</sup>. To prowadzioby do kolistości – bylibyśmy przerażeni czymś dlatego, że nas to przeraża, a przeraża nas to dlatego, że jesteśmy przerażeni. Stąd konieczność odniesienia do wittgensteinowskiej instancji niezależnej, czyli sądów, które mogą podlegać weryfikacji, do czegoś niezależnego tylko od naszego sposobu ujmowania spraw w języku albo od emocji.

Podejmowanie decyzji moralnych ma związek z dylematami moralnymi, które wymuszają zajęcie jakiegoś stanowiska. Rozwiązanie dylematu moralnego wymaga podania racji, jednak nie byle jakiej – może być wiele rodzajów racji przemawiających

---

<sup>201</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>202</sup> Ibidem, s. 125.

za podjęciem takiej czy innej decyzji – a racji moralnej. Tylko podanie racji moralnej może doprowadzić do sądu moralnego.

Decyzje również umożliwiają samookreślenie, skoro jesteśmy produktami naszych (jak również cudzych, np. w przypadku rodziców wychowujących dziecko, czy praw określających możliwe sposoby działania w społeczeństwie) przeszłych decyzji i to od nich w dużej mierze zależy czym obecnie jesteśmy.

Aby móc decydować musimy mieć możliwość dokonania wyboru. Potrzebujemy wolności, aby w ogóle decydować i na podstawie decyzji działać. Skoro krytyczne myślenie musi mieć związek z podejmowaniem decyzji i działaniem, do myślenia krytycznego również potrzebujemy wolności. Te cztery aspekty konieczne do uprawiania etyki czyli takie, które umożliwiają moralność – myślenie krytyczne, podejmowanie decyzji, działanie i wolność w myśleniu i działaniu – muszą być zachowane, aby moralność była możliwa. W przeciwnym wypadku, jeśli „wybór jest oddzielony od działania, ponosi moralną porażkę (*is morally bankrupt*) i w istocie nie sędzę, by można było mówić o wyborze mając na uwadze jakiś cel praktyczny”<sup>203</sup>.

Z tego też względu konieczne jest zapewnienie wszystkim osobom autonomii. W pewnym wymiarze ludzkiego działania człowiek musi mieć zapewnioną autonomię. Autonomia powinna być zagwarantowana w ramach praw podstawowych w takim samym stopniu jak wolność od przemocy czy pewne poziomy dobrobytu; autonomia sama jest częścią dobrobytu<sup>204</sup>. „Tak jak nie mogę być w żadnym sensie odpowiedzialny za zachowanie, które jest dosłownie poza moją kontrolą, tak samo też nie można powiedzieć, że działam moralnie lub cnotliwie, jeśli zachowuję się automatycznie”<sup>205</sup>. Działania, które nie są pod moją kontrolą, nie są moje. W tym sensie pewne ruchy – bo nie można nazwać ich działaniami, skoro nie byłyby wolne – które byłyby efektem bezpośredniej zmieniającej emocje ingerencji dokonanej na poziomie fizjologicznym, niezależnie od tego czy byłyby cnotliwe czy złowieszcze, nie mogą być potraktowane jako działania agenta moralnego.

Zatem ulepszenia moralne proponowane przez Douglasa, wedle Harrisa, nie mogą ulepszać moralnie działania agenta moralnego. Raczej odwrotnie – uniemożliwiają mu działanie (nawet jeśli efektem jego ruchów będzie pewne dobro). Krytykując pomysł Douglasa, Harris stwierdza, że to nie poglądy rasistowskie są głównym problemem moralnym (choć pewnie te też mogą nim być), a rasistowskie zachowania. „Najważniejszą rzeczą w kwestii uprzedzeń, które większość, a może i wszyscy z nas mają w takiej czy innej formie, jest ich rozpoznanie i nauczenie się, by wstydzić za nie, a przede wszystkim nie działać zgodnie z nimi”<sup>206</sup>. Rasizm, wedle Harrisa, może być usunięty bez pomocy posługiwania się biochemicznymi czy genetycznymi środkami.

Podejmowanie decyzji moralnych pociąga za sobą konieczność ponoszenia odpowiedzialności za działania, których si dokonało. Czy zatem jeśli, pyta Harris,

---

<sup>203</sup> Ibidem, s. 99.

<sup>204</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>205</sup> Ibidem, s. 117.

<sup>206</sup> Ibidem, s. 62.

decyzyjną część procesu działania moralnego można oddzielić od samych działań, to za co odpowiedzialny jest agent moralny? Skoro agent musi być zdolny do działania, bez tak rozumianego wolnego agenta „podejmowanie decyzji jest, jak twierdziłem i nadal twierdzę, moralnie i faktycznie praktycznie jałowe – dosłownie bez znaczenia!”<sup>207</sup>.

Pisząc dalej o zwolennikach MB, Harris stwierdza, że nie dostrzegają różnicy pomiędzy wolnością a samowolą (*licence*)<sup>208</sup>. Sam autor odnosi się do swojej interpretacji pojęcia wolności w rozumieniu Milla. Chodzi tu o takie ujęcie wolności, która jest rozumiana jako pojęcie moralne i polityczne, jest ideą, ideałem, wartością i podstawowym prawem, jeśli kiedykolwiek takie istniało<sup>209</sup>. „Wolność jest wymagana dla autonomii, dosłownie «samorządu» (*self-rule*), które nie jest tym samym, co nierząd (*misrule*)”<sup>210</sup>. Samorząd, czy może lepiej samowładztwo, które musi zakładać wolność, jest zdecydowanie różne od samowoli i związanego z nią nierządu. „Tak jak libertarianie<sup>211</sup> są filozoficznymi strażnikami samorządności, tak libertyni są nieetyczną apoteozą nierządu”<sup>212</sup> i ci pierwsi stanowią o moralnym i politycznym ideale, a ci drudzy posługują się wymówką dla porzucenia ideałów.

## 2.2.6 Wolność (*freedom i liberty*) i autonomia (*autonomy*)

Jak się zdaje, Harrisowi nie chodzi wyłącznie o teoretycznie rozumianą możliwość wolności, a taką, która realizuje się w działaniu moralnym, o wolność, z której się korzysta. „To co jest tu moralnie ważne to bycie faktycznie wolnym, to co jest moralną porażką to iluzja wolności”<sup>213</sup>. Wolność to możliwość podejmowania decyzji moralnych i działania moralnego. Pojęcie to omawia w związku z ulepszeniem, które ostatecznie miałyby zwiększać wolność osób przez zwiększanie możliwości do

---

<sup>207</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>208</sup> Przy czym należy zaznaczyć, że angielsko słowo *licence* podobnie jak słowo polskie licencja, odnosi się do urzędowej zgody na wykonywanie jakiejś czynności czy oficjalnej zgody na korzystanie w określony sposób z czegoś, co jest chronione prawem autorskim. Jednak w języku angielskim słowo to ma jeszcze drugie, pejoratywne znaczenie. Oznacza wolność, która umożliwia lub jest wykorzystywana nieodpowiedzialnie. W tym sensie można słowo *licence* przełożyć jako *samowola*. Choć polskie słowo *samowola* nie posiada tej dwuznaczności wykonywania czegoś zgodnie z prawem i dowolnego nieodpowiedzialnego działania, jednak posiada ważny w tym kontekście aspekt nadmiernego korzystania z wolności. Samowola cechuje się tym, że ktoś w swoich działaniach nie przestrzega zasad, praw i kieruje się wyłącznie własną wolą, natomiast jako czynność to działanie świadczące o tym, że ktoś nie przestrzega zasad, praw i kieruje się wyłącznie własną wolą. W tym sensie można powiedzieć np. *wolność prasy nie powinna być zamieniona w samowolę prasy*. Wydaje się, że dobrze oddaje to pejoratywny charakter słowa *licence*.

<sup>209</sup> Jest to pogląd podzielany również przez Harta (którego koncepcję omawiam w części 2.4 Rozdziału II), do którego Harris odnosi się w swojej koncepcji obowiązku prowadzenia i uczestniczenia w badaniach naukowych (którą omawiam w części 2 Rozdziału III).

<sup>210</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 107.

<sup>211</sup> Wydaje się, że nie chodzi tu o libertarian w sensie politycznym. Raczej o „wolnościowców” (choć nie w znaczeniu politycznym jako partia libertariańska) czyli zwolenników podkreślania wolności w rozważaniach filozoficznych.

<sup>212</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 107.

<sup>213</sup> Ibidem, s. 93.



działania np. przez wzmacnianie funkcji fizycznych ciała (zarówno u osób niepełnosprawnych jak pełnosprawnych, które z perspektywy możliwego lepszego funkcjonowania też są niepełnosprawne – możemy być pełnosprawni tylko w odniesieniu do pewnego założonego modelu normalnego czy naturalnego funkcjonowania, które, w perspektywie ulepszania, może być ustawicznie przekraczane dzięki dokonaniom nauki), jak również wzmacnianie funkcji poznawczych, co ulepszałoby nas intelektualnie i w wymiarze podejmowania decyzji moralnych. W tym sensie wolność, to z jednej strony warunek konieczny podejmowania decyzji moralnych, ale także coś, co dzięki ulepszeniom można zwiększać, skoro ma się wolność do korzystania z większej liczby możliwości.

Z tego względu Harris jest przeciwnikiem MB, które odbiera możliwość autonomicznego decydowania o tym, co słuszne, a co nie. Sprzeciwiając się idei MB często powołuje się na słowa Boga wypowiedziane do człowieka, które John Milton zapisał w III księdze z *Raju utraconego*. Słowa te traktują o tym, czemu w ogóle możliwe jest ponoszenie odpowiedzialności przez ludzi, które Bóg im miał umożliwić. Bóg rzekł:

Któż winien? Któż by, jak nie on jedynie?  
Niewdzięczny, wszystko ode mnie otrzymał,  
Tego mógł pragnąć. Gdyż Jam go uczynił  
Tak sprawiedliwym i tak prawym, aby  
Mógł stać, choć wolę miał wolną, by upaść<sup>214</sup>

To zdanie, głoszące, że człowiek może stać, choć wolę ma wolną, by upaść (*sufficient to have stood, though free to fall*) miałyby wskazywać na to, że „[a]utonomia z pewnością wymaga nie tylko możliwości upadku, ale i wolności wyboru upadku, a ta sama autonomia daje nam samowystarczalność (*self-sufficiency*)”<sup>215</sup>. Potrzebujemy samowystarczalności, w znaczeniu możliwości „stania na własnych nogach”, podejmowania własnych – nawet jeśli błędnych – decyzji. Tylko w ten sposób możliwe jest zapewnienie ludziom wolności.

Wedle Harrisa na pojęcie autonomii<sup>216</sup>, czyli samostanowienia czy samorządu, składają się dwa kluczowe pojęcia i są to „zdolność do swobodnego wyboru i odpowiedzialność, czyli konsekwencje wyboru, które za sobą pociąga”<sup>217</sup>. Oczywiście, jeśli przyjrzymy się dosłownemu znaczeniu słowa, możemy mieć skojarzenie z rządem (*government*), w tym samorządem (*self-government*), który sprawuje władzę i jest odpowiedzialny za interesy jednostek lub państwa. W tym celu rządy podejmą decyzje na temat interwencji lub jej braku, zabezpieczeń przed katastrofą lub ich braku, a każda taka decyzja wprowadza pewną zmianę w świat ludzi i wszystko to byłoby niemożliwe bez prawdziwego wyboru.

---

<sup>214</sup> J. Milton, *Raj utracony*, przeł. M. Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 77.

<sup>215</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 59.

<sup>216</sup> Autonomia (gr. *αὐτονομία*) to z greckiego wolność do stosowania własnych praw, niezależność.

<sup>217</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 96.

Gdy Harris pisze o wolności, chodzi mu o powszechną lub zwyczajną<sup>218</sup> wolność, „którą każda racjonalna osoba akceptuje jako zahamowaną przez zagrożenia, zmniejszoną przez wykluczenie [pewnych] opcji i ulepszoną przez edukację i swobody obywatelskie”<sup>219</sup>. Wydaje się, że MB stanowi zagrożenie dla tak rozumianej wolności. Wbrew intencjom pomysłodawców MB, ta wersja ulepszania działa jak głęboko zakorzenione irracjonalne uprzedzenie, jak rasizm, seksizm czy gatunkowizm, skoro pomija możliwość krytycznego odniesienia do poglądów, które są biochemicznie indukowane. Nie można się im sprzeciwić, spojrzeć na nie krytycznie. MB zaciemnia, czy nawet uniemożliwia sąd moralny, czyniąc podmiot znacznie mniej zdolnym do racjonalnego wyboru. Autor stwierdza, że MB może „powodować moralne zachowanie, w sensie zachowania, które jest *de facto* słuszne lub dobre, biorąc wszystko pod uwagę, ale nie zachowanie, które jest oparte na sędziu moralnym, co uważam za zachowanie najlepiej *oszacowane* (calculated), *osądzone* przez agenta moralnego, biorąc pod uwagę ten efekt”<sup>220</sup>. Krótko mówiąc, nawet jeśli MB dawałoby najlepsze efekty, produkowałyby, dajmy na to, więcej dobra, jeśli osoby działałyby lepiej, a działania ich nie byłyby działaniami wolnych agentów moralnych działających zgodnie z racjami moralnymi, dobro to nie byłoby dobrem moralnym, jeśli agenci ci nie byłiby wolni. Jeśli by nie mogli podejmować decyzji – zgodnie z tym, co uważają za słuszne – dotyczących własnego działania nie byłiby wolni. Automatyczne zachowanie nie jest działaniem moralnym, do którego potrzeba wolności działania.

Harris stwierdza, że nie zakłada możliwości istnienia niedeterministycznego ujęcia wolnej woli. Uważa natomiast, że być może wolna wola i determinizm są możliwe do uzgodnienia. Pogodzenie wolności z determinizmem miałyby polegać właśnie na ulepszaniu, w tym głównie poznawczym. Powszechny intelektualny rozwój ludzi miałby przyczynić się do polepszenia ich zdolności do rozumowania moralnego, wydawania sądów moralnych, czy także do tworzenia wiedzy moralnej. Wtedy wolne i ulepszone osoby lepiej wiedziałyby co należy do ich obowiązków, lepiej rozpoznawałyby pospólną naturę dobra i lepiej przyczyniałyby się do szerzenia dobrobytu ludzkości. Taka jest wizja Harrisa moralnego ulepszenia. Natomiast jeśli chodzi o moralne ulepszenie jako MB, twierdzi, że podważa wolność, bowiem „gdyby tak nie było, jest mało prawdopodobne, że miałyby one skutki, za którymi opowiadają się ich zwolennicy, to znaczy skutki, które działają niezależnie od woli lub oceny”<sup>221</sup>. Harris proponuje inną wersję ulepszania moralnego: edukację, która stanowi podstawę dobrowolnych wyborów, a więc zachowuje wolność agentów moralnych.

### 2.2.7 Wiedza moralna (*moral knowledge*)

---

<sup>218</sup> Harris używa w tym miejscu, w odniesieniu do typu wolności, brytyjskiego zwrotu *common or garden*, który oznacza właśnie coś bardzo powszechnego lub zwyczajnego.

<sup>219</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 79.

<sup>220</sup> Ibidem.

<sup>221</sup> Ibidem, s. 80.

Harris stwierdza, z pewną dozą pewności, że wiemy, co jest dla nas dobre, a co złe oraz że „ekspertyza etyczna nie polega na «byciu lepszym w byciu dobrym», ale raczej na lepszym rozeznaniu<sup>222</sup> co do dobra (*knowing the good*) i zrozumieniu (*understanding*), co może prowadzić do dobra”<sup>223</sup>. Z kolei, jak to określa autor, przestrzeń pomiędzy rozeznaniem co do dobra a czynieniem dobra jest przestrzenią w całości zagospodarowaną przez wolność (*freedom*). Wydaje się, że chodzi mu o to, że nie ma koniecznego związku pomiędzy rozeznaniem w tym, co jest moralnie dobre a przejściem do działania. Nawet wiedząc o tym, co jest słuszne, możemy powstrzymać się od czynienia dobra. Jako istoty wolne jesteśmy w stanie podejmować decyzje o działaniu i powstrzymaniu się od działania. Z kolei właśnie dlatego, że jesteśmy wolnymi istotami możemy czynić dobro jeśli wiemy o tym co jest dobre – zgodnie z naszą wiedzą o tym co dobre – dlatego, że uważamy, że to jest dobre. Harris wskazuje na Sokratesa, który miał właśnie łączyć w swojej myśli rozeznanie co do dobra z dobrym działaniem. Skąd jednak możemy to wiedzieć, skąd mamy pewność, że jest tak jak wiemy, że jest?<sup>224</sup>

Wiedza moralna (*moral knowledge*), jak każda inna forma wiedzy, czy nawet pewnej wrażliwości, co widzimy w historii rozwoju nauki, jest rozwijana w czasie. Naznaczona błędami i pomyłkami<sup>225</sup> i nawet często charakteryzuje się niezdolnością do dostrzeżenia lub zinterpretowania tego, co jest przed nami obecne. Istnieje jednak, mimo tego, pewien postęp moralny (*moral progress*), jak twierdzi Harris, który jest analogiczny do postępu wiedzy naukowej. Wiedza moralna nie tylko jest w stanie dokonywać krytycznej ewaluacji, rewizji moralnej (*moral review*), rozpoznawać niektóre swoje rozstrzygnięcia jako pomyłki ale i przeciw do przodu, rozbudowywać się i uwrażliwiać na kwestie, które dotychczas mogły pozostawać nierozpoznane. Można pewnie powiedzieć, zachowując pewną dozę ostrożności, że pewne dzisiejsze rozstrzygnięcia, co do których jeszcze jesteśmy ślepi, w przyszłości będą zrewidowane i określone właśnie jako błędy. Taką, mówiąc pleonastycznie, samokrytyczną autoanalizę wiedzy moralnej umożliwia jej racjonalna rewizja moralna. Harris komentuje to tak:

Przyrost wiedzy jest stopniowy i kumulatywny, a jeden przełom prowadzi do kolejnego, jak w nauce. Raz osiągnięte zyski wydają się trwałe. Nie wrócimy (jeśli wiemy, co jest dla nas dobre, a wiemy) do kosmologii ptolemejskiej, nie wrócimy do społeczeństw zbudowanych na niewolnictwie ani do supremacji białych czy mężczyzn.<sup>226</sup>

---

<sup>222</sup> Będąc konsekwentnym piszę *rozeznanie w dobru*, a nie *poznanie dobra*.

<sup>223</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 60.

<sup>224</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 24.

<sup>225</sup> Trudno jest podać jakiś niekwestionowalny przykład błędu moralnego. Wydaje się, że do wielkich błędów przeszłości mogą należeć niesprawiedliwie nierówne traktowanie kobiet i mężczyzn (uprzedzenie i dyskryminacja wspierane przez niesprawiedliwe prawa), dyskryminacja rasowa czy niewolnictwo. Oczywiście wiele spośród tych błędów moralnych wciąż jest popełnianych i wiele spośród współcześnie powszechnych zjawisk – jak nadmierna eksploatacja zasobów naturalnych, przemysłowy ubój zwierząt, zaśmiecanie mórz i łądów – z czasem również może zostać uznanych za błędy moralne. Chodzi bowiem o pomyłki, które rozpoznajemy zazwyczaj *ex post*.

<sup>226</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 25.

W tym sensie tak, jak nie wracamy do ptolemeuszowego modelu kosmologii, tak samo nie wracamy do społeczeństw zbudowanych na niewolnictwie i dominacji białych (co nie znaczy, że te dwa zjawiska już nie zachodzą na świecie). Raczej chodzi o to, że w ramach etycznego procesu deliberatywnego, dokonuje się pewnych rozstrzygnięć. Agenci moralni podejmują decyzje, a do istoty podejmowania decyzji należy rozstrzygnięcie kwestii czy sporów. Nie chodzi o to by w nieskończoność kwestionować racje, argumenty i uzasadnienia tych decyzji, dla samego ich kwestionowania. Jeśli celem etyki jest badanie dobra i dobre działanie, które na celu ma wzmacnianie dobra i zmniejszanie tego, co złe, to także, jak się zdaje, krytyka decyzji tylko wtedy, gdy nakierowana jest na poszukiwanie dobra, ulepszenie istniejących torii czy argumentów, przebudowywanie okrętu w czasie podróży po to by go usprawnić, jest właściwie etycznie uzasadniona. Taka jednak samowiedna krytyka obowiązującej moralności nastawiona jest na coś innego niż samo teoretyczne rozważanie. Rewizja poglądów moralnych przyczynia się do pogłębienia rozeznania moralnego – moralnej samoświadomości osób.

### 2.2.8 Rozeznanie moralne (*moral knowing*)

Sama empatia nie jest prawdziwym źródłem zrozumienia moralnego (*moral understanding*). Harris pisząc o rozeznaniu co do dobra (*know the good*) pisze o poznawczym rozeznaniu co do dobra (*to know cognitively the good*), czyli o takim akcie nastawionym na dobro, który zawiera zarówno poznanie tego co jest dobre jak i rozeznanie w tym, co może być dobre. To poznawcze rozeznanie co do dobra wymaga od nas czegoś więcej niż tylko wiedzy naukowej zbudowanej na zasadzie algorytmu czy połączonych ze sobą zdań. Aby się moralnie rozeznawać potrzeba nastawienia na to, by „wiedzieć czemu” („*know why*”), a nie tylko by „wiedzieć jak” czy „wiedzieć, że”. Konieczne jest również, by wiedzieć „niekoniecznie jak to *jest* czuć, myśleć lub jak «to coś» nam się przydarza, ale by wiedzieć, być w stanie sobie wyobrazić, *jak by to mogło być*”<sup>227</sup>. To, co musimy wiedzieć i co musimy rozważać, to to, co będzie najlepsze biorąc wszystko pod uwagę<sup>228</sup>. Coś nie może jedynie wydawać się moralnym na podstawie odczuć. W etyce musimy, na drodze rozumowania, przedstawić racje przemawiające za słusznością danego działania moralnego. Rozeznanie moralne wiąże się z pewną spekulatywną możliwością przewidywania możliwych przyszłych konsekwencji działań, jak również ze zrozumieniem wewnętrznych zasad moralnych – czyli tych, które stanowią horyzont moralny danej jednostki, społeczeństwa czy ludzkości, którymi możemy kierować się w codziennym życiu i, które stanowią niezauważalny drogowskaz wewnętrzny, który wiąże się z wewnętrznym spojrzeniem na obowiązki<sup>229</sup> – budowanych w ramach nauki o dobru, czyli etyki. To, z jednej strony, samowiedza na temat zasad moralnych, a, z drugiej strony, możliwe dzięki władzy wyobrażonej myślenie o możliwych skutkach

---

<sup>227</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>228</sup> J. Harris, *What it's like...*, s. 294.

<sup>229</sup> Perspektywę wewnętrznego spojrzenia na obowiązki, która proponuje Hart omawiam w części 2.2.1 *Rozdziału II*.

działań. Dzięki rozeznaniu moralnemu możemy, przed działaniem, wiedzieć czemu dane działanie mogłoby być działaniem najlepszym biorąc wszystko pod uwagę. Rozeznanie moralne oznacza zarówno dokonywanie na podstawie myślenia prognoz czy przewidywań, jak i racjonalne przewodzenie działaniom, ze względu na przewidywanie możliwie najlepszego skutku.

### 2.2.9 Emocje moralne (*moral emotions*)

Harris stwierdza, że „[w]iara w to, że emocje mogą dostarczać odpowiedzi na dylematy moralne lub generować sądy moralne, jest jak wiara w to, że jelita są organem myślenia lub takim, który może odpowiedzieć na złożone, połączone teoretyczne i empiryczne pytania”<sup>230</sup>. Widać zatem, że Harris raczej niechętnie uznaje tezę o znaczącym udziale emocji w rozważaniach etycznych i tworzeniu sądów moralnych.

Przyglądając się uwagom Harrisa, można powiedzieć, że kwestię emocji (*emotions*), ale i inne podobne własności człowieka, autor rozważa dwojako. Po pierwsze, do emocji, uczuć (*feelings*) i cnót (*virtues*) odnosi się tak jak do pewnych zdolności, dyspozycji, własności, które można zmienić, można nimi manipulować, a zatem potencjalnie można je ulepszyć. Po drugie, omawia emocje w kontekście racji moralnej czy uzasadnienia moralnego.

Pojęciu emocji Harris w *Enhancing evolutions* poświęca niewiele miejsca. W jednym ze swoich wywodów na temat dzieci zaprojektowanych genetycznie stwierdza, że zawsze będą tacy, którzy będą brać pod uwagę ulepszenia. Podaje przykład epoki wiktoriańskiej, w której cnoty patriotyzmu i pobożności były w modzie. Co jeśli ktoś dziś chciałby ulepszyć swoje dzieci w ten sposób, że chciałby je uczynić bardziej patriotycznymi i pobożnymi? Stwierdza, że „wątpliwe jest, czy sądzilibyśmy (...), że ludzie byłiby bardzo poszkodowani, gdyby mieli tylko normalny poziom tych uczuć (*feelings*) [patriotyzmu i pobożności]”<sup>231</sup>, więc wątpliwe jest, czy ktokolwiek uznałby takie modyfikacje za obowiązek” oraz dalej, [c]zy jednak należałoby zezwolić na dokonywanie takich modyfikacji, gdyby okazały się one możliwe?”<sup>232</sup> Stwierdza zatem wprost, że ktoś (np. rodzic) może mieć chęć przekazania czy wpojenia dzieciom (np. w postaci pewnego ulepszenia) czegoś (np. cnót). Ten ktoś może uważać to za coś dobrego czy wartościowego. Może to być modne, albo uniwersalnie dobre a może wynika to z tego kogoś własnych przekonań. Harris stwierdza jednak dalej, że ciężko jest brać je za cechy na tyle dobre, by czymś obowiązkowym byłoby ich posiadanie. Nadmierna skłonność do patriotyzmu jak również pewne negatywne skutki z nią związane, wedle Harrisa, jest czymś moralnie niejednoznacznym. Nie można powiedzieć, że uczucie takie jest czymś niesłusznym,

---

<sup>230</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 141.

<sup>231</sup> Warto zauważyć, że to, co sam autor, parę zdań wcześniej określa mianem *cnoty* (*virtue*), kawałek dalej jest już *uczuciem* (*feeling*). Zasadnym jest chyba uważać, że dla Harrisa *cnota* jest z tego samego porządku co *uczucie*.

<sup>232</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 250.

skoro np. uczucie patriotyczne będące w normie (cokolwiek miałyby to znaczyć), nie stanowiłoby szkody dla osoby, która ją właśnie posiada.

Harris stwierdza, że nie powiedzielibyśmy, że w tym przypadku mamy obowiązek, by ulepszyć tę osobę pod względem tego uczucia. Inaczej pewnie sprawa się ma w przypadku np. ilości lat życia. Jeśli np. oczekiwana długość życia mieszkańców Republiki Środkowoafrykańskiej wynosi około 53 lat, a oczekiwana długość życia mieszkańców Japonii wynosi około 84 lat, wydaje się, że skoro jest to w naszej mocy, aby długość życia zwiększyć – jeśli chodzi o rozwój technologii biomedycznej – to obowiązkiem naszym jest sprawianie, by oczekiwana długość życia była większa. Można też powiedzieć, że jeśli dziecko – ze względu np. na chorobę, którą można wyleczyć dostępnymi środkami – miałyby żyć krócej, gdyby rodzice nie przedsięwzięli kroków, które sprawiłyby, że ich dziecko będzie żyło dłużej, to rodzice mają obowiązek sprawić, by ich dziecko mogło żyć dłużej (np. przez zapisanie się do lekarza, który przepisze dziecku antybiotyk). Przykład ten podaję jako kontrprzykład do sytuacji, w której rodzice nie mają obowiązku do dokonywania modyfikacji usprawniającej czyjs patriotyzm. Oczywiście pozostaje pytanie dotyczące tego, czy w ogóle możemy pozwolić na ingerencje w uczucia? Sprawa ta, raczej ze względu na istotę skłonności, którą chce się zmienić, niż ze względu na pytanie o to czy ulepszenie pod względem uczuciowym byłoby dobre, wydaje się niejednoznaczna.

Jak dotąd udało się ustalić, że istnieją cechy czy własności, których ulepszenie raczej będzie obowiązkiem moralnym (np. ilość lat życia) oraz takie, których ulepszenie niekoniecznie będzie obowiązkiem moralnym (np. cnota patriotyzmu). Ponieważ ulepszenie jest wszystkim tym, co powoduje zmianę na lepsze i ta decyzja musi być powzięta ze względu na robienie tego, co najlepsze, biorąc wszystko pod uwagę, prawdopodobnie nie zawsze wydłużanie ilości lat życia będzie czymś najlepszym biorąc wszystko pod uwagę (np. biorąc pod uwagę jakość życia osoby, która ma do wyboru śmierć albo paromiesięczny pobyt w szpitalu i odczuwanie bólu). Tak samo i ulepszenie uczuć – zwłaszcza ze względu na ich bardziej jakościowy niż ilościowy charakter – choć nie stanowi przedmiotu naszego obowiązku, niekoniecznie musi tak być w każdej sytuacji. Wtedy to jednak nie istota emocji będzie przemawiała na korzyść dokonywania ulepszeń, a to wszystko, co będziemy brać pod uwagę, bowiem to – a zatem racje i argumenty – przemawia w pierwszej kolejności za dokonywaniem ulepszeń. W przypadku osoby, która cierpi na depresję kliniczną i jej sposób funkcjonowania przyczynia się do jej krzywdy, natomiast po przyjęciu leków i późniejszej psychoterapii, będzie mogła poradzić sobie z życiem, uznamy tę ingerencje w emocje za ulepszenie.

Odpowiadając na pytanie o zezwolenie na ingerencje w emocje Harris podaje, nieco wymijającą odpowiedź, która miałaby unieważnić problem. Stwierdza, że „modyfikowanie tak niejasnych emocji (czy może skłonności?) jak patriotyzm czy pobożność jest bardzo mało prawdopodobne, zwłaszcza dlatego, że takie uczucia mogą być również skorelowane z innymi emocjami, wobec których nawet ci, którzy

cenią owe „dwa P” [*patriotism and piety*] mogliby odczuwać pewien dyskomfort<sup>233</sup>. Wydaje się zatem, że w tym miejscu odpowiedź Harrisa jest raczej nieprecyzyjna. Poprawienie emocji, uczuć, skłonności jest kwestią niejednoznaczną, bo konkretne emocje mogą być powiązane z innymi, zatem czy powinniśmy – poprawiając patriotyzm – zacząć od poprawiania innej emocji?

Możemy zapytać na czym w zasadzie miałyby polegać modyfikowanie tak niejasnych emocji jak patriotyzm? Patrząc etymologicznie na słowo patriotyzm, które pochodzi od słowa *patria* (*πατριά*), oznaczającego rodzinę, grupę, plemię lub naród wywodzący się od wspólnych przodków, ojców, ojczyznę, jak również ojca, głowę rodu, nie wiadomo co konkretnie miałyby oznaczać ulepszenie człowieka pod względem tej cechy. Czy chodziłoby o wzmocnienie uczuć odnośnie rodziny, rodu, a może ojca, przywódcy czy każdej instytucji pełniącej podobną funkcję? Czy mogłoby polegać na zwiększeniu ślepego szacunku jakim darzy się polecenia zwierzchnika? Wydaje się, że poświęcenie wolnego krytycznego namysłu i wolnego działania na rzecz szacunku i posłuchu wobec zdania *pater familias* nie jest, idąc za definicją ulepszania, poprawą względem tego, co było wcześniej biorąc wszystko pod uwagę.

Oczywiście możemy też iść za bardziej współczesnym znaczeniem tego słowa, np. za definicją z Wielkiego Słownika Języka Polskiego, zgodnie z którym patriotyzm to postawa osoby, która kocha swoją ojczyznę, czuje się jej częścią, działa dla jej dobra i gotowa jest wiele dla niej poświęcić. Wtedy, obok koniecznych kolejnych definicji – ojczyzny, czucia się częścią, działania dla dobra, poświęcenia – musielibyśmy się zastanowić, czy wymienione w definicji wartości są rzeczywiście godne pożądaniami, a jeśli tak to dlaczego. Samo uczucie czy emocja nie może być, wedle Harrisa, racją samą przez się. Do uzasadnienia takiego ulepszania potrzebne jest nam rozeznanie moralne. Jeśli członek ojczyzny czyniłby dobrze wiele poświęcając dla jej dobra, należałoby najpierw wiedzieć, że (*know that*) pewne działanie jest tym dobrym działaniem (z pewnością określonym w ramach pewnej teorii patriotyzmu) i wiedzieć jak (*know how*) sprawić, by ludzie właśnie ze względu na to działali. To i tak za mało z punktu widzenia poznania moralnego – trzeba bowiem jeszcze wiedzieć dlaczego (*know why*) w ogóle miałyby to być czymś dobrym.

Powyższe dwa akapity, które są moją próbą ustosunkowania się do kwestii ulepszania tak niejednoznacznych uczuć, o których pisze autor. Ulepszając funkcje biologiczne, a zatem ulepszając funkcje ciała w zakresie procesów poznawczych czy możliwości fizycznych, jesteśmy w stanie wskazać i zmierzyć tę zdolność, której poziom wydajności (*level of performance*) wzrósł. Harris pisząc o ulepszeniach chemicznych, podaje przykład leków poprawiających wydajność (*performance-enhancing drugs*) stosowanych przez sportowców<sup>234</sup> i o substancjach chemicznych mogących ulepszyć poznanie (*chemical cognition enhancers*) stosowanych przez studentów college'ów. Niezależnie od dopuszczalności tego rodzaju ulepszeń, łatwo

---

<sup>233</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 250. W tym fragmencie, w miejscu, gdzie ja wstawiłem słowo „emocji”, autor polskiego przekładu używa tego samego słowa – *uczucia* – co w przypadku tłumaczenia słowa *feelings*. Ja jednak zachowuję tę różnicę w tekście. Oczywiście wydaje się, że Harris używa słów *emotions* i *feelings* zamiennie, więc nie ma większego znaczenia.

<sup>234</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, ss. 74-77.

można wskazać co konkretnie zostaje wzmocnione. W pierwszym wypadku to poprawa wydajności organizmu, czasowe wzmocnienie mięśni itd. W drugim przypadku to poprawa uważności, zwiększona czujność. Na temat efektów – pozytywnych i szkodliwych – użycia takich związków chemicznych powstała duża ilość artykułów naukowych. Sposób działania wielu z tych związków jest dobrze przebadany a ich skutki, w wielu wypadkach znane<sup>235</sup>.

Inaczej ma się sprawa w przypadku niejednoznacznych emocji. Jak zmierzyć poziom tak abstrakcyjnych uczuć zdolności jak patriotyzm? Jaki miałby być związek między potencjalnie ulepszonym funkcjonowaniem w zakresie patriotyzmu a dobrem ulepszanej jednostki? Jak wpływałoby to na jej wolność? Nie chodzi o to, że ulepszanie patriotyzmu, samo w sobie, byłoby czymś niesłusznym, ale trudno jest o nim myśleć w powiązaniu z ulepszeniem. W przypadku ulepszania funkcjonowania biologicznego poprawie ulega tylko pewna zdolność, a nie treść myśli. W przypadku możliwego ulepszania patriotycznego w grę raczej wchodziłaby pewna treść. Tak jak to fragmentarycznie pokazałem powyżej, nie jest jasne czym konkretnie jest patriotyzm, żeby móc go ulepszać.

Problemem który pojawia się także w przypadku MB – a które jest bardzo zawężone w swoim zakresie, bowiem polega wyłącznie na hamowaniu określonego typu uczuć, a nie wzmacnianiu sympatii do określonej abstrakcyjnej idei – jest problem wolności. Czy wzmacniając patriotyzm, o ile w ogóle jest to możliwe, nie byłibyśmy blisko przymusowego ideologizowania, jeśli z góry narzucilibyśmy komuś pewne poglądy polityczne? O ile w przypadku ulepszania poznawczego czy fizycznego (np. doping) ten problem się nie pojawia, bo to ulepszanie raczej zwiększa ilość wolności czy możliwości i nie wpływa bezpośrednio na przekonania, o tyle ingerencja w emocje nosi znamiona ingerowania w wolność, np. wolność przekonań.

Aby dokonać proponowanego ulepszania ludzi w zakresie emocji czy cnót, np. patriotyzmu, trzeba by wzmocnić całą gamę innych emocji (np. wzmocnić miłość do głowy rodziny, własnego rodu, może nawet harmonii, zwiększyć posłuszeństwo, a osłabić miłość różności, umiłowanie dysharmonii itd. – są to kwestie, które trudno jest uściślić). Ostatecznie nie wiadomo dokładnie, co właściwie miałyby tu być ulepszone.

Oczywiście powyższe problemy dotyczą jedynie ulepszania biomedycznego, bowiem ulepszanie rozumiane jako edukacja, wychowanie itd. dalej może pełnić funkcję ulepszenia patriotycznego. Pytanie polega na tym, czy ulepszanie w tym zakresie jest ulepszeniem nastawionym na dobro, także dobro wspólne, tak jak je rozumie Harris.

Bardziej precyzyjnej odpowiedzi Harris udziela w *How to be good*. Omawia krótko różnicę pomiędzy wydawaniem sądów na temat osób i wydawaniem sądów na temat działań. Stwierdza, że do oceny zarówno osób jak i czynów potrzebujemy wrażliwości moralnej (*moral sensibility*). Wrażliwość moralna, jak się zdaje, nie polega na zwykłym przeżywaniu czegoś, doświadczaniu silnych przeżyć psychicznych

---

<sup>235</sup> Ibidem, s. 74.



ani na współodczuwaniu z innymi w takim sensie, jak czasem mówi się o empatii. Wrażliwość moralna to zdolność do uświadomienia sobie i uświadomienie sobie moralnie istotnych aspektów danej kwestii, zdolności do wyłapywania tego, co moralnie istotne i reagowania na to, co moralnie istotne. Pozwala nam na „ocenie zarówno dobra uczynków i ich skutków, czyli krótko mówiąc rezultatów (konsekwencjalizm), jak i dobra ludzi oraz ich stanów umysłu i dyspozycji (etyka cnót)”<sup>236</sup>. Jak się zatem zdaje, Harris niezupełnie porzuca kwestię uczuć. Powraca ona pod postacią wrażliwości moralnej. Wydaje się, że tak rozumianej wrażliwości bliżej jest do uczucia niż racjonalnego i dobrze uzasadnionego wnioskowania moralnego.

Niemniej jednak, autor silnie podkreśla racjonalną naturę moralności. Odnosi się do swojej praktyki dydaktycznej z zajęć poświęconych filozofii moralnej, wspomina, że często mówił studentom, którzy zwykli opierać swoje sądy i działania moralne na takich emocjach jak miłość, altruizm czy współczucie, że miłość jest świetna dla kochanków, a altruizm i współczucie są uczuciami, które dobrze jest mieć. Jak się natomiast ta rzecz ma w wypadku istot, które nie odczuwają tych uczuć albo, co gorsza, nie odczuwają ich w odniesieniu do konkretnych grup, ras, narodów, członków religii itd., do konkretnych indywidualów? Harris miał wtedy mówić: „potrzebujecie [drodzy studenci] filozofii moralnej, rozumowania moralnego”<sup>237</sup>.

Tak samo jest z emocjami prospołecznymi, czyli takimi, które posiadają komponent poznawczy i są nastawione na korzyść lub na dobro społeczne, które i tak, same w sobie, nie mogą stanowić pomocy przy podejmowaniu działań moralnych. Harris stwierdza, że to, „czym są takie prospołeczne lub moralne «rzeczy» („*things*”), to kwestia dowodów i argumentów, to kwestia wykazania, w jaki sposób działanie, polityka lub emocja X jest dobra dla ludzi lub społeczeństwa”<sup>238</sup>.

### 2.2.10 Rozumowanie moralne (*moral reasoning*)

Harris proponuje tezę, zgodnie z którą etyka jest dla złych ludzi. Przy tej okazji wspomina o rozumowaniu moralnym. Píše o tym, że etyka znajduje zastosowanie w tych sytuacjach, w których takie reakcje emocjonalne czy naturalne odruchy jak altruizm, współczucie czy chęć socjalizowania się (*sociality*) zawodzą. Gdy sytuacja wymaga tego, aby podjąć decyzję, a właśnie nie jesteśmy w stanie spojrzeć na osobę w potrzebie ze współczuciem, z pomocą zawsze może przyjść etyka i rozumowanie moralne, dzięki któremu moglibyśmy zastanowić się nad tym, czy dana sytuacja wymaga od nas działania moralnego. Nie ma znaczenia, czy reakcje czy odruchy zawodzą przez to, że komuś brak współczucia, brak wyobraźni, czy przez to, że ktoś doświadcza słabości woli, czy cierpi na niedobór serotoniny czy oksytocyny lub dlatego, że ci, którzy potrzebują naszej troski, szacunku i ochrony, są poza zasięgiem wzroku. Harris stwierdza, że właśnie rozumowanie moralne „jest potrzebne do określenia właściwych obiektów współczucia, empatii i tego rodzaju uogólnionej

---

<sup>236</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 36.

<sup>237</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>238</sup> Ibidem, s. 127.

miłości, a przynajmniej troski, która jest konkluzją dyskusji moralnej (*the conclusion of a moral argument*) i która często wyraża się jako «kochaj bliźniego swego jak siebie samego»<sup>239</sup>. Co więcej, rozumowanie moralne jest nam potrzebne do tego, by kierować naszymi emocjami oraz do tego, by sprawdzać to, czy mamy odpowiednie uczucia w odpowiednich okolicznościach i wobec odpowiednich obiektów.

W rozumowaniu moralnym posługujemy się racjami moralnymi. Racje moralne (*moral reasons*), a najlepiej aby były to dobre racje (*good reasons*), to takie, które są nakierowane na unikanie krzywdy i niepełnosprawności dla siebie i innych oraz nakierowane na promowanie własnego rozwoju i rozwoju innych. Czyli dobrze jest pomagać innym, źle jest wstrzymywać pomoc, która oszczędziłaby im krzywdy lub cierpienia albo sprzyjała rozkwitowi i dobrobytowi. Oczywiście nie wszystkie racje moralne zawsze muszą być przedstawiane po uwzględnieniu wszystkiego, co jest brane pod uwagę (*all things considered*). Działanie zgodne z racjami moralnymi, które są przedstawiane po uwzględnieniu wszystkiego, co jest brane pod uwagę nie uwzględnia pewnego dobra, ale to, co najlepsze. Nie chodzi tylko o osiągnięcie stanu lepszego niż poprzedni, a o osiągnięcie stanu najlepszego z możliwych, biorąc wszystko pod uwagę. Najlepsza racja moralna, to nie ta, która orzeka o tym, jak mogłoby być lepiej, a ta, która orzeka o tym, jak mogłoby być najlepiej. Jak to Harris określa „czyny, które mogą wydawać się «dobre same w sobie», mogą nie być «dobre, biorąc wszystko pod uwagę», ponieważ coś lepszego mogło być (powinno być) rozważone i zrobione zamiast tego”<sup>240</sup>. Rozumowanie moralne to przedstawianie racji moralnych przemawiających za podjęciem decyzji co do możliwego działania i nakierowane jest na wybranie takich racji i takiego działania, który wiązałoby się z najlepszymi możliwymi konsekwencjami.

Na marginesie dodam, że jeśli chodzi o słowo „*reason*”, na język polski można je tłumaczyć zarówno jako „racja” jak i „powód”. Polskie słowo „racja” wydaje się merytorycznie bardziej pasować do znaczenia, jakim Harris posługuje w wyrażeniu „*moral reason*”. Jego słownikowe znaczenie pasuje do znaczenia angielskiego słowa – „racja” to coś słusznego w danej sytuacji, argument przemawiający za czymś, przyczyna zjawiska. Racja może być określeniem czegoś, co jest słuszne w danym momencie, argumentem jak i przyczyną. W zwykłej rozmowie, raczej zapytalibyśmy o powód dla którego ktoś zachował się w określony sposób niż o rację jego zachowania. Uważam, że lepiej byłoby pytać o racje zachowania niż o powody, dla których ktoś zachował się w określony sposób. Niemniej jednak, ponieważ uzus językowy wydaje się przemawiać na korzyść stosowania słowa „powód” oraz sam tłumacz polskiego wydania *Enhancing evolutions* posługuje się tym słowem, także ja, w niniejszej pracy, zamiennie się nimi posługuję.

Harris stwierdza, że przez wpływanie na motywację podmiotów do działania za pomocą moralnego bioulepszenia (MP), wpływa ono bezpośrednio na wniosek rozumowania. Ten typ interwencji polega na ominięciu rozumowania moralnego, czyli takiego, które jest wolicjonalnie dokonywane przez agentów moralnych i na

---

<sup>239</sup> Ibidem, s. 129.

<sup>240</sup> J. Harris, *What it is...*, s. 114.

działaniu bezpośrednio na postawy. Zatem gdy „takie postawy są zmanipulowane, nie tylko wolność jest obalana, ale moralność jest omijana”<sup>241</sup>. Dlatego MB, które wchodzi w konflikt z wolnością, uniemożliwiają rozumowanie moralne.

### 2.2.11 Przekonanie moralne (*moral conviction*)

Przekonanie moralne jest, tak jakby, przedsądem moralnym. Coś, co nie jest jeszcze argumentem moralnym (*moral argument*) ani sądem moralnym (*moral judgement*), nie jest wsparte racją moralną. Jest dokładnie tym, co w języku polskim oddaje się przez słowo przekonanie<sup>242</sup>. Brak tu zatem pewnego obiektywizującego elementu, zewnętrznej racji uwierzytelniającej. Obecne jest tu samo przekonanie, nie wsparte na czymś zewnętrznym wobec podmiotu żywiącego to przekonanie. Harris komentując tego typu myślenie często odnosi się do 265 paragrafu z *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina, w którym ten stwierdza, że utwierdzać się samemu w jakimś przekonaniu, „to tak, jakby ktoś kupił kilka egzemplarzy dzisiejszej gazety po to, by się upewnić, że pisze ona prawdę”<sup>243</sup>. W *Enhancing evolutions* Harris przestrzega nas przed sytuacją, w której brak jest przekonujących argumentów przemawiających za daną kwestią. W takiej sytuacji powinniśmy być podejrzliwi, zwłaszcza „przy przyjmowaniu wniosków tych ludzi, którzy używają nosa jako podstawy swoich przekonań moralnych”<sup>244</sup>.

Nieco inny odcień znaczenia „przekonania” Harris wprowadza w *How to be good*. Autor pisze o tym, co sprawia, że coś dziś ma uchodzić za moralność lub zasady czy nakazy moralne i stwierdza, że tym czymś jest racjonalne uzasadnienie, refleksja nad adekwatnością i rozważanie skutków wdrożenia zasad. Następnie stwierdza, że „nikt, kto twierdzi, że działa moralnie lub z moralnego przekonania czy zasady, nie może wyprzeć się odpowiedzialności (*resist accountability*) za to, w co twierdzi, że wierzy lub co robi w imię moralności”<sup>245</sup>. Samo przekonanie moralne nie wsparte racjami moralnymi, nie stanowi jeszcze o tym, czy czyjeś działanie zgodne z tym przekonaniem jest już moralne. Podobnie jest w przypadku rządów i partii politycznych, które miałyby podejmować działanie zgodne z politycznymi

---

<sup>241</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 81.

<sup>242</sup> Zgodnie z Wielkim Słownikiem Języka Polskiego, „przekonanie” można rozumieć dwojako. Po pierwsze, w znaczeniu (1) słuszności, jest tym, co ktoś sądzi na określony temat i sądzi, że jest to prawdą i (2) to przekonanie do czegoś, czyli to, co dana osoba lub określona grupa ludzi sądzi na jakiś temat. Nieco lepiej chyba oddaje to Słownik Języka Polskiego PWN, gdzie czytamy, że przekonanie to sąd, zdanie oparte na przeświadczeniu o prawdziwości, słuszności czegoś. Jest to zatem jakieś zdanie, sąd zgodny z żywionym przez kogoś światopoglądem, ale wsparciem tego zdania jest raczej poczucie, przeświadczenie, podzielane w grupie zdanie.

<sup>243</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne...*, s. 136.

<sup>244</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 230.

<sup>245</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 33. W niniejszym fragmencie nie pojawia się *responsibility* – choć tłumacząc to słowo jako odpowiedzialność – a *accountability*, które może być tłumaczone jako *przypisywalność*. Krótko mówiąc chodzi o taki rodzaj odpowiedzialności, którą można komuś przypisać za względu na pewne cechy, np. dzięki temu, że ktoś posiada odpowiednie zdolności poznawcze, może zrozumieć, że powinien ponieść za coś odpowiedzialność, a zatem odpowiedzialność tę można tej osobie przypisać. O tym szerzej piszę w części 2.1 Rozdziału II.

przekonaniami (*political conviction*). Samo przekonanie nie jest, w porządku uzasadniania, wystarczającą podstawą do moralnego ani politycznego działania. Harris zrównuje to z wyjaśnieniem „po prostu tak czułem”. Zawsze trzeba być gotowym do przedstawienia racjonalnej obrony i uzasadnienia moralności lub jej elementów.

### 2.2.12 Sąd moralny (*moral judgement*)

Czy tego chcemy, czy nie, nasze działanie wywiera skutki w świecie. Pytanie moralne dotyczy tego, jak można wydawać sądy moralne na temat tego efektu<sup>246</sup>. „Przez sąd rozumie się coś, co wiąże się z rozumowaniem i argumentowaniem w kierunku wniosku, w kierunku «sądu» właściwie nazwanego”<sup>247</sup>. Sąd moralny musi przede wszystkim być sądem, a nie po prostu deklaracją opinii, obwieszczeniem, orzeczeniem (*pronouncement*). „Sądem jest (...) wniosek (*conclusion*), do którego dochodzi się w procesie deliberacji, w procesie, który obejmuje dokonywanie osądu (*the exercise of judgement*)”<sup>248</sup>. Znaczenie angielskiego słowa *exercise* wskazuje na to, że owo *dokonywanie* osądu nie jest czymś, co się ma, a czymś, co się praktykuje. Jest to coś, co się ćwiczy. Wyraźny jest zatem dynamiczny charakter tego procesu (o ile nie jest to pleonazmem – ciężko byłoby mówić o statycznym procesie – bowiem proces zawsze ma w sobie coś dynamicznego). To dzięki deliberacji, czyli wnikliwemu rozważaniu jakiegoś (moralnego) problemu, powstaje wniosek za pomocą pewnego poznawczego działania. Co więcej deliberacja nie musi być i raczej nie jest procesem toczącym się w samotności. Deliberowanie nad sądem jest działaniem dokonującym się pomiędzy osobami prezentującymi swoje racje moralne na temat działania moralnego.

Harris wprowadza rozróżnienie na sądy moralne (*moral judgements*) i na sądy o rzeczach o moralnym znaczeniu (*judgements about issues of moral significance*).

---

<sup>246</sup> Ibidem, s. 3.

<sup>247</sup> Ibidem, s. 141.

<sup>248</sup> Ibidem, s. 34. Zgodnie z definicją z Wielkiego Słownika Języka Polskiego, „deliberacja” to wnikliwe rozważanie jakiegoś problemu. Słownik Języka Polskiego PWN podaje podobną definicję. Deliberacja to rozważanie czegoś lub naradzanie się nad czymś. Natomiast, jeśli chodzi o zwrot „dokonywanie sądu”, dobrze jest zwrócić uwagę na to, że angielskie słowo *exercise* ma wiele znaczeń. Cambridge Dictionary podaje takie terminy bliskoznaczne jak zdrowa aktywność (*healthy activity*), ćwiczenie (*practice*), użycie (*use*). Dla tego ostatniego słowa podaje przykład zdania – *stosowanie powściągliwości może być trudne (the exercise of restraint may well be difficult)*. Podobne, a nawet bliższe użycie naszemu, podaje Merriam-Webster, zgodnie z którym, jednym ze znaczeń słowa *exercise* jest „aby skutecznie działać, użyć” (*to make effective in action, use*) na co podaje przykład zdania – *nie dokonał dobrego osądu (he didn't exercise good judgment)*. Wielki słownik angielsko-polski PWN-Oxford, obok podanych wcześniej znaczeń, podaje jeszcze jedno użycie słowa – „czysto akademickie rozważania” (*academic exercise*). Wydaje się, że choć zwrot ten mogłoby pasować, ale Harrisowi chyba nie chodzi o czysto akademickie rozważania, a o takie rozważania, które mogą być prowadzone także prywatnie czy na gruncie społecznym, w ramach kultury i sztuki itd. To pewna praktyka moralna uprawiana przez osoby. Moglibyśmy pewnie też skorzystać ze słowa „rozważanie”, ale raczej nie mówi się o „rozważaniu sądów”. Poza tym samo słowo *exercise* nie oznacza „myślenie” czy „rozumowanie”, a „ćwiczenie”, „użycie” czy „praktykowanie”. Z tego względu wydaje mi się, że „dokonywanie osądu” pasuje w tym miejscu najbardziej.

Obok powyższego wprowadza jeszcze jedno rozróżnienie, które miałyby pomóc nam w uchwyceniu tej różnicy, mianowicie na czynienie dobra (*doing good*) i działanie moralne (*acting morally*). Stwierdza, że nie wszystkie sądy o rzeczach moralnie ważnych są sądami moralnymi czy etycznymi. Aby sąd był sądem etycznym, a nie tylko sądem o czymś, co ma znaczenie etyczne, musi spełniać pewien warunek.

Aby sąd mógł zostać uznany za sąd moralny, którego częścią jest proces deliberacyjny, musi rozważyć alternatywy z jakiejś uzasadnionej moralnie perspektywy. Na przykład musi rozważać alternatywy z punktu widzenia ilości i jakości dobra, które może zostać w ten sposób osiągnięte, lub praw, które mogą być w ten sposób chronione, lub sprawiedliwości, która może zostać w ten sposób wymierzona, lub cierpienia, które może zostać złagodzone lub którego można uniknąć, lub liczby uratowanych lub utraconych istnień ludzkich.<sup>249</sup>

Zatem kwestie, nad którymi się deliberuje, muszą być kwestiami moralnymi (np. wiążącymi się z możliwą ilością dobra wynikłą z pewnego działania) i propozycje rozwiązania tych kwestii muszą być porównane z alternatywnymi możliwościami rozwiązania tych kwestii. Nie wystarczy np. by deliberujący interlokutor, jak w skeczu *Argument Clinic* Monty Pythona, na który Harris się powołuje, zwyczajnie zaprzeczał tezom i argumentom przedstawianym przez proponującego pewne rozwiązanie. W wymianie argumentów pomiędzy rozmówcami muszą przedstawiać nie byle jakie argumenty czy racje, a argumenty czy racje moralne. Wedle Harris'a „tak jak argument jest czymś więcej niż zaprzeczeniem, tak sąd moralny jest czymś więcej niż stwierdzeniem orzekającym o czymś co posiada znaczenie morale (*moral relevance*)”<sup>250</sup>.

Harris zwraca też uwagę na to, że „«sąd» jest terminem wieloznacznym, jak prawie każde znaczące słowo w języku naturalnym”. Zarówno sam rdzeń tego słowa jak i to jego najmniej kłopotliwe wyrażenie sygnalizują, że chodzi tu o „proces dochodzenia do wydania sądu w jakiejś kwestii i o sam ów sąd, który jest zwieńczeniem tego procesu”<sup>251</sup>. Oczywiście „istnieje inne powszechne użycie, które charakteryzuje sąd po prostu jako wniosek – aprobujący lub dezaprobuje zachowanie – bez określenia środków, za pomocą których ten wniosek został osiągnięty”<sup>252</sup>. Ważne jest, by nie pomylić działań czy decyzji o znaczeniu moralnym z sądami moralnymi. Harris różnicę tę obrazuje na przykładzie zdania neurobiolożki Molly J. Crockett, która sprzeciwiała się uwadze Harris'a o tym, że zachowanie kierowane przez rozum jest moralnie lepsze od zachowania motywowanego przez emocjonalne instynkty i miała stwierdzić, że „przytłaczająca ilość dowodów wskazuje, że intuicje i procesy emocjonalne odgrywają znaczącą rolę w sądzie moralnym”, a emocje takie jak empatia mogą wspierać zachowania pomocowe. Harris stwierdza, że być może tak jest, ale jest różnica pomiędzy emocjami odgrywającymi „znaczącą rolę” w sądzie moralnym, a tym, że są równoznaczne z sądem moralnym. Można twierdzić, że pospieszenie z pomocą innym wymaga zaangażowania emocjonalnego i troski o

---

<sup>249</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 34.

<sup>250</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>251</sup> J. Harris, *What it's like...*, s. 297.

<sup>252</sup> Ibidem.

nich (co zatem wskazywałoby na „znaczącą rolę” emocji w argumencie moralnym), natomiast twierdzenie, że ze względu na uczucie troski o innych sąd moralny dotyczący obowiązku pomocy jest słuszny jest, zdaniem Harris, nieuzasadnione. Przyjście z pomocą innym jest słuszne, bo jest ono dobre (np. przez wzgląd na minimalizację cierpienia), a nie dlatego, że ktoś czuje, że pomoc jest dobra. Takie uzasadnienie sądów moralnych rezygnowałoby z kryterium niezależności sądu moralnego.

Harris zwraca uwagę na dwa sposoby rozumienia moralnej wyższości czy moralnego pierwszeństwa (*moral superiority*), o których pisze Crockett. „W pierwszym rozumieniu zachowanie jest moralnie lepsze wówczas, gdy prowadzi do lepszych rezultatów niezależnie od okoliczności”, natomiast w drugim rozumieniu wyższość moralna oznacza to, „że zachowanie jest moralnie lepsze, jeśli wynika z sądu moralnego”<sup>253</sup>. Harris stwierdza, że to, co prowadzi do najlepszego wyniku, biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności sprawy (*in all the circumstances of the case*) może być kwestią przypadku, natomiast jeśli chodzi o moralne ulepszenie, najważniejsze działanie może być zawsze tylko przez dokonanie najlepszego osądu moralnego, jaki możemy wydać, biorąc pod uwagę wszystkie rzeczy. Stwierdza, że „[n]ie jest więc tak, że rozważanie gwarantuje najlepszy wynik, ani że zachowanie kierowane przez rozum jest koniecznie «moralnie lepsze od zachowania motywowanego przez emocjonalne instynkty»”, ale jest tak, że „tylko zachowanie kierowane przez rozum może być najlepiej obliczone, najlepiej ocenione (*judged*), aby osiągnąć ten efekt”<sup>254</sup>.

Co więcej, „[s]ądy etyczne są, prawie zawsze, kombinacją [tzn. złączeniem w jedną całość – B.P.] danych oczywistych i argumentacji (*a combination of evidence and argument*), tam zaś, gdzie łączność pomiędzy członami tej kombinacji przestaje zachodzić, tam ma miejsce co najmniej proces mający wieść do wydania sądu”<sup>255</sup>. Są etyczny nie może być odczuwany skoro „[n]ie ma organu zmysłowego dla takiego odczucia”<sup>256</sup>. Uczucia mogą być określone, a sądy moralne mogą być zaledwie okraszone emocjami, a nie wspierać się na nich<sup>257</sup>. Harris stwierdza, że „sądy moralne cieszą się szczególnym szacunkiem, który należy im się częściowo dlatego, że przyjmuje się, iż odzwierciedlają one przemyślane wartości osoby je wydającej, a częściowo dlatego, że sądy moralne muszą spełniać pewne minimalne standardy dowodowe i argumentacyjne, które wykluczają szereg cech dyskwalifikujących”<sup>258</sup>,

---

<sup>253</sup> Ibidem,

<sup>254</sup> Ibidem.

<sup>255</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 141. Gdy mówimy o *moral judgement*, możemy mieć na myśli zarówno sam proces polegający na przeprowadzaniu rozumowania i przedstawianiu swojej argumentacji, jak i cel tego procesu, czyli to, co nazwalibyśmy sądem moralnym we właściwym tego słowa znaczeniu.

<sup>256</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 141.

<sup>257</sup> Omawiając tę kwestię Harris stwierdza, że emocje mogą być jakoś określane (*stipulated*), ale *stipulation butters no parsnips, and only well buttered parsnips cut the mustard in ethics*. Korzysta zatem z dwóch przysłów czy związków frazeologicznych, mianowicie *fine words butter no parsnips*, który oznacza, że samo mówienie nic nie daje oraz *cut the mustard*, który oznacza być wystarczająco dobrym lub skutecznym. Krótko mówiąc, chodzi o to, że w dyskusjach etycznych może mówić o (swoich) uczuciach, ale samo to mówienie nic nie daje. Tylko te sądy, które są wsparte na czymś substancjalnym (jak masło), na argumentach są odpowiednie w etyce. Emocje mogą być jedynie okrasą sądów moralnych.

<sup>258</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 142.

dlatego też uczucia, emocje, reakcje automatyczne i intuicyjne nie wchodzi w grę. Co więcej, sądy moralne muszą być odróżnialne od uprzedzeń, arbitralnych preferencji, osobistych gustów, osobistych reakcji emocjonalnych takich jak „niedobrze mi od tego”. Sąd moralny, jak się zdaje, jest – przynajmniej hipotetyczną – esencją rozumnej natury człowieka.

### 2.2.13 Argument moralny (*moral argument*)

W *Value of life*, pisząc o sceptycyzmie, jaki można mieć w odniesieniu do możliwości rozstrzygnięcia dylematów, Harris wspomina o związku teorii moralnych i argumentów moralnych. Stwierdza, że kwestie moralne, zwłaszcza tak ważne jak kwestie związane z etyką medyczną i opieką zdrowotną, mają znaczenie publiczne. Skoro dotyczą wszystkich, mają powszechną ważność. Nie jest tak, że profesjonalny filozof, wraz ze swą teorią, ma głos ważniejszy od kogokolwiek innego. Każdy, kto jest gotów myśleć o tych sprawach krytycznie i poważnie, może przyczynić się do ich rozwiązania. Stwierdza także, że choć „istnieje wiele różnych moralnych poglądów i perspektyw, a być może równie wiele różnych teorii etycznych, wszystkie one zakładają możliwość moralnego argumentowania”<sup>259</sup>. W tym sensie nie ma zatem różnicy czy jest się kantystą, deontologiem, konsekwencjalistą czy habermasistą. Z perspektywy autora teorie moralne można zredukować do argumentów, które formułują, a te, jeśli chodzi o naturę moralności, mogą być moralnie słuszne (*right*) lub niesłuszne (*wrong*). Musi istnieć jakaś racja, dla której tak jest. Taka propozycja rozumienia argumentu moralnego otwiera drogę do egalitarnego uprawiania etyki. Zgodnie z nią to nie przyjmowana pozycja teoretyczna sama w sobie przesądza o słuszności a prezentowane racje. Słuszność argumentu, a potem sądu mają być niezależne od intencji czy stanów wewnętrznych osób. To, co miałoby przesądzać to moc argumentu. Z tymi możemy spotkać się nie tylko w czasopiśmie naukowych poświęconych etyce, ale również w innych wytworach kultury, jak literatura, poezja czy film (do czego Harris sam często się odwołuje cytując dzieła Williama Shakespeare’a czy Boba Dylana). Z drugiej jednak strony, nie jest tak, że przedstawianie słusznego argumentu w leśnej głuszy wystarczy, aby nabrał on mocy. Jeśli argument miałby zmierzać do wydania sądu moralnego, przydatna jest jakaś forma deliberacji.

W *How to be good*, pisząc o rozumowaniu moralnym stwierdza, że „jest [ono – B.P.] potrzebne do określenia obiektów, które właściwie można obdarzać współczuciem (*appropriate objects for sympathy*), empatią i tego rodzaju uogólnioną miłością, troską, szacunkiem i ochroną, które [to obdarzenie właściwych obiektów tymi specjalnymi względami – B.P.] należy do wniosku argumentacji moralnej i który jest często wyrażany jako tak zwana «złota zasada» – «kochaj bliźniego swego jak siebie samego»<sup>260</sup>. Treści zawarte w tym fragmencie wskazują na parę ciekawych kwestii. Po pierwsze, znów, uczucia nie są przesłankami wniosków moralnych, nie są

<sup>259</sup> J. Harris, *The Value of life...*, s. 4.

<sup>260</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 112.

racjami czy argumentami, choć obdarzanie specjalnymi względami – wśród których mogą być pewne stany emocjonalne – może być wnioskiem argumentacji toczącej się w ramach rozumowania moralnego. W tym sensie można powiedzieć, że powinniśmy otaczać troską tych, którzy sami nie są w stanie tego zrobić, albowiem gdy tego nie zrobimy, wydarzy im się krzywda, jeśli nikt inny się nimi nie zajmie. Pewne nastawienie emocjonalne czy pewne działanie jest rezultatem pewnego wnioskania, a nie przesłanką. Wedle Harrisa błędnym byłoby powiedzenie, że dlatego, że czuję, że chcę otoczyć kogoś troską, jest to słuszne. Po drugie, Harris wskazuje na znaną zasadę moralną, złotą zasadę – gdzie indziej nazywaną zasadą wzajemności<sup>261</sup> – która, właśnie jako zasada moralna (czyli taka, które nastawiona jest na dobro ludzi) może być przesłanką w argumentacji moralnej czy rozumowaniu moralnym. Po trzecie, jak się zdaje, argumenty moralne mogą mieć pewien związek z uczuciami czy emocjami – skoro złota reguła nakazuje miłość – choć moc tych argumentów nie jest ugruntowana na samych tych uczuciach, a raczej ich moc zależy od przyszłych możliwych konsekwencji stosowania wniosków płynących z tych argumentów. Po czwarte wnioskiem z rozumowania moralnego może być pewien obowiązek. W tym wypadku obdarzanie właściwie określonych obiektów – czyli np. osób – właściwymi względami czy emocjami – czyli np. współczuciem, empatią, uogólnioną miłością, troską, szacunkiem i ochroną – należy do obowiązku.

#### **2.2.14 Uzasadnienie moralne (*moral justification*)**

Uzasadnianie moralne ulepszeń polegałoby na przedstawieniu ich jako tych, które rzeczywiście sprawiają, że życie ludzkie czynią lepszym, a nie zwyczajnie sprawiają, że jedno życie jest lepsze od drugiego<sup>262</sup>. Nie chodziłoby zatem tu o analizowanie polepszenia w kategoriach dóbr pozycjonalnych (jeśli w czasach studiów brałbym metylofenidat, byłbym bardziej skoncentrowanym i pracowitszym studentem niż moich koledzy, którzy go nie brali, dzięki czemu mógłbym wypracować sobie lepszą od nich pozycję na studiach), a w kategoriach uczynienia życia lepszym (jeśli w czasach studiów brałbym metylofenidat, byłbym bardziej skoncentrowanym i pracowitszym studentem, co pomogłoby mi lepiej skoncentrować się na studiowaniu tekstów filozoficznych). Przy takim uzasadnieniu moralnym nieistotne są kwestie dotyczące konkurencji, chęci uzyskania przewagi pozycyjnej, a raczej racje wskazujące na możliwość poprawy sytuacji jednostek czy ludzkości. Moglibyśmy zalecać branie metylofenidatu wszystkim studentom filozofii, ale nie po to, by lepiej ze sobą konkurowali o miejsce w tej czy innej katedrze, ale ze względu na usprawnienie działania zbiorowego. Harris, odróżniając te dobra od dóbr pozycjonalnych, nazywa je absolutnymi.

To odniesienie do dwóch rodzajów dóbr miało jedynie pokazać sposób uzasadniania. Wydaje się, że moralne uzasadnienie to podanie takich racji i argumentów moralnych, które można zestawić z argumentami przeciwnymi. Po

---

<sup>261</sup> Ibidem, s. 181.

<sup>262</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 78.



przeprowadzeniu takiego uzasadnienia, w którym zestawia się argumenty przedstawione z różnych stron, można przejść do wyciągnięcia wniosku. Można w tym sensie mówić o dwóch moralnych uzasadnieniach (dwóch konkurujących liniach dowodowych), ale również o jednym uzasadnieniu moralnym – o doprowadzeniu do wniosku o wadze moralnej dzięki przeprowadzonemu procesowi deliberacyjnemu.

### 2.2.15 Motyw moralny (*moral motive*)

W *The Value of life* stwierdza, że motywy moralne są tymi motywami, które są „ukierunkowane na czynienie świata w jakimś sensie lepszym miejscem zaś dobre i złe konsekwencje są po prostu tymi, które czynią świat lepszym lub gorszym”<sup>263</sup>. Uwagę tę autor zamieszcza w rozdziale poświęconym początkom życia w podrozdziale *Etyczne presupozycje*. Komentuje w nim *Raport* z 1984 roku<sup>264</sup>, a dokładniej etyczne presupozycje Warnock i metodologię przyjętą przez twórców raportu. W raporcie mowa jest o kwestiach czy pytaniach moralnych, które z definicji są pytaniami, w których chodzi nie tylko o kalkulację konsekwencji. Pytania moralne wiążą się również z odczuciami, jakie ktoś może żywić, w odniesieniu do proponowanych działań, które miałyby być próbą rozwiązania problemów o które się pyta<sup>265</sup>. Z tego powodu, jak twierdzą autorzy *Raportu* cytowanego przez Harrisa, musimy traktować poważnie uczucia, które miałyby stanowić coś, co jest samo przez się oczywiste i co ma stanowić dowód przy rozstrzygnięciu jakiejś kwestii moralnej. Jest bowiem, jak twierdzą autorzy *Raportu*, wiele uczuć moralnych (*moral feelings*) i wnioski moralne (*moral conclusions*) nie mogą być od nich oddzielone, co nie znaczy jeszcze, że rozumowanie moralne nie może uwzględniać zarazem racji i uczucia (*sentiment*).

Harris nie zgadza się z wieloma tezami przedstawionymi w *Raporcie*. Nie podziela a na przykład poglądu – reprezentowanego jego zdaniem przez autorów *Raportu* – że każdy jest zobowiązany do poważnego traktowania uczuć. Twierdzi ponadto, że nie wszystkie uczucia, niezależnie jak silnie zakorzenione, są uczuciami moralnymi (*moral feelings*). Niektóre z nich są nawet uczuciami niemoralnymi (*immoral feelings*), bowiem wyrastają z niemoralnych motywów (*immoral motives*). Wynika jasno z tego, że wedle Harrisa uczucie samo w sobie nie ma znaczenia moralnego, natomiast ma je ze względu na motyw – moralny lub niemoralny. Dlatego też, zgodnie z moralnym punktem widzenia zaproponowanym przez Harrisa, prowadząc rozważania moralne i przedstawiając uzasadnienia moralne, nie powinno

---

<sup>263</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 131.

<sup>264</sup> Chodzi tu o *Raport* (*Raport of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology*) z 1984 roku Komisji ds. Zapłodnienia i Embriologii (*The Committee Of Inquiry Into Human Fertilisation And Embryology*), której przewodniczącą była Mary Warnock i który to raport przyczynił się do powstania Human Fertilisation and Embryology Act z 1990 roku. Na mocy tej ustawy powstał pozaministerialny organ publiczny – Human Fertilisation and Embryology Authority – którego zadaniem jest regulowanie i kontrolowanie klinik w Wielkiej Brytanii zajmujących się zapłodnieniem *in vitro* (IVF), sztucznym zapłodnieniem i przechowywaniem komórek jajowych, spermy lub embrionów. Reguluje również badania nad ludzkimi embrionami.

<sup>265</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 130.

się brać pod uwagę uczuć samych w sobie. To, co może być ewentualnie brane pod uwagę, to pewien motyw moralny, który leży u podłoża uczuć jako presupozycja. Nie wszystkie uczucia są uczuciami moralnymi – podążanie za każdym uczuciem nie zawsze w konsekwencji doprowadzi do najlepszych rezultatów i do dobra moralnego. Niezależnie od intensywności z jaką są odczuwane, a to czy dane uczucie jest moralne czy raczej niemoralne wymaga pewnego sprawdzenia. Aby je sprawdzić możemy, czy nawet powinniśmy przeprowadzić pewien test. Jak stwierdza autor, każdy „agent moralny musi być wtedy przygotowany i zdolny do sprawdzenia swoich odczuć dotyczących kwestii moralnych, aby przekonać się, czy są one rzeczywiście moralnie uzasadnione”<sup>266</sup>. Test ten ma polegać na zweryfikowaniu motywów moralnych, na wyłożeniu ukrytych racji czy argumentów, które mogą skrywać się za motywami moralnymi. Czyli ten test polega na racjonalnym wyłożeniu za pomocą racji tego, na czym polegają te motywy.

Wiemy już, że motywy moralne to te, które są ukierunkowane na czynienie świata lepszym. Idąc za Harrisem, możemy powiedzieć przewrotnie, że przecież każdy może twierdzić, że chodzi mu o uczynienie świata lepszym. Twierdzenie o dobrych motywach należałoby uzupełnić, wedle autora, o pewien plan, a przynajmniej jego zarys. Motyw moralny zatem, to nie jakieś tam chcenie polepszenia świata, a również pewne wyjaśnienie (*some account*) tego, w jaki sposób świat miałby być lepszy zgodnie z propozycją oraz jak ten lepszy świat miałby wyglądać i dlaczego tak, a nie inaczej. Musi zatem przedstawić cele moralne (*moral objectives*), czyli nakreślić przynajmniej niektóre ze zmian, które uczynią świat lepszym. Co więcej, jeśli przedstawienie własnego uczucia jako podstawy wskazania tego, co moralnie ważne, jest dowodem na szczerłość to, wedle Harris, szczerłość to za mało. Stwierdza wprost, że „możemy i powinniśmy edukować nasze uczucia w świetle naszych celów moralnych, a nie tylko pozwalać, by nasze uczucia dyktowały nam nasze cele moralne”<sup>267</sup>. Wydaje się zatem, że ważnym elementem motywów moralnych, które dotyczą czynienia świata lepszym, jest to, aby powstały na podstawie celów moralnych i pewnych planów, których wdrożenie jest prawdopodobne, możliwe do zrealizowania w rzeczywistości, a nie nierealne.

### 2.2.16 Postęp moralny (*moral progress*)

Harris sprzeciwiając się uwagom Persona i Savulescu, którzy z obawy przed negatywnymi skutkami postępu naukowego, a co za tym idzie możliwością poznawczego ulepszania tych, którzy mogliby mieć złowrogie intencje bądź byliby zwolennikami czekania na lepszą postać MB, stwierdza, że „nauka jest naszą główną nadzieją na przyszłość ludzkości, a w szczególności na odkrycie metod blokowania scenariuszy zagłady w rodzaju tych wyobrażanych przez P&S”<sup>268</sup>. Wstrzymanie postępu naukowego miałyby nas ochronić przed apokaliptycznymi zagrożeniami.

---

<sup>266</sup> Ibidem, s. 131.

<sup>267</sup> Ibidem, s. 132.

<sup>268</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 138.

Wedle Harrisa obroną przed tymi zagrożeniami byłoby nie tyle ograniczenie możliwości stwarzanych przez naukę, a co za tym idzie samej nauki, a rozwijanie jej tym bardziej i stymulowanie rozwoju ludzi z jej pomocą.

Zastrzeżenia autora pod adresem MB nie wiążą się z samymi ulepszeniami, a z pewnym typem determinizmu. Dotyczą one stopnia, w jakim chemiczne i biologiczne sposoby zmieniania emocji i innych źródeł działań pozostawiają miejsce na wybór. Z tego, że „albo jakaś forma determinizmu jest prawdziwa, albo żadna [z jej form prawdziwa nie jest – B.P.](dychotomia) i że determinizm *może być* zgodny z wolną wolą, nie wynika, że absolutnie każda forma determinizmu *musi być* w tym samym sensie zgodna [z wolną wolą]; a zatem jeśli moralne bioulepszenie wiąże się z determinizmem, to koniecznie nie jest antagonistyczne wobec wolności”<sup>269</sup>. Pytanie zadawane przez zatem dotyczy takiego rodzaju MB, które pozostawi miejsce dla wolności. Przykłady takiego ulepszania, które stosuje techniki biomedyczne i które nie eliminowałyby wolności osób już istnieją oraz mogą zaistnieć w przyszłości, przyczyniając się do zapewnienia dobra, biorąc wszystko pod uwagę. Przyjmowanie właściwych dawek metylofenidatu, który umożliwiłby sprawniejsze rozumowanie moralne, moglibyśmy uznać za technikę ulepszającą, która usprawnia sam proces myślenia, nie odbierając wolności, skoro nie wpływa na treść wniosku z rozumowania (a na sprawność rozumowania) czy na działanie moralne. To, czemu Harris przede wszystkim się sprzeciwia to takim ulepszeniom, które miałyby wyeliminować wolność do czynienia tego, co uważamy za słuszne. Sprzeciwia się usunięciu „deliberacji z naszego rozumienia tego, co składa się na sąd moralny, aby uniknąć metod, które omijają refleksję i deliberację”<sup>270</sup>.

Droga, jaka dokonuje się dzięki postępowi moralnemu, odzwierciedla ukryty w zasadach moralnych potencjał do obejmowania nimi coraz większej ilości podmiotów. Zasady moralne, jako powszechne, mogą ulegać uniwersalizacji. Kiedy dziś mówimy o powszechnych zasadach moralnych, mamy na myśli to, że co najmniej stosują się do wszystkich ludzi, niezależnie od ich koloru skóry, rasy, płci, narodowości, poglądów politycznych czy religijnych. Prawdziwie uniwersalnymi zasadami moralnymi można objąć możliwie wielką ilość istnień. Choć to nie od ilości istot wobec których określamy obowiązki zależy wartość poglądów (moglibyśmy wszak przyjąć teorię moralną obejmującą swoim zakresem każde ziarenko piasku, a niekoniecznie byłaby to teoria lepsza od tej zaproponowanej przez Harrisa), a od zdolności do przyczyniania się do czynienia dobra, to widzimy, że tezami moralnymi jesteśmy w stanie objąć, w sposób uzasadniony, coraz większą liczbę istot. Możemy wszakże przedstawić sobie tezę głoszącą, że czymś niesłusznym jest wyrządzenie krzywd istotom czującym (*sentient*), czyli takim, które są w stanie odczuwać ból. Dzięki takiemu postawieniu sprawy możemy budować zasady moralne obejmujące nie tylko ludzi – a zatem mówiące, że czymś niesłusznym jest wyrządzanie ludziom krzywd – ale również zwierzęta. Wskazuje to na pewien postęp, jaki się dokonał w naszej wiedzy moralnej.

---

<sup>269</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>270</sup> Ibidem, ss. 139-140.

„Wiedza moralna, jak wszystkie inne formy wiedzy, rozwijała się w czasie, a historia nauki, jak również wrażliwość, jest zaśmiecona błędami i charakteryzuje się, można powiedzieć, często niezdolnością do dostrzeżenia lub zinterpretowania tego, co jest obecne dla naszych zmysłów”<sup>271</sup>. Dziś, dzięki temu postępowi, możemy stwierdzić, że wykluczenie kobiet z praw obywatelskich jeszcze w XX wieku, albo prawo wspierające niewolnictwo, były czymś niesłusznym i opartym na dyskryminacji i uprzedzeniu. Być może ludzie przyszłości spojrzą na nasze poglądy i zdziwią się ich ślepotą na interesy istot, których my dziś nie dostrzegamy. Harris przedstawiając pojęcie osoby proponuje ogólną, nieantropocentryczną perspektywę, która umożliwiłaby włączanie do obrębu istot istotnych moralnie nie tylko ludzi, ale również możliwych kosmitów czy nawet pewne formy sztucznej inteligencji (*Artificial Intelligence, AI*). Dziś jeszcze, być może trudno jest nam sobie wyobrazić prawa (zarówno moralne, jak i państwowe) broniące interesów AI, ale być może wkrótce będzie to propozycja mniej szokująca niż dziś. Tak samo, jak dziś możemy stwierdzić, że z moralnego punktu widzenia nie ma istotnych różnic pomiędzy mężczyznami i kobietami, które miałyby uzasadniać ich odmienne moralnie traktowanie.

Oczywiście uznanie postępu, zarówno nauki, jak i moralności, o których pisze Harris, nie jest tak powszechne jakby tego autor chciał, co jednak nie wpływa na status i wartość postępu tych dyscyplin. Stwierdza, że „[n]auka nie jest mniej obiektywna dlatego, że na świecie są miliony ludzi, którzy nie akceptują ewolucji darwinowskiej i którzy odrzucają zmiany klimatyczne”<sup>272</sup>. Tak samo w przypadku nauki moralnej, jak i każdej innej, „[p]rzyrosty wiedzy są stopniowe (*incremental*) i kumulatywne (*cumulative*), a jeden przełom prowadzi do kolejnych, jak w przypadku nauki”<sup>273</sup>.

### 2.2.17 Błędy moralne (*moral mistakes*)

Wraz z rozwojem wiedzy moralnej, czyli wraz z postępem moralnym, widzimy, jakie błędy popełniali nasi świątli, choć ślepi na niektóre zagadnienia, poprzednicy. Oni, tak jak prawdopodobnie my teraz, popełniali błędy moralne wykluczając istoty, które z naszego punktu widzenia i na podstawie racji moralnych nie powinny być wykluczone. „Jedynym sposobem na zidentyfikowanie tego rodzaju pomyłek jest dokładne zbadanie podstaw, powodów i rzekomych uzasadnień dla włączania lub wyłączenia jednostek z rodzajów rozważań moralnych, a także nieustanne weryfikowanie tych decyzji”<sup>274</sup>. Ważna jest refleksyjna wiedza moralna ludzi. Dzięki niej możemy zbadać źródła naszych błędów i starać się identyfikować je dalej. Stąd tak istotna wydaje się rewizja naszej wiedzy moralnej i samowiedza moralna możliwa dzięki analizowaniu rozeznania moralnego.

---

<sup>271</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>272</sup> Ibidem.

<sup>273</sup> Ibidem.

<sup>274</sup> Ibidem.

### 2.2.18 Cechy „moralnie neutralne” (*characteristics „morally neutral”*)

Autor przygląda się również ulepszeniom, które nie są zasadniczo ukierunkowane na zdrowie lub leczenie. Są natomiast bardziej „kosmetyczne” czy „fakultatywne” i dotyczyłyby tego typu cech, które są możliwe do zmiany, ale, według autora, nie mają tej wartości moralnej, co inne. Czy możemy wyrazić zgodę na tego typu zmiany? Można powiedzieć, że z jednej strony, z tego typu zmianami nie wiąże się obowiązek wprowadzania ich. Z drugiej strony, jeśli tych ulepszeń (o ile w takim razie są ulepszeniami) nie obejmuje moralny obowiązek, który rodzice realizują przez to, że dbają o zdrowie dzieci, wychowują je jak najlepiej potrafią i dbają o ich edukację, czy możemy stwierdzić jakie byłoby słuszne podejście w odniesieniu do takich zmian? Mowa jest zatem o cechach fenotypowych – np. kolor włosów, oczu i skóry, budowa ciała, wzrost – których związek z dobrem dzieci jest niejednoznaczny. Tego typu cechy autor określa mianem cech moralnie neutralnych. Cechy moralnie neutralne to takie, co do których w większości przypadków, nie jest ani lepiej, ani gorzej, pod względem moralnym, być takim albo innym. Powiedzieć, że jakaś cecha jest moralnie neutralna, to powiedzieć, że „nie ma żadnej racji moralnej, aby preferować posiadanie lub nieposiadanie tej cechy, że nie ma żadnej racji moralnej, aby życzyć jej osobie lub się jej [posiadania – B.P.] bać”<sup>275</sup>.

W przypadku płci, która jest „cechą determinującą tożsamość, a nie cechą fenotypową, którą konkretna osoba może mieć lub nie może mieć (jak, powiedzmy, kolor oczu lub kolor włosów)”<sup>276</sup>, kwestia cech determinujących tożsamość może nie być obojętna. Nie jest tak jak w przypadku ulepszania zdolności takich jak zdolność do koncentracji czy sprawność fizyczna, które rozważamy w kategoriach podarowania komuś możliwości sprawniejszego korzystania z danej zdolności lub odmówienia korzystania z niej. W tym przypadku mamy do czynienia z czymś, co Harris nazywa „etyką tworzenia raczej tej niż innej osoby”. Wtedy „dopóki cecha jest neutralna (ani lepsza, ani gorsza), to jeśli bycie taką osobą nie jest czymś złym, nie jest szkodliwe czy niedogodne w jakikolwiek poważny sposób, wówczas stworzenie osoby posiadającej takie cechy nie może być złe czy niewłaściwe”<sup>277</sup>. Harris pyta zatem czy „jeśli nie jest czymś złym pragnąć ślicznej, tryskającej zdrowiem, brązowookiej córeczki, to dlaczego i w jaki sposób byłoby czymś złym – gdybyśmy dysponowali taką technologią, takim wyborem – samodzielne zabawienie się w dobrą wróżkę i spełnienie naszego własnego życzenia?”<sup>278</sup>

Przykładem, który autor analizuje na poparcie tej tezy jest przypadek wyboru płci u dzieci. Wnioski z tej analizy miałyby mieć konsekwencje dla innych moralnie neutralnych cech, jak kolor włosów, oczu itd. Analizuje, pod kątem moralnym, pragnienie posiadania dziecka określonej płci. Wydaje się, że ani chęć posiadania

---

<sup>275</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 255.

<sup>276</sup> Ibidem, s. 251.

<sup>277</sup> Ibidem.

<sup>278</sup> Ibidem, s. 252.

dziewczynki, ani pragnienie przeciwne<sup>279</sup> – posiadania chłopca – nie są ani moralne, ani niemoralne. Inaczej jest w przypadku chęci posiadania zdrowego dziecka. Odwrotne pragnienie – chęć posiadania dziecka z niepełnosprawnością, upośledzeniem czy wadą – wydaje się być czymś, co jest niesłuszne, skoro wiąże się z krzywdą, jakiej dziecko może doświadczać. Byłoby to zatem pragnienie krzywdzenia dzieci. Następnie autor odwraca problem, pytając nas, czy ktoś „kto mając nadzieję i pragnąc, żeby urodziło mu się zdrowe dziecko, odmówił podjęcia kroków niezbędnych do osiągnięcia tego rezultatu, gdy takie kroki mógł być poczynić”<sup>280</sup>, byłby uznany za winnego krzywdy wyrządzonej dziecku? Harris stwierdza, że, jeśli jest to możliwe, powinniśmy wprowadzać usprawnienia i ulepszenia i jeśli mamy szansę na to, że nasze dziecko będzie zdrowsze niż mogłoby być, powinniśmy z tej szansy skorzystać.

Wracając do kwestii wyboru płci, Harris stwierdza, że pewne cechy nazywa neutralnymi, bo zakłada, „że żadna rozsądna osoba nie uważa, iż pod względem *moralnym* lepiej byłoby mieć taki, a nie inny kolor włosów lub też być takiej, a nie innej płci”<sup>281</sup>. Pytanie zatem brzmi, czy cechy te, o których autor pisze są moralnie ważne czy nie? W obydwu przypadkach wydaje się, że tak czy inaczej interwencje byłyby wskazane. Z jednej strony bowiem, jeśli cechy te nie są ważne, w znaczeniu nie mają znaczenia moralnego, czemu dokonywanie wyboru płci miałoby być zakazane? Z drugiej strony, jeśli cechy te są ważne „czy słusznie jest pozostawianie tak ważnych spraw przypadkowi?”<sup>282</sup>.

Problem można zawęzić do kwestii tego, czy dana ingerencja przynosi szkodę wybranym dzieciom. Te dzieci, które nie zostały wybrane, ponieważ nie istnieją, nie odczuwają żadnej szkody. Jeśli natomiast chodzi o dzieci, które zostałyby wybrane jako nosiciele atrakcyjnych dla rodziców cech, należałoby się zastanowić czy dziecko wiedząc o tym, że to ono właśnie zostało wybrane, doznaje krzywdy w związku z tym wyborem.

### **2.2.19 Umowa społeczna (*social contract*)**

Wedle Harrisa postawienie pytania o to jak być dobrym (tak jak autor je stawia) umożliwia inne zrozumienie sensu idei umowy społecznej i roli państwa. Państwa często postrzegane są w kategoriach władzy – utrzymywania jej, stosowania środków przymusu, podporządkowywania obywateli i rządzenia nimi. Harris sugeruje, że powinniśmy postrzegać państwo w kategoriach bezpieczeństwa. Najlepszym współczesnym przykładem służb działających zgodnie z tą zasadą są służby ratunkowe. Autor stwierdza, że „przejawem odpowiedzialności państwa za ochronę

---

<sup>279</sup> Pozostajemy, w takim razie, w tym momencie w dyskursie binarności płciowej; osobną kwestią byłoby np. rozważenie pragnienia posiadania dziecka transpłciowego, choć wydaje się, że wedle Harrisa także ta cecha tożsamościowa byłaby moralnie obojętna.

<sup>280</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 252.

<sup>281</sup> Ibidem, s. 253.

<sup>282</sup> Ibidem.

ludności jest odpowiedzialność za główne służby ratownicze, straż pożarną, policję, pogotowie ratunkowe, inne służby ochrony zdrowia i siły obronne”<sup>283</sup>, które bezpośrednio przyczyniają się do zwiększania bezpieczeństwa. Zwrot „bezpieczeństwo dla ludzi” (*the safety of the people*) Harris zapożycza z rozdziału *O obowiązkach suwerennego reprezentanta, Lewiatana* Thomasa Hobbesa, w którym ten pisze:

Obowiązki suwerena (czy to będzie monarcha, czy zgromadzenie) wyznacza cel, dla którego została mu powierzona moc suwerenna, a mianowicie staranie o *bezpieczeństwo ludu*, do czego zobowiązuje suwerena prawo natury (...)Ale przez bezpieczeństwo rozumiemy tu nie samo zachowanie życia, lecz również wszelkie inne zadowolenia w życiu, jakie każdy człowiek może sobie zdobyć staraniem zgodnym z prawem, bez niebezpieczeństwa i szkody dla państwa.

I należy rozumieć, że zadanie to winno być wypełnione nie przez opiekę nad poszczególnymi jednostkami, którym należy się ochrona przed bezprawnymi krzywdami, gdy się na nie skarżą, lecz przez podejmowanie środków o charakterze ogólnym, jakie daje nauczanie publiczne zarówno doktryn, jak i konkretnych przykładów, oraz tworzenie i realizowanie praw, które mogą jednostki stosować w swoich sytuacjach szczególnych.<sup>284</sup>

Jest to ulubiony fragment Harrisa, który często, nawet w artykułach czy wykładach, cytuje w całości. Jego myśl jest w zasadzie, w dużej mierze, specyficzną interpretacją filozofii Hobbesa, a nawet interpretacją powyższego fragmentu. Jeśli wystarczająco szeroko rozumieć bezpieczeństwo ludu, można je porównać z dobrem, o którym pisałem wcześniej. Zadanie suwerena, którym może być oczywiście jakiś rząd, ale dla Harrisa jesteśmy nim też my, którzy posiadamy obowiązki wobec całej ludzkości, realizowane za pomocą różnych znanych projektów opieki społecznej – publicznej służby zdrowia czy publicznej edukacji – można rozszerzyć na obywateli świata, na ludzkość jako taką i wtedy okaże się, dlaczego omawiany w drugim rozdziale obowiązek prowadzenia i uczestnictwa w badaniach naukowych wiąże się z ideą globalnej umowy społecznej i państwa globalnego.

W ujęciu Harrisa, teoria umowy społecznej w ogóle nie jest teorią rządu. Często mówi się, że z idei umowy społecznej wynika, że „obowiązki obywateli wobec państw i odwrotnie są obowiązkami wynikającymi z umowy, ustanowionymi przez rzeczywistość, wyobrażoną lub racjonalnie wydedukowaną umowę między stronami”<sup>285</sup>. Wedle autora jednak to nie umowa tworzy obowiązki, a obowiązki tworzą tę umowę.

Ponieważ obowiązki moralne w perspektywie indywidualnej są nie do zrealizowania – „[ż]adna jednostka nie może mieć nadziei na «nakarmienie ubogich», obronę słabych czy «uzdrowienie chorych», ale dobra opieka społeczna i służba

---

<sup>283</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 161.

<sup>284</sup> T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, Fundacja Aletheia: Warszawa 2005, s. 419. Wydaje się ciekawe, że Harris cytując ten fragment, tak jak ja teraz to uczyniłem, w ten sam sposób pomija zdanie „jest też on zobowiązany zdawać sprawę ze swej władzy Bogu”.

<sup>285</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 157.

zdrowia oraz infrastruktura (czy to finansowana ze środków publicznych, czy prywatnych) mogą i robią to na tyle, na ile jest to w ogóle możliwe”<sup>286</sup> – dlatego konieczne jest myślenie w kategoriach kolektywnej odpowiedzialności i kolektywnego działania. Z teoretycznej moralnej kwestii realizacji dobra, wynika pewna praktyczna możliwość czynienia dobra. Praktycznie rzecz biorąc, większe szanse na realizowanie powszechnego dobra są za pomocą działań kolektywnych niż indywidualnych. Co więcej, Harris stwierdza, że idea umowy społecznej opartej na bezpieczeństwie ludzi zgodna jest z ideą ulepszania i że nie widzi żadnego napięcia między teoretycznymi podstawami tych dwóch. Wydaje się, że chce nam powiedzieć, że w zasadzie są to zbieżne projekty teoretyczne. Jego teoria umowy społecznej jest metodą ulepszania na poziomie społecznym czy globalnym. Dzielą one wspólną podstawę i „[p]odstawą tą jest zrozumienie ogólnej natury dobra i obowiązku czynienia tyle dobra, ile tylko się da”<sup>287</sup>.

Powód do utworzenia państwa jest moralny. Harris odnosi się do tradycji kontraktualistycznej, zgodnie z którą powodem powstania państwa jest umowa (*contractual reason*)<sup>288</sup>. Mimo tego, nawet jeśli pewna umowa – taka, która rzeczywiście miała miejsce albo tylko zakładana – umożliwiła istnienie państwa, to powodem czy racją powstania państwa, wedle autora, nie jest umowa. Uważa on, że tą racją moralną jest reguła ratunkowa<sup>289</sup>, którą szerzej omawiam w następnym rozdziale. Umowa nie uzasadnia władzy państwowej. Jest raczej metodą, dzięki której możemy przenosić swoje siły, czy może lepiej realizację obowiązków, na jakąś instytucję czy ciało publiczne (skoro nie da się w pełni indywidualnie i samodzielnie realizować obowiązków), które może podejmować kolektywne działania moralne. Umowa społeczna jest w zasadzie „racjonalnym narzędziem, które pozwala lepiej wyartykułować charakter naszych wzajemnych obowiązków i odpowiedzialności moralnych oraz umieścić je w ramach, które często sprawiają, że ich wypełnianie jest łatwiejsze, skuteczniejsze i bardziej opłacalne”<sup>290</sup>. Państwo ma zapewnić to, co najlepsze dla ludzi, *the people*, biorąc wszystko pod uwagę choć w kontekście państw narodowych moglibyśmy mówić o obywatelach, a w kontekście globalnym o obywatelach świata, kosmopolitach.

Priorytetem każdego państwa jest „ochrona obywateli przed zagrożeniami dla ich życia, wolności i podstawowych interesów”<sup>291</sup>. Zgodnie z zasadą odpowiedzialności państwa, czyli zgodnie z centralnym warunkiem, jaki państwa mają spełniać, jest właśnie ponoszenie odpowiedzialności i odpowiadanie za ten priorytet. Autor stwierdza, że mówienie o *walce* z rakiem, chorobami serca czy AIDS

---

<sup>286</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>287</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>288</sup> Trudno jest przełożyć to angielskie słowo na język polski używając jednego słowa. Jeśli chodzi o umowę społeczną powiedzielibyśmy, że to chodzi o rację umowną, ale polskie słowo umowny ma dwa znaczenia: (1) nierzeczywisty, taki, który nie jest rzeczywisty, ale jego istnienie lub ważność opiera się na pewnej konwencji albo metaforze oraz (2) wynikający z umowy zawartej między kimś a kimś. Harris stosując zwrot *contractual reasons* raczej ma na myśli to drugie znaczenie. Chodzi zatem o pewne racje wynikające z umowy, czy też o coś, czego powodem czy jest umowa.

<sup>289</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 161.

<sup>290</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>291</sup> Ibidem, s. 164.



nie jest metaforą. Są to realne zagrożenia dla indywidualuów i w ogóle ludzkości. Państwo ma obowiązek zapewnienia bezpieczeństwa obywatelom i dotyczy to nie tylko zapewnienia dostępnej dla wszystkich opieki zdrowotnej, sprawiedliwego dostępu do leków i środków pomocy społecznej, bez których zwykłe bezpieczeństwo fizyczne jest niemożliwe. Jednak ostatecznym zagrożeniem z jakimi obywatele poszczególnych państw, jak i cała ludzkość się mierzy, to koniec samej ludzkości. Harris konfrontując się z tym problemem stwierdza, że „[j]edyną wiarygodną i bezpieczną metodą, za pomocą której można by określić, kto i jak bardzo liczy się moralnie, jest refleksja nad tym, co i dlaczego nadaje status moralny”<sup>292</sup>. Z tego względu, by stwierdzić co jest godne ocalenia w perspektywie końca człowieka, opracowuje pojęcie osoby.

### **2.2.20 Osoba (*person*) i wartość życia (*value of life*)**

Pojęcie osoby jest centralnym pojęciem myśli moralnej Harrisa, skoro celem indywidualnych i kolektywnych działań jest dobro osób. Osoba jest również fundamentem jego myśli moralnej, skoro uprawianie moralności jest możliwe dlatego, że istnieją osoby. Pojawia się zatem pewien możliwy błąd w takim ujęciu sprawy. Chodzi o błędne koło definicyjne – pojęcie osoby jest pojęciem, które ma zastosowanie na polu etyki, natomiast możliwe pole etyki jest wyznaczone dzięki zrozumieniu tego, czym jest osoba. Jeśli jednak zarówno etyka i sądy moralne mają opierać się na instancji niezależnej, ale te, w pewnym sensie, nie są niezależne (skoro funkcjonują w ramach zamkniętego systemu moralności osób), to jak mamy określić ich niezależność i, co ważniejsze, skuteczność? Niezależność, w tym wypadku, dotyczy tego, co sprawia, że życie układa się dobrze lub źle, a więc dobro osób, związane jest z pewną praktyką, działaniem. W tym sensie można powiedzieć, że choć system moralny, jako próba językowego określania tego, co słuszne i niesłuszne, jest zamknięty, jego niezależność polega na weryfikacji w praktyce tego, czy faktycznie sądy moralne i decyzje moralne dają najlepszy rezultat.

Osoba posiada „najwyższą” wartość moralną, ale wartość ta nie istnieje w niej sama przez się. Przyczyna jej wartości nie pochodzi ani z innego świata, ani z metafizycznie czy fizycznie rozumianej natury. Określenie nadrzędnej wartości osoby pochodzi raczej z pewnej praktyki językowej, jaką osoby – jak dotąd głównie ludzie – uprawiają. Jest nią refleksja moralna, dyskusja, argumentowanie itd. Dzięki temu, że ludzie są w stanie uprawiać tę praktykę można w ogóle mówić o wartości życia. Z kolei ci, którzy ją uprawiają, dlatego, że są w stanie to robić, dlatego, że posiadają taką zdolność<sup>293</sup> mogą być zaklasyfikowani do grona osób.

To, czy dana interwencja (np. ulepszenie) omówiona na drodze zbiorowego i deliberacyjnego opracowywania, jest w swoich konsekwencjach dobra, zależeć

---

<sup>292</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>293</sup> Istota ludzka, która jest osobą i która jest w śpiączce farmakologicznej, w danym momencie może nie móc mówić, ale nie znaczy to, że utraciła zdolność mówienia. Choć w tym momencie nie może uprawiać tej praktyki, nie znaczy to, że nie może w ogóle jej uprawiać, nie oznacza to, że straciła swój status osobowy.

będzie nie od tego omówienia, a od tego czy dała dobry, korzystny dla osób rezultat. Dlatego Harris powie, że dobro nie potrzebuje etyki. Stwierdza, że „[m]ówienie o tym, że życie jednostek ma wartość moralną, odnosi się do racji moralnych, dla których mamy respektować roszczenia do dalszego istnienia wysuwane przez te stworzenia lub w ich imieniu”<sup>294</sup>. Wartość, zarówno osób, jak i ich życia, nie istnieje sama przez się, a jest umożliwiana, współtworzona i określona za pomocą języka i na drodze procesu deliberacyjnego, odbywającego się pomiędzy osobami, którego to procesu osoby są uczestnikami, jak i bytami, które go umożliwiają. Najwyższa wartość osób jest natury praktycznej – wynika z możliwości działania.

### 2.2.20.1 Pojęcie osoby

Pojęcie osoby, wedle autora, jest przydatne jako punkt orientacyjny przy ustosunkowywaniu się do kluczowych kwestii bioetycznych<sup>295</sup> i rozstrzyganiu kwestii etycznych wiążących się z postępowaniem biotechnologicznym i dokonywaniem świadomych wyborów (*informed choices*). Tytułową kwestią książki Harrisa z 1985 roku, *The Value of life*, jest zagadnienie wartości życia (czy może istnienia, skoro w zasadzie nie musi to być organizm białkowy).

Harris stwierdza, że w samej praktyce medycznej, na podstawie dokonywanych przez nas wyborów widać, że ma miejsce pewne wartościowanie. Dokonujemy wyborów w sytuacjach, w których (a) ratujemy życie i ponosimy koszty jego ratowania, (b) wybieramy te życia (nie wszystkie), które jesteśmy skłonni ratować, co może być przejawem istnienia *wartości różnicującej (the differential value)*, czyli wartości, którą przypisujemy tym indywidualom, co do których jesteśmy skłonni uważać, że ich życie jest warte ratowania i (c) musimy decydować nawet wtedy, gdy większa grupa jednostek czy indywidualów posiada cechę różnicującą, a nie jesteśmy w stanie uratować życie wszystkim tym jednostkom<sup>296</sup>. Jeśli chodzi o niewystarczającą jakość środków, by posłużyć się przykładem Harrisa, „podejmuje się decyzje, by nie reanimować bardzo starych ludzi lub nieuleczalnie chorych pacjentów”<sup>297</sup>. Kwestia wyboru, przed którą staje się w sytuacji medycznej zależy od

---

<sup>294</sup> J. Harris, *The Concept of the Person and the Value of Life*, w: (red.) D. C. Thomasma, D. N. Weisstub, Ch. Hervé, *Personhood and Health Care*, eBook Springer Science+Business Media Dordrecht, 2001, s. 100.

<sup>295</sup> Autor przedstawia listę zagadnień bioetycznych, do których, dzięki pojęciu osoby, można się ustosunkować. Pojęcie osoby umożliwia: „1. Moralne rozróżnienie między osobami a zwierzętami, rybami, roślinami i tak dalej. 2. Na uchwycenie momentu, w którym embrion lub jakakolwiek żywa tkanka ludzka staje się cenna, oraz powodów dla których staje się cenna. 3. Rozpoznanie, kiedy i dlaczego istoty ludzkie przestają być wartościowe lub stają się mniej wartościowe od innych. 4. Stworzenie ram, które w zasadzie umożliwiłyby nam odpowiedź na pytanie *czy we wszechświecie są inni ludzie?*. 5. Zdanie nam relacji z tego, co w nas samych takimi wspaniałymi”, J. Harris, *The Value of Life...*, ss. 26-27.

<sup>296</sup> Jest to sytuacja niewystarczającej ilości lub jakości środków ratujących życie, z którą mieliśmy (czy może raczej wciąż mamy) do czynienia w czasie pandemii COVID-19, gdy w wielu krajach pacjentów zakwalifikowani do leczenia respiratorem i ECMO było więcej niż samych tych sprzętów

<sup>297</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 1.

naszych technologicznych możliwości – dostępności do terapii i szans na jej skuteczność.

„Ostatecznym pytaniem dla etyki lekarskiej, a w istocie dla każdej etyki, jest w pewnym sensie pierwsze pytanie, które pojawia się, gdy zaczynamy zmagać się z problemami moralnymi (...) [i pytanie to brzmi:] co czyni życie ludzkie wartościowym, a w szczególności, co czyni je bardziej wartościowym od innych form życia?”<sup>298</sup>. Jest to domniemane pytanie, na które odpowiedź dają codzienne decyzje podejmowane w ramach praktyki lekarskiej, takie jak te dotyczące aborcji czy eutanazji. By łatwiej te decyzje podejmować, zamiast pytać o to, kiedy życie się zaczyna i kończy, lepiej jest zapytać, kiedy życie zaczyna mieć znaczenie moralne (*when life begins to matter morally*) i kiedy życie przestaje mieć moralne znaczenie (*when does life cease to matter morally*)<sup>299</sup>.

Dla opisanie istoty, która „posiada to, co potrzebne, by być wartościową w opisanym sensie, niezależnie od tego, jaka jest pod innymi względami”<sup>300</sup> autor używa słowa *osoba* (*person*) w znaczeniu, jak twierdzi, neutralnym pod względem gatunkowym. Osobą może być każda istota (*being*), stworzenie (*creature*), która posiada zdolności (*capacities*) charakteryzujące osobę.

By udzielić odpowiedzi na pytanie, kiedy życie zaczyna mieć znaczenie moralne, Harris proponuje dwie strategie, dwa pytania postawione na temat osoby: (1) co to jest osoba? i (2) co sprawia, że istnienie takiego bytu jak osoba jest wartościowe?

#### 2.2.20.1.1 Co to jest osoba? Racjonalność i świadoma jaźń

Na czym polega różnica pomiędzy osobą a nie-osobą (*non-person*)? Harris przedstawia następującą sytuację: „jakie, spośród cech, które posiadamy, skłoniłyby nas do przyjęcia, w przypadku napotkania podobnych lub pokrewnych cech u istot z innych światów, że były one w istocie *ludźmi* (*people*) napotkanymi na tych innych planetach i że i że w końcu nawiązaliśmy z nimi kontakt?”<sup>301</sup>. W tym miejscu przywołuje koncepcję osoby Locke’a:

musimy się zastanowić, na czym polega tożsamość osobowa, co oznacza wyraz „osoba”. Oznacza on moim zdaniem istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz. Może to zaś uczynić jedynie dzięki świadomości swojego „ja”, od myślenia nieodłącznej i, jak mi się wydaje, dla niego istotnej: wszak niemożliwe, aby ktoś postrzegał nie postrzegając, że postrzega.<sup>302</sup>

---

<sup>298</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>299</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>300</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>301</sup> Ibidem, s. 15.

<sup>302</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, s. 471.

Locke proponuje połączenie racjonalności i świadomej jaźni. Racjonalność w jego ujęciu jest racjonalnością niskiego rzędu. Wystarczy bowiem, by jednostka mogła „ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz”. Natomiast samoświadomość to po prostu świadomość tego procesu rozumowania. Sposób takiego ujmowania pojęcia osoby wyznacza warunki konieczne dla wartościowania życia. Harris stwierdza, że „[w]artościowanie jest (...) procesem świadomym, a cenić coś to zarówno wiedzieć, co cenimy, jak i być świadomym naszego stosunku do tego”<sup>303</sup>.

#### 2.2.20.1.2 Co sprawia, że istnienie takiego bytu jak osoba jest wartościowe? Zdolność do wartościowania.

Powyższe pytanie, jak stwierdza autor, trudne, gruntowne i niemal absurdalne – tak jak pytanie o sens i wartość życia wydaje się bez odpowiedzi, bo tak wiele jest wartości podług których można oceniać życie i wieleżyć może być wartościowych. Lista cech cenionych przez istoty ludzkie, które sprawiałyby życie wartościowym, nawet jeśli możliwa byłaby do podania (pomijając na chwilę fakt, że to, co czyni życie wartościowym może zmieniać się w czasie), nie musi być tą samą, co lista cech nieznanych nam, pochodzących z innych światów, ludzi nie będących istotami ludzkimi czy też nie-ludzkich ludzi (*nonhuman people*) z innych światów. Wystarczająco podobne do nas istoty, dzieci gwiazd, wciąż będą mogły być uważane za ludzi (*people*), aczkolwiek za ludzi nie będących istotami ludzkimi, czyli istotami ludzkimi innego gatunku niż ludzie (*nonhuman*), czyli innego gatunku niż *homo sapiens*. Jak zatem opracować odpowiednio uniwersalne, nieantropocentryczne, neutralne gatunkowo pojęcie, dzięki któremu będzie można stwierdzić, życia których istot mogą mieć moralne znaczenie?

Autor stwierdza, że sednem problemu nie jest podanie zadowalającego opisu wartości życia, a odkrycie sposobu, dzięki któremu możemy wiedzieć, kiedy mamy do czynienia z wartościowymi życiami. W naszym interesie jest by wiedzieć to, „które inne istoty mają wartościowe życia, i mogą istnieć dobre racje pozwalające być nam tego o wiele bardziej pewnym, niż co do wartości którejkolwiek z cech, które mają czynić życie wartościowym!”<sup>304</sup>. O ile samoświadomość może być warunkiem koniecznym istnienia osoby, o tyle warunkiem wystarczającym jest zdolność jednostki do wartościowania<sup>305</sup>.

---

<sup>303</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 15.

<sup>304</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>305</sup> Wydaje się bowiem, że może istnieć istota, która jest samoświadoma – jest świadoma swojego procesu rozumowania, myślenia – ale jednocześnie niekoniecznie musi dokonywać wartościowania swojego „życia”. Ostatnie słowo wziętem w cudzysłów, gdyż chodzi mi o taką inteligencję (prawdopodobnie sztuczną), dla której obojętne jest to czy będzie dalej prowadziła ten proces myślenia, czy nie i istota ta wcale nie musi być istotą żywą. Istota taka może być tworem niebiańskim, a krzemowym. Nie oznacza to oczywiście, że istota krzemowa obdarzona samoświadomością nie miałaby móc dokonywać wartościowania swojego życia. Wydaje się więc, na podstawie przedstawionych przez Harrisa definicji, że

Harrisowi nie chodzi jednak o konkretną wartość, jaką można nadać życiu. To nie treść poglądu na temat wartości życia się liczy, a to, że dane indywiduum *jest w stanie* taką relację przedstawić. Osoba bowiem byłaby czymś takim, co potrafi przedstawić racje, zgodnie z którymi dla tej osoby jej życie ma wartość. Te racje – jakiegokolwiek by one nie były – służą jej do tego, by mogła „uznać swoje życie za wartościowe i aby chcieć dalej żyć”<sup>306</sup>. Z tego też wynika, że wartościowe życia – czy może lepiej byłoby powiedzieć *te życia, którym żyjące nimi indywidua nadają pewną wartość zgodnie z własnym sposobem oceniania ich i są w stanie podać racje dla których te życia miały trwać dalej ze względu na wartość, którą one im nadają* – nie powinny być odbierane. Tym, co umożliwia rozpatrywanie nas łącznie i traktowanie z moralnego punktu widzenia tak samo, jest nasza zdolność „do doceniania własnego życia i życia innych, niezależnie od tego, jak różne mogą być lub wydają się nasze racje do tego, by to czynić”<sup>307</sup>. Stąd też autor stwierdza, że ta formalnie określona zdolność – bycie istotą zdolną do doceniania (*valuing*)<sup>308</sup> własnego życia – wystarcza do określenia pojęcia osoby.

Jeśli zabicie osoby jest niesłuszne, to jest tak dlatego, że niesłuszność polega na trwałym i wbrew woli pozbawieniu jej tego, co pozwala jej cenić własne życie i „każda osoba może znajdować inną i niepowtarzalną wartość w swoim własnym życiu, każda jest tak samo skrzywdzona przez pozbawienie jej życia, którego kontynuację ceni”<sup>309</sup>. Jeśli gdzieś w kosmosie, na innych planetach czy na jakimś innym poziomie istnienia (np. jako względnie zaautonomizowany program<sup>310</sup>) odkryjemy istoty, które będą w stanie cenić swoje własne istnienie, będziemy mogli rozpoznać je jako osoby i uznać niesłuszność zabijania ich. Możemy w zasadzie zastąpić *geo*<sup>311</sup>- i *proteinowo*-centryczne słowo *życie* słowem *istnienie*. Istnienie osoby to czas, w którym istota ta jest w stanie wartościować swoje istnienie. Pojęcie osoby jest pojęciem neutralnym pod względem gatunkowym, bowiem wśród cech charakteryzujących osoby nie ma określeń gatunkowych ani genetycznych (np. nie wskazuje przedstawicieli *homo sapiens* jako osób), a są jedynie pewne zdolności, które można posiadać niezależnie

---

proces wartościowania wymaga samoświadomości, czyli nie można wartościować swego istnienia nie będąc istotą samoświadomą, ale samo bycie istotą samoświadomą nie oznacza, że dokonuje się wartościowania swojego istnienia.

<sup>306</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 15.

<sup>307</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>308</sup> W tym miejscu pada słowo pokrewne tytułowemu słowu książki – *valuing* i *value*. To drugie można tłumaczyć jako *wartość*. Choć pewnie można powiedzieć, że ktoś *wartościuje swoje życie* (w znaczeniu – *pozytywnie ocenia*), wydaje mi się, że raczej mówi się o *docenianiu* czegoś niż o (*pozytywnym*) *wartościowaniu* czegoś. Tłumaczenie słowa *valuing* na *docenianie* i *cenienie* ujawnia drugie znaczenia tytułowego słowa. *Value* to też cena czegoś, pewna wartość, kwota, którą można dać za coś, żeby to nabyć czy nawet lepiej ekwiwalent czegoś w postaci abstrakcyjnej wartości. W tym sensie można mówić o *Cenie życia*, gdy chodzi nam o to, że ma ono swoją cenę, którą trzeba za nie zapłacić czy o pewnej zakumulowanej wartości tego życia, którą cenimy – jesteśmy świadomi jego wagi.

<sup>309</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 16-17.

<sup>310</sup> W tym sensie możemy zastanawiać się, czy HAL 9000 czy programy komputerowe (Architekt, Wyrocznia, Persefona, czy może przede wszystkim Sati – program stworzony bez celu przez dwa inne programy Rama-Kandra i Kamala) przedstawione w serii filmów Matrix są osobami.

<sup>311</sup> *Geocentryczne*, nie w znaczeniu teorii budowy Wszechświata, zgodnie z którą Ziemia znajduje się w jego centrum, a w znaczeniu pojęciowego ujmowania tego, co wiedzie swoje życie czy istnienie na Ziemi. Takie ujęcie, z punktu widzenia kosmicznego egalitaryzmu, być może, byłoby ujmowaniem ograniczającym naszą perspektywę.

od gatunku czy od statusu istnienia. Jeśli zadamy znane pytanie *what matters (morally)?* możemy odpowiedzieć, że *what matters morally is the life of persons*.

Jeśli osoba posiada zdolność do wartościowania własnego życia, równie dobrze może uznawać je za bezwartościowe, nie cenić go (*disvalue*). Osoba jest w stanie ocenić własne życie jako niewarte przeżycia, może nie chcieć go kontynuować. Jak stwierdza Harris, według takiej osoby „nie będzie (...) czymś niesłusznym zabicie siebie, ani to, że inni im w tym pomogą, ani to, że inni zabiją ich na ich prośbę”<sup>312</sup>. Dlatego też, zgodnie z tak zaprezentowanym pojęciem osoby, ani samobójstwo, ani pomoc w popełnieniu samobójstwa, ani dobrowolna eutanazja nie są czymś niesłusznym. Jeśli wszystkie te działania byłyby podjęte zgodnie z wolą osoby, zgodnie z jej osądem na temat własnego życia, nie mamy prawa odmówić słuszności jej osądu – co nie znaczy, że nie mielibyśmy z nim dyskutować, że moglibyśmy chcieć tej osobie pomóc i starać się przywrócić radość z życia, o ile to możliwe. Jest to osąd tej osoby, ma do niego prawo i wyrazem szacunku do osoby jest uznanie autonomii osoby w wydawaniu takiego sądu.

Osoba przez życzenie śmierci pokazuje, że nie ceni życia, albo że bardziej ceni śmierć. Wydaje się zatem, że oprócz zdolności wartościowania istotną kwestią problematyki moralnej prezentowanej przez Harrisa jest pewna wolność, którą osoba może dysponować do tego, by realizować życie zgodnie z własnym rozumieniem jego wartości (lub do tego by życie skończyć, jeśli nie jest ono dla niej warte przeżycia). Można powiedzieć, że nieracjonalnie postępuje ta/ten, kto chce odebrać lub odbiera sobie życie, skoro pozbawianie osób życia jest niewłaściwe czy niesłuszne. Tak samo jak w przypadku morderstwa, tak i w przypadku samobójstwa czy eutanazji<sup>313</sup>, osoba przestaje istnieć, czyli trwale pozbawia się jej tego, co pozwala jej cenić własne życie (czy istnienie). Czy zatem osoba, która chce targnąć się na własne życie postępuje niesłusznie? W pierwszej kolejności Harris stwierdza, że w przypadku eutanazji zgodnej z wolą, czyli w przypadku zgodności decyzji o zaprzestaniu istnienia zgodnej z wolą osoby wyrażającej świadomą zgodę na zaprzestanie własnego istnienia, nie można powiedzieć, że jest ona moralnie niesłuszna (może być źle przemyślana). Harris dodaje do tego, że „[p]rzeszkodzić komuś (*to frustrate*) w spełnieniu się jego życzenia śmierci jest z tego punktu widzenia czymś równie złym, jak przeszkodzić

---

<sup>312</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 17.

<sup>313</sup> Kwestia eutanazji jest bardziej złożona. Harris poświęca jej osobny rozdział. Definiuje w nim *eutanazję* jako realizację decyzji co do tego, że życie konkretnego indywiduum ma się zakończyć, zanim stanie się to konieczne (*before it need do so*) i jest to decyzja, że życie ma się zakończyć, choć mogłoby trwać dalej. Autor wyróżnia także *eutanazję zgodną z wolą* (*voluntary*), czyli taką, w przypadku której decyzja jest zgodna z wolą indywiduum i on/ona wyraża na nią świadomą zgodę, *eutanazję niezgodną z wolą* (*involuntary*), czyli taką, w przypadku której decyzja zostaje wdrożona niezgodnie z wyrażoną przez indywiduum wolą i *eutanazję niezależną od woli* (*non-voluntray*), czyli taką, w przypadku której decyzja zostaje podjęta bez zgody, bez względu na przyczynę braku zgody. W rozdziale tym stwierdza, że eutanazja niezgodna z wolą zawsze będzie czymś niesłusznym (*wrong*), ale może być uzasadniona (*justified*). Eutanazja niezależna od woli także niesłuszna, chyba że wydaje się pewne, że dane indywiduum wolałoby raczej umrzeć niż żyć dalej w okolicznościach, które je spotykają, a nie jest możliwe ustalenie, czy dana osoba podziela ten pogląd. Z kolei eutanazja zgodna z wolą nigdy nie będzie niesłuszna moralnie – moralnie nie można jej zakazać – choć, jak każdy wybór ludzki, jak dodaje Harris, może być nierozważna, źle przemyślana (*ill-advised*). J. Harris, *The Value of Life...*, s. 82-83.

komuś w spełnieniu się jego pragnienia życia”<sup>314</sup>. Jeśli zabijamy ludzi zgodnie z ich życzeniem, to wszystkie aspekty tego czynu są zgodne z ich życzeniami.

Wynika zatem, co może brzmieć kontrowersyjnie dla niektórych, że w pewnych okolicznościach niesłusznym będzie wyłączenie, zaprzestanie istnienia programu komputerowego, który uznamy za osobę i słusznym będzie zezwolenie (lub przynajmniej niesłusznym będzie zabronienie) na to, by osoba została poddana eutanazji, jeśli sobie tego życzy.

Harris proponuje połączenie powyższych dwóch perspektyw myślenia o osobie – czyli o sposobie (1) opisanym w części 2.2.20.1.1 zgodnie, z którym ujmuje się osobę jako świadomą jaźń i sposobie (2) opisanym w części 2.2.20.1.2 zgodnie, z którym ujmuje się osobę jako istotę, która posiada zdolność do wartościowania własnego istnienia – w jedną (1+2). Na najbardziej podstawowym poziomie można powiedzieć, że osoba to istota samoświadoma, która posiada zdolność wartościowania własnego życia czy istnienia.

#### 2.2.20.2 Połączenie dwóch strategii myślenia o osobie

Samoświadomość (*self-consciousness*) nie jest prostą świadomością (*awareness*), a raczej świadomością świadomości (*awareness of an awareness*)<sup>315</sup>. Harris pisząc o rozwiniętej świadomościowo istocie ma na myśli taką, która jest „świadoma sobie jako niezależnego centrum świadomości, istniejącego w czasie, z przyszłością, którą była w stanie sobie wyobrazić i której życzyła sobie doświadczyć”<sup>316</sup>. Z prostych formalnych zasad umożliwiających określanie tego czym jest osoba, wynikają kolejne, już nie tak proste zasady. Wydaje się bowiem dalej, że osoba świadoma swojej świadomości i życia, które może traktować jako wartościowe, potrzebuje jeszcze istnienia w czasie i pewnej władzy wyobrazeniowej, dzięki której jest w stanie wyobrazić w czasie teraźniejszym siebie jako istniejącą w przyszłości i to w stanie, którego życzyłaby sobie doświadczyć (czyli pewnie w stanie wartościowym ze względu na wartości przez siebie uznawane). Omawiana tu zdolność miałaby być zdolnością niskiego poziomu (*low-level capacity*), do której racjonalność nie jest konieczna. Jest to zdolność do tego, by chcieć (*want*) doświadczać przyszłości lub chcieć jej nie doświadczać. Zdolność ta polega również na świadomości tych chęci (*awareness of those wants*).

W ten sposób dotarliśmy do względnie prostej definicji osoby – istoty samoświadomej, która jest zdolna do wartościowania swojego istnienia. Definicja ta, wedle autora, obok prostoty, ma jeszcze parę zalet: jest neutralna gatunkowo, nie określa tego, które wartości preferowane przez jednostki są najwłaściwszymi oraz umożliwia odróżnianie osób od nie-osób<sup>317</sup>. Jeśli zatem istnieje możliwość

---

<sup>314</sup> Ibidem, s. 17.

<sup>315</sup> Ibidem.

<sup>316</sup> Ibidem.

<sup>317</sup> To, że dzięki moralnej różnicy między istotami – osoby mają zdolność przypisywania własnemu życiu wartości – mamy powody do tego, by nie zabijać osób, nie oznacza, że wobec nie-osób nie mamy

odróżnienia osób od nie-osób, kolejne pytanie – dotyczące tego, za pomocą jakiej metody klasyfikacyjnej mielibyśmy zaliczać istoty do grona osób – nasuwa się samo.

Jak rozpoznajemy osoby? Autor stwierdza, że jeśli chcemy wiedzieć, czy dana istota jest osobą czy nie, musimy ją o to zapytać. Uważa bowiem, że język jest znakiem rozpoznawczym samoświadomości, bo jest jedynym znanym nam nośnikiem (*vehicle*) samoświadomości i „[k]ażde stworzenie posiadające nawet najbardziej rudymenarną formę języka będzie w stanie dać nam znać, że ceni życie i chce żyć dalej”<sup>318</sup>. Teza ta wydaje się niebagatelna, bo nie dość, że proponuje nie nieproblematiczną formę identyfikacji osób, to jeszcze wprowadza kwestię relacji języka do świadomości i samoświadomości. Czy na przykład spośród tych ludzi, których określa się mianem nisko funkcjonujących, którzy posiadają zaburzenia w spektrum autyzmu, tacy, którzy nie mówią, nie będą uważani za osoby? Czy tak zwane dzikie dzieci<sup>319</sup>, które nie zdążyły nauczyć się mówić nie będą uznawane za osoby?

Jeśli chodzi o proces identyfikacji osób, Harris zdaje sobie sprawę z trudności jakie wiążą się z nim. Rozpatruje trudności na przykładzie zwierząt, co do których często mamy podejrzenia, że również mogłyby być osobami. Książka *The Value of life* została wydana w 1985 roku, więc obecne w niej wyniki badań mają już niemal trzydzieści lat. Mimo tego, w ostatniej swojej książce – *How to be good* – autor odsyła do tej z 1985 i zawartej tam koncepcji osobowości. Wydaje się, że to co jest napisane w starszej publikacji uznane jest przez autora za aktualne i wiążące.

Warto przyjrzeć się różnicy, o której wspomina Harris, pomiędzy świadomością w znaczeniu *self-awareness* i tą w znaczeniu *self-consciousness*.

#### 2.2.20.2.1 Dwie samoświadomości: *self-awareness* i *self-consciousness*

Świadomość (*awareness*) to najbardziej podstawowy poziom osoby rozważanej jako podmiot. Można ją rozumieć jako przytomność, umiejętność rozpoznania. Już szympansy i orangutany posiadają tę władzę poznawczą. Ten typ świadomości wygasa wraz ze śmiercią, skoro jest się permanentnie nieświadomym (*unaware*) swojego istnienia. *Awareness* jest świadomością swego istnienia, uważnością na coś (na to co się dzieje na zewnątrz podmiotu w świecie, ale i rodzajem monitorowania procesów wewnętrznych) oraz świadomością tego, że się jest. To, że jest to podstawowy poziom, niekoniecznie znaczy, że jest to poziom prymitywny. Tak rozumiana świadomość jest raczej warunkiem *sine qua non* osoby jako podmiotu. Nie wystarczy być uważnym na to, co się dzieje, aby być podmiotem, ale świadomość

---

żadnych moralnych zobowiązań. Istnieją dobre racje, aby unikać zadawania bólu jakimkolwiek czującym istotom, jeśli można tego uniknąć.

<sup>318</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 19.

<sup>319</sup> *Dzikie dzieci*, inaczej *wilcze dzieci* – ludzie, którzy jako dzieci „wychowywały się” w społecznej izolacji. Były chowane przez zwierzęta lub posiadały jedynie pośredni kontakt z ludźmi (np. dzieci trzymane w niewoli i nie kontaktujące się z innymi ludźmi). Takie *dzikie dzieci* mają problemy z opanowaniem ludzkiej mowy lub nie są w stanie w ogóle jej opanować, jeśli nie posiadają umiejętności posługiwania się mową do pewnego wieku, około wieku dojrzewania.



umożliwia monitorowanie własnych myśli, umożliwia samozwrotność podmiotu niczym wewnętrzne oko myśli. Co więcej, wracając do kwestii wartościowania życia, należy pamiętać o tym, że sama ta zdolność do wartościowania jest zdolnością niskiego poziomu (*low-level capacity*). Wymaga zaledwie (a) umiejętności chcenia doświadczania przyszłości (*ability to want to experience the future*) oraz (b) świadomości tych chęci (*awareness of those wants*).

Chcenie (*want*) to, obok prostej świadomości, równie rudymetarna władza. Polega ona np. na chceniu, by istnieć lub by przestać istnieć. To władza wolicjonalna, dzięki której chce się pewnego określonego stanu rzeczy.

Posiadanie jaźni (*self*) to posiadanie życia wewnętrznego. Własnością jaźni – czy w tym kontekście raczej *sobości* – jest zdolność do samozwrotności, bowiem jaźń (czy *sobość*) posiada poczucie jaźni (*sense of self*), czyli poczucie siebie. Można powiedzieć, że *self-awareness* to poczucie jaźni<sup>320</sup>, pewien stan poczucia siebie. Harris omawia ten typ świadomości na przykładzie badania zwierząt psychologicznym testem lustra i stwierdzania u niektórych z nich rudymetarnej *self-awareness*. Zazwyczaj zwierzęta reagują na własne odbicia, jak i na innych członków własnego gatunku. Wydaje się, że nie rozpoznają własnych odbić w lustrach, skoro przejawiają wobec obrazu lustrzanego wrogie zachowanie. Niektóre spośród zwierząt, referuje Harris, jak np. „szympansy i orangutany po pewnym czasie zdają sobie sprawę, że lustrzane odbicie jest ich własnym odbiciem i używają go do sprawdzania niedostępnych części ciała”<sup>321</sup>. Eksperyment ten miałby zaświadczać właśnie o istnieniu świadomości siebie (*awareness of self*), ale niekoniecznie o *self-consciousness*, które umożliwiłoby im wartościowanie własnego życia.

Harris wskazuje na różnicę pomiędzy świadomością siebie (*awareness of self*), a samoświadomością *self-awareness*. Prosta świadomość siebie, świadomość jaźni (*awareness of self*) to zdolność do rozpoznawania siebie, taka jak ta, dzięki której ludzie i zwierzęta rozpoznają swoje odbicie w lustrze jako własne. To pewna prosta forma tego, czym jest *self-awareness*. Ta samoświadomość różni się od świadomości siebie (*awareness of self*) tym, że wymaga koncepcji, pojęcia siebie jako istoty istniejącej w przyszłości, czyli kontynuującej swoje istnienie (*existence*). Wydaje się, że w tym miejscu można ulokować pewną władzę wyobrazeniową, która to umożliwia (choć władza ta, obok posiadania zdolności pewnego obrazowego, fantazmatycznego przedstawiania sobie siebie w przyszłości, potrzebuje czegoś symbolicznego, językowego, skoro wiąże się z pojęciem siebie jako istniejącej w przyszłości). By móc chcieć kontynuować własne istnienie, zgodnie z wartością jaką mu się nadaje, trzeba móc wyobrazić sobie siebie jako istniejącą w przyszłości istotę wiodącą wartościowe życie. Zdolność przedstawiania sobie takiego obrazu jest możliwe dzięki samoświadomości (*self-awareness*). Jeśli władza ta jest w stanie w terażniejszości

---

<sup>320</sup> Poszukując właściwego dla siebie pojęcia osoby, Harris przygląda się koncepcji Clifforda Grobsteina, który ma twierdzić, że to co ma znaczenie, to nie początek życia ani nawet ludzkie życie. To, co ma znaczenie, to *jaźń (self)* i to właśnie owa jaźń miałaby mieć jakiś związek z osobą. Jaźń, z kolei, ma coś, co autor nazywa *poczuciem jaźni (a sense of self)*, czym w efekcie jest *self-awareness*, J. Harris, *The Value of Life...*, s. 12.

<sup>321</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 19.

przedstawić sobie własne istnienie w przyszłości, może też przedstawić sobie siebie z przeszłości, dlatego *self-awareness* jest również podstawą poczucia tożsamości osobowej. Realizacją chcenia zgodnego z chceniem *self-awareness* byłoby dalsze trwanie w czasie.

Wydaje się, że *self-awareness* ma jakiś związek ze świadomością, z pewnym rozeznaniem (choć nie jest to żaden typ wiedzy, a raczej akt poznawczy czy rozpoznawczy), uświadomienie sobie, że jest się sobą. Być może nie bez powodu opisy technik medytacyjnych zawierają pojęcie *awareness* odnoszące się do uważności, zauważania zmian w ciele, uwagi nastawionej na siebie. *Self-awareness* wydaje się być pewnym poznawczym ujmowaniem siebie, że jest się sobą. Jest warunkiem wstępnym do *self-consciousness*. Jest też czymś więcej niż tylko tym.

Drugi typ samoświadomości (*self-consciousness*) miałby być bezsprzecznym wyznacznikiem istnienia osobowości. Można powiedzieć, że w całości myśli Harrisa jest ważniejszy<sup>322</sup>, także z tego powodu, że pojawia się w innych książkach autora i niesie ze sobą filozoficzną ważność. *Self-consciousness* bliższe jest śledzeniu procesów myślowych – Harris za Locke’iem stwierdza, że samoświadomość jako *self-consciousness* to po prostu świadomość procesu rozumowania<sup>323</sup>. Być może nie bez powodu Bolesław Gawęcki w tłumaczeniu *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* przekłada słowo *self-consciousness* na *samowiedza*, skoro wiąże się ona z ujmowaniem siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach *myślącą rzecz*. Nie jest to rzecz taka, jak w przypadku *self-awareness*, której jesteśmy świadomi, że się tym jest.

*Self-consciousness to rzecz, która jest myślą*, ma swoje rozwinięcie w czasie, swoją zróżnicowaną treść, swój przebieg któremu można się przyglądać. W języku angielskim istnieje taki związek frazeologiczny jak *a train of thought*<sup>324</sup>. Oznacza on wzajemne powiązania w sekwencji idei wyrażonych podczas danego wykładu, wnioskania czy myśli, jak również samą tę sekwencję, zwłaszcza w rozmowie czy dyskusji. Ciąg myśli jest pewnym uporządkowaniem i polega na tym jak ta sekwencja prowadzi od jednej idei do drugiej; to tyle, co tok myślenia, pewien wątek przeplatający się przez osnowę. Wydaje się, że *self-consciousness* jest właśnie świadomością i śledzeniem toku myśli oraz weryfikowaniem go pod względem racjonalności. Mogę przecież pomyśleć sobie o czymś, przeprowadzić pewne wnioskanie – np. różnicę pomiędzy *self-awareness* i *self-consciousness* – dziś i jutro, kiedy powrócę do tego ciągu myśli, mogę refleksyjnie stwierdzić, czy w tym ciągu myśli z siebie wynikały czy nie. *Self-consciousness* jest myśleniem siebie jako rzeczy

---

<sup>322</sup> W *Indeksie The Value of Life* pojawia się *self-consciousness*, a *self-awareness* nie.

<sup>323</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 17.

<sup>324</sup> Mówi się też *track of thought*. Angielskie *track* dobrze oddane jest przez polskie *trasa*, *ścieżka* ale i *tok*, stąd *tok myśli*. W przełożeniu tym gubi się dwuznaczność słowa *train*, które pierwotnie oznaczało pewne uporządkowane następowanie po sobie, ale później również pociąg, co ładnie metaforycznie obrazuje ruch myśli. Gdy ten, który wypowiada albo ten, który słucha lub czyta *train of thought* traci go, można powiedzieć, że *traci wątek*, traci związek między kolejnymi zdaniami lub myślami, traci zrozumienie wyrażonej lub niewyrażonej myśli. Z kolei, co ciekawe, sam ten zwrot wprowadził Thomas Hobbes w *Lewiatanie*. Część pierwsza *O człowieku*, rozdział III *Of the Consequence or Train of Imagination*, co po polsku jest oddane jako *O następstwie czyli o ciągu wyobrażeń*.

myślącej, śledzeniem zachodzących wewnątrz myśli i myśleniem o tych myślach, stąd przy *self-awareness* mamy do czynienia raczej w nakierowaną na siebie uwagę, a przy *self-consciousness* z możliwością wydawania sądów na temat własnych myśli, możliwością krytycznego myślenia<sup>325</sup>.

Zdolność do chcenia, aby dalej istnieć – wiążąca się z *self-awareness* – aby mogła być posiadana przez osoby, wymaga *self-consciousness*<sup>326</sup>. *Self-consciousness* jest świadomością świadomości, *awareness of an awareness*, automonitorowaniem własnych myśli, lecz nie bezpośrednio, a za pośrednictwem języka. Można powiedzieć, że *self-consciousness*, nie będąc władzą wyobrazeniową, jest bardziej władzą symboliczną – jest, możliwym dzięki językowi, ujmowaniem siebie jako myśli, śledzeniem toku tych myśli (jako słów, zdań, sądów, wnioskowań, koncepcji itd.) i krytycznym ich analizowaniem. Jest to taki wewnętrzny głos mówiący do siebie.

#### 2.2.20.2.2 Język a samoświadomość i zdolność do wartościowania

Język jest wyznacznikiem *self-consciousness* i ta samoświadomość wydaje się być z nim ściśle połączona. Autor wypowiada się wprost, że o ile pewne stworzenie posługuje się językiem – nawet w najbardziej rudymen tarnej formie – możemy mówić o istnieniu u niego wartościowania własnego życia<sup>327</sup>. Jeśli ta samoświadomość miałyby opisywać pewien podmiot, to moglibyśmy go nazwać *podmiotem mowy*, natomiast jeśli miałyby opisywać pewien byt, nazwalibyśmy go *bytem mówiącym* i chyba właśnie tym również jest osoba, ponieważ to dzięki temu, że mówi, jest w ogóle bytem. Jasno ten związek wyraża spisany tok myśli Harrisa:

Za pomocą języka możemy, poprzez komentarz, ukazać tę świadomość naszej świadomości (*awareness of our awareness*), która jest samoświadomością (*self-consciousness*). Trafne jest, że nasz proces myślowego auto-monitorowania (*thoughtful self-monitoring process*), samokontroli nazywany jest czasem „wewnętrznym solilokwium”<sup>328</sup>

Świadomość (*awareness*) jest istotnym składnikiem samoświadomości jako *self-consciousness*. Jeśli *self-consciousness* to *awareness of our awareness*, świadomość własnej świadomości – a zatem *awareness* jest momentem konstytucyjnym dla *self-consciousness* – to pomiędzy pierwszym momentem świadomości *awareness*, a drugim, w którym owo *awareness* ujmuje siebie, potrzebny jest mediator, coś w środku pomiędzy nimi, środowisko<sup>329</sup> dla *awareness* i jest nim język. Żeby zatem w

---

<sup>325</sup> Oczywiście odnoszę się tu do greckiego źródłosłowu, do κριτική, które oznacza zdolność sądenia czy zdolność wydawania sądów.

<sup>326</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 242.

<sup>327</sup> Harris stwierdza, że „[k]ażde stworzenie posiadające nawet najbardziej rudymen tar ną formę języka będzie w stanie dać nam znać, że ceni życie i chce żyć dalej”, *Ibidem*, s. 19.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

<sup>329</sup> Wedle Wielkiego Słownika Języka Polskiego „środowisko” to ogół ożywionych i nieożywionych składników przyrody, ściśle ze sobą powiązanych i otaczających organizmy żywe. Kiedy przyjrzymy się etymologii słowa, dowiemy się, że w szerszym znaczeniu „środowisko” jest tym, co znajduje się wewnątrz, co stanowi centrum czegoś. W tym sensie możemy mówić, że język jest „środowiskiem

ogóle móc być świadomym procesu rozumowania, potrzebny jest język – skoro zarówno rozumowanie, jak i śledzenie odbywa się w języku. Wewnętrzne solilokwium, czyli, etymologicznie rzecz biorąc, mówienie samemu (łac. *solus loqui*, mówić samemu) jest w zasadzie czymś więcej niż *mono-logiem*. Skoro istnieją dwa elementy – *awareness of awareness* albo świadomość i proces rozumowania – to lepiej byłoby to nazwać wewnętrznym dia-logiem.

Obok tego subtelного rozróżnienia, autor rozwiązuje kwestie identyfikacji osób w związku z językiem w praktyczny sposób. Zastanawia się nad tym czy pierwsze oznaki samoświadomości, w znaczeniu *self-awareness* (które mogą się ujawnić w ten sam sposób, jak to ma miejsce u małą i innych zwierząt<sup>330</sup>), są wystarczające, by móc orzekać o tym, czy dane stworzenie jest *de facto* osobą, że występuje u niego *self-consciousness* i wartościowanie własnego życia. Wydaje się to wątpliwe. Owe *pierwsze oznaki* to za mało. Harris stwierdza, że „myśli tak złożone jak idea przyszłości, której chce się doświadczyć, wymagają nośnika myślowego, języka, w którym mogą się pojawić”<sup>331</sup>.

Niemniej jednak stawka jest wysoka – identyfikacja osób jako istot, które są w stanie odnieść się do pytań: „co czyni życie ludzkie wartościowym” i „co czyni je bardziej wartościowym od innych form życia”<sup>332</sup>, wydaje się jednym z ważniejszych celów etyki. Co więcej „wszystkie osoby mają ten sam status moralny niezależnie od tego, czy są niepełnosprawne, czy nie”<sup>333</sup> i „wszystkie osoby są równe i żadna nie jest mniej równa od innych”<sup>334</sup>. Osoby to byty o najwyższym statusie moralnym (choć to nie jedyne byty o statusie moralnym). Z tego powodu Harris zajmuje stanowisko ostrożnościowe i stwierdza, że

w przypadku istot, o których wiemy, że są zdolne do bycia osobami, jak ludzie i być może szympansy, powinniśmy być może uznać zdolność do wykazywania samoświadomości (*self-awareness*) raczej prymitywnego rodzaju, którą odnotowaliśmy, za pierwsze oznaki osobowości (*personhood*). W przypadku innych rodzajów istot, co do których nie mamy niezależnych dowodów, że posiadają jakiegokolwiek zdolności wymaganego rodzaju, możemy być bardziej ostrożni i szukać dowodów na zdolność do używania języka.<sup>335</sup>

Widać zatem, że identyfikacja osoby nie jest czymś, co stwierdza się z całą pewnością. Jest to pewna aproksymacja albo nawet coś, co zakłada się o pewnej istocie na wszelki wypadek. Jest tak dlatego, że ze względu na wartość tego, czym jest osoba, jak też ze względu na możliwą stratę, która będzie się wiązać z utratą osoby, która jest bytem o

---

naturalnym” samoświadomości; jest tym wewnętrznym w osobie „środowiskiem”, dzięki któremu osoba w ogóle może zaistnieć.

<sup>330</sup> Autor stwierdza, że „[p]sychologowie zwierzęcy opracowali testy, które rzeczywiście wskazują, że niektóre stworzenia rozwinęły rudymetarną samoświadomość”, J. Harris, *The Value of of Life...*, s. 19-20.

<sup>331</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>332</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>333</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 177.

<sup>334</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>335</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 20.

znaczeniu moralnym, wolimy uznawać za osoby istoty, co do których mamy podejrzenie, że są osobami.

Język jest wewnętrznym dla osoby medium zapośredniczającym ją z nią samą, jedynym znanym nośnikiem samoświadomości, znakiem rozpoznawczym osób oraz tym, co w ogóle umożliwia wartościowanie własnego istnienia – umożliwia wyrażanie własnego chcenia oraz przedstawianie racji za tym, co jest wartościowe dla osoby, jak również rozumienia nakładanych na nią obowiązków wyrażanych w formie językowej. Wydaje się zatem, że język nie jest samym tylko narzędziem wyrażania tego, co dzieje się w ciele, ani tego, co osoba chce powiedzieć. Wartościowanie własnego istnienia jest następstwem języka i mowy. Jest przekształceniem naturalnych konieczności wytworzonym przez język, przez konieczność artykułowania domagania się. W tym sensie, w tej mierze, w jakiej istota ludzka jest osobą, jest istotą mówiącą i traci uregulowanie instynktowe właściwe istotom niejęzykowym. To nie podmiot tworzy język (zaledwie się nim posługuje), natomiast język tworzy podmiot. Używając metafory, moglibyśmy powiedzieć, że język jest matką osoby. Z epistemologicznego punktu widzenia moglibyśmy powiedzieć, że osoba to podmiot mowy, a z ontologicznego punktu widzenia, że to byt mówiący. Język jednak nie jest tylko przyczyną ludzkiej denaturalizacji. Jest również sposobem, być może jedynym, uzyskania przynajmniej częściowo tego, czego osoba wpisana w jakieś ciało, pewna istota myśląca chce i czego się domaga.

O ile powyżej opisana droga od świadomości do samoświadomości jest czymś, co dokonuje się w porządku ewolucji filogenetycznej czy ontogenetycznej, to język jest czymś z porządku logicznego, czymś pierwszym, co jest przed osobami ludzkimi, jakie znamy (być może są gdzieś istoty będące osobami w opisanym tu sensie, które są samoświadome i wartościują własne istnienie i dzieje się to bez pomocy języka, ale w zasadzie nie bardzo wiadomo co miałyby to znaczyć). Co więcej, jak się wydaje, można powiedzieć, że podmiot jest podmiotem podzielonym – jest przedzielony pomiędzy jedną pewną świadomością, a inną przez język, ale w taki sposób, że niemożliwy jest dostęp do siebie bez języka. Podmiot zawsze jest podmiotem naznaczonym językiem. Logicznie rzecz biorąc język musiał być przed nimi, skoro umożliwił ich istnienie. Osoby są produktem języka.

Widać zatem, że choć osoby zamieszkują ciała, a ludzie są osobami, istnieje różnica pomiędzy nimi. Indywiduum rozpatrywane z punktu widzenia bycia człowiekiem, to tyle, co zwierzę wyposażone we władze poznawcze, natomiast rozpatrywane z punktu widzenia osoby, to moralny podmiot mowy, byt mówiący. Wydaje się, że ingerencja w człowieka, choć wpływa na osobę, nie jest ingerencją w istotę osoby. W tym sensie zmieniając człowieka (np. jego kod genetyczny) niekoniecznie naruszamy go jako osobę czy agenta moralnego.

#### *2.2.20.2.3 Osobą można przestać być*

Osobą też można przestać być. Jest to kwestia istotna w odniesieniu do żywych osób i martwych ciał – które już osobami nie są – i do tego, że wraz ze zniknięciem osoby, ciało i zawarte w nim organy mogą być przekazane innym żywym osobom na cele transplantacyjne. Osoba przestaje nią być<sup>336</sup> wtedy, gdy traci to, co stanowi o jej istocie, czyli, gdy przestaje być samoświadomą i wartościującą swoje życie istotą. Harris stwierdza, że „ciało jest, technicznie rzecz biorąc, nadal żywe, ale straciło swoje moralne znaczenie i można je albo zabić, albo pozwolić mu umrzeć, albo zachować przy życiu według naszego wyboru”<sup>337</sup>. Wydaje się, że autorowi chodzi o to, że o moralnym statusie człowieka stanowi to, czy jest osobą. Wobec danej jednostki mamy obowiązki moralne jak wobec osoby, ale również wobec jej ciała, czyli człowieka jako istoty czującej. Jesteśmy zobowiązani do tego, żeby nie wyrządzać mu szkód.

Harris zwraca uwagę na to, że kwestią pozostaje to, czy ktoś może odzyskać swoją osobowość w sensie moralnym, ale to już inna sprawa. Gdyby udało się ustalić moment nieodwracalności utraty osobowości wiążącej się z danym ciałem, udałoby się stwierdzić definitywną utratę statusu moralnego danej osoby i co za tym idzie utratę nadziei na odzyskanie danej osoby i tym samym stwierdzić, że nie mamy obowiązków moralnych względem danego ciała ze względu na niegdysiejszą jego osobowość. Ekshumacja zwłok nie jest naruszeniem ich „godności”, skoro martwe już ciało nie różni się od innej materii. Jeśli wydaje się nam, że czymś niesłusznym byłoby masakrowanie zwłok, to nie ze względu na nie – te nie mają już takiego statusu moralnego, jaki miała osoba, do której ciało należało – a ze względu na wyznawane przez nas wartości. Ciało nieistniejącej już osoby nie jest tą osobą, skoro jej już nie ma, a praktyki jakie narosły wokół ciał mają związek się z tabu (pewnym zakazem społecznym czy religijnym), jakie wiąże się z naszą śmiertelnością.

Harris wspomina także o różnicy pomiędzy potencjalnością (*potential*), a zdolnościami (*capacities*). W przypadku istot ludzkich, „stają się osobami, gdy rozwija się w nich zdolność do wartościowania własnego życia, a przestają nimi być, gdy tę zdolność utracą”<sup>338</sup>. Istota przestaje być osobą nie wtedy, gdy wartościuje swoje życie jako niewarte przeżycia – wciąż wtedy dokonuje wartościowania – a wtedy, gdy nie jest w stanie tego robić. Wtedy też traci zdolność (*capacity*) do wartościowania. Wydaje się, że bezpiecznym będzie stwierdzić, że np. zmumifikowane ciało Jeremy’ego Benthama czy Włodzimierza Lenina straciły tę zdolność. Nie tracą jej jednak osoby, które śpią. Gdy pewne indywiduum śpi lub jest nieprzytomne, nie jest w stanie wartościować życia, ale nie traci tej możliwości. Zdolność to nie potencjalność, bo „aby posiadać potencjalność do danej zdolności, musi być tak, że ktoś ma brak tej zdolności, ale może ją rozwinąć w pewnych okolicznościach”<sup>339</sup>. John Harris potrafi (ma zdolność) mówić po francusku, ale po rosyjsku już nie, więc może potencjalnie mówić po rosyjsku, ale ma zdolność mówienia po francusku, której nie traci w czasie snu.

---

<sup>336</sup> Harris używa zwrotu *loss of personhood*, a więc *utrata osobowości*.

<sup>337</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 242.

<sup>338</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>339</sup> Ibidem.

W podrozdziale o wiele mówiącym tytule *Wartość jest w liczbach* Harris omawia kwestię wyjątkowości osoby i przedstawia politykę maksymalizacji liczby istnień, która miałaby być jedyną, która prawdziwie ceni indywidua. Stwierdza, że „[w]łaśnie dlatego, że życie każdej osoby jest indywidualnie cenne, dwa życia są cenniejsze niż jedno” i dlatego „w przypadkach, gdy musimy wybierać między zyciami, gdy nie możemy uratować wszystkich zagrożonych, powinniśmy wybrać ratowanie tylu istnień, ile możemy”<sup>340</sup>. Jeśli tracąc osobę tracimy, jak to się nieraz mawia, „cały świat” – czyli tracimy coś wyjątkowego, na czego utratę nie powinniśmy móc sobie pozwolić – to tracąc dwie osoby tracimy „dwa światy”. Pojęcie osoby „używane [jest] do określenia istot, których istnienie ma szczególną wartość i znaczenie”<sup>341</sup>, co oznacza, że nie jest bez znaczenia czy tracimy jedną osobę na sali operacyjnej, czy w np. związku z sytuacją polityczną tysiące ludzi w czasie działań wojennych bądź przy migracji pomiędzy krajami. Wielką tragedią jest śmierć jednostki, ale większą tragedią jest śmierć wielu jednostek. Taką charakterystykę osoby Harris przedstawia w *The Value of life*.

Wracając do języka, który jest nośnikiem, środkiem wyrazu czy sposobem przejawiania się świadomości, możemy zasadnie zapytać, czy są jakieś inne sposoby wyrażania świadomości – Harris zaznacza, że język jest jedynym znanym nośnikiem, co nie znaczy, że jest jedynym. Istoty, których raczej nie posądzamy o istnienie świadomości, np. mrówki czy grzyby, mogą ją posiadać, choć my nie potrafimy jej istnienia stwierdzić.

Podsumowując uwagi dotyczące tego, co sprawia, że istnienie takiego bytu jak osoba jest wartościowe, można powiedzieć, że osobą jest istota posiadająca zdolność doceniania własnego istnienia, będąca w stanie przedstawić racje, zgodnie z którymi jej życie czy istnienie jest warte (lub nie) przeżycia, że uznaje swoje życie za wartościowe (lub nie) i że chce dalej żyć (lub nie), ze względu na wartość, jaką nadaje swemu życiu czy istnieniu. Dzięki tej zdolności doceniamy (lub nie) własne życie i jesteśmy w stanie zrozumieć, że i inne osoby (ale i być może także inne stworzenia), doceniają własne życie, niezależnie od tego, jak różne mogą być racje, którymi się posługują. Samoświadomość jest warunkiem koniecznym istnienia osoby, a zdolność wartościowania jest warunkiem wystarczającym.

### 2.2.20.3 Pojęcie osoby w *How to be good* i wiążąca osoby wzajemność

W *How to be good* Harris stwierdza, że nie tylko osoby mają znaczenie moralne (*matter morally*)<sup>342</sup>. Możemy zastanawiać się nad wartością istnienia zwierząt, ich

---

<sup>340</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>341</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>342</sup> Ten związek frazeologiczny brzmi trochę dziwnie. Zgodnie z *Wielkim Słownikiem Języka Polskiego* słowo „znaczenie” może mieć dwa znaczenia. Jako „znaczenie słowa” to tyle, co *informacja wyrażona za pomocą czegoś*, natomiast „znaczenie” jako „znaczenie problemu” to tyle, co *cecha powodująca, że dane zdarzenie lub zjawisko należy traktować poważnie*. Podobnie jest ze słowem *znaczyć*, które można rozumieć wtedy, kiedy mówimy nie o wyrazie, a o *posiadaniu wartości*, jako *mieć dla kogoś określoną*

interesem do tego aby nie cierpieć. Zarówno zwierzęta jak i istoty ludzkie, które nie są osobami w rozumieniu Harrisa też powinny być przedmiotem naszej troski. Jednak znaczenie osób jest, jak to określa autor, bardziej znaczące (*they matter in a different and more significant way*) niż znaczenie większości zwierząt – skoro nie wszystkie zwierzęta są osobami. Ustosunkowanie się do kwestii tego jak być dobrym, wymaga podwójnego spojrzenia na zagadnienie dobrego działania. Podwójne spojrzenie wiąże się z tym „jak jednostka może odpowiedzieć na takie pytanie [jak być dobrym] w odniesieniu do własnego życia i postępowania, ale także jak indywidualne decyzje o tym, co zrobić dla dobra, które uważam za paradygmatyczne przedsięwzięcie moralne, zależą od ich wpływu na innych i w istocie bardzo często od stopnia, w jakim inni mogą zostać nakłonieni do podzielenia ich i do ich kolektywnej realizacji”<sup>343</sup>. W ten sposób Harris uzasadnia zapewnienie bezpieczeństwa i obronę osób przed ich możliwym wyginięciem i rozwija pomysł indywidualnej i kolektywnej odpowiedzialności za osoby<sup>344</sup>.

Harris powołując się na fragment *Rozdziału XXX Leviatana* stwierdza, że „[t]roska o bezpieczeństwo osób odzwierciedla wartość, jaką przypisujemy życiu jako takiemu, ale także szczególną wartość, jaką posiadają pewne rodzaje życia, życie osób”<sup>345</sup>. Szacunek dla osób – zarówno indywidualnie, jak i kolektywnie – wyrażać się ma nie tylko w zachowywaniu ich życia, ale i trosce o ich dobrobyt. W wymiarze indywidualnym przejawia się w bezpieczeństwie zapewnionym przez poszanowanie praw i interesów, w systemach normatywnych, w kodeksach dobrych manier i uprzejmości, w egzekwowaniu praw. Szacunek dla osób znajduje również wyraz w nadawaniu szczególnej rangi kwestii praw człowieka. W wymiarze kolektywnym, troska o bezpieczeństwo manifestuje się w publicznej służbie zdrowia, opiece społecznej (*social welfare*), zasiłku dla bezrobotnych, szczepieniach, opiece terminalnej, prawach konsumenta, bezpieczeństwie pracy. Harrisa interpretacja Hobbesa tworzy raczej obraz państwa socjaldemokratycznego niż monarchii absolutnej.

### 2.2.20.3.1 Szajlok, Antonio i wzajemność

W finalnym rozdziale *Persons or Machines* Harris zapewnia nas, że zmiany, które możemy wprowadzić w ramach zmian ulepszających ludzi w zakresie ich funkcjonowania nie zachwieją naszej moralnej podstawy, jaką jest bycie osobą. Odnosi się do Szajloka, postaci ze sztuki Szekspira *Kupiec Wenecki*, w której – oczywiście obok innych wątków – żydowski bankier mści się na chrześcijaninie Antonim – konkurencie Szajloka – który nie mogąc oddać lichwiarzowi pożyczoną

---

wartość. Wydaje się zatem, że można powiedzieć, że ludzie mają znaczenie w tym sensie, że ludzi należy traktować poważnie albo ludzie mają dla nas określoną wartość.

<sup>343</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 4.

<sup>344</sup> Zagadnieniu temu Harris poświęca wiele miejsca. Można powiedzieć, że kwestia ochrony i bezpieczeństwa osób jest jednym z głównych wątków twórczości autora. Bliżej przyglądam się mu w *Rozdziale II* i *Rozdziale III*.

<sup>345</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 6.



sumy, zgodnie z umową zawartą z Szajlokiem, zapłacić ma mu funtem własnego ciała. Harris przywołuje uzasadniającą zemstę mowę Szajloka, w której ten, odpowiadając Salerio i Solanio, przyjaciołom Antoniego, mówi o ustanowieniu równości pomiędzy żydami i chrześcijanami. Stanowi to podstawę dla odpowiedzi Harrisa na pytanie *co to znaczy być człowiekiem?* Harris stwierdza, że nic z tego, co przywołuje Szajlok, nie należy do istoty bycia osobą. Ani to, że się ma oczy, ręce, członki, organy, ani zmysły, uczucia i namiętności itd.<sup>346</sup>.

Harris nie odmawia jednak pewnej słuszności Szajloкови. Ten drugi przygotowuje grunt pod odpowiedź na pytanie o to, co to znaczy być człowiekiem, ale nie odpowiada wprost na to pytanie. Mówi nam również coś nie wprost o moralności. W zasadzie żaden z nich – ani Szajlok, ani Szekspir – nie twierdzą, że zdolność do bycia osobą polega na tym, że ktoś żywi się tym samym pokarmem, może być zraniony tą samą bronią czy zabity w wyniku otrucia tą samą trucizną co inna osoba – żyd tak samo jak chrześcijanin. Nawet gotowość do zemsty nie jest istotnym składnikiem bycia podmiotem działania moralnego. Wedle Harrisa, to co obaj robią, to pokazują, że „jednym z bardzo przydatnych narzędzi w argumentacji moralnej, odwołaniem, które okazało się skuteczne, czyli przekonujące w różnych kulturach i epokach, jest odwołanie do wzajemności”<sup>347</sup>. Gdy Szajlok rozmawia z Salerio i Solanio, twierdzi Harris, przedstawia uzasadnienie dla swojej chęci zemsty – nieustępliwości w kwestii funta ciała – a jego argumentacja zbudowana jest na zasadzie wzajemności – tak samo, jak chrześcijanin byłby skrzywdzony przez żyda ma prawo do zemsty, tak i ja żyd, będąc skrzywdzony przez chrześcijanina ma prawo się mścić. Harris odwołuje się do pragmatycznej skuteczności argumentu Szajloka – argument ten jest przekonujący (co nie znaczy, że prawdziwy, słuszny itd.). Co zatem mówi nam ta uwaga? Czy Harris chce nam pokazać, że w zasadzie jedynym co się liczy w debatach etycznych, to budowanie takich argumentów, by były silne i przekonujące? Raczej nie o to chodzi. Niemniej jednak autor sugeruje, że metodą bardzo przydatną przy budowaniu argumentów moralnych jest właśnie odwołanie się do wzajemności, które okazało się skuteczne, czyli przekonujące w różnych kulturach i epokach. Argument z wzajemności, nawet jeśli nie stanowi o powszechnym rozstrzygnięciu każdego problemu moralnego, z pewnością jest silnym argumentem, który jest powszechnie uznawany<sup>348</sup>.

W tym miejscu dobrze byłoby przedstawić pewne ogólne ujęcie tego, czym jest wzajemność wedle Harrisa. W *Poprawianiu ewolucji*, w rozdziale, w którym autor omawia obowiązek prowadzenia i uczestniczenia w badaniach naukowych omawia zasadę bezstronności, na której, obok zasady niekrzywdzenia, wspiera się ten obowiązek<sup>349</sup>. Autor podaje przykład obowiązku wzajemności wobec rodziców, który mógłby być realizowany w postaci zajmowania się nimi na starość. Wzajemność mogłaby być zatem rozumiana jako odwdzięczenie się rodzicom za opiekę nad nami,

---

<sup>346</sup> W. Szekspir, *Kupiec wenecki*, przeł. L. Urlich w: W. Szekspir, *Dzieła dramatyczne*, przeł. S. Koźmian, J. Paszkowski, L. Urlich, PWN, Warszawa 1980, s. 155.

<sup>347</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 181.

<sup>348</sup> Ibidem, s. 182.

<sup>349</sup> Obowiązek ten omawiam w *Rozdziale III*, a samą wzajemności i związaną z nią zasadę bezstronności w części 3.2 tego rozdziału.

gdy byliśmy dziećmi. Harris stwierdza, że „[w]zajemność nie ogranicza się jednak do okoliczności, w których można zwrócić coś bezpośrednio tym, którzy wcześniej wnieśli swój wkład”<sup>350</sup>. We wzajemności nie chodzi o spłatę a o obopólność, solidarność lub wspólnotę. Autor stwierdza, że „[c]hodzi o społeczność, która przyjmuje wzajemną odpowiedzialność między innymi dlatego, że taka wzajemność została zaakceptowana przez innych i dlatego, że wszyscy skorzystali z działań i wyrozumiałości innych”<sup>351</sup>. We wzajemności zatem nie chodzi o wyrównywanie interesów, o wychodzenie na zero czy o spłacanie długów wobec bliskich czy społeczeństwa, a o współzycie, o wzajemną pomoc i współpracę. Oczywiście ta obopólność wzajemności ma sens wtedy, gdy wszyscy zachowują się zgodnie z tą zasadą. Można powiedzieć, że z pojęcia wzajemności odpowiedzialności i obowiązków wynika powszechność obowiązywania tych odpowiedzialności i obowiązków.

W *How to be good* Harris przedstawia opis, z którego możemy wywnioskować cztery odcienia wzajemności, czy cztery sposoby patrzenia na wzajemność. Nie są to cztery typy wzajemności, a raczej pierwsze uwagi, jakie można poczynić pod adresem wzajemności. Po pierwsze, wzajemność jest tym, co może być określone w pewnej zasadzie. Tak jak powyższym przekładzie zaczerpniętym z literatury, możemy mówić o wzajemności przez odwołanie się np. *złotej reguły etycznej*, która głosi „nie czyniś innym tego, czego nie chcesz, by czynili tobie”.

Po drugie, to wzajemność, to także coś, co zachodzi pomiędzy osobami w dyskusji ta temat pewnej moralnej kwestii i co możemy wyczytać z przywołanej przez Harrisa sytuacji. Salerio i Solanio wypytyują Szajloka o racje działania, starają się go przekonać, by ten zrzekł się roszczeń wobec Antonia, na co Szajlok przedstawia racje swojego działania. Wydaje się, że zachodząca między nimi wymiana racji uzasadniających działanie wskazuje na cechę istotną w przypadku osób – osoby prowadzą debaty na argumenty. Można zatem mówić o moralności jako o czymś, co dotyczy pewnej sytuacji pomiędzy osobami. Czy Harris chce powiedzieć, że podstawą dla rozumienia moralnego jest zasada głosząca konieczność empatycznego wczucia się w innego? Harris odpowiada jednoznacznie:

Nie mówimy tym samym, że to empatia jest prawdziwym źródłem rozumienia moralnego, a wręcz przeciwnie. Sugerujemy, że aby znać dobro (*know the good*), znać poznawczo dobro (*know cognitively the good*), należy [mieć] coś więcej niż wiedzę propozycjonalną czy algorytmiczną (jeśli coś takiego istnieje). Innymi słowy, rozeznanie moralne (*moral knowing*) obejmuje, przynajmniej dla nas, osób ludzkich, coś więcej niż połączenie „wiedzieć jak” („*knowing how*”) i „wiedzieć, że” („*knowing that*”); obejmuje również „wiedzieć dlaczego” („*knowing why*”) i wiedzieć... niekoniecznie jak to jest czuć, myśleć lub mieć „to coś”, co nam się przydarza, ale wiedzieć, być w stanie wyobrazić sobie, *jak by to mogło być* (*what it might be like*)<sup>352</sup>.

---

<sup>350</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 318.

<sup>351</sup> Ibidem, s. 318.

<sup>352</sup> J. Harris, *How to be...*, ss. 182-183. Sądzę, że najlepszym zwrotem, w miejscu, gdzie Harris pisze o *know the good* byłoby *wiedzieć dobro*. Zachowanie spójności tłumaczeniowej wydaje mi się

Istotnym jest by dodać, że uwagi poczynione w tym miejscu przez Harrisa dotyczą w dużej mierze osób, które nie są ludźmi, a maszynami. Problem poruszany przez autora wiąże się z pytaniem o możliwość porozumienia między różnymi typami osób, np. między osobami ludzkimi a osobami, które są maszynami (np. możliwymi do pomyślenia superkomputerami). Porozumienie, a zatem wzajemność, nie dotyczy wyłącznie porozumienia osób różnych typów, ale także do możliwości porozumienia w ogóle. Wedle Harrisa to możliwość moralnego – a więc racjonalnego – argumentowania i rozumowania, czyli przedstawiania racji przemawiających za danym działaniem, jest możliwym pomostem porozumienia pomiędzy osobami. To wzajemne porozumienie i wzajemne zobowiązanie do wspólnie określonego na drodze deliberatywnej działania jest właśnie wzajemnością.

Może również dostrzec trzecie i czwarte rozumienie wzajemności. Po trzecie, wzajemność wymaga istnienia pewnej wspólnej płaszczyzny (*common ground*). Co ciekawe, wzajemność jest, jak Harris to określa, zakładana (*presupposed*), a więc w pewnym sensie nie dana. Słowem *presupposed* Harris nie posługuje się często. Choć, być może, nie powinno się zanadto przeceniać wartości słowa bazując na jego nieczęstym występowaniu, interesujące jest to, że owo *założenie* pojawia się przy *wzajemności*. Możliwość wzajemności zakładana w instytucjach – społecznych, politycznych, moralnych – zrzeszających jednostki i w rozumieniu etycznym potrzebuje pewnej bazy, na mocy której porozumienie we wzajemności byłoby nie tylko możliwe, a faktycznie zachodzące. Podstawą dla wzajemności musi być zatem coś podzielanego przez osoby, wspólnego dla nich. To podłoże dla wzajemności może być natury biologicznej, kulturowej i wszelkiej innej. Tego Harris wyraźnie nie określa. Wystarczy powiedzieć, że potrzeba nam pewnych cech wspólnych (*commonalities*), które będą stanowić dla wzajemności wspólny grunt (*common ground*) i które dla osób próbujących się porozumieć będą na tyle powszechnie znane, banalne i jasne (*commonplace*), że staną się dla nich *przeźroczyste*<sup>353</sup>. Wzajemność wymaga wymiany argumentów i dyskusowania, a więc posługiwania się językiem. Jeśli chodzi o osoby ludzkie tą wspólną podstawą – i momentem konstytutywnym – jest co najmniej język. Ludzie różnią się od siebie pod względem rodzajów języków, którymi się posługują czy wartości, które wyznają. Wydaje się jednak, że to, że się posługuje językiem – a więc jest się w stanie przedstawiać własne i rozumieć cudze racje – jest czymś wspólnym. Samego języka jako takiego raczej w argumentacjach się nie dostrzega. Język nie jest czymś, czym się posługuje świadomie, a raczej, by tak rzec, nieświadomie. To język strukturyzuje osobę, mówi się przez niego i dzięki niemu. Jest czymś niewidzialnym w mowie i czymś czego się raczej nie kwestionuje

---

najwłaściwsze. Wtedy wszystkie zwroty angielskie posiadające w sobie derywat słowa *know* mogłyby być tłumaczone odpowiednio: *know the good* jako *wiedzieć dobro*, *moral knowledge* jako *wiedza moralna*, *moral knowing* jako *wiedzenie moralne*, *knowing how* jako *wiedzenie jak* itd. Ponieważ jednak poświęciłem spójność tłumaczeniową na rzecz wygody czytania i przełożyłem *moral knowing* jako *rozeznanie moralne*, równie dobrze *know the good* można przełożyć jako *znać dobro* (skoro jest to tłumaczenie wystarczająco bliskie *rozeznania*), a *knowing how* jako *wiedzieć jak*, skoro zwrot określający pakiet informacji praktycznych, wynikających z doświadczenia, czyli *know-how* właśnie tak się tłumaczy.

<sup>353</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 183.

jako medium. Kwestionować można racje wypowiediane w języku, ale raczej nie sam język.

W powyższym sensie uzasadnione jest odniesienie autora do zdania Wittgensteina z *O pewności*: „[u] podstaw (*At the foundation*) ugruntowanej wiedzy (*well-founded knowledge*) leży wiedza, które nie jest ugruntowana”<sup>354</sup>. Mimo błędu jaki wkrada się w tłumaczenie przedstawione przez Harrisa, albo właśnie dzięki niemu, myśl zawarta w zdaniu zdaje się nawiązywać do uwag autora. Próbując uzgodnić coś, określić warunki naszej wzajemności czy zgody, a nawet próbując konstruować pewną wiedzę moralną, możemy starać się podać jakieś uzasadnienie dla tych działań, ugruntować je w czymś innym. Nawet jeśli deliberacyjnie określona wiedza miałaby coś w swojej podstawie, to samo to, co leży u podstawy – np. język – swojego ugruntowania, uzasadnienia nie posiada. Język jest tym, co stwarza warunki możliwości dla racjonalnej wymiany, ale sam jako taki jest już bez racji.

Dobrym dopełnieniem tej uwagi jest kolejny cytat z Wittgensteina, do którego odnosi się Harris:

Jak by to było, gdybym wątpił teraz, że mam dwie ręce? Dlaczego w ogóle nie mogę sobie tego wyobrazić? W co bym wierzył, gdybym w to nie wierzył? Nie mam dotąd żadnego systemu, w którym mogłoby istnieć to wątpienie.<sup>355</sup>

Przedstawiając racje moralne w ramach systemu języka możemy spotkać się z tym, że ktoś się z nami nie zgodzi – dyskusja to często właśnie spór o racje albo spór na racje. Powątpiewanie w racje wypowiediane w ramach systemu, nie jest powątpiewaniem w sam system. Czymś niekwestionowalnym jest to, że moralność ma związek ze słownym ustalaniem tego, co słuszne.

Po czwarte, wzajemność można postrzegać przez pryzmat, jak to określa Harris, imponderabiliów. Autor pisze o tych, które możemy dzielić jako cechy wspólne osób i wspomina o prawdziwie wzajemnym zrozumieniu (*genuinely reciprocal understanding*)<sup>356</sup>. Chodziłoby tu o pewien projekt możliwego

---

<sup>354</sup> Zdanie z książki Wittgensteina, które cytuje w tym miejscu Harris, jest inne niż to, które możemy odnaleźć niemieckim oryginale, wersji polskiej przetłumaczonej przez Bohdana Chwedeńczuka jak również wersji, do której odnosi się sam autor, czyli tłumaczenia wykonanego przez Elizabeth Anscombe i Georga H. von Wrighta z 1969 roku. Harris posługuje się słowem *knowledge* i zdanie, którym się posługuje na s. 180, wygląda następująco: „At the foundation of well-founded knowledge is knowledge that is not well-founded”. W wersji angielskiej z 1969 roku zdanie wygląda tak: „At the foundation of well-founded belief lies belief that is not founded” (por. L. Wittgenstein, *On Certainty*, tłum. G. E. M. Anscombe i G. H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford 1969, par. 253, s. 36), co potwierdza oryginalny wygląd zdania: „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründeten Glaube” (por. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1984, s. 170). Podobnie jest w wersji polskiej: „U podstaw uzasadnionego przekonania leży przekonanie nieuzasadnione” (por. L. Wittgenstein, *O pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014, par. 253, s. 57). Oryginalne *przekonanie* zostało zastąpione *wiedzą*. Zarówno pojęcie *przekonania* (w tym *przekonania moralnego*) jak i *wiedzy* (w tym *wiedzy moralnej* i *rozeznania moralnego*) używane jest przez Harrisa w jego pismach. Trudno jest wskazać przyczynę tej zmiany (czy może nawet błędu albo celowego przeinaczenia). Dla mnie jednak ważniejsze wydaje się zrozumienie myśli samego autora niż traktowanie go jako wiarygodne źródło przypisów czy właściwego interpretatora myśli Wittgensteina.

<sup>355</sup> L. Wittgenstein, *O pewności...*, s. 56.

<sup>356</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 183.

porozumienia między osobami, możliwego z jednej strony dzięki autentycznemu, prawdziwemu mówieniu i słuchaniu oraz, z drugiej strony, bazującego na pewnym powszechnie współdzielonym przez wszystkie osoby języku, dzięki któremu nie tylko można autentycznie wyrazić to, co chce się powiedzieć, ale można to także wyrazić precyzyjnie. Język taki nie ograniczałby się jedynie do języka ludzi. Jeśli stoimy na progu odkrycia nowych osób (niemniej jednak osób), które możemy napotkać w czasie podróży kosmicznych albo w meandrach systemów komputerowych, to aby móc się z nimi porozumieć, potrzebujemy wspólnego (*common*) z nimi moralnego języka.

Zwrotem *prawdziwie wzajemne zrozumienie*, Harris posługuje się trzy razy<sup>357</sup> i zawsze pojawia się w tym samym kontekście, w bardzo podobnych zdaniach. Pisze wtedy o wspólnej możliwej podstawie komunikacji z osobami innego typu niż osoby ludzkie. Oczywiście to, co obowiązuje pomiędzy osobami ludzkimi a nieludzkimi, działa tak samo wewnątrz grupy osób ludzkich. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na trzecie ze słów. Co jest prawdziwe, autentyczne, szczerze (*genuine*) we wzajemnym zrozumieniu?

W *How to be good* słowo *genuine* pojawia się nieczęsto. Omawiając pojęcie *autonomii* autor odnosi się do rządów demokratycznych, w których jakiś podmiot polityczny sprawuje władzę nad obywatelami, którą otrzymuje dzięki przeniesieniu na niego władzy przez tych obywateli. Pewien rząd podejmuje decyzje zgodnie z interesami ludzi lub dla ich bezpieczeństwa i mają to być takie decyzje, które mają realny wpływ na obywateli. Harris podaje warunek możliwości podejmowania takiej decyzji – „[w]szystko to jest niemożliwe bez prawdziwego wyboru (*genuine choice*)”<sup>358</sup>. Omawia również kwestię odpowiedzialności indywidualnej, która polega na przypisaniu komuś pewnych działań. Odpowiedzialność indywidualna „opiera się na założeniu, że nasze decyzje są naszymi własnymi, są wyrazem naszej woli, a nie są jedynie wytworem brutalnych sił, czy to naturalnych, społecznych czy boskich”<sup>359</sup>, co w skrócie określa mianem „prawdziwej mocy wyboru (*genuine power to choose*)”. Natomiast odnosząc się do koncepcji wszechwiedzącej *Boskiej Maszyny*, która miałaby interweniować w te działania ludzkie, które wywołałyby wielką krzywdę, ale nie ingerowałyaby w ludzką wolność (o ile ludzie byłiby moralni) stwierdza, że to w „demokratycznym państwie prawa istnieje prawdziwa nietrywialna wolność (*genuine non-trivial freedom*)”. Do tych trzech użyć, dodam jeszcze jedno, którym Harris posługuje się w *The Value of Life* w przypisie do zdania głoszącego, że „obecność języka jest ostatecznym dowodem na to, że istoty, które go posiadają, są osobami”<sup>360</sup>, w którym stwierdza, że mówi „o autentycznym języku (*genuine language*), a nie o zwykłym papugowaniu czy innej «rozmowie» lub pozajęzykowej komunikacji, takiej jak uśmiechy lub warczenie”.

Wydaje się zatem, że chodzi o prawdziwość czy szczeroci w mówieniu i działaniu czyli wolność. Sądzę, że pojęcie prawdziwości czy szczeroci powiązane z wolnością, jeśli ma być podstawą prawdziwie wzajemnego zrozumienia, nie jest

---

<sup>357</sup> W *How to be good*, w artykule z 2016 roku napisanym razem z Davidem R. Lawrencem i Césarem Palacios-Gonzálezem pt. *Artificial Intelligence. The Shylock Syndrome* oraz w artykule *The Chimes of Freedom. Bob Dylan, Epigrammatic Validity, and Alternative Facts*.

<sup>358</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 96.

<sup>359</sup> *Ibidem*.

<sup>360</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, s. 20.

czymś trywialnym. Jest raczej pewnym niełatwym zadaniem które osoba może wypełnić.

### 2.2.20.3.2 *What It's Like to Be Good i my*

W artykule *What It's Like to Be Good* zadaje pytanie: *What Do We Stand For?* czyli *za czym się opowiadamy?* – co jest tą wartością, za którą się opowiadamy, w co wierzymy, co jest dla nas ważne, na straży czego stoimy. Autor powraca do przytaczanej wielokrotnie przez siebie definicji osoby u Locke'a, ale tym razem w komentarzu inaczej rozkłada akcenty interpretacyjne. Locke prezentuje statyczny, naukowy obraz człowieka i udziela odpowiedzi na pytanie rozumiane w pierwszym sensie. Osoba dla Harrisa to nie coś, co można, jak w naukach przyrodniczych, zamknąć w opisie, a raczej pewne uświadomienie sobie swojej sprawczości, obowiązków, odpowiedzialności, jakie wynikają z naszych mocy i zdolności i pewna praktyka związana z tą świadomością. Bycie osobą to zarówno określenie pewnego statusu ontologicznego i epistemologicznego, ale przede wszystkim pewne zadanie dotyczące działania, które wynika właśnie z tego, że jest się osobą. Można powiedzieć, że z „natury” bycia osobą wynika to, że ma ona obowiązki moralne. Przytaczam nieco dłuższy fragment tekstu Harrisa, który zawiera wprost i jasno wyłożone wcześniejsze uwagi:

My, osoby, opowiadamy się za (*stand for*) tym typem istoty, która prawdopodobnie nie istnieje nigdzie indziej we wszechświecie, istoty zdolnej do rozumowania i refleksji, a zatem zdolnej do rozważenia natury i jakości swoich czynów, motywów i emocji, ze zdolnością wyboru, czy działać (*act*), czy nie, w oparciu o wyniki tego procesu deliberacji, a zatem istoty zdolnej do rozwinięcia perspektywy moralnej. My, osoby, opowiadamy się za czymś ważnym. Po pierwsze, możemy być uznani za istoty obdarzone wolną wolą, a więc za istoty, które posiadają wybór, a więc takie, które są odpowiedzialne za wybory, których dokonują, oraz za ich konsekwencje. Jesteśmy takimi istotami, które mogą decydować i decydują nie tylko o swoim losie, ale także o losie innych, innych osób i innych stworzeń oraz o stanie świata, który zamieszkujemy. Z tą władzą wiąże się odpowiedzialność, a ze zdolnością do rozumowania i refleksji – możliwość i imperatyw działania w oparciu o wyniki tego rozumowania i procesu refleksji.

Nasze zdolności pozwalają nam zatem na odróżnianie dobro od zła, a ze zdolnością rozpoznawania tych własności wiążą się możliwości i obowiązki, działania w celu powiększenia dobra i zmniejszenia zła. Z tego powodu opowiadamy się (*stand for*) za przyzwoitością i dobrem; lub raczej wyróżniamy się (*stand out*) jako jedyne istoty, które jak dotąd udało się zidentyfikować, posiadające jakiegokolwiek poczucie przyzwoitości i dobra, krótko mówiąc, które mają moralność we właściwym sensie tego słowa.

Te władze i zdolności pozwalają nam na rozważanie różnic między nami a innymi stworzeniami oraz na zadawanie sobie pytania o to, w jakim stopniu te różnice, tak jak je postrzegamy, uzasadniają [istnienie] lub wymagają [istnienia]

różnicy w roztaczaniu troski, szacunku i ochrony nad innymi i którego domagamy się dla siebie.<sup>361</sup>

Okazuje się, że ze zdolności istoty, czy jestestwa jak które stanowią o tym, że jest osobą, wynika to, że jest w stanie odróżniać (co z perspektywy bycia podmiotem mowy i istoty wartościującej możemy określić mianem nazywania i nadawania znaczenia) dobro od zła, czyli jest w stanie tworzyć wiedzę moralną i, tak jakby, zwiększać ilość dobra i zmniejszać ilość zła. Opisany powyżej deliberatywny proces umożliwia nam nieustanne przewartościowywanie i udoskonalanie zasad moralnych i politycznych. Autor wspomina o prawach człowieka, sprawiedliwości i o rozwoju instytucji społecznych i politycznych, które je uosabiały. Żadne zasady moralne nie są sztywno ustalone. Stałym jest deliberatywny proces, w który uwikłane są osoby. Już z samego pojęcia osoby – jako podmiotu mowy i bytu mówiącego – wynika, że potrzebuje pewnego innego, który *infantowi* dostarczy, za pomocą mowy, język, który umożliwi powstanie tej samoświadomej i wartościującej swoje życie struktury, jaką jest osoba. Świadomość może być uważana za naturalną, własną, ale mowa i język są czymś zewnętrznym dla podmiotu, obcym i sztucznym. Mowa jest zarówno medium wewnętrznym podmiotu – umożliwia pośrednictwo i świadomość naszej świadomości (*awareness of our awareness*) – jak i medium zewnętrznym – umożliwia komunikację z innymi osobami. Przecież nadawanie wartości życiu i zdarzeniom, które dokonuje się w mowie, komunikowane jest zawsze komuś.

Z tego względu tak istotny jest proces deliberacji – dyskusji i rozważenia kwestii wartości, racji, uzasadniania – dokonującej się pomiędzy osobami w związku z podejmowaniem decyzji lub sądzeniem. Ten długi proces jakim jest deliberacja, twierdzi Harris, umożliwił powstanie i rozkwit systemu moralności prywatnej i publicznej. „System ten, niezależnie od jego ewolucyjnych początków, jest zasadniczo i z natury rzeczy deliberatywny, a jego rozwój zależy i zawsze zależał od nieustannego procesu rozumowania i refleksji, od dostosowania i modyfikacji lub reformy – od jego kontynuacji, a także od tego wszystkiego, co decyduje o zaufaniu, jakie ludzie w nim pokładają”<sup>362</sup>. Moralność, czy nawet raczej system moralności, to zatem nic gotowego; to raczej dziejowe *work in progres*, którego jedynie możemy określić warunki stawania się – racjonalność, refleksyjność, otwartość na zmiany – ale nie jego treść.

---

<sup>361</sup> J. Harris, *What It's...*, s. 295. Harris posługuje się słowem „istota” zarówno w tym miejscu, jak i wszędzie indziej, gdzie pada słowo „being”. Wedle *Wielkiego Słownika Języka Polskiego*, „istota” to (1) żywy organizm - człowiek lub zwierzę, (2) twór nierzeczywisty, mający cechy ludzkie lub zwierzęce. Zatem moglibyśmy się zastanawiać, czy polskim słowem „istota” moglibyśmy określić osobę, która jest maszyną. Wydaje się, że nie. Harrisowi chodzi o wszelkie możliwe *beings*. Z tego względu bardziej odpowiednim byłoby słowo „jestestwo”, które oznacza byt – to, co istnieje. Wtedy musielibyśmy mówić o osobach będących maszynami jako o jestestwach samoświadomych i zdolnych do wartościowania swojego istnienia. Choć językowo jest to prawidłowe użycie słowa, zwrot ten brzmi nieco archaicznie. Na przestrzeni tej pracy korzystam ze słowa „istota”. Na takie tłumaczenie zdecydował się tłumacz polskiego przekładu *Enhancing evolutions*, który „*human beings*” tłumaczy jako „istoty ludzkie” a nie „jestestwa ludzkie”. Choć zatem pozostaję przy słowie „istota”, należy pamiętać, że może chodzić o takie typy bytów, które niekoniecznie mają być wyłącznie ludźmi czy zwierzętami, o czym właśnie mowa jest w cytowanym tu fragmencie.

<sup>362</sup> J. Harris, *What It's...*, s. 295.

W tej perspektywie przywołanie Szajloka wydaje się tym sensowniejsze. Nie chodzi o to, czy bankier bezwzględnie słusznie czyni mszcząc się, ale przedstawia racje swoich czynów, uzasadnia je, odnosi się do pewnej zasady wzajemności i równości pomiędzy ludźmi, kłóci się z chrześcijanami o słuszność swojego postępowania, potem – stając przed dożą Wenecji – bierze udział w procesie sądowym. Oto prawdziwie deliberatywna postać moralności. W całym tym działaniu zaświadcza (*stand for*) o swojej osobowości moralnej.

Równość pomiędzy osobami bierze się nie z tego, że wszystkie przypisują istnieniu tę samą wartość albo że mają taki sam zestaw wartości, ale z tego, że wszystkie osoby są równie pod względem zdolności do wartościowania swego istnienia. Z tez dotyczących osoby jako indywiduum wynikają konsekwencje dla osób jako zbioru, dla tych które już istnieją bądź zaistnieją. Stąd powstaje konieczność określenia powszechnych zasad funkcjonowania wszystkich osób, które umożliwią uregulowanie wzajemnych relacji między nimi. Wszystkie osoby są równe. Osoby jako osoby moralne są, w pewnym sensie, takie same. Z moralnego punktu widzenia jako istoty posiadające samoświadomość i zdolność do wartościowania własnego istnienia, musimy traktować je tak samo. Żadna osoba nie jest mniej równa od innych i wszystkie osoby mają ten sam status moralny. Ze zdolności do wartościowania swojego istnienia wynikają pewne roszczenia (*claims*) moralne i polityczne, których osoba może się domagać oraz pewne obowiązki (wyrażalne językowo), które ją – moralnie i politycznie – zobowiązują do czegoś. To samo tyczy się wszystkich osób, dlatego też należy wyznaczyć pewne pole, w ramach którego osoby będą mogły zgłaszać i egzekwować wzajemne roszczenia. Należy określić to, jak mogą lub czy powinny (jeśli chodzi o roszczenia względem siebie) działać oraz to, czy są zobowiązane (jeśli chodzi o roszczenia względem innych osób) do tego, aby działać.

Osoby ludzkie posiadające ciała ludzkie, posiadają pewne przygodne własności, które są udziałem tych ciał (o ile same te ciała nie są czymś przygodnym, skoro możemy pomyśleć istnienie osoby poza ograniczeniami ciała, np. osobę maszynową czy osobę istniejącą w innym nośniku, bo wydaje się, że osoba w ogóle musi być w czymś, chyba, że możliwe byłoby „osoby czyste”, istniejące bez ciał czy światów wirtualnych, które pewnie nazwalibyśmy aniołami<sup>363</sup>). To, że osoba może być przedstawicielem gatunku *homo sapiens*, może mieć pewną płęć, kolor włosów czy skóry, nie dodaje nic do niej jako do osoby. To, że osoba jest istotą, określoną formalnie jako samoświadoma i wartościująca własne istnienie, nie znaczy, że dany poziom intelektualny, wiedza, rozeznanie kulturowe czy wyznawane wartości, sprawność fizyczna należą do, mówiąc tradycyjnym językiem filozofii, istoty tego, czym jest osoba.

Jednostkowej osoby konkretny poziom inteligencji bądź konkretna sprawność fizyczna – te jej własności – są przygodne, ale nie dowolne, moralnie nieobojętne. Obok zdolności do wartościowania własnego istnienia są także inne zdolności posiadane przez osoby ludzkie, których niższy czy wyższy poziom funkcjonowania nie wpływa na ich status osób w sensie moralnym. Niemniej jednak, jeśli chodzi właśnie

---

<sup>363</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 184.



o osoby ludzkie, przygodne własności ich ciał, ich pewne inne władze i zdolności (takie jak zmysły i inne – naturalne i sztuczne – narządy poznawcze, czy inteligencja), mogą funkcjonować lepiej lub gorzej, a w najlepszym interesie osób ludzkich jest lepsze funkcjonowanie. Naszym obowiązkiem jest polepszanie tego funkcjonowania – w odniesieniu do siebie i innych – i do naszych przywilejów należy domaganie się lepszego funkcjonowania.

To, co lepsze nie jest raz na zawsze dane – nie istnieje absolutna, zewnętrzna wobec osób jako bytów mówiących, miara tego co lepsze i najlepsze dla nich. Określanie zatem tej „lepszości” czegoś względem czegoś innego jest udziałem samych tych osób jako podmiotów mowy na drodze deliberacji. Wydaje się dalej, że samo to określanie tego co lepsze należy również do zadania, jakie stoi przed osobami. Określanie tego, co lepsze, dotyczy pewnego rozważania, brania pod uwagę wszystkiego, co pomoże stwierdzić co uważamy za owo „lepsze”. Oczywiście osoby, będąc wolnymi istotami, choć powinny się polepszać, mogą tego nie robić. Osoby, będąc sobie równe, skoro mają obowiązki wobec samych siebie, aby poprawiać się, mają też obowiązki wobec innych osób, aby to poprawianie ułatwiać czy umożliwiać, co jest cechą charakterystyczną sprawiedliwości. Ponieważ ulepszanie jest możliwe, między innymi, dzięki postępowi technicznemu, osoby objęte są obowiązkiem udziału w badaniach naukowych.

Ulepszanie ludzi i ich ciał ze względu na osoby, które je zamieszkują, powinno być rozstrzygane w podwójnej optyce: ze względu na jednostki (indywidualne polepszanie osób ludzkich) i ze względu na kolektyw (np. polepszanie gatunku ludzkiego w ramach ewolucji ulepszającej). Warunkiem rozstrzygnięcia zarówno obowiązków, jak i przywilejów osób jest istnienie osób – zarówno jednostek, jak i w ogóle wszystkich osób, w naszym przypadku, ludzkich. Nadrzędnym celem zatem jest zapewnienie bezpieczeństwa osób, czyli z jednej strony ich przetrwania, a z drugiej, zapewnienia im jak najlepszych warunków do rozwoju. Tym samym wyraźnie wprowadzony zostaje wymiar polityczny do rozważań. Dlatego, że osoby istnieją w świecie, w którym istnieje polityka możliwe jest zapewnianie im powszechnego bezpieczeństwa, czyli troski o osoby w wymiarze indywidualnym i kolektywnym.

Z jednej strony rozważania moralne dotyczą osób jako podmiotów moralnych i właśnie ze względu na ten ich status mamy wobec nich pewne obowiązki moralne, a z drugiej strony zajmujemy się tym, co słuszne i niesłuszne, dobre lub złe dla osób, czyli dobrobytem, którego wymiarami są sprawiedliwość, prawa, obowiązki. Dla zapewnienia dobrobytu przydatne jest państwo, które powstaje z powodu zapewnienia bezpieczeństwa, jakie należy rozłożyć wokół osób. Troska o bezpieczeństwo, o którym pisze Harris, współcześnie przejawia się np. w publicznej służbie zdrowia, opiece społecznej, zasiłkach dla bezrobotnych, szczepieniach, opiece terminalnej, prawach konsumenta, bezpieczeństwie pracy.

W 2013 roku, na konferencji zorganizowanej przez założyciela Center for the Study of Bioethics (CSB) Vojina Rakića, Harris wygłosił wykład, który można obejrzeć na kanale na youtube (Angažovana misao / Engaged Thought), zorganizowany przez CSB i Instytut Filozofii i Teorii Społecznej Uniwersytetu w Belgradzie (Institut za

filozofiju i društvenu teoriju Univerziteta u Beogradu). Tytuł wykładu brzmiał *W stronę odpowiedzialnego stosowania leków ulepszających funkcje poznawcze przez zdrowych (Towards Responsible Use Of Cognitive Enhancing Drugs By The Healthy)*<sup>364</sup>. Omawia w nim zasadność poprawiania funkcjonowania ludzi (poznawczego, fizycznego, emocjonalnego). Zastanawiając się nad tym, co odróżnia nas jako osoby od innych istot niebędących osobami, stwierdza, że niektórzy uważają nas za istoty naukowe, inni za istoty używające narzędzia itd. Sam uważa, że jesteśmy istotami samodoskonalącymi się (*self-improvers*)<sup>365</sup>. Dodaje, że przez samodoskonalenie rozumie zarówno poprawianie siebie, naszego funkcjonowania, jak i poprawianie naszej interakcji ze światem, a także poprawę miejsca, w którym mieszkamy, czyli tej konkretnej planety w tym konkretnym momencie. Zatem, wedle Harrisa, w sercu pojęcia osoby leży ulepszanie. Moglibyśmy powiedzieć, że osoba to samodoskonalący się byt językowy.

Zaraz potem, wciąż poczynając wstępne uwagi do swojego wystąpienia, cytuje definicję samolubności (*selfishness*) podaną przez Oscara Wilde'a w tekście *The Soul of a Man Under Socialism*. Zgodnie z tą definicją „[s]amolubność to nie życie tak, jak się chce żyć, [natomiast] jest to wymaganie od innych, aby żyli tak, jak ten ktoś chciałby, aby żyli.”<sup>366</sup> Komentarz do powyższej definicji brzmi następująco:

Ta definicja samolubności wyraża również, oczywiście, tezę o znaczeniu wolności (*liberty*), o znaczeniu autonomii w ludzkich sprawach. Wyraża ideę, że to, co się liczy, to nasza wolność (*freedom*) do życia tak, jak chcemy żyć, nie zaś tolerowanie innych ludzi mówiących nam, jak mamy przeżyć własne życie. I właśnie dlatego, że jestem bardzo mocno przywiązany do tej tezy, do tezy o wolności indywidualnej (*individual liberty*) i autonomii politycznej, przez bardzo długi czas broniłem również prawa jednostek takich jak my – ludzie<sup>367</sup> – do kontrolowania naszego losu w takim stopniu, abyśmy mogli uczynić z naszego życia to, co sami zdecydujemy się z niego uczynić, oraz do korzystania z nowych technologii, gdy tylko się pojawią, aby osiągnąć ten cel.<sup>368</sup>

---

<sup>364</sup> Film zatytułowany *Towards Responsible Use Of Cognitive Enhancing Drugs By The Healthy* dostępny jest na kanale Angażowana misao / Engaged Thought, por. <https://www.youtube.com/watch?v=Dn67qtJZxOA>, [ostatni dostęp: 21.12.2021].

<sup>365</sup> Poza nagraniem, w którym autor posługuje się tym zwrotem, można jego użycie również odnaleźć w wywiadach prasowych i artykułach, do których nie mam bezpośredniego dostępu. Piszą o tym min. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2009/jun/19/cognitive-enhancement-drugs#comment-4378390> czy <http://mrhoyestokwebsite.com>.

<sup>366</sup> „Selfishness is not living as one wishes to live, it is asking others to live as one wishes to live”, O. Wilde, *The Soul of a Man under Socialism*, <https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/> [ostatni dostęp 01.05.2022]

<sup>367</sup> Choć pada tu słowo *people* mogłoby równie dobrze być, jak się zdaje, słowo *persons*.

<sup>368</sup> Przytaczam transkrypcję całości w oryginale: „That definition of selfishness also, of course, encapsulates a thesis abide the importance of liberty, the importance of autonomy in human affairs. Encapsulates the idea that what matters is our freedom to live as wish to live and not to tolerate other people telling us how to live our own lives. And it is because I am very firmly committed to that thesis, to the thesis of individual liberty and political autonomy that I've also, for a very long time, championed the right of individuals like us – people – to have control of our destinies to the extent to which we can make of our lives what we choose to make of them and to avail ourselves of new technologies as they come on stream to further that objective”, Wykład Johna Harrisa, *Towards Responsible Use Of Cognitive Enhancing Drugs By The Healthy*, opublikowany na kanale Angażowana misao / Engaged Thought, <https://www.youtube.com/watch?v=Dn67qtJZxOA&t=677s> [ostatni dostęp 01.05.2022]

Poniżej, dla większego uproszczenia, zamieszczam listę zdolności i własności, które stworzenie musi przejawiać, by móc być nazwana osobą. Taka lista może przydać się tym, którzy, o ile zgadzają się z propozycją Harrisa i moją interpretacją jego myśli, chcieliby przygotować coś na kształt Testu Turinga, za pomocą którego możliwe byłoby określanie istnienia osobowości nie tylko u ludzi, ale i u innych stworzeń, w tym zwierząt, kosmitów, programów komputerowych czy jeszcze czegoś innego. Taki test można nazwać *Testem Harrisa*<sup>369</sup>?

### 2.2.20.3.3 Test Harrisa: lista zdolności i cech koniecznych do bycia osobą

- Pewne stworzenie musi istnieć, musi być istotą.
- Ta istota posiada samoświadomość.
- Ta istota posiada zdolność do wartościowania własnego istnienia i przedstawiania racji, zgodnie z którymi jej życie czy istnienie jest warte (lub nie) przeżycia.
- Ta istota jest podmiotem mowy, bytem mówiącym; posługuje się językiem, który jest mu nadany.
- Ta istota jest wolna i dzięki tej wolności może dysponować sobą wedle własnego uznania.
- Ta istota posiada władzę wyobrażeniową, dzięki której jest w stanie przedstawić sobie siebie jako istniejącą w przyszłości i określić to istnienie w odniesieniu do wartości jaką jest w stanie nadać tej przyszłości.
- Ta istota posiada umiejętność chcenia (np. może chcieć dalej istnieć, doświadczać przyszłości albo nie).
- Ta istota jest istotą samodoskonalącą się.

---

<sup>369</sup> Strach pomyśleć co by się stało, gdyby okazało się, że część ludzi nie jest w stanie przejść takiego testu. Czy mielibyśmy do czynienia z realizacją idei filozoficznego zombie albo istnienia w realnym świecie tzw. NPC. NPC (*Non-Player Character*, czyli postać nie-gracz) to pojęcie wywodzące się z tradycyjnych gier fabularnych (RPG), gdzie odnosi się do postaci kontrolowanych przez mistrza gry, a nie przez gracza. W grach wideo oznacza to zazwyczaj postać kontrolowaną przez komputer (zamiast gracza), która ma z góry określony zestaw zachowań, które potencjalnie wpływają na rozgrywkę, ale niekoniecznie są wytworem prawdziwej sztucznej inteligencji. NPC działa zgodnie ze skrypcem i jego celem jest posuwanie rozgrywki do przodu – np. dostarcza informacji o misji bohatera gry albo stanowi członka tłumu w jakiejś lokacji – i pozbawiony jest możliwości swobodnego zachowania. Żart polega na tym, że być może niektórzy ludzie także są takimi NPC – istotami, które wyglądają jak ludzie, ale które nie myślą samodzielnie lub nie podejmują samodzielnych decyzji, ciałami ludzkimi, które zamiast zgodnie z własnymi wolnymi wyborami, działają zgodnie z zaprogramowanymi skryptami. Istniejący w rzeczywistości NPC to istota, która istnieje (*exists*) ale nie można powiedzieć, że jest żywa, nie ma świadomej kontroli nad swoim życiem. Jest to postać generowana komputerowo, kierowana przez kod symulacji. Najlepiej ideę żartu wyraża anonimowy autor, który na portalu 4chan siódmego lipca 2016 roku zamieścił post, w którym tłumaczy ideę NPC żyjących w realnym świecie: „Jeśli wdasz się z nimi w dyskusję, zawsze będą padać te same hasła i oklepane argumenty. To typ ludzi, którzy okazują dyskomfort, gdy przełamujesz *status quo*, np. przełamując barierę normalności, by wywołać prawdziwą dyskusję. To jak w grze wideo, gdy przypadkowo rozmawiasz z kimś dwa razy, a on powtarza dokładnie to samo słowo w słowo”, por. <https://kotaku.com/how-the-npc-meme-tries-to-dehumanize-sjws-1829552261> [ostatni dostęp 01.05.2022]

- Ta istota jest wolna, ma możliwość szczerości i prawdziwości w mówieniu i działaniu
- Ta istota jest świadoma swojej sprawczości i obowiązków.
- Jest to istota, która jest w stanie brać udział w procesie deliberatywnym z innymi osobami.
- Ta istota jest w stanie wzajemności z istotami, z którą dzieli pewną wspólność

## Rozdział II: Ulepszanie służące bezpieczeństwu. Nauka i sprawiedliwość stojące w obronie osoby przed końcem świata

*W przyszłości nie będzie już „ludzi” w rozumieniu Platona, nie będzie już istot ludzkich i nie będzie już Ziemi.<sup>370</sup>*

John Harris, *How to be good*

*Nauka, innowacje i tworzenie wiedzy, a zwłaszcza edukacja, są, jak sądzę, naszą główną nadzieją na znalezienie rozwiązań dla najbardziej zagrażających źródeł prawdopodobnej masowej zagłady, a ponadto są, jak dotąd, naszymi jedyymi sprawdzonymi formami ulepszania moralnego (i okazały się bardzo skuteczne).<sup>371</sup>*

John Harris, *How to be good*

Harris niektóre ze swoich wykładów<sup>372</sup> rozpoczyna od zdania, które ja uczyniłem pierwszym mottem niniejszego rozdziału. To cytat z Johna Sulstona<sup>373</sup>. Harris, pisząc o końcu ludzi i o ratunku przed masową zagładą, który ma zapewnić nam nauka, innowacje (w tym także technologie ulepszające ludzi) i gromadzona wiedza (także moralna), pyta: „Dlaczego nie będzie już więcej istot ludzkich, które zastanawiałyby się nad tym, jak powinniśmy żyć?”<sup>374</sup>. Powodów można wskazać kilka. Stwierdza, że albo „zostaniemy zgładzeni przez naszą własną głupotę, albo przez brutalne siły natury, albo – mam nadzieję – będziemy dalej ewoluować w procesie bardziej racjonalnym i dużo szybszym niż ewolucja darwinowska – procesie, który opisałem w książce *Poprawianie ewolucji*”<sup>375</sup>. Dodaje do tego, że jeszcze pewniejsze jest to, że nie będzie już planety Ziemia, skoro nasze słońce umrze, a wraz z nim wszelkie możliwości życia na tej planecie. Przyjdzie taki moment, w którym wszyscy ludzie, *homo sapiens*, przestaną istnieć, niezależnie czy wyginą w wyniku globalnego wymierania spowodowanego jakąś katastrofą czy zostaną zastąpieni przez inny gatunek w wyniku dalszego ewoluowania. Koniec człowieka jest nieunikniony. Jeśli

---

<sup>370</sup> J. Harris, *How to be good*, Oxford University Press, Oxford 2016, s. 2.

<sup>371</sup> Ibidem, s. 74.

<sup>372</sup> Jak choćby *Freedom of Speech, Scientific Freedom and Public Safety: A two pipe problem with a dual remedy solution* z 2013 roku wygłoszony w Wellcome Collection w Londynie, *Science and Democracy* z tego samego roku wygłoszony na Festiwalu Nauki i Filozofii w Foligno i *What Is Science For? A Magical Mystery Tour* z 2011 roku wygłoszony na Uniwersytecie Środkowoeuropejskim, jeszcze przed zakończenia działalności na Węgrzech i rozpoczęcia przeprowadzki do Wiednia.

<sup>373</sup> Przytoczone zdanie jest parafrazą uwagi Johna Sulstona, którą miał podzielić się ze słuchaczami wykładu *Do czego jest nauka? (What is Science For?)*, wygłoszonego wspólnie z Johnem Harrisem 12 maja 2008 roku w The Sheldonian Theatre w Oksfordzie. Prowadzącym tego spotkania był Richard Dawkins. John Sulston jest brytyjskim biologiem i biochemikiem, laureatem Nagrody Nobla w dziedzinie fizjologii i medycyny w 2002 roku za wyjaśnienie zjawiska apoptozy, czyli procesu biologicznego polegającego na zaprogramowanej i podlegającej kontroli destrukcji własnych komórek w organizmie wielokomórkowym.

<sup>374</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 2.

<sup>375</sup> Ibidem.

jednak chcemy ocalić osoby musimy, zgodnie z tezą Harrisa, podjąć działania zapewniające im bezpieczeństwo. Działania te są określone w jego teorii ulepszeń.

We *Wstępie* pytałem o to, czym jest *enhancement* i stwierdziłem, że wiąże się z nim pewien zbiór technik czy praktyk, które wprowadzają zmianę w człowieku. Pytanie, jakie stawia sobie Harris, dotyczy tego, które z tych ingerencji w człowieka (od diety, przez medycynę estetyczną, wychowanie, leki poprawiające funkcjonowanie poznawcze, używane niezgodnie z celem terapeutycznym, po ingerencje w linię zarodkową) mogą być uznane z moralnego punktu widzenia za dobre. Tej kwestii właśnie poświęcona jest książka *Poprawianie ewolucji*, w której autor, jak twierdzi, przedstawia moralną argumentację na rzecz ulepszania, wskazuje „wiele sposobów, w jakie ulepszenia te można poczynić w sposób etyczny”<sup>376</sup> oraz „broni ulepszeń człowieka i argumentuje nie tylko za tym, że ulepszenia są dopuszczalne, ale także za tym, że w niektórych przypadkach istnieje pozytywny moralny obowiązek ulepszania”<sup>377</sup>. Pytania, jakie możemy zadać w tym kontekście, dotyczą tego, o jakie konkretnie ingerencje w ludzkość, czyli w jako zbiór obejmujący wszystkich ludzi, miałyby chodzić i czemu w ogóle miałyby istnieć obowiązek ulepszania.

Tytułowa idea *Enhancing evolution* wymaga pewnego wyjaśnienia. Może oznaczać zarówno poprawianie (czy ulepszanie) ewolucji<sup>378</sup>, jak i ewolucję ulepszającą. Autor polskiego tłumaczenia wybrał zasadnie pierwszą opcję, skoro chodziłoby o ewoluowanie w bardziej racjonalnym i szybszym procesie niż ewolucja darwinowska. Drugie znaczenie można by rozumieć jako taką ewolucję, która jest dla nas zmianą na lepsze, moralną zmianą. W poprzednim rozdziale pisałem o moralności, która polega na czynieniu dobra i zapobieganiu krzywdzie oraz o obowiązku działania w celu wzmacniania dobra i zmniejszania zła. Pisałem też o osobach, które są w stanie rozpoznawać swoje moralne obowiązki i działać na ich podstawie, jak również o tym, że państwo ma obowiązek zapewnienia bezpieczeństwa obywatelom. Harris stwierdza nawet, że „ulepszanie jest szansą, której wykorzystanie leży w interesie społeczeństwa i rządu”<sup>379</sup>. Nic więc dziwnego, że autor nie koncentruje uwagi na różnicy pomiędzy ulepszaniem i terapią, czy nie obawia się wykraczania poza nasze naturalne możliwości. Zastanawia się nad tym, jak realizować cel etyki. Projekt ulepszania ewolucji miałyby właśnie na tym polegać.

Rozważania Harrisa, usytuowane są gdzieś na styku nauki, prawa i filozofii praktycznej, przy czym trzeba zaznaczyć, że praca Harrisa wiąże się z samą filozofią praktyczną – analizuje pojęcia i proponuje pewne rozwiązania w zakresie etyki oraz polityki<sup>380</sup>. Uważam, że rozważania dotyczące pojęcia *enhancement* dobrze jest

---

<sup>376</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 58.

<sup>377</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>378</sup> Co ciekawe polski tytuł *Enhancing evolution* brzmi *Poprawianie ewolucji*, a nie *Ulepszanie ewolucji* choć samo słowo *enhancement* w tekście tłumaczone jest jako *ulepszanie*.

<sup>379</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 47.

<sup>380</sup> Doskonałym dowodem współpracy na wielu płaszczyznach, zgodnej z ideą wspólnoty uczonych, jest artykuł napisany z Johnem Sulstonem, zatytułowany *Genetic equality*, w którym autorzy proponują dodanie do puli praw człowieka zasadę o równości genetycznej ludzi, która miałyby związek z proponowaną przez nich „nową” definicją godności człowieka, jako związaną właśnie z uposażeniem

zaczynać nie tylko od definicji pojęcia, ale również od idei dobra ludzkości, jakie Harris proponuje. Kwestie związku ulepszania z nauką i z obowiązkiem prowadzenia i uczestniczenia w badaniach naukowych Harris omawia w *Przedmowie* do drugiego wydania *Poprawiania ewolucji* i rozdziale *Obowiązku przeprowadzania badań i uczestnictwa w nich*.

## 1 Nauka: przetrwanie ludzi i bezpieczeństwo dla ludzkości

### 1.1 Zbieżne cele ulepszania i nauki

W *Przedmowie* zadaje znaczące pytanie *po co jest nauka?* Stwierdza, że „[p]ytanie o cele i sens nauki pokrywa się z pytaniami o zasadność ulepszania człowieka”<sup>381</sup> i pozornie odmienne pytania o cele nauki i zasadność ulepszania wydają mu się coraz bliższe. Prostą odpowiedzią na to pytanie jest: *dla dobra ludzkości*. Dłuższa odpowiedź brzmi:

[W]szystko, co może motywować naukowców i wszelkie możliwe osiągnięcia nauki, jest nierozzerwalnie 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 przeznaczonych na edukację i badania naukowe na całym świecie, jest wytwarzane przez naukę dobro.<sup>382</sup>

Pytanie o naukę nie ogranicza się dla Harrisa do pytania o jej istotę i użyteczność. Równie istotne jest określenie obowiązków wobec nauki. Skoro nauka ma przyczynić się do ochrony nas, wszyscy musimy o nią dbać (pośrednio dbając o siebie, o własny interes w tym, aby przetrwać). Pewne obowiązki wobec nauki „spoczywają na obywatelach w ramach wzajemnego, quasi-kontraktualnego porozumienia między nauką a społeczeństwem”<sup>383</sup>. Pojawia się więc też pytanie o związek nauki, moralności, społeczeństwa oraz państwa. Jakie są tego ostatniego uprawnienia wykonawcze (*regulatory powers*) oraz na czym miałyby polegać uzasadniony udział publiczny, w tym finansowy, w służbie zdrowia i badaniach poświęconych zwiększaniu możliwości ludzkich (w tym całkiem zwyczajnych, jak wydłużanie życia będące efektem terapii odwlekających śmierć)? Autor pisze wprost o umowie społecznej „między nauką a społeczeństwem, skoncentrowanej na uczynieniu świata

---

genetycznym. Widać przecięcie się trzech płaszczyzn: naukowej (uwzględnianie kwestii genetycznej), moralnej (uwzględnianie pojęcia godności) i politycznej (zastanawianie się nad prawami człowieka i możliwym dodaniu do nich kolejnego). Dowodów podobnej współpracy jest więcej: *Manifest Manchesterski*, wchodzenie w skład Akademii Nauk Medycznych (*Academy of Medical Sciences*, FMedSci), stanowisko dyrektora Instytutu Nauki, Etyki i Innowacji (*Institute for Science, Ethics and Innovation*, iSEI).

<sup>381</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 18.

<sup>382</sup> Ibidem, ss. 18-19.

<sup>383</sup> Ibidem, s. 19.

lepszym miejscem, a ludzi lepszymi”<sup>384</sup>. Etyka ulepszania miałaby stanowić odpowiedź na tak postawione pytanie.

Na wykładzie zatytułowanym *Wolność słowa, wolność nauki i bezpieczeństwo publiczne: Problem na dwie fajki*<sup>385</sup> z rozwiązaniem opartym na dwóch środkach zaradczych wygłoszonym w 2013 roku w Wellcome Collection<sup>386</sup> w Londynie Harris poruszał kwestię wolności słowa w czasach zmiany zasad gry. Wiąże się ona z postępem technologicznym, w biomedycynie i w dostępności do informacji możliwej dzięki Internetowi. Stwierdził, powołując się na rozróżnienie poczynione przez Milla, że wątpliwym jest, aby osoby publiczne czy quasi-publiczne (a wskazuje tu także pracowników uniwersytetów) mogły dalej opierać się w swoim funkcjonowaniu na znanym podziale na sferę publiczną i prywatną. W wystąpieniu tym Harris dokonuje interesującego i nieoczywistego utożsamienia natury z bioterrorystą, które sprawia, że wojna przeciwko naturze może się stać uzasadniona.

Wykład zaczyna od kwestii końca świata i ludzi. Opisuje swój udział w konferencji zorganizowanej przez The Royal Society<sup>387</sup>, która odbyła się w dniach 3–4 kwietnia 2012 roku, zatytułowanej *Badania nad H5N1: bezpieczeństwo biologiczne, ochrona biologiczna i bioetyka (H5N1 research: biosafety, biosecurity and bioethics)*. Tematem konferencji były wydarzenia z 2011 roku, kiedy dwie grupy badawcze finansowane z publicznych pieniędzy – amerykańska z Wisconsin oraz holenderska z Uniwersytetu Erazma w Rotterdamie<sup>388</sup> – chciały opublikować wyniki swoich badań. Dyskutowaną kwestią było wydanie zezwolenia na ich publikację, ponieważ potencjalnie mogły być wykorzystane przez bioterrorystów jako narzędzie zagłady.

## 1.2 H5N1 – dwa zespoły i podwójne zastosowanie

Badacze zmodyfikowali szczep wirusa H5N1, który powstał z wirusa ptasiej grypy typu A, tak, by mógł być przenoszony drogą kropelkową. Ostatecznie zespół z Wisconsin opublikował swój artykuł w *Nature* (*Experimental adaptation of an influenza H5 HA confers respiratory droplet transmission to a reassortant H5 HA/H1N1*

---

<sup>384</sup> Ibidem.

<sup>385</sup> W oryginale *Freedom of Speech, Scientific Freedom and Public Safety: A two pipe problem with a dual remedy solution*. Zwrot *three-pipe problem*, który u Harrisa zmienia się na *two-pipe problem*, pochodzi z opowiadań o Sherlocku Holmesie Arthura Conan Doyle’a, w których detektyw palił jedną lub więcej fajek, zastanawiając się nad rozwiązaniem zagadki. Im trudniejsza zagadka wydawała się do rozwiązania, tym więcej fajek musiał Sherlock wypalić.

<sup>386</sup> Nagranie z tego wykładu można znaleźć na kanale *Nuffield Bioethics*, <https://www.youtube.com/watch?v=69DzKZvIiil> [ostatni dostęp 01.05.2022].

<sup>387</sup> Konkretnie organizatorami byli sir John Skehel FMedSci FRS, wiceprezes i sekretarz ds. biologii The Royal Society oraz prof. Simon Wain-Hobson, mikrobiolog i retrowirusolog molekularnej w Instytucie Pasteura w Paryżu.

<sup>388</sup> Harris, w swoim wystąpieniu mówi o tym, że grupa z Wisconsin wysłała swój tekst do czasopisma *Science*, a grupa z Rotterdamu do *Nature*. Jak się jednak przyjrzeć samym artykułom, okazuje się, że było raczej odwrotnie. Autorzy artykułu z *Science* piszą o swoich badaniach jako przeprowadzanych w *Erasmus Medical Center*, natomiast autorzy tekstu w *Nature* piszą o tym, że przeprowadzali badania w ramach działalności University of Wisconsin-Madison. Oczywiście jest to błąd po stronie Harrisa, ale sądzę, że, jeśli chodzi o sens tego, co chce nam przekazać, nie jest to aż tak istotne.



*virus in ferrets*), a zespół z Rotterdamu opublikował swój artykuł w *Science* (*Airborne Transmission of Influenza A/H5N1 Virus Between Ferrets*).

Na pierwszy rzut oka, badania wydają się etycznie problematyczne. Wirus ptasiej grypy jest wysoce zjadliwy<sup>389</sup>. Możliwe jest przenoszenie wirusa z ptaka na człowieka przez kontakt bezpośredni, natomiast, w czasie sprzed prowadzenia badań, nie istniała możliwość przenoszenia wirusa drogą kropelkową. Naukowcy z grupy z Wisconsin stwierdzili, że „[w]ysoce chorobotwórcze wirusy ptasiej grypy H5N1 typu A sporadycznie zakażają ludzi, ale obecnie nie przenoszą się skutecznie między ludźmi”<sup>390</sup>. Po co, w takim razie, badacze podjęli próbę stworzenia wersji takiego wirusa? Czy nie wydaje się to być tworzeniem (ze środków publicznych) metod, które potem będą mogły być wykorzystane przez potencjalnych bioterrorystów jako broń biologiczna?

W badaniach nad wirusem grypy typu A naukowcy brali pod uwagę i analizowali kwestie: mutacji wirusa, przenoszenia wirusa z dzikich ptaków na ptactwo hodowlane, przenoszenia wirusa z ptaków na ssaki, przenoszenia wirusa w grupie ssaków, sposób przenoszenia wirusa (przez kontakt bezpośredni vs. drogą kropelkową), prześledzenie w warunkach laboratoryjnych możliwej „naturalnej” mutacji wirusa, ryzyko wystąpienia pandemii w przypadku możliwych przyszłych mutacji wirusa oraz możliwe negatywne skutki na ludziach pandemii wirusa. Badaczy między innymi interesowało „[w]irusowe białko hemaglutynina (HA) [które] jest znaną determinantą zasięgu gospodarza (*host-range determinant*), ponieważ pośredniczy w wiązaniu się wirusa z receptorami komórkowymi specyficznymi dla gospodarza”<sup>391</sup>. Zmiany, które pozwoliłyby wirusowi na przenoszenie między ssakami, na poziomie molekularnym dotyczą właśnie białka HA. Badania były prowadzone, między innymi, na mutacjach wirusa, którego wersja H1N1 spowodowała tzw. pandemię świńskiej grypy w 2009 roku.

Badacze z grupy z Rotterdamu przypominają, że wirus grypy typu A obecny jest u wielu gatunków, w tym został wyizolowany u „ludzi, świń, koni, psów, ssaków morskich i szerokiej gamy ptaków domowych, jednak uważa się, że rezerwuarem wirusa w przyrodzie są dzikie ptaki z rzędu Anseriformes (kaczki, gęsi i łabędzie) oraz Charadriiformes (mewy, rybitwy i ptaki brodzące)”<sup>392</sup>. Jeśli rozpatrywać wirusy grypy

---

<sup>389</sup> *Wirulencja*, inaczej zjadłość drobnoustrojów, ich zdolność do wnikięcia do organizmu, namnażania się w nim i uszkodzania go. Poszczególne szczepy danego gatunku, tak jak to ma miejsce w przypadku wirusa grypy typu A, mogą różnić się wirulencją. Miarą zjadliwości jest najczęściej dawka śmiertelna 50 (LD50).

<sup>390</sup> M. Imai et al., *Experimental adaptation of an influenza H5 HA confers respiratory droplet transmission to a reassortant H5 HA/H1N1 virus in ferrets*, „Nature” 2012, t. 7403, nr 486, s. 420.

<sup>391</sup> Ibidem, s. 420. Jeśli chodzi o pojęcie *host-range*, zasięg gospodarza rozumiany jest jako „liczba gatunków żywicieli wykorzystywanych przez patogen, która stanowi prostą miarę, która ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia epidemiologii i patogenności patogenu” oraz „wpływa na sposób różnicowania i powstawania gatunków (*speciation*), włączanie nowych gatunków do liczby żywicieli, których patogen może zainfekować, przemieszczanie się między żywicielami w odpowiedzi na biotyczne i abiotyczne zmiany środowiskowe lub zdolność do przetrwania w środowisku pomiędzy epidemiami”, por. M. J. McLeish, A. Fraile, F. García-Arenal, *Ecological Complexity in Plant Virus Host Range Evolution*, „Advances in Virus Research” 2018, t. 101, s. 294.

<sup>392</sup> S. Herfst et al., *Airborne transmission of influenza A/H5N1 virus between ferrets*, „Science” 2012, t. 6088, nr 336, s. 1534.

typu A u kurcząt pod kątem wirulencji, to ich podtypy H5 i H7 można dalej podzielić na dwa typy: wirusy wysoce zjadliwej ptasiej grypy (*highly pathogenic avian influenza*, HPAI) i wirusy nisko zjadliwej ptasiej grypy (*low-pathogenic avian influenza*, LPAI). Autorzy dodają, że „uważa się, że wirusy HPAI pojawiają się u drobiu po zakażeniu ptaków domowych wirusami LPAI H5 i H7 pochodzącymi z rezerwuaru dzikich ptaków”<sup>393</sup>. Ta zdolność do zmiany w wyniku mutacji pomiędzy LPAI a HPAI, obok zdolności do bycia przekazywanym pomiędzy gromadami, wydaje się kluczową kwestią. Autorzy przytaczają dane, zgodnie, z którymi

[o]d końca lat 90-tych wirusy HPAI A/H5N1 zniszczyły przemysł drobiarski w wielu krajach półkuli wschodniej. Do chwili obecnej wirus A/H5N1 rozprzestrzenił się z Azji do Europy, Afryki i na Bliski Wschód, powodując śmierć setek milionów ptaków domowych. W 1997 roku w Hongkongu odnotowano pierwsze zgony ludzi bezpośrednio związane z ptasim wirusem A/H5N1. Od 2003 roku zgłoszono ponad 600 potwierdzonych laboratoryjnie przypadków zakażeń wirusem HPAI A/H5N1 u ludzi z 15 krajów<sup>394</sup>.

Co ciekawe odnotowano tylko ograniczone przenoszenie się wirusa A/H5N1 między osobami pozostającymi w bliskim kontakcie, ale nie wykryto trwałego przenoszenia się wirusa HPAI A/H5N1 między ludźmi. Aby móc przewidzieć możliwość rozpętania się przyszłej pandemii kluczowym pytaniem jest to, czy wirus może, na drodze samoistnych mutacji, nabyć zdolności przenoszenia się za pośrednictwem aerozoli lub drogą kropelkową wśród ssaków, w tym ludzi<sup>395</sup>. Tego przed badaniami nie wiedzieliśmy.

Badacze z Wisconsin przypominają, że „[c]hociaż wirusy H5N1 nadal wywołują ogniska choroby u drobiu i odnotowano przypadki zakażenia ludzi w Indonezji, Wietnamie, Egipcie i innych krajach, nie nabyły one zdolności przenoszenia się z człowieka na człowieka”<sup>396</sup> i z tego też względu kwestionowano zasadność inwestowania w badania i produkcję szczepionki na H5N1. Jednakże, ponieważ ludziom brakuje odporności na grypę wywołaną tym szczepem wirusa, gdyby pojawiła się (naturalnie) jego wersja, która byłaby przenoszona z człowieka na człowieka, stanęlibyśmy w obliczu pandemii. W ramach przygotowywania się do tej sytuacji, badacze z Wisconsin, dowodząc zasadności swoich badań, pisali o konieczności poznania zmian molekularnych, które mogą sprawić, że wirusy posiadające H5-HA będą przenosić się na ssaki. „Wiedza taka pozwoliłaby nam monitorować krążące lub nowo pojawiające się warianty pod kątem ich potencjału pandemicznego, skoncentrować wysiłki na zwalczaniu wirusów, które już nabyły podzbiory zmian molekularnych krytycznych dla przenoszenia u ssaków, zgromadzić zapasy związków przeciwwirusowych w regionach, w których krążą takie wirusy, oraz rozpocząć wytwarzanie szczepionek i produkcję na dużą skalę przed wybuchem pandemii”<sup>397</sup>. Jak się zdaje, powodem moralnym badaczy do prowadzenia badań, było zapewnienie globalnego bezpieczeństwa zdrowia publicznego – przygotowanie się na

---

<sup>393</sup> Ibidem, s. 1535.

<sup>394</sup> Ibidem.

<sup>395</sup> Ibidem, ss. 1535-1536.

<sup>396</sup> M. Imai et al., *Experimental adaptation of...*, s. 420.

<sup>397</sup> Ibidem.

przyszłą możliwą (naturalną) pandemię przez symulowanie jej powstania (czy raczej powstania wersji pandemicznego wirusa) w kontrolowalnych, poddanych nadzorowi, bezpiecznych warunkach laboratoryjnych.

Badanie naturalnych (i symulowanych) mutacji wirusa dotyczyło poznania możliwości przenoszenia się go na fretki, czyli zdolności nowych wersji wirusa do infekowania innych gromad. Obie grupy prowadziły swoje badania na fretkach. Choć model ten uznawany jest za dobrą metodę predykcyjną, badacze w interpretacji swoich wyników zachowują umiarkowany sceptycyzm.

Choć nie były to badania prowadzone ze względu na konkretny cel (np. stworzenie szczepionki), nie można powiedzieć, że były prowadzone wyłącznie ze względów czysto poznawczych. Badaczom zależało na możliwości przewidzenia możliwych przyszłych scenariuszy przebiegu mutacji (Harris nazywa je badaniami „błękitnego nieba”<sup>398</sup>). Badacze z grupy z Rotterdamu pisząc o przenoszeniu wirusów<sup>399</sup> i o ich zwierzęcym pochodzeniu stwierdzają, że „[w]irusy, które wywołały największe pandemie w ubiegłym wieku pojawiły się w wyniku reasortacji (czyli wymieszania genetycznego) wirusów grypy zwierzęcej i ludzkiej”<sup>400</sup>. Zbadanie przenoszenia wirusa drogą kropelkową miało być kwestią kluczową w przygotowywaniu się na potencjalną pandemię. Autorzy z Wisconsin stwierdzają, że „ponieważ wirusy H5N1 nadal ewoluują i zakażają ludzi, mogą pojawić się wiązania receptora w wariantach wirusów H5N1 o potencjale pandemicznym, w tym ptasioludzkie wirusy reasortacyjne, takie jak testowane tutaj”<sup>401</sup>. Dodają także, że wyniki ich badań „podkreślają potrzebę przygotowania się na potencjalne pandemie wywołane przez wirusy grypy posiadające H5-HA i pomogą osobom prowadzącym nadzór w regionach, w których krążą wirusy H5N1, w rozpoznaniu kluczowych pozostałości, które przewidują potencjał pandemiczny szczepów, co pozwoli na opracowanie, produkcję i dystrybucję skutecznych środków zaradczych”<sup>402</sup>.

Uwagi badaczy wydają się słusznie zachowawcze i sugerujące raczej dalszą pracę niż stwierdzające coś z całą pewnością. Badacze z Rotterdamu stwierdzają, że „wyniki te sugerują, że zaledwie pięć substytucji aminokwasowych (cztery w HA i jedna w PB2) może wystarczyć do przeniesienia wirusa HPAI A/H5N1 z powietrza między ssakami”<sup>403</sup>. Przedstawione wyniki nie są ostateczne; aby określić, które „z pięciu do dziewięciu substytucji aminokwasowych w tym wirusie jest niezbędnych do przenoszenia drogą powietrzną, konieczna będzie genetyka odwrotna”<sup>404</sup>. Badania na fretkach miałyby być jedynie początkiem; wprowadzie „[p]rzenoszenie drogą

---

<sup>398</sup> Badania „błękitnego nieba” omawiam w części 3.3 Rozdziału III.

<sup>399</sup> Wirusy grypy mogą być przenoszone z człowieka na człowieka na następujące sposoby: (a) kontakt bezpośredni, (b) kontakt pośredni poprzez materiały zakaźne (skażone powierzchnie otoczenia) i/lub (c) przenoszenie drogą powietrzną poprzez aerozole lub drogą kropelkową. „Wszystkie pandemiczne i epidemiczne wirusy grypy, które krążyły wśród ludzi w ciągu ostatniego stulecia, przenosiły się drogą powietrzną, w przeciwieństwie do wielu innych wirusów oddechowych, które są przenoszone wyłącznie drogą kontaktową”. S. Herfst et al., *Airborne transmission of influenza...*, s. 1537.

<sup>400</sup> S. Herfst et al., *Airborne transmission of influenza...*, s. 1535.

<sup>401</sup> M. Imai et al., *Experimental adaptation of...*, s. 420.

<sup>402</sup> Ibidem.

<sup>403</sup> S. Herfst et al., *Airborne transmission of influenza...*, s. 1539.

<sup>404</sup> Ibidem.

powietrzną można zbadać na drugim modelu ssaków, takim jak świnki morskie, ale to nadal nie stanowi rozstrzygającego dowodu na to, że doszłoby do przeniesienia choroby na ludzi”<sup>405</sup>.

Badacze z obu grup odnoszą się do bezpieczeństwa biologicznego (*biosafety*) i bioasekuracji (*biosecurity*). Prowadząc swoje badania, powodowani byli chęcią zapewnienia bezpieczeństwa zdrowia publicznego w skali globalnej oraz, co wydaje się niemal oczywiste, prowadzili je tak, aby same bezpośrednio nie zagroziły temu bezpieczeństwu (aby żaden nowopowstały wirus nie stanowił zagrożenia dla bezpieczeństwa publicznego). Przestrzegali bowiem zasad ustalonych przez komisje i organy kontroli w krajach, które finansowały te badania.

Wyniki badań były niekonkluzywne i nie były nastawione na opracowanie szczepionki. Ich celem było rozpoczęcie działań przygotowawczych na wypadek potencjalnej pandemii. Badacze z Wisconsin stwierdzili, że wyniki ich badań wskazują na to, że „wirusy HPAI A/H5N1 mogą ewoluować bezpośrednio w celu przenoszenia się za pośrednictwem aerozolu lub kropli oddechowych między ssakami, bez reasortacji u żadnego żywiciela pośredniego, a tym samym stwarzają ryzyko pandemii u ludzi”<sup>406</sup>. Dlatego też w ramach „gotowości na wypadek pandemii (*pandemic preparedness*) należy przeprowadzić dogłębną ocenę leków przeciwwirusowych i szczepionek przeciwko wirusom przenoszonym drogą powietrzną”<sup>407</sup>, a tym, na co mamy się nastawić na przyszłość, ma być „[o]kreślenie minimalnych wymagań do przenoszenia wirusa między ssakami [które] może mieć znaczenie prognostyczne i diagnostyczne dla poprawy gotowości na wypadek pandemii”<sup>408</sup>.

Autorzy komentarza (Morens, Subbarao i Taubenberger) zadali sobie pytanie w związku z tymi badaniami: jak te założenia sprawdzają się w konfrontacji z danymi naukowymi? W swoim artykule, przyglądają się potencjałowi pandemicznemu genetycznie modyfikowanych wirusów H5N1 i ograniczeniom w rozumieniu (*limitations in understanding*) tego, jak wirusy grypy mogą się stać patogenne i przyczynić się do powstania pandemii. Nie jest to pytanie bezzasadne, bowiem, jak sami przypominają, grypa jest wiodącą przyczyną śmierci w wyniku zakażenia. Stwierdzają, że w ciągu ostatnich 80 lat (artykuł pochodzi z 2012 roku) trzy pandemie były spowodowane przez wirusy, u których dokonał się naturalny tzw. skok antygenowy (in. genetyczna reasortacja<sup>409</sup>, ang. *antigenic shift*), czyli zmienność genetyczna polegająca na wymianie jednego bądź kilku fragmentów jednoniciowego RNA wirusa grypy. Organizmy (w tym ludzkie), w związku z taką mutacją u wirusów, nie są odporne na nowopowstałe szczepy wirusów. Trzy pandemie, o których piszą autorzy, to te spowodowane przez grypę azjatycką (1957-1958) wywołaną przez wirusa H2N2, grypę Hong-Kong (1968-1969) wywołaną przez wirusa H3N2, tj.

---

<sup>405</sup> Ibidem, s. 1541.

<sup>406</sup> Ibidem.

<sup>407</sup> Ibidem.

<sup>408</sup> Ibidem.

<sup>409</sup> Skok antygenowy to zjawisko zmienności genetycznej polegające na wymianie jednego bądź kilku fragmentów jednoniciowego RNA wirusa grypy.

mutację wirusa H2N2 oraz świńską grypę (2009-2010) wywołaną przez zmutowaną wersję wirusa H1N1.

Autorzy komentarza stwierdzają, że przedstawienie w tekście grupy z Rotterdamu „badań nad zdolnością do przenoszenia wirusa obok badań nad patogenezą zakażenia wewnątrzczawicowego z zastosowaniem dużej dawki sugerowało (błędnie) niektórym, że wirus H5N1 jest śmiertelny po zakażeniu donosowym lub przeniesieniu drogą aerozolową między fretkami, a zatem może być zarówno zdolny do bycia przenoszonym, jak i śmiertelny dla ludzi, czyli że jest to wirus o śmiertelnym potencjale pandemicznym”<sup>410</sup>. Tę mylną interpretację danych dokonywaną przez niektórych komentatorów opatrują uwagą, że „[j]ak dotąd nie przedstawiono żadnych dowodów na potwierdzenie tej tezy, choć nie można wykluczyć, że mogą do tego przyczyniać się dodatkowe, nieokreślone zmiany genetyczne”<sup>411</sup>. Jak się zdaje, nie ma zgodności w środowisku specjalistów co do interpretacji danych z badań. Nie jest jasne, czy „manipulacja genetyczna wirusa H5N1 w celu osiągnięcia zdolności przenoszenia się u konkretnego ssaka, takiego jak fretka, pozwala przewidzieć zdolność przenoszenia się u ludzi”<sup>412</sup>. Nie można jednak tego stwierdzić z całą pewnością, bowiem modele potrzebne do reprodukcji niezbędnych zmiennych oparte są na badaniach na zwierzętach innych niż człowiek (na myszach, kawiach domowych, fretkach i naczelnych innych niż ludzie). Badania na fretkach dostarczają ważnych informacji na temat własności tych wirusów, jednak dane te nie mogą być, w prosty sposób, przekładane na wiedzę o infekowaniu ludzi. Autorzy stwierdzają, że „wiele naturalnie występujących wirusów grypy, które zarażają fretki i często przenoszą się między nimi, nie jest znanych z zakażenia ludzi ani z wywoływania chorób u ludzi”<sup>413</sup>.

Warto wrócić do problemu, który być przedmiotem szerokich dyskusji w środowisku naukowym, a mianowicie czy wyniki tych badań w ogóle można opublikować. Autorzy stwierdzają:

Ze względu na globalne obawy dotyczące możliwej pandemii grypy H5N1, patogenność, immunogenność i zdolność przenoszenia się wirusów H5N1 występujących naturalnie i pochodzących z laboratoriów została szczegółowo i bezpiecznie zbadana przy użyciu urządzeń o wysokim stopniu izolacji i przy odpowiednim nadzorze regulacyjnym i nad bezpieczeństwem (patrz dalej). Dwa omawiane badania nad H5N1 opierają się na dziesiątkach podobnych, opublikowanych badań przeprowadzonych po wybuchu epidemii H5N1 w Hongkongu w 1997 roku i stanowią ich logiczne rozwinięcie. Badania te obejmują inne opublikowane prace naukowe, w których dzięki poddaniu wirusa H5N1 inżynierii genetycznej udało się przywrócić zdolność przenoszenia wirusa u frettek, czyli podobne badania, w których nie udokumentowano zwiększonej zdolności przenoszenia wirusa u frettek, oraz prace naukowe, w których przywrócono zdolność przenoszenia wirusa i prawdopodobnie zwiększono ją u

---

<sup>410</sup> D. M. Morens, K. Subbarao i J. K. Taubenberger, *Engineering H5N1 avian influenza viruses to study human adaptation*, „Nature” 2012, t. 7403, nr 486, s. 336.

<sup>411</sup> Ibidem.

<sup>412</sup> Ibidem.

<sup>413</sup> Ibidem, s. 337.

świnek morskich. Żadna z tych publikacji, w tym wcześniejsza publikacja na temat zmodyfikowanej zdolności przenoszenia wirusa H5N1 u fretek, nie wywołała zaniepokojenia wśród naukowców, agencji federalnych ani opinii publicznej (...) Większość z tych informacji jest powszechnie znana i stosunkowo oczywista, została już opublikowana, a obecnie jest szeroko nagłaśniana i dyskutowana w wyniku zwiększonego zainteresowania.<sup>414</sup>

Jeśli niektóre badania – jak te nad wirusem H5N1 – nie powinny być prowadzone, albo ich wyniki nie powinny być udostępniane opinii publicznej, to jakie kryteria miałyby być brane pod uwagę przy określaniu ich potencjalnej szkodliwości? „Dziedzina biomedycyny jest zbudowana na ponad stuletniej zasadzie otwartości i pełnej publikacji/ogólnej dyskusji wszystkich wyników badań; nie jest jasne, jak będzie można dokonać publikacji przyszłych danych naukowych opatrzoną klauzulą redakcyjną i jaki wpływ taki system miałby na naukę i postęp naukowy”<sup>415</sup>.

Kwestia publikacji badań nad wirusami, polega na przewidywaniu i zapobieganiu możliwych negatywnych skutków wykorzystania wyników badań. Kontrowersje wokół H5N1 dobitnie pokazują, jak mało wiadomo o czynnikach warunkujących patogenność i zdolność przenoszenia się grypy u ludzi. Sam przedmiot badań przeprowadzonych przez te dwie grupy jak i kwestia publikacji wyników w łatwo dostępnych czasopismach, wywołały niemałe zamieszanie w środowisku naukowym i zintensyfikowały międzynarodową debatę wokół badań naukowych o podwójnym zastosowaniu, które budzą obawy (*dual-use research of concern*, DURC). Podwójne zastosowanie (*dual use*) odnosi się „do technologii inżynierskich i informacyjnych oraz związanej z nimi wiedzy, które mogą być wykorzystywane zarówno do celów pokojowych, jak i wojskowych, z niewielkimi zmianami lub bez zmian”<sup>416</sup>, natomiast badania naukowe o podwójnym zastosowaniu, które budzą obawy (DURC), to „badania, co do których na podstawie obecnego stanu wiedzy można w sposób uzasadniony (*reasonably*) oczekiwać, że dostarczą wiedzy, produktów lub technologii, których bezpośrednie niewłaściwe zastosowanie mogłoby stanowić zagrożenie dla zdrowia i bezpieczeństwa publicznego, upraw rolnych i innych roślin, zwierząt, środowiska lub materiałów”<sup>417</sup>.

Redaktorzy czasopism *Nature* i *Science*, skierowali oba badania do *National Science Advisory Board for Biosecurity* (NSABB) powołanego przez rząd USA w wyniku tzw. raportu Finka<sup>418</sup>. NSABB, choć jego decyzje nie są prawnie wiążące, udziela porad

---

<sup>414</sup> Ibidem, s. 338.

<sup>415</sup> Ibidem.

<sup>416</sup> S. Engel-Glatte, *Dual-use research and the H5N1 bird flu: Is restricting publication the solution to biosecurity issues?*, „Science and Public Policy” 2014, t. 3, nr 41, s. 370.

<sup>417</sup> Ibidem, s. 371.

<sup>418</sup> Raport Finka, to inna nazwa tekstu *Biotechnology Research in an Age of Terrorism* (*Badania biotechnologiczne w dobie terroryzmu*) wydanego przez US National Academies, których celem było, parę lat po atakach terrorystycznych z użyciem węgla, rozwianie obaw dotyczących badań w dziedzinie nauk przyrodniczych oraz podanie formalnej definicji dla badań podwójnego zastosowania. W raporcie Finka również można odnaleźć kategorie pozwalające zidentyfikować tzw. *eksperymenty budzące obawy* (*experiments of concern*), czyli takie, które umożliwiają: (1) uczynienie szczepionki nieskuteczną, (2) wytworzenie odporności na terapeutycznie użyteczne antybiotyki lub środki przeciwwirusowe, (3) zwiększenie zjadliwości patogenu lub nadanie zjadliwości nie patogenowi, (4) zwiększenie zdolności przenoszenia się patogenu, (5) zmianę zakresu żywiciela patogenu, (6)

i wskazówek, pełni istotną rolę w zakresie nadzoru nad bezpieczeństwem biologicznym w przypadku DURC w USA. NSABB doradzało redaktorom czasopism, aby ci nie publikowali wyników badań, by tym samym uniemożliwić powtórzenie eksperymentu w celach terrorystycznych. Twierdzili, że szkody wynikające z pełnego opublikowania tych wyników przewyższają korzyści płynące z publikacji<sup>419</sup>. Powołując się na szacunki WHO dotyczące śmiertelności w przypadku H5N1, wysoki jej próg (60%) i pewne nieporozumienia w zakresie szczegółów technicznych, NSABB wyrażał zaniepokojenie przed „potencjalnie katastrofalnymi konsekwencjami dla zdrowia publicznego wynikającymi z niezamierzonego lub zamierzonego uwolnienia zmodyfikowanych szczepów H5N1”<sup>420</sup>. Po trzech miesiącach obrad poświęconych ocenie zagrożeń i korzyści związanych z badaniami, eksperci naukowcy i eksperci ds. bezpieczeństwa, NSABB, WHO i rząd USA, „bezwzględna większością głosów – 6 z 12 – przy zdecydowanym sprzeciwie członka NSABB Michaela T. Osterholma, zmienili decyzję NSABB, co doprowadziło do pełnej publikacji obu prac”<sup>421</sup>.

Fouchier i Kawaoka, autorzy korespondencyjnych badań, bronili publikacji artykułów wskazując na korzyści płynące z ich pracy oraz znaczenie ich badań dla gotowości na wypadek pandemii. Początkowo eksperci NSABB uznali, że korzyści z badania nie przewyższą ryzyka związanego z publikacją. Po pierwsze, polegało ono na tym, że „wyniki i metodyka badań nad H5N1, jeśli zostaną opublikowane, mogą zostać bezpośrednio niewłaściwie zastosowane przez innych, stwarzając zagrożenie dla zdrowia i bezpieczeństwa publicznego (ryzyko związane z bezpieczeństwem biologicznym)”<sup>422</sup>. Ma to związek z kwestią bioasekuracji (*biosecurity*). Po drugie, badania z użyciem wirusa mogłyby doprowadzić do jego niezamierzonego uwolnienia do środowiska, co wiąże się z kwestią bezpieczeństwa biologicznego (*biosafety*). Aby zmniejszyć te dwa poziomy ryzyka, komisja zasugerowała zredagowanie prac w taki sposób, aby dane, które potencjalnie wiązały się DURC, były niewidoczne i wszelkie opisy metodologiczne wykluczone. Jak to określa Harris, miały być pozbawione *naughty bits*, czyli niesfornych kawałków.

W przypadku publikacji badań nad H5N1 określanie prawdopodobieństwa ryzyka i korzyści należy do tego, co nieznane: „aby oszacować prawdopodobieństwo niewłaściwego użycia, trzeba mieć dostęp do informacji o stopniu wykszolenia, intencjach, zasobach finansowych i kadrowych potencjalnych użytkowników broni biologicznej (*bioweaponeers*)”<sup>423</sup>. Te informacje nie są jednak publicznie dostępne, tym bardziej jeśli chodzi o oszacowanie zasobów potencjalnych bioterrorystów. Jeśli ktoś w ogóle posiada taką wiedzę, to są to raczej eksperci ds. wywiadu i bezpieczeństwa. Niemniej jednak zagrożenie naszego bezpieczeństwa nie jest kwestią, którą możemy pozostawić jako względną, zależną od zróżnicowanych zdań ekspertów. Engel-Glatte stwierdza, że „ten nieznaną potencjał, lub innymi słowy nasza niewiedza na temat

---

umożliwienie uniknięcia metod diagnostycznych/wykrywania, (7) umożliwienie wykorzystania czynnika biologicznego lub toksyny do produkcji broni. S. Engel-Glatte, *Dual-use research...*, s. 371.

<sup>419</sup> S. Engel-Glatte, *Dual-use research...*, s. 372.

<sup>420</sup> Ibidem.

<sup>421</sup> Ibidem.

<sup>422</sup> Ibidem.

<sup>423</sup> Ibidem, s. 373.

skutków uwolnienia wirusa do środowiska, prowadzi do sporów wśród wirusologów na temat tego, czy zmutowany wirus H5N1 i związane z nim eksperymenty można rzeczywiście nazwać «niebezpiecznymi»<sup>424</sup>.

Z jednej strony, nie publikując wyników, w przypadku wystąpienia pandemii narażamy się, w najlepszym wypadku, na opóźnienie badań nad szczepionką na wirusa, w najgorszym zaś na uniemożliwienie przygotowania szczepionki na czas. Z drugiej strony, publikując wyniki badań, narażamy się na potencjalny atak bioterrorystyczny, z którym, tak jak w przypadku „naturalnej” pandemii, będziemy musieli się zmierzyć. W pierwszej kolejności możemy sobie zadać pytanie o to, jakie są dowody naukowe potwierdzające podejrzenie, że zmodyfikowane szczepy H5N1 mogą stanowić uzasadnione zagrożenie dla zdrowia ludzkiego? Nawet jeśli nie mamy pewności, co do wskaźnika śmiertelności z powodu wirusa – jak stwierdza autorka tekstu, oficjalny wskaźnik śmiertelności wynosi około 60%, choć w rzeczywistości szacowany był na od 1% do 33% – pandemiczne rozprzestrzenianie się śmiertelnego wariantu H5N1 jest wciąż powodem do obaw o zdrowie publiczne. Engel-Glatte stwierdza, że

[Z]agrożenie jest prawdopodobne: istnieje możliwość, że wirus może wywołać pandemię, która będzie wyniszczająca dla ludności świata, choć nie ma (i nie będzie) na to konkretnych dowodów naukowych. Następnie należy odpowiedzieć na drugie pytanie: czy uniemożliwienie lub ograniczenie publikacji jest rozsądną reakcją na zagrożenie nadużyciami? Czy przyczyniłoby się to w znaczący sposób do zapobieżenia obawom o konsekwencje?<sup>425</sup>

Jednak sama dostępność do danych nie oznacza, że prawdopodobieństwo wystąpienia ataku bioterrorystycznego znacząco rośnie. Autorka wskazuje na znaczenie *wiedzy ukrytej* (*tacit knowledge*), czyli takiej, która jest przekazywana w ramach praktyk naukowo-akademickich w danej dziedzinie, a której nie nabywa się przez czytanie podręczników czy tekstów naukowych. Do obliczania prawdopodobieństwa wystąpienia zagrożenia bezpieczeństwa zdrowia publicznego, potrzebowalibyśmy danych, które jeszcze nie zostały opracowane albo o których możemy nawet nie wiedzieć, że ich potrzebujemy. Potwierdza to uwaga badaczki, która zauważa, że pojęciu „wiedzy ukrytej” nie poświęcono jeszcze wiele uwagi w debacie na temat bezpieczeństwa biologicznego w ramach badań w dziedzinie nauk przyrodniczych<sup>426</sup>. Autorka stwierdza, że, z jednej strony, „[n]iewykwalifikowane osoby lub grupy nie dysponują wiedzą jawną i ukrytą, która jest obecnie niezbędna do wykorzystania opublikowanej metodologii badań nad H5N1 i odtworzenia ich wyników”, natomiast z drugiej strony, „pominięcie metodologii znacznie opóźniłoby, ale nie uniemożliwiłoby, replikację wyników badań nad H5N1 przez wykwalifikowany zespół specjalnie przeszkolonych naukowców, którzy mają chęci, czas, odpowiedni sprzęt i wystarczające środki finansowe”<sup>427</sup>.

---

<sup>424</sup> Ibidem, s. 371.

<sup>425</sup> Ibidem, s. 375.

<sup>426</sup> Ibidem, s. 376.

<sup>427</sup> Ibidem, s. 377.



### 1.2.1 Wirusy, podobnie jak nauka, *nie będą znały kraju* – republika nauki

Na stronie WHO możemy przeczytać, że globalne bezpieczeństwo zdrowia publicznego definiowane jest jako „działania wymagane, zarówno proaktywne, jak i reaktywne, w celu zminimalizowania niebezpieczeństwa i wpływu groźnych zdarzeń dotyczących zdrowia publicznego, które zagrażają zdrowiu ludzi w przekroju regionów geograficznych i granic międzynarodowych”<sup>428</sup>. Autorzy definicji wspominają o takich zjawiskach jak wzrost liczby ludności, szybka urbanizacja, degradacja środowiska, jak i o nowych chorobach, takich jak COVID-19, a nawet o takich powszechnych zachowaniach ludzi jak podróże samolotami, które sprzyjają rozprzestrzenianiu się czynników zakaźnych czy o wzroście ryzyka skażenia środowiska i chorób przenoszonych drogą pokarmową. Z tego względu WHO przypomina o swojej misji, którą jest pomaganie wszystkim krajom w wypełnianiu obowiązku zapewnienia bezpieczeństwa i opieki swoim obywatelom, zwłaszcza najuboższym i najbardziej narażonym. Piszą również o celu globalnego bezpieczeństwa zdrowia publicznego, którym jest „pokazanie, w jaki sposób wspólne międzynarodowe działania w zakresie zdrowia publicznego mogą budować bezpieczniejszą przyszłość dla ludzkości”<sup>429</sup>.

Benjamin Hurlbut omawia dyskusję wokół badań nad H5N1 właśnie w kontekście globalnego bezpieczeństwa zdrowia publicznego. Stwierdza, że w przypadku tak rozumianego bezpieczeństwa, istotną rzeczą jest bycie przygotowanym na wypadek pandemii (*pandemic preparedness*). Polega to na tym, że gotowość ta „zakłada naukę o globalnym nadzorze, która dokonuje wnikliwego wglądu w epistemiczny szum heterogenicznych – społecznych, ekonomicznych i politycznych – form życia, w celu stworzenia naukowo czytelnego globalnego obrazu ryzyka pandemii”<sup>430</sup>. Odpowiedzią na globalne zagrożenie miałyby być „pożądany sposób zarządzania (*aspirational regime*) [który] jest jednocześnie informatyczny, epistemiczny i polityczny, a wizja globalnego zarządzania, która towarzyszy «globalnemu bezpieczeństwu zdrowia publicznego», jest zgodna z tą sekwencją: zgromadzone informacje stanowią podstawę dla poszerzenia wiedzy o źródłach ryzyka i katalizują interwencję polityczną oraz kształtowanie polityki odpowiedniej do zarządzania ryzykiem”<sup>431</sup>. Świat, którym można rządzić za pomocą informacji, wymaga porządku politycznego i normatywnego, który umożliwiłyby produkowanie tej specjalnej, *de facto* ochronnej dla nas, wiedzy. Nauka, podobnie jak wirusy, „nie zna kraju” – czyli raczej „nie zna granic” – i zachowanie porządku świata wymaga, aby informacje zarządzane były przez instytucje naukowe. W ten sposób autor podkreśla związek nauki, sfery politycznej i zarządzania w kontekście bezpieczeństwa

---

<sup>428</sup> World Health Organization, *Health Security*, [https://www.who.int/health-topics/health-security#tab=tab\\_1](https://www.who.int/health-topics/health-security#tab=tab_1) [ostatni dostęp 01.05.2022].

<sup>429</sup> Ibidem.

<sup>430</sup> J. B. Hurlbut, *A science that knows no country: Pandemic preparedness, global risk, sovereign science*, „Big Data & Society” 2017, t. 2, nr 4, s. 2.

<sup>431</sup> Ibidem.

ludzkości. Hurlbut bada tezę, zgodnie z którą takie naukowe związki stowarzyszeń opartych o wymianę danych (*data associations*) są jednocześnie stowarzyszeniami politycznymi (*political associations*).

Napięcie, w tej sytuacji, na tle uprawnień do rządzenia, powstaje pomiędzy suwerennością polityczną państwa a „suwerenną nauką”, która „nie zna kraju”. Autor stwierdza nawet, że na poziomie wyobraźniowym, globalne bezpieczeństwo zdrowia publicznego jest nie tylko zarządzaniem, które dotyczy wiedzy, ale i jest ono tym spoiwem, które zarówno konstytuuje, jak i wiąże wyobrażoną wspólnotę globalną, skoro to właśnie działania nauki bez granic skoncentrowane są na ochronie tej największej (w ramach naszej planety, jeśli bierzemy pod uwagę ludzi) możliwej wspólnoty i na tworzeniu norm i praw związanych z jej ochroną. Hurlbut posługuje się pojęciem *kosmopolityczna siła (cosmopolitan force)*, które definiuje jako „poczucie konieczności międzynarodowej koordynacji w obliczu wspólnego ryzyka [które] prowadzi do konwergentnej polityki międzynarodowej, w której rozbieżne interesy narodowe są jednoczone przez wspólne obawy dotyczące uniwersalnego ryzyka”<sup>432</sup>. Ponieważ odpowiedź na zagrożenie wymusza na nas konieczność poznania go, koniecznymi wydają się globalne przemiany polityczne. Te przemiany polityczne miałyby polegać na zmianie organizacji globalnej, czyli na tworzeniu struktur – niekoniecznie międzynarodowych, ale ponadnarodowych czy anarodowych – umożliwiających poznawanie tych zagrożeń i zapobieganie im. Z tego względu postulowany przez autora autorytet nauki upoważniający do tego, by wiedzieć w imię rządu (*the authority to know in the name of governing*), umożliwiłaby oddelegowanie władzy wiedzącym (*knowers*).

W tym ujęciu, oprócz badania, nauka miałaby nie być jedynie zredukowana do roli instytucji współokreślającej *globalne prawo administracyjne*, które miałyby określać sposób i zakres zbierania, rozpowszechniania i stosowania informacji. Miałyby również stanowić uniwersalne źródło zdecentralizowanego autorytetu, które wykracza poza relacje polityczne i jurysdykcyjne świata suwerennych państw. Autor pisze zatem o czymś, co można nazwać republiką nauki (*the republic of science*). Autonomia nauki jest dla autora, kwestią równie istotną co autonomia suwerennych państw, o ile nawet nie istotniejszą. Autonomia ta miałaby nie być jakkolwiek autonomią polityczną, a autonomią epistemiczną, autonomią wiedzy umożliwiającą przewidywanie globalnych pandemii i zarządzania globalną wspólnotą.

Kwestia globalnego zagrożenia pandemicznego nie jest nowa. Znana jest co najmniej od XIX wieku, w którym skutki żółtej febry, ospy czy cholery przyczyniły się do powstania idei zdrowia publicznego, za które odpowiedzialność miałyby ponosić rząd. Idea ta umożliwiła rekonfigurację relacji państwo-obywatel w znaczący sposób. Teraz, z kolei, skoro naszym, jako ludzkości, celem jest przetrwanie, musimy podjąć zdecydowane kroki, żeby ten cel osiągnąć i jednym z tych kroków jest konceptualizacja i określenie miejsca republiki nauki. Jak stwierdza autor, (po pierwsze) „[c]elem wprowadzonych w 2005 r. [przez WHO] zmian do Międzynarodowych Przepisów Zdrowotnych (IHR) była ochrona «globalnego

---

<sup>432</sup> Ibidem, s. 3.

bezpieczeństwa zdrowia publicznego», ujmująca choroby zakaźne jako zagrożenie nie tylko dla zdrowia publicznego, ale także dla stabilności społecznej, gospodarczej i politycznej”, (po drugie) „w narracyjnych ramach globalnego bezpieczeństwa zdrowia publicznego dobrobyt społeczeństwa zależy od zdolności naukowych do «ochrony naszej przyszłości» poprzez formy badań i nadzoru, które przesuwają horyzont przewidywania (*horizon of prediction*)”<sup>433</sup>. W tym kontekście Hurlbut analizuje przypadek Indonezji, która zadeklarowała, że przestanie dostarczać próbki wirusa przez na rzecz Międzynarodowego Nadzoru nad Grypą (Global Influenza Surveillance Network, GISN) oraz omawia opracowanie przez WHO wskazówek zawartych w Zasadach Gotowości na Wypadek Pandemii Grypy (*Pandemic Influenza Preparedness Framework*, PIPF).

W 2006 roku, indonezyjska minister zdrowia Siti Fadilah Supari oświadczyła, że jej kraj przestanie udostępniać laboratoriom WHO próbki wirusa H5N1 pobrane od swoich obywateli. W czasie rewizji IHR w 2005 roku państwa członkowskie uczestniczyły w GISN poprzez dostarczanie próbek wirusów grypy pobranych od swoich obywateli do laboratoriów diagnostycznych WHO. W tym czasie wirus H5N1 stał się endemiczny w populacjach indonezyjskiego drobiu i w tym samym kraju odnotowywano największą liczbę zgonów ludzi z powodu tego wirusa spośród wszystkich krajów świata. Indonezja ogłosiła „wirusową suwerenność” twierdząc, że „wirus jest chroniony przez Konwencję o różnorodności biologicznej (*Convention on Biological Diversity*, CBD) jako naturalny zasób biologiczny będący pod suwerenną kontrolą kraju”<sup>434</sup>, mimo iż eksperci mieli ogłosić, że, jeśli w tym czasie miałyby pojawić się wirus grypy o potencjalnie pandemicznym, to będzie on pochodził właśnie z Indonezji.

Reakcja rządu Indonezji nie była zupełnie nieuzasadniona, choć poprzez zmniejszenie udziału w badaniach czy inaczej mówiąc zmniejszenie prawdopodobieństwa stworzenia metody ratowania życia przez opracowanie stosownej szczepionki, powodowała narażanie populacji ludzi i zwiększenie ryzyka pandemii. Minister Zdrowia odkryła, że CSL Incorporated, australijska firma farmaceutyczna, „opatentowała zmodyfikowaną wersję genomu indonezyjskiego szczepu ptasiej grypy w trakcie produkcji szczepionki”<sup>435</sup>. Co więcej:

Wbrew IHR, laboratorium WHO dostarczyło wirus firmie bez powiadomienia indonezyjskiego ministerstwa zdrowia. Supari skrytykowała GISN, uznając ją za wyzyskujący i niesprawiedliwy system, który przywłaszczył sobie cenny zasób z kraju rozwijającego się, aby umożliwić międzynarodowym korporacjom rozwój technologii i czerpanie zysków. Dla Indonezji ten niesprawiedliwy układ stanowił również zagrożenie dla bezpieczeństwa: w przypadku pandemii szczepionki byłyby drogie i w ograniczonej ilości. Chociaż Indonezja dostarczyła materiały biologiczne niezbędne do jej produkcji, kraju nie byłoby stać na zakup samej szczepionki.<sup>436</sup>

---

<sup>433</sup> Ibidem, s. 4.

<sup>434</sup> Ibidem, s. 5.

<sup>435</sup> Ibidem.

<sup>436</sup> Ibidem.

Sytuacja regulowana przez umowy międzynarodowe jest w istocie niesprawiedliwa – ci sami ludzie, którzy przyczyniają się do postępu nauki i zwiększania bezpieczeństwa nie mają jednocześnie udziału w zyskach, do których się przyczynili. Suwerenny rząd Indonezji stwierdził, że państwo ma prawo i obowiązek wykorzystywać swoje zasoby biologiczne dla dobra swoich obywateli i sprzeciwili się, również suwerennemu reżimowi naukowemu, który działał zgodnie z własnymi zasadami, pomijając interes Indonezyjczyków oraz „przywłaszczał sobie zasoby naturalne poprzez techniczno-prawną alchemię genetycznej własności intelektualnej”<sup>437</sup>.

Działanie rządu Indonezji miało wywołać niemałe poruszenie w środowisku globalnej służby zdrowia. W tym czasie Indonezja zgłaszała największą liczbę zgonów z powodu H5N1, a ich „wirusowa suwerenność” groziła rozpowszechnieniem, skoro także w innych krajach rozważano przyjęcie wirusowej suwerenności jako zasady<sup>438</sup>. Globalna północ miała odpowiedzieć potępieniem Indonezji jako kraju łamiącego prawo międzynarodowe i narażającego resztę świata na niebezpieczeństwo. To działanie dokonane przez Indonezję rozpoczęło trwające pięć lat negocjacje dotyczące „podziału korzyści”, które ostatecznie doprowadziły do opracowania PIPF. Dokument ten miałby stanowić potwierdzenie, uznanie i zagwarantowanie równości i symetrycznego znaczenia ról wszystkich stron w projekcie globalnego nadzoru nad grypą. Wystarczy zajrzeć do rozdziału PIPF, który nazywa się *Cele* (przytaczam w całości).

Celem Zasad Gotowości na Wypadek Pandemii Grypy jest poprawa gotowości i reagowania na pandemię grypy oraz wzmocnienie ochrony przed pandemią grypy poprzez poprawę i wzmocnienie globalnego systemu nadzoru i reagowania na grypę WHO („WHO GISRS”), z zamiarem stworzenia uczciwego (*fair*), przejrzystego (*transparent*), sprawiedliwego (*equitable*), skutecznego (*efficient*) i efektywnego (*effective*) systemu, pozwalającego na to, by na równych prawach (*equal footing*):

- (i) wymieniać się i dzielić się wirusem H5N1 i innymi wirusami grypy o potencjalnie pandemicznym u ludzi; oraz
- (ii) mieć dostęp do szczepionek i dzielenia się innymi korzyściami<sup>439</sup>.

Choć ostatecznie, mimo potwierdzenia równych szans, PIPF nie gwarantował, że Indonezja będzie miała odpowiedni dostęp do szczepionek opracowanych dzięki wykorzystaniu tych próbek, to jednak udało się wypracować pewną zasadę, na mocy której konieczna jest ponadnarodowa współpraca i udział w zyskach i której celem

---

<sup>437</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>438</sup> Na marginesie dodam, że autor artykułu posługuje się interesującą grą słów. Używa zwrotu *viral sovereignty itself threatened to go viral*. *To go viral* oznacza rozprzestrzeniać się, a słowo użyte w tej metaforze *viral*, tak jak w zwrocie *viral infection* (infekcja wirusowa) odnosi się właśnie do wirusa. Coś, co *goes viral*, rozprzestrzenia się z prędkością wirusa, przechodząc z jednego zakażonego na innego (zarówno przez kontakt bezpośredni jak i drogą kropelkową). Co właściwie miałyby rozprzestrzeniać się wraz z ogłoszeniem „wirusowej suwerenności” Indonezji? Pewnie zarówno chodzi o samą tę zasadę jak i o wirus, który mógłby spowodować powszechną pandemię, jeśli także inne państwa przyjęłyby tę zasadę.

<sup>439</sup> World Health Organization, *Pandemic influenza preparedness Framework for the sharing of influenza viruses and access to vaccines and other benefits*, World Health Organization 2011, s. 6. WHO GISRS to Global Influenza Surveillance and Response System.

nie jest bezpieczeństwo narodowe, a kosmopolityczne. Hurlbut stwierdza, że „[i]nstrument prawny służący do osiągnięcia tego celu wykorzystywał samego tego materialnego wirusa jako łącznika między podmiotami i jako przedmiot wzajemnych relacji, obowiązków i zobowiązań między nimi”<sup>440</sup>. W efekcie Indonezja zrezygnowała z roszczeń do suwerenności wirusowej na rzecz suwerennej nauki.

Komentując badania nad H5N1 autor stwierdza, iż „[e]ksperymenty te wykazały, że hipotetyczne ryzyko związane z naturą jest prawdziwe, że tego rodzaju badania naukowe są korzystne i że aby przyniosły te korzyści, nauka musi być nieskrępowana w swojej wolności, a tym samym w swojej zdolności do wnoszenia wkładu w wiedzę zbiorową” oraz że „[h]amowanie nauki zwiększyłoby przyszłe ryzyko”<sup>441</sup>. Można powiedzieć, że krytyka badań została potraktowana jako atak na suwerenną naukę, a w konsekwencji na globalne bezpieczeństwo zdrowia publicznego.

Oczywiście to nie jedyne zagrożenie bezpieczeństwa, z jakim mamy do czynienia. Urzędnicy amerykańscy zajmujący się bezpieczeństwem narodowym postrzegali publikację danych jako potencjalnie istotne zagrożenie dla bezpieczeństwa narodowego. Upublicznienie danych mogło zwiększyć ryzyko wystąpienia ataku bioterrorystycznego. W przypadku publikacji badań nad H5N1 zwiększanie bezpieczeństwa populacji, przez dostarczanie materiałów koniecznych do opracowania środków zaradczych przeciwko potencjalnej pandemii, zwiększało prawdopodobieństwo zmniejszenia bezpieczeństwa, które mogłoby przyjść już nie ze strony „natury”, a nas samych. W obliczu globalnego bezpieczeństwa zdrowotnego stawka kontrowersji wokół badań nad H5N1 wykraczała daleko poza bezpośrednie obawy o bezpieczeństwo samych eksperymentów.

Hurlbut stale powraca do idei globalnego nadzoru wirusowego, za którą kryje się wyobrażenie globalnego porządku politycznego, w którym nauka, podobnie jak wirusy, nie zna granic. Zmiana, która była możliwa dzięki buntowi Indonezji i opracowania regulacji określonych w PIPF miałyby być wyrazem wyobrażenia nie tylko o słuszności wiedzy naukowej, ale także o więzach, które łączą i konstytuują globalną wspólnotę ludzką. Autor stwierdza, że to „wyobrażenie norm, stosunków politycznych i form władzy, które są uprawnione i właściwe dla rządu, jest wyobrażeniem konstytucyjnym, które wymaga, by państwa – oraz mechanizmy osądu politycznego, do których przywiązana jest ich władza – potwierdziły suwerenność republiki nauki (*republic of science*) i podporządkowały swoje własne zobowiązania polityczne naukowo autoryzowanym opisom właściwego zarządzania globalnym ryzykiem”<sup>442</sup>.

Nauka wraz ze swoimi ekspertyzami, zwłaszcza odnoszącymi się do przyszłego możliwego ryzyka zagrożenia życia, jest wynoszona na pozycję prawej i prawowitej instytucji stanowiącej o zarządzaniu. Nauka otrzymuje status suwerennej instancji, która zajmuje miejsce dogodne do artykułowania twierdzeń o statusie

---

<sup>440</sup> J. B. Hurlbut, *A science that...*, s. 7.

<sup>441</sup> Ibidem, s. 9.

<sup>442</sup> Ibidem, s. 11.

politycznym i rości sobie prawo do sprawowania nieograniczonej prawami państwowymi jurysdykcji nad przyszłością. Jest to propozycja jeszcze świeża, nieokrzepła w zawsze nieco konserwatywnej wyobraźni zbiorowej. Autor usiłuje wychwycić początki tego wyobrażonego globalnego porządku. Przykładem, który miałby obrazować zawiązywanie się go, może być zgoda na uznanie wyższości interesu globalnego nad interesem konkretnego państwa (np. Indonezji). Oczywiście roszczenia rządu Indonezji muszą być uwzględniane przy rozważaniu interesów globalnych, ale to jednak interes globalny jest tym, co ma być ustalone. Hurlbut stwierdza, że „[n]auka nie twierdzi bowiem, że jest jak państwo, ani że widzi tak, jak widzi państwo, ale raczej, że widzi ponad państwami, widzi tak, jak państwa nie widzą i stwierdza, kiedy przejawy władzy politycznej naruszają wiedzę naukową i jej moc zabezpieczania życia ludzkiego”<sup>443</sup>.

### 1.3 Bezpieczeństwo i ochrona przed bioterrorystą

Celem dwudniowej konferencji *H5N1 research: biosafety, biosecurity and bioethics* w 2012 roku było rozważenie czy powyższe rozwiązania były słuszne. W konferencji uczestniczyło, jak wspomina Harris, około 200 osób. Brali w niej udział między innymi etycy oraz redaktorzy *Science* i *Nature*. Harris przytacza relację z niej z konkretnego powodu. Jest nim, jak to określa, specyficzność Internetu (*peculiarity of the Internet*).

W trakcie obrad, dyskutanci mieli dojść do wniosku, że zakrycie niestosownych fragmentów było wystarczającym środkiem zaradczym. W czasie obrad Bruce Schneier<sup>444</sup> przedstawił swoje uwagi dotyczące zabezpieczeń. Zgodnie z wypowiedzią Harrisa z 2013 roku wygłoszoną na wykładzie udzielonym w Wellcome Collection w Londynie, Schneier miał stwierdzić, że z samego faktu organizowania tej konferencji, a jeszcze wcześniej obrad nad publikacją H5N1, przez mówienie o niebezpieczeństwie i możliwym ataku bioterrorystycznym, zmniejsza się bezpieczeństwo<sup>445</sup>. Jest tak dlatego, że zasady gry, wraz z wolnością oferowaną przez Internet, zmieniły się.

---

<sup>443</sup> Ibidem, s. 12.

<sup>444</sup> Amerykański kryptograf i specjalista z zakresu bezpieczeństwa teleinformatycznego, w czasie administracji Obamy pracownik Departamentu Obrony Stanów Zjednoczonych.

<sup>445</sup> Zgodnie z wypowiedzią Harrisa Schneier miał powiedzieć: „Wyobraźcie sobie, że wasz dom stoi na ulicy wśród innych domów. Niektóre domy mają systemy alarmowe, a inne nie. Większość złodziei jest oportunistami. Jeśli wasz dom wyposażony jest w rozbudowany system antywłamaniowy, włamywacz pewnie uda się do domu obok, w którym, powiedzmy, nie ma systemu antywłamaniowego. Jeśli sprawicie, że wasz dom będzie interesujący i włamywacze naprawdę będą chcieli przejąć to, co posiadacie w swoich domach, znajdzie się lepszy typ włamywaczy, którzy będą w stanie dostać się do waszego domu”. Następnie Schneier miał rozejrzeć się po publiczności i miał powiedzieć: „Panie i Panowie, wszyscy wyglądacie na bardzo nudnych. Wasze bezpieczeństwo polega na tym abyście wciąż na takich wyglądali. Przez zorganizowanie tego spotkania uczyniliście siebie mniej nudnymi. Promujecie informację o tym, że jesteście w posiadaniu czegoś, co nikczemni ludzie (*nasty people*) mogą chcieć mieć”. Uczestnicy konferencji mieli powiedzieć, że jeśli zakryją te potencjalnie niebezpieczne dane, z pewnością nie ma problemu. Na to Schneier miał odpowiedzieć: „Panowie [czyli redaktorzy naczelni *Science* i *Nature*], czy sądzicie, że to wciąż od was zależy, czy opublikowanie tych materiałów stanie się niedostępne dla potencjalnych terrorystów? Tak nie jest. Powiedzcie mi, jak

Harris problem zakresu i limitowania wolności słowa w nauce stawia nieco inaczej niż powyżej wymienieni komentatorzy, bowiem akcentuje kwestię wolności słowa. Cytuje *Deklarację niepodległości Stanów Zjednoczonych*.

Uważamy te prawdy za oczywiste, że wszyscy ludzie zostali stworzeni równymi, że zostali obdarzeni przez swego Stwórcę pewnymi niezbywalnymi uprawnieniami, wśród których są: życie, swoboda i dążenie do szczęścia. Dla zabezpieczenia tych uprawnień ustanowione są wśród ludzi rządy, czerpiące swą prawomocną władzę z przyzwolenia rządzonych.<sup>446</sup>

Stwierdza przy tym, że nie bez powodu pojęcie swobody pojawia się dwukrotnie. Za pierwszym razem jako *niezbywalne prawo*, które Hart nazwie uprawnieniem naturalnym do wolności, a za drugim razem, w odniesieniu do rządu, który, o ile ma być rządem prawomocnym, musi być rządem uznanym z przyzwolenia rządzonych, czyli na mocy swobodnie ukształtowanej i wyrażonej woli ludu. Dodaje jednak, że wyrażanie tej woli nie jest całkowicie nieskrępowane<sup>447</sup>. Tym samym autor porusza kwestię zakresu i ograniczenia wolności. Wybiera Johna Stewarta Milla na przewodnika po ścieżkach wolności.

### 1.3.1 Ograniczenie wolności słowa i działania

Nikt nie utrzymuje, że czyny powinny być w taki sam sposób wolne, co opinie. Przeciwnie, nawet opinie tracą swoje przywileje, gdy są wyrażane w takich okolicznościach, że stają się zachętą do szkodliwego czynu. Opinia, że handlarze zbożem ogładzają biedaków lub że własność prywatna jest kradzieżą, nie powinna być szykanowana, gdy jest tylko ogłaszana drukiem, lecz może zasługiwać na karę, gdy się ją wypowiada ustnie wobec podnieconego tłumu zgromadzonego przed domem handlarza zbożem lub gdy ktoś rozrzuci ją wśród tego tłumu w postaci odezwy.<sup>448</sup>

---

wysła się do was artykuły? Czy jest, być może, tak, że artykuły są wam wysyłane on-line? Jeśli tak, to już jest za późno. Już istnieją w chmurze i ktoś taki jak ja byłby w stanie je znaleźć i nie jestem jedyną osobą, która posiada te zdolności. Zatem za późno jest na dyskusję na temat tego, czy wymazać niesforne kawałki artykułów, przez wzgląd na ochronę ich przez bioterrorystami”. Por. *Freedom of Speech, Scientific Freedom and Public Safety by Professor John Harris*, Wellcome Collection, London 2013, 45;55,

<https://www.youtube.com/watch?v=69DzKZvliil> [ostatni dostęp 01.05.2022].

<sup>446</sup> Dosłownie fragment Deklaracji brzmi następująco: *We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness. That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed*. Harris pomija fragment o Stwórcy, zachowując świecki charakter uprawnienia do wolności, które jest takie samo u Harta. Por. National Archives, *Declaration of Independence: A Transcription*, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> [ostatni dostęp 01.05.2022].

<sup>447</sup> Mówi dosłownie *the expression of that will is not entirely unfettered*. Ostatnie z tych słów oznacza tyle, co brak kontroli czy brak zastrzeżeń, ograniczeń. Innymi słowy, ponieważ mowa jest już o pewnej społeczności, wyraz woli wymaga pewnego ograniczenia czy kontroli.

<sup>448</sup> J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka, Warszawa 2006. s. 155. Przekład nieco zmieniłem. Słowo *freedom* tłumaczę jako *wolność*, a *liberty* jako *swoboda*. Co więcej, w oryginale czytamy *corn-dealers are starvers of the poor*, czyli, że handlarze zbożem głodzą biednych,

To sformułowanie ma zawierać zasadę przewodnią dotyczącą zakresu wolności słowa. Nie chodzi o to, czy handlarze rzeczywiście głodzą biednych wyśrubowując ceny zbóż, czyniąc je niedostępnymi dla wielu<sup>449</sup>. Czym innym jednak są kwestie nieetyczności mechanizmów rynkowych czy komercjalizacji nauki, a czym innym jest określenie tego, w jakich sytuacjach wolność słowa, ze względu na konsekwencje, powinna być ograniczona. Harris mówi nam: *mówcie, co chcecie, ale jeśli to, co mówicie, stanowi podżeganie do morderstwa lub czegoś podobnego, to przekrocyliście granicę, przekrocyliście wolność słowa*. Uzasadnieniem dla ograniczania wolności słowa w perspektywie Milla – w przypadku mowy na wiecu – byłaby krzywda spowodowana mówieniem danych treści w danym kontekście, np. podżeganie. Odpowiedzialni za atak podnieconego tłumu na dom handlarza będą zarówno tłum, jak i podżegacz. W tym sensie, jak w przypadku zasady sprawiedliwości Harta, którą omawiam w części 2.4 niniejszego rozdziału, być może należałoby ograniczyć wolność słowa naukowców, skoro jej nieograniczenie może wiązać się z krzywdą.

Choć do niedawna mogłoby to być dobre podsumowanie dotyczące zakresu i granic wolności słowa, dziś, kiedy zasady gry – jak wspomniano – zmieniły się, przekaz symboliczny (zarówno w mowie, jak w przypadku publikacji badań, także na piśmie) może być uznany za przyczynę cierpienia. Nie wiemy (a nawet nie możemy tego wiedzieć) kto jest wśród publiczności, do której się zwracamy. Być może, niechcący zwracamy się do „podnieconego tłumu zgromadzonego przed domem handlarza zbożem”. Harris sugeruje, że w związku ze zmianą zasad gry pojawia się problem poszerzonej odpowiedzialności za to, co mówimy. Choć jest zdecydowanym zwolennikiem wolności w badaniach naukowych, zwraca uwagę na to, że w związku z nowymi zasadami gry nie można, ani grupy z Wisconsin, ani grupy z Rotterdamu, ani redaktorów *Science* i *Nature*, w prosty sposób zwolnić z odpowiedzialności. Skoro wiemy jakie są możliwości rozpowszechniania informacji w Internecie i wiemy, że ktoś może je wykorzystać, naukowcy i redaktorzy są odpowiedzialni w znaczeniu hartowskiej moralnej odpowiedzialności-zobowiązania (*liability-responsibility*)<sup>450</sup>.

Zarówno prowadząc i publikując, jak i nie prowadząc i nie publikując badań, odpowiedzialność spoczywa na badaczach i redaktorach. Są odpowiedzialni za konsekwencje swoich zaniechań, czy też negatywnych działań – za to, czego nie zrobili, choć mogli byli zrobić, aby poprawić sytuację. Wydaje się, że taka propozycja (tzn. swoistego uniku) dotycząca odpowiedzialności jest niemożliwa do zrealizowania. Choć jest być może niemożliwa do pełnego zrealizowania, wskazuje na obowiązki, których nie można się wyzbyć i które spoczywają na ludziach niezależnie od dokonanego czynu. Jeśli bowiem pozwalamy na krzywdę osób dziejącą się niezależnie od nas (np. przez nieprowadzenie badań lub niepublikowanie ich, jeśli to miałyby przyczynić się do oszczędzenia żyć osób przed pandemią), to wedle Harrisa, jesteśmy za nią odpowiedzialni. Z obowiązku nieszkodzenia innym wynikać ma

---

zagładzają ich. Dosłownie, skoro Mill używa w tym miejscu rzeczownika, moglibyśmy powiedzieć, że są *głodzicielami*. Tłumaczki – Maria Ossowska i Amelia Kurlandzka – zdecydowały się na użycie słowa, które dla dzisiejszego ucha może dziwnie brzmieć.

<sup>449</sup> Tak jak handlarze lekami zabijają biednych ograniczając im dostęp do leków przez wyśrubowanie cen.

<sup>450</sup> Ten i inne rodzaje odpowiedzialności omawiam w części 2.3 niniejszego rozdziału.



obowiązek niepowstrzymywania się przed możliwie ryzykownym działaniem oraz podjęcie działania w imię zmniejszenia „naturalnych” krzywd wyrządzanych ludziom. Badaczom można przypisać tę odpowiedzialność, także dlatego, że dzięki dyskusji o ryzyku, toczącej się na łamach czasopism akademickich<sup>451</sup> komentujących to wydarzenie, na konferencjach i pomiędzy instytucjami międzynarodowymi, zdaliśmy sobie sprawę z możliwych negatywnych konsekwencji obydwu wyborów. Wiedza o tym też każe nam jakoś ustosunkować się do obowiązku chronienia życia ludzi.

Równowaga pomiędzy wolnością słowa i wolnością nauki a bezpieczeństwem i dobrem publicznym musi być każdorazowo rozstrzygana w zależności od przypadku. Aprioryczne rozstrzygnięcie tych kwestii wydaje się autorowi czymś szalonym. Instytucje posiadające legalne uprawnienia do rządzenia muszą prowadzić rządy oparte na zgodzie, a zgoda ta jest uzależniona od tego czy rząd dostarczy w zamian obywatelom gwarancję bezpieczeństwa i swobody umożliwiające im rozwój. Stawką tego, o czym mówi Harris jest równowaga pomiędzy wolnością a bezpieczeństwem. Jednakże, z drugiej strony, osiągnięcie tej równowagi polega na kalkulacji zysków i strat opartej na prawdopodobieństwie osiągnięcia zamierzonych celów, które mogą nie być nawet jednoznacznie do pogodzenia (*incommensurable*)<sup>452</sup> z tym, co jest możliwe. Choć mamy mierzyć się z kwestiami dotyczącymi przyszłości, nie jesteśmy w stanie orzec, czy nasze szacowania odnośnie do stanu równowagi są zgodne z tym, co faktycznie możemy osiągnąć. Zawsze działamy, nie znając przyszłych efektów, a jedynie w oczekiwaniu na pewien pozytywny efekt. Ocenę wyznaczenia tej równowagi można, z większą pewnością, określić jedynie *post factum*, po tym jak decyzja państwa okaże się skuteczna czy też nie (np. planowanie przygotowania zapasów żywności na czas, w którym żywności może zabraknąć i przekonanie się po czasie, że rzeczywiście jej zabrakło). Nie możemy być jednak zbyt ostrożni w uznawaniu tego niemożliwego do pogodzenia rachunku zysków i strat jako wystarczającego do niepodejmowania działania.

Wydawałoby się, że nauka jest dobrem samym w sobie. Korzystając z Harrisa teorii działania moralnego, można powiedzieć, że nauka jest dobrem, o ile jej efekty, w tym produkcja wiedzy, przyczyniają się do dobra ludzi. Musielibyśmy podać raczej przemawiające za tym, że działanie naukowe byłoby lepsze od niedziałania, biorąc wszystko pod uwagę. W przypadku wirusa H5N1, to, co było brane pod uwagę, to konieczność uprawiania nauki w świetle ochrony przed śmiertelną pandemią globalną i niezwiększania prawdopodobieństwa występowania podobnych pandemii. Harris cytuje słowa autorek artykułu z *Science* komentujących tę debatę, które napisały, że „żadne społeczeństwo nie może ani nie powinno stosować podejścia do nauki prawdziwie opartego na zasadzie «zerowego ryzyka», podobnie jak żadne

---

<sup>451</sup> Mam tu na myśli nie samo produkowanie artykułów naukowych, a wymianę myśli, wzajemne komentowanie artykułów różnych autorów i dyskusję toczącą się za pośrednictwem pisma. Chodzi mi o dyskusje, w jakich bierze często udział Harris, które polegają nie na rozstrzygnięciu kwestii bioetycznej w jednym artykule a na dialogu pomiędzy autorami, który możliwy jest dzięki odpowiadaniu na artykuły kolegów ze środowiska, przyjmowaniu krytyki i ponownym odpowiadaniu na słowa komentarza.

<sup>452</sup> Angielskie słowo *incommensurable*, to tyle, co nie posiadające podstawy do porównania w odniesieniu do jakości zwykle podlegającej porównaniu.

społeczeństwo nie może w sposób odpowiedzialny ignorować ryzyka związanego z bezpieczeństwem biologicznym, jakie stwarzają niektóre prace w dziedzinie nauk przyrodniczych<sup>453</sup>. To, co stoi przed nami jako zadanie, to wdrożenie na tyle skutecznych praktyk, które pozwoliłyby nam właściwie ocenić ryzyko i zarządzać nim. Dopiero to umożliwi czujne zarządzanie zarówno nauką, jak i bezpieczeństwem publicznym. Nie ma podejścia wolnego od ryzyka.

Harris cytuje również uwagi zespołu Wisconsin przedstawiającego (moralne) uzasadnienie swojego (moralnego) działania: „rozważając zagrożenie bioterroryzmem lub przypadkowym uwolnieniem genetycznie zmodyfikowanych wirusów, warto pamiętać, że natura jest ostatecznym bioterrorystą<sup>454</sup>. Wirusy rozprzestrzeniające się bez naszego celowego udziału i bez bezpośredniej ludzkiej ingerencji, przenoszą się i przyczyniają do śmierci milionów ludzi. To zjawisko naturalne. Odpowiedzialność moralna spoczywa na tych, którzy byliby w stanie zatrzymać rozprzestrzenianie się tego typu – naturalnie występujących czy sztucznie indukowanych – zagrażających nam zjawisk, by zgodnie z interesem publicznym, badali te zjawiska i upowszechniali dane z nimi związane w odpowiedzialny sposób. W tym sensie, zespół z Wisconsin przedstawił uzasadnienie dla działania zgodnego z obowiązkiem zapewniania bezpieczeństwa, który sami na siebie narzucili, który sami rozpoznali w tej sytuacji.

Harris dodaje, że to utożsamienie natury z bioterrorystą można porównać z uwagą zawartą w jego własnej książce z 1985 roku, w której stwierdza, że „całą praktykę medyczną można by określić jako wszechstronną próbę udaremnienia (*frustrate*) biegu natury, którego częścią jest przecież choroba, i uniemożliwienie «naturze» zabijania ludzi w jej zwykłym, ekstrawaganckim stylu<sup>455</sup>. Sam podpisuje się pod uzasadnieniem podanym przez zespół z Wisconsin. Walka z naturą nie jest walką z kimś ani czymś. Nie jest ona bioterrorystą w tym sensie, że nie posiada osobowości. W walce z naturą *tak jakby* w walce z bioterrorystą, chodzi raczej o walkę z pewnymi szkodliwymi efektami, którym możemy się, dzięki zdobyciom nauki, przeciwstawić. Mamy moralny obowiązek do tego, aby podjąć tę walkę, skoro naszym celem – którego urzeczywistnieniu ten terrorysta staje na przeszkodzie – jest zapewnianie bezpieczeństwa osób.

Harris stwierdza, że „[n]ajpilniejsze i najbardziej niepokojące problemy etyczne związane z wykorzystaniem nowych technologii, w tym biologii syntetycznej, nie wynikają z niebezpieczeństw związanych z prowadzeniem takich badań i innowacjami, które mogą z nich wynikać<sup>456</sup>. Zagrożenia takie towarzyszą wszystkim badaniom i innowacjom i zawsze muszą być rozwiązywane poprzez najlepsze oszacowanie ryzyka w stosunku do korzyści. „Niebezpieczeństwa, które są konsekwentnie niedoceniane, to niebezpieczeństwa związane z zaniechaniem takich badań, ponieważ mnóstwo słabych i często niespójnych sprzeciwów i chaotycznych

---

<sup>453</sup> R. R. Faden, R. A. Karron, *The obligation to prevent the next dual-use controversy*, „Science” 2012, t. 6070, nr 335, s. 803.

<sup>454</sup> D. M. Morens, K. Subbarao i J. K. Taubenberger, *Engineering H5N1 avian...*, s. 338.

<sup>455</sup> J. Harris, *The Value of Life...*, ss. 37-38.

<sup>456</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 54.

oponentów (*incoherent objections and objectors*) stanęło się na drodze postępu ku lepszej przyszłości dla ludzkości i zostało obdarzonych nieuzasadnionym szacunkiem”<sup>457</sup>.

Pozytywny obowiązek prowadzenia i uczestniczenia w badaniach miałyby umożliwić rozwiązanie problemu i rozładowanie napięcia pomiędzy wolnością w badaniach a możliwymi negatywnymi skutkami ogłaszania wyników badań. W *Poprawianiu ewolucji*, Harris uznając znaczący wkład Arthura Caplana w debatę na temat obowiązku uczestnictwa w badaniach naukowych i wkładu w dobro publiczne, zanim ona jeszcze powstała<sup>458</sup>, stwierdza, że „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”<sup>459</sup>. Podobnie komentuje w rozdziale 11, że „to, co twierdzą odnosi się do zasady, która jest czasem nazywana «zasadą sprawiedliwości», opracowanej przez Herberta Harta, a później przez Johna Rawlsa”<sup>460</sup>. Z kolei w swoim znaczącym tekście *The Marxist Conception of Violence*, w którym opracowuje pojęcie odpowiedzialności za zaniechania czy negatywne działania, autor odnosi się do przedstawionej przez Harta koncepcji typów odpowiedzialności, do przyczynowego statusu zaniechań i do koncepcji normalności. Dlatego też sądzę, że czymś nieodzownym jest odniesienie się do uwag Harta na temat pojęć obowiązku, sprawiedliwości, odpowiedzialności (i jej typów) oraz uprawnień, żeby móc w ogóle mieć jakieś rozeznanie w tym, co Harris ma na myśli mówiąc o obowiązku, odpowiedzialności, a także przyczynowości w etyce. Jeśli autor powie, że celem nauki jest dobro publiczne, do którego zalicza się bezpieczeństwo ludzi, a cele nauki i ulepszenia są zbieżne, wydaje się, że technologie ulepszające miałyby również na celu zwiększanie bezpieczeństwa ludzi. Jeśli mamy pozytywny moralny obowiązek ulepszania siebie i innych, musimy najpierw zrozumieć co to znaczy, że w ogóle mamy jakiś obowiązek.

---

<sup>457</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>458</sup> To, nieco paradoksalne zdanie wiąże się z tym, że artykuł Caplana *Is There a Duty to Serve as a Subject in Biomedical Research?* został wydany w 1984 roku, a więc jeszcze przed wydaniem książki Harris *The Value of Life* z 1985 roku, w której autor zastanawia się nad znaczeniem etyki medycznej. Harris zarówno 1985 roku, jak i w 2007 roku – czyli w czasie pierwszego wydania *Enhancing evolution* – nie znał treści artykułu Caplana. Odnosi się do niego dopiero przy okazji *Przedmowy* do drugiego wydania z 2010 roku. Choć Harrisowi mogło wydawać się, że obowiązek prowadzenia i uczestnictwa w badaniach jest jego własnym pomysłem, choć w istocie zręby tej idei proponuje już Caplan w 1984 roku, z czego Harris zda sobie sprawę dużo później. Pierwszą propozycję obowiązku uczestnictwa w badaniach, w wydaniu Harris, znajdziemy w artykule z 1999 roku (*Ethical Genetic Research On Human Subjects*), doprecyzowanie go w artykule z 2005 roku (*Scientific research is a moral duty*). W pełnej wersji znajduje się w *Poprawianiu ewolucji*, a zawarte tam analizy powtarza w artykule z 2013 roku (*In Search Of Blue Skies: Science, Ethics, And Advances In Technology*). Z kolei w 2011 roku (*Proposition. The 'ownership' of science*), wraz z grupą badaczy (Rhodes, Chan i Sulston) przedstawia propozycję *Manifestu Manchesterskiego* odnoszącego się do kwestii innowacji w nauce i technologii, postępu nauki, proponowanych zasad odnoszących się do postępu w nauce i pewnej polityki (*policy*) w odniesieniu do globalnych zmian. *Manifest Manchesterski* jest również ustosunkowaniem się do obowiązku prowadzenia i uczestnictwa w badaniach.

<sup>459</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 21.

<sup>460</sup> Ibidem, s. 318.

## 2 Filozofia sprawiedliwości Herberta Harta – prawo, moralność, obowiązek i odpowiedzialność

Pierwsze odniesienie do myśli Harta u Harrisa znajdujemy w tekście z 1974 roku, w którym powołuje się między innymi na pojęcie *moral liability-responsibility*. Problem z tym zwrotem jest dwójaki. Po pierwsze, dotyczy tego jak można go tłumaczyć, a po drugie, tego co ten zwrot oznacza.

Pierwsza sprawa, z pozoru, wydaje się prosta. Wystarczy sprawdzić jak słowo czy zwrot dotychczas było tłumaczone przez autorytety zajmujące się daną dziedziną oraz, na wszelki wypadek, sprawdzić co dane słowo znaczy w słowniku. Jak dotąd, w języku polskim, ukazały się dwie książki Herberta Harta, obie w przekładzie Jana Woleńskiego – *Pojęcie prawa (The concept of law)* i *Eseje z filozofii prawa*<sup>461</sup> (*Essays in Jurisprudence and Philosophy*). Niestety w żadnym z tych tekstów nie pojawia się zwrot *moral liability-responsibility*. Pojawia się w innej książce, nieprzetłumaczonej na język polski. Zarówno w *Pojęciu prawa*, jak i w *Esejach z filozofii prawa* pojawiają się osobno słowa *liability* i *responsibility*. Tylko jako odrębne pojęcia. Tłumacz obydwu te słowa – jak również słowo *accountability* – przekłada jako odpowiedzialność<sup>462</sup>.

### 2.1 Nieprzetłumaczalne słowa – *responsibility, liability* i *accountability*

Kłopot z tłumaczeniem tych słów wynika ze specyfiki języka angielskiego. W *The Normative Structure of Responsibility. Law, Language, Ethics* autor Federico L. G.

---

<sup>461</sup> Trzeba przyznać, że tytuł *Eseje z filozofii prawa* jest trochę mylący. Sądzę, że lepszy byłoby *Eseje z prawoznawstwa i filozofii* albo *Eseje z wiedzy o prawie i filozofii* (skoro słowo *jurisprudence* pochodzi z łacińskiego *iusprudentis*, które jest połączeniem słów *ius* co oznacza prawo i *prudens*, co oznacza mądrość, wiedzę eksperta, znawcy). Słowo *prawoznawstwo* posiada w sobie zarówno element *prawny* jak i *wiedzowy* (znać się na czymś jako znawca). Brzmi to lepiej niż *prawno-roztropny* czy *prawno-rozważny*. Ostatecznie można by się posłużyć słowem *jurysprudencja*, które także występuje w języku polskim. Obok *prawoznawstwa*, sądzę, że najwłaściwsza byłaby *nauka o prawie*. Tytuł jest mylący nie tylko z tego względu, że tłumacz dokonał jego interpretacji, co do której można mieć wątpliwości. Hart jest autorem książki, której tytuł brzmi *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law* a więc *Kara i odpowiedzialność. Eseje z filozofii prawa*. To właśnie w tej książce, w podrozdziale *Postscript: Responsibility and Retribution* znajduje się część zatytułowana *Legal liability-responsibility*, którego tłumaczenie miałem nadzieję znaleźć.

<sup>462</sup> Rzecz jasna tłumaczenie to jest uzasadnione, ale przy baczniejszym przyglądaniu się kwestiom odpowiedzialności dostrzegamy, że brak stosownej subtelności słownej może nas wprowadzać w błąd. Każdorazowo kwestią uznania tłumacza jest to, jak przekłada dany zwrot. Ten sam tłumacz angielski tytuł eseju ósmego z *Esejów z filozofii prawa, Utilitarianism and Natural Rights*, przełożył jako *Utylitaryzm i prawa podmiotowe*. Oczywiście tłumaczenie to nie jest bez racji i kwestia tłumaczenia zwrotów *right* czy *natural right* jest wciąż dyskutowana, por. T. Raburski, *Amerykański język praw podmiotowych a demokracja*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna” 2014, t. 1, nr 3, Ss. 59-76, albo T. Raburski, *Filozofia praw podmiotowych*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica” 2017, nr 78, ss. 55-67. Niemniej jednak można zastanawiać się nad użyciem co najmniej równoprawnego tłumaczenia, które mogłoby brzmieć *Utylitaryzm i uprawnienia naturalne*.

Faroldi stwierdza, że w większości „języków indoeuropejskich słowa oznaczające «odpowiedzialność» («*responsibility*») są powiązane ze słowami oznaczającymi «odpowiedź» («*answer*»)”<sup>463</sup>, po czym dodaje, że mimo iż to połączenie wydaje się bezpośrednie (*immediate*)<sup>464</sup> sprawa jest bardziej złożona. W większości języków (m.in. romańskich, germańskich czy słowiańskich, w tym w języku polskim) tłumaczenie słowa *responsibility* odnosi się do *odpowiedzi*. W odniesieniu do uwag Harta poczynionych w książce *Punishment and Responsibility*, stwierdza, że:

Hart wskazuje na związek między „odpowiedzialnością” (*responsibility*) a łacińskim „respondere”, nie w sensie odpowiadania na pytania, ale w sensie odpowiadania na zarzuty. Łacińskie „re-spondere” jest oczywiście połączeniem utworzonym z „re” i „spondere”<sup>465</sup>.

Pierwotnym znaczeniem łacińskiego *spondere* jest „zobowiązać się, obiecać, zawrzeć umowę”, czyli zobowiązać się do czegoś (jak w przypadku obietnicy) i odpowiadać (*responding*) za to. Jeśli chodzi o język angielski, znaczenie to zachował zwrot *to swear*, a więc *przysięgać* czy też *składać przysięgę* (*undertake an oath*)<sup>466</sup>. Następnie autor dodaje, że tego typu lingwistyczne badanie pojęć filozoficznych może być ryzykowne lub bezużyteczne. W tym jednak przypadku są dobre powody do tego, aby badać te kwestie na dwóch poziomach (lingwistycznym i filozoficznym).

Autor przedstawia tabelkę, w której zestawia czterdzieści dziewięć języków, w których występuje znaczeniowy odpowiednik pojęcia *responsibility*. Okazuje się, że tak jak zazwyczaj pojęciu temu odpowiada jedno słowo (np. polskie *odpowiedzialność*, czeskie *odpovědnost*, francuskie *responsabilité*, greckie *ευθύνη*, rosyjskie *ответственность*, szwedzkie *ansvar*, ukraińskie *відповідальність* itd.), tak, jeśli chodzi o język angielski, istnieją cztery słowa bliskoznaczne – *responsibility*, *accountability*, *answerability* i *liability*. Trzy z nich nas tu szczególnie interesują. Gdy chcemy przełożyć te wieloznaczne słowa na język polski, pojawia się specyficzna i niespodziewana trudność. Jeśli mielibyśmy tłumaczyć zwrot *moral liability-responsibility that is some kind of accountability* na *moralna odpowiedzialność-odpowiedzialność, która jest pewnego rodzaju odpowiedzialnością*, to niewiele by nam on mówił. Z tego względu musimy bliżej przyjrzeć się tym słowom.

Zacznę zatem od próby przetłumaczenia trzech angielskich słów – *liability*, *responsibility* i *accountability* – po czym przejdę do zarysowania kluczowych pojęć filozofii Harta (*justice*, *law*, *obligation* itd.), by następnie przedstawić teoretyczne ujęcie pojęcia *responsibility* zaproponowanego przez Herberta Harta.

### 2.1.1 *accountability*

---

<sup>463</sup> F. L. G. Faroldi, *The Normative Structure of Responsibility. Law, Language, Ethics*, Individual authors and College Publications, Milton Keynes 2014, s. 2.

<sup>464</sup> Dosłownie *bez pośredników*.

<sup>465</sup> F. L. G. Faroldi, *The Normative Structure...*, s. 3.

<sup>466</sup> *Ibidem*.

Zacznę od słownikowego<sup>467</sup> zbadania znaczeń tych słów. Angielski rzeczownik *accountability* pochodzi od przymiotnika *accountable*, który z kolei pochodzi od rzeczownika *account*. Słowo *account* pochodzi od łacińskiego *computo*, czyli „kalkuluje”, „obliczam”. Angielski rzeczownik *account* znaczy (1) „konto”, „rachunek bankowy”, jak w zdaniach *to open an account* – „otworzyć rachunek”, „założyć konto”, *in sb's account* – „na koncie czy rachunku kogoś”; (2) (*credit arrangement*) „rachunek”, „otwarty kredyt”, jak w zdaniach *to charge sth to* lub *out sth on sb's account* – „obciążyć czymś rachunek kogoś”, „zapisać”, „zaliczyć coś na rachunek kogoś”, *on account* – „na kredyt”, „tytułem zaliczki”; (3) (*report*) „opis”, „relacja”, jak w zdaniach *to give an account of sth* – „zdać z czegoś relację”, *by all accounts he's a rich man* – „mówią o nim, że jest bogatym człowiekiem”, *to give a good/poor account of oneself* – „dobrze/źle się spisać czy sprawić”; (4) (*explanation*) „wy tłumaczenie”, „wyjaśnienie”, jak w zdaniach *to call* lub *bring sb to account (for sth)* – „zażądać od kogoś wytłumaczenia lub wyjaśnienia (co do czegoś)”; (5) (*cause*) „powód”, jak w zdaniach *on account of sth* – „z powodu czegoś”, *I lost my job on account of him* lub *on his account* – „straciłem pracę przez niego lub z jego powodu”, *on account of his background he had an easy life* – „dzięki swojemu pochodzeniu miał łatwe życie”, *on that* lub *this account* – „z tego powodu czy względu”; (6) (*consideration, regard*) „wzgląd”, jak w zdaniach *we did it on her account* – „zrobiliśmy to ze względu na nią”, *to take account of sth, to take sth into account* – „brać coś pod uwagę lub w rachubę”, „uwzględniać coś”, „zaliczać”; (7) (*advantage, benefit*) „korzyść”, jak w zdaniach *on one's own account* – „na własny rachunek”, „dla siebie”, *to turn* lub *put sth to good account* – „zrobić z czegoś (dobry) użytek”; (8) (*importance*) „waga”, „znaczenie”, jak w zdaniu *of little/no account (to sb)* – „mający małe znaczenie/bez znaczenia (dla kogoś)”; (9) (*invoice*) „faktura”; (10) (*bill*) „rachunek”.

Z kolei przymiotnik *accountable* to tyle, co odpowiedzialny, jak w zdaniach *to hold sb accountable for sth* – „czynić kogoś odpowiedzialnym za coś”, *to make sb accountable to sb* – „czynić kogoś odpowiedzialnym przed kimś”. Natomiast rzeczownik *accountability* znaczy tyle, co „odpowiedzialność”, jak w zdaniu *a question of accountability* – „kwestia odpowiedzialności”.

Gdy sprawdzamy znaczenie słów *accountable* i *accountability*, w słowniku odnajdujemy znaczenia *odpowiedzialny* i *odpowiedzialność*. Jednak słowo *account* ma dużo szersze znaczenie wiążące się z liczeniem, rachowaniem, braniem w rachubę, kontem, braniem czegoś na czyjeś konto, ale także z takimi kontekstami, jak opis, relacja z wydarzenia, wyjaśnienie danej sytuacji czy podanie przyczyny i względ na coś itd. Moglibyśmy zatem słowo – w omawianym tu etycznym kontekście – *accountability* tłumaczyć jako *zaliczalność*, a *accountable* jako *zaliczalny, możliwy do zaliczenia komuś*. Zachowalibyśmy wtedy rachunkowo-policzalny charakter słowa. Wydaje się jednak, że, zważywszy na to, że słowo może być używane w szerszym niż tylko policzalnym kontekście, słuszniejszym będzie tłumaczenie tych słów jako

<sup>467</sup> W tym miejscu będę korzystał z trzech słowników: z *Wielkiego słownika angielsko-polskiego PWN* pod redakcją Jadwigi Linde-Usienkiewicz, z *Nowego słownika Fundacji Kościuszkowskiej angielsko-polskiego* pod redakcją Jacka Fisiaka oraz z *Wielkiego słownika angielsko-polskiego* pod redakcją Jana Stanisławskiego tomy I i II. Dla przejrzystości zapisu nie będę każdorazowo cytował każdego ze słowników.

przypisywalność, przypisywanie, przypisywać itd., tak jak w zdaniu *we are usually accountable for some outcome because we are causally responsible for it* – „zazwyczaj przypisany jest nam jakiś rezultat, ponieważ jesteśmy za niego przyczynowo odpowiedzialni”.

### 2.1.2 liability

Rzeczownik, *liability* pochodzi od przymiotnika *liable*, który z kolei pochodzi od łacińskiego słowa *ligo* oznaczającego wiązać, krępować, bandażować, owijać i jednoczyć się. Słowo *liable* po angielsku znaczy (1) (*responsible*) „odpowiedzialny” jak w zdaniach *to be liable for sth* – „ponosić odpowiedzialność za coś”, „odpowiadać za coś”, *to hold sb liable to sth* – „czynić kogoś odpowiedzialnym za coś”, „obciążać kogoś odpowiedzialnością za coś”; (2) (*subject to*) „podlegać czemuś” (np. karze, obowiązkowi), jak w zdaniach *to be liable for military service* – „podlegać obowiązkowi służby wojskowej”, *the contract is liable to changes* – „warunki umowy mogą ulec zmianie”; (3) (*prone*) „być podatnym na coś”, „mieć skłonność do czegoś” (np. choroby, uszkodzenia/eń), „być narażonym na coś”, „być wystawionym na coś”, jak w zdaniach *complications are liable to occur* – „mogą wystąpić komplikacje”, *the engine is liable to overheat* – „silnik często się przegrzewa”; (4) (*likely*) „prawie na pewno coś zrobić”, „mieć widoki na coś” (szanse), jak w zdaniach *he's liable to win/to get arrested* – „pewnie wygra”, „zostanie aresztowany”, *it's liable to rain* – „pewnie będzie padać”, *we are all liable to make mistakes* – „wszyscy popełniamy błędy”; (5) „zobowiązany do czegoś”.

Z kolei pochodny od tego przymiotnika rzeczownik *liability* znaczy (1) (*responsibility*) „odpowiedzialność w znaczeniu prawniczym”, jak w zdaniach *to admit liability for sth* – „wziąć na siebie odpowiedzialność za coś”, *liability insurance* – „ubezpieczenie od odpowiedzialności cywilnej”; (2) (*obligation*) „zobowiązanie”, „obowiązek”, jak w zdaniach *liability for military service* – „obowiązek służby wojskowej”, *liability for (paying) tax* – „obowiązek płacenia podatku”; (3) (*prone*) „skłonność do czegoś”; (4) (*drawback*) „ciężar”, jak np. w odniesieniu do osoby „kula u nogi”, a w odniesieniu do finansów, „ciężar finansowy”, jak w zdaniu *the house has become a liability to them* – „dom stał się dla nich ciężarem”, *he's become a liability to his team* – „stał się ciężarem dla drużyny”; (5) w znaczeniu medycznym „podatność” (np. na chorobę, zakażenie); (6) „podleganie czemuś” (np. grzywnie, karze); (7) „niebezpieczeństwo” (np. wybuchu ognia). Można też mówić o *liabilities*, czyli o pewnych należnościach długach czy zobowiązaniach, jak w zdaniu *to meet one's liabilities* – „uregulować płatności”, „spłacić długi”.

### 2.1.3 responsibility

Rzeczownik *responsibility* pochodzi od czasownika *respondeo*, który oznacza „odpowiedzieć”, „udzielić odpowiedzi” (podobnym do niego rzeczownikiem będzie

słowo *responsum*, które oznacza „odpowiedź”). Samo *respondeo* pochodzi z połączenia *re* i *spondeo*, czyli „obiecuję”, „zobowiązuję się” lub „przysięgam”, „zawieram umowę”, „ślubuję”. Odwołam się także do bardziej tematycznego źródła, do *Słownika Kościelnego łacińsko-polskiego*<sup>468</sup>, które wydaje się w tym kontekście pasować, ze względu na scholastyczne zainteresowania Harta. Zgodnie z tym słownikiem, łacińskie *spondēo* oznacza (1) „uroczyście przysięgać”, „ślubować”; (2) „poręczyć”; (3) „zaręczyć córkę”; (4) „pozwolić”, „obiecować”. Z kolei *respondēo* oznacza (1) „wzajemnie ręczyć”, „przysięgać”; (2) „odpowiadać”, „rozstrzygać”; (3) „odpowiadać za coś”, „ręczyć”; (4) „zgadzać się”, „być podobnym”, „stosownym”; (5) „świadczyć przeciw”; (6) „zapewniać”; (7) *respondere votis* „odpowiadać”, „zważać na prośby”; (8) „wynagrodzić”, „zapłacić”.

Po angielsku *responsibile* może znaczyć (1) (*answerable*) „odpowiedzialny za coś lub kogoś”, jak w zdaniu *responsible for killing ten people* – „odpowiedzialny za śmierć dziesięciu osób”, *smoking is responsible for many cases of lung cancer* – „w wielu przypadkach palenie jest przyczyną raka płuc”; (2) (*trustworthy*) „odpowiedzialna” np. osoba, „godna zaufania”; (3) (*requiring responsibility*) „odpowiedzialna praca czy stanowisko”.

Natomiast *responsibility* może znaczyć (1) (*duty, task*) „obowiązek” jak w zdaniach *his responsibilities as chairman include...* – „do jego obowiązków jako prezesa należy...”, *it's your responsibility* – „to twój obowiązek”; (2) (*accountability, liability*) „odpowiedzialność” jak w zdaniu *to take responsibility for sth* – „brać za coś odpowiedzialność”, *the terrorists claimed responsibility for the attack* – „terroryści przyznali się do tego zamachu”; (3) (*trustworthiness*) „odpowiedzialność”, jak w zdaniu *a position of great responsibility* – „bardzo odpowiedzialne stanowisko”.

Słowa te mają, jeśli chodzi o kontekst prawno-moralny, podobne znaczenie. Odnoszą się do obowiązku, obowiązywania pewnych zachowań, oczekiwań co do tego, że się coś uczyni w danym kontekście (np. pójdzie się do wojska albo spłaci dług), ale również pewną wzajemność odnośnie do składanych przysięg czy obietnic (podległość względem przysięgi). Wskazuje to na interakcję pomiędzy dwoma podmiotami, odpowiedzialność względem innego, a nie wyłącznie na odpowiedzialność względem siebie. Najwięcej dają nam źródłostowy, bowiem pomimo wielości znaczeń, wskazują na łatwo uchwytne (całe szczęście także w języku polskim) możliwe sensy pojęć. Jeśli chodzi o *liability* to, co wydaje się znaczące, to wskazanie na pewną moc wiążącą, na konieczność, która nakazuje by coś zrobić (np. iść do wojska albo płacić podatki, jeśli prawo w danym państwie tego wymaga). Z drugiej strony jest to pewna skłonność do czegoś, prawdopodobieństwo, że coś się wydarzy i podatność na coś (np. moja podatność na choroby, które sprawiają, że kiedyś umrę, moja śmiertelność sprawia, że zmierzam w kierunku śmierci). Jest również prawne znaczenie słowa *liability* jako odpowiedzialności prawnej – określonej, za pomocą przepisów, w danym porządku prawnym. Jeśli chodzi o *responsibility*, to mowa jest o pewnej odpowiedzi na coś – by mogła być *odpowiedź-alsość*, musi

---

<sup>468</sup> A. Jougan (red.), *Słownik Kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992.



zaistnieć coś, na co może być ona odpowiedzią. W tym sensie tak rozumiany obowiązek zależy od pełnionej roli (odpowiedzialne stanowisko), warunków czy sytuacji (palenie jest odpowiedzialne za raka płuc), czy relacji z kimś/czymś innym (odpowiedzialność za bliźniego, odpowiedzialność za porządek w sali). Do określenia odpowiedzialności konieczne jest coś, do czego można się ustosunkować, a w omawianym tu kontekście mogą to być relacje o charakterze moralnym lub prawnym. *Responsibility* silnie wskazuje na międzypodmiotowy status odpowiedzialności.

Sądzę, że najwłaściwszym będzie tłumaczenie słowa *liability* jako *zobowiązanie*, a słowa *responsibility* jako *odpowiedzialność*. Polskie słowo *zobowiązanie* posiada omawiany komponent *wiązania*<sup>469</sup> (zresztą także od niego pochodzi), jak w przypadku pewnej (np. prawnej) mocy wiążącej. Oczywiście rodzi to kolejne problemy (nie bez powodu Faroldi zwraca uwagę na to, że w niewielu językach wieloznaczność tego, co polsku oddaje się słowem „odpowiedzialność” jest), bowiem w języku polskim i w literaturze filozoficznej słowo *zobowiązanie* to, obok *obowiązku*, jedno z dwóch znaczeń słowa *obligation*, któremu Hart przygląda się w osobnym rozdziale, dlatego, choć nieprzystawalność językowa jest czymś nie do uniknięcia, pozostaję przy swojej propozycji (ze względu na konieczność rozróżnienia słów w zwrocie *liability-responsibility*) i zaznaczam o jaki typ zobowiązania każdorazowo mi chodzi. Z kolei słowo *odpowiedzialność* posiada w sobie *odpowiedź*, która zawsze jest odpowiedzią na coś. Słowa te może połączyć jednak nie tylko znaczeniowe podobieństwo, ale także logiczny związek.

Należy pamiętać, po pierwsze, o uwadze Harta na temat źródłosłowu *spondēo*, który wskazuje nie na odpowiedź na pytania, a na odpowiedź na zarzuty, a po drugie, o podziale, jaki Hart zaprezentował w *Punishment and Responsibility*, gdzie przedstawia różne rodzaje odpowiedzialności. Są to kolejno *role-responsibility* (odpowiedzialność roli), *causal-responsibility* (odpowiedzialność przyczynowa), *liability-responsibility* (odpowiedzialność-zobowiązanie) i *capacity-responsibility* (odpowiedzialność zdolności). Te typy odpowiedzialności są określonymi przykładami stanu bycia odpowiedzialnym za coś w ogóle. Odpowiedzialność jako ufundowana na pewnej przyczynowości i winie – rozumianej nie tylko jako czyn naruszający normy postępowania, odpowiedzialność za jakiś zły czyn lub niepomyślnie zdarzenie, to, co wyjaśnia i tłumaczy, dlaczego powstało jakieś niekorzystne lub naruszające normy zjawisko albo zdarzenie ale również jako to, co jest się komuś dłużnym – jest czymś logicznie wcześniejszym niż zobowiązanie (*liability*) do zrobienia czegoś. Warunki owego zobowiązania muszą być już jakoś i gdzieś określone, by mogły zobowiązać człowieka do czegoś (np. na mocy pewnego prawa, obyczaju). Odpowiedzialność jest odpowiedzią na fundament jakim jest nasza przyczynowość (nie na zobowiązanie) i możliwa, w związku z nią, wina za stan rzeczy. Przedstawiając to w kategoriach związku przyczynowo-skutkowego można powiedzieć, że: (pierwszy krok) ze względu na nasze możliwe sprawstwo czy przyczynowość (*causality*) i wiążącą się z nim możliwą winę (*guilt*) musimy (drugi krok) móc być w stanie odpowiadać, być odpowiedzialnymi za naszą działalność,

---

<sup>469</sup> Do czego odnosi się sam Hart, a co ja omawiam w część 2.2.1 niniejszego rozdziału, pisząc o obowiązku.

natomiast (trzeci krok) są także pewne wyższe zasady (prawne, społeczne, obyczajowe itd.), które sprawiają, że jesteśmy zobowiązani (*liable*) do tego, by ponieść tę odpowiedzialność za nasze działanie lub jego brak albo zobowiązują nas do tego, by w ogóle coś zrobić, skoro jesteśmy za coś odpowiedzialni, a jest tak dlatego, że pewne obowiązki mogą nam być przypisane (*accounted to*).

Aby móc rozważać kwestie odpowiedzialności, trzeba ustosunkować się do kwestii przyczynowości<sup>470</sup>. Z drugiej jednak strony, konieczne jest opracowanie samej kwestii odpowiedzialności i obowiązku. Musimy rozumieć co to znaczy, że pewne zasady, prawa czy reguły nas obowiązują. W przeciwnym wypadku przypisywanie obowiązków byłoby bez sensu. Przecież możemy powiedzieć, że jakieś dzikie zwierzę spowodowało śmierć człowieka, skoro go zabiło, albo susza w danym państwie spowodowała śmierć milionów ludzi, ale czy z tego powodu można przypisać im odpowiedzialność? Wydaje się, że jest to niejednoznaczne. Nie ma żadnej mocy wiążącej, żadnego zobowiązania, które możemy nałożyć na zwierzęta czy przyrodę, czy którym możemy związać zarówno zwierzęta, przyrodę i ludzi. Tak, jak nie ma umów między ludźmi i lwami<sup>471</sup>, nie ma żadnego wzajemnego zobowiązania. Możemy mówić o obowiązkach wobec zwierząt, możemy liczyć na brak apetytu i chwilowe lenistwo lwa, ale – jeśli chodzi o nie-osoby – nie możemy tu mówić o zobowiązaniu (*liability*). Osobną kwestią jest to, jak możemy w kategoriach odpowiedzialności traktować naturę, jeśli uznamy ją za bioterrorystę i jeśli rozpoczniemy z nią walkę o życia osób. Przecież zarówno bioterrorystę osobę, jak i bioterrorystę naturę, możemy uważać za przyczynowo odpowiedzialnych za śmierć milionów, ale czy zarówno jednej, jak i drugiej, możemy przypisać odpowiedzialność-zobowiązanie?

## 2.2 Prawo, moralność i sprawiedliwość

Koncepcja Harta, opisana w *Pojęciu prawa*, jest związana, jak sam przyznaje, z tomistyczną tradycją prawa naturalnego i posiada podwójny charakter: (1) „istnieją pewne zasady prawdziwej moralności czy sprawiedliwości, odkrywalne przez rozum ludzki bez pomocy objawienia, chociaż ich geneza jest boska” oraz (2) „prawo ustanowione przez człowieka nie obowiązuje, jeśli pozostaje w konflikcie z tymi

---

<sup>470</sup> Czym Harris zajmuje się w tekście *The Marxist Conception of Violence*, który omawiam w *Rozdziale IV*.

<sup>471</sup> Choć wypowiedź ta pada w zupełnie innym kontekście, pasuje tu jak znalazł. Podobną uwagę poczynił Achilles Hektorowi, gdy ten drugi chce się z tym pierwszym umówić – znając swój los – co do tego, że gdy już umrze, by Achilles oddał ciało Hektora rodzinie. Na to Achilles odpowiada:

„Co? — zawoła Achilles, a wzrok wściekły toczy —

Mnież i ciebie wzajemna umowa zjednoczy?

Jak nie masz między ludźmi i lwami przymierza,

Jako nigdy wilkowi baran nie dowierza,

Lecz w wiecznej żyją wojnie: tak nie masz sposobu,

By jaki węzeł zgody połączył nas obu”.

Por. Homer, *Iliada*, przeł. F. K. Dmochowski, oprac. T. Sinko, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1930, ks. XXII.

zasadami”<sup>472</sup>. Harris będąc raczej filozofem świeckim nie odnosi się do eschatologicznego wymiaru myśli Harta. Po pierwsze, interesuje go samo opracowanie pojęcia odpowiedzialności i sprawiedliwości. Po drugie, Ronald Dworkin, opiekun Harrisa na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, przejął katedrę jurysprudencji właśnie po Hartie, a echa rozpoczętej w latach sześćdziesiątych tzw. debaty pomiędzy Hartem a Dworkinem (*Hart-Dworkin debate*) dotyczącej koncepcji prawa pozytywnego, z której Hart zdaje sprawę i do której się odnosi w *Posłowie* do *Pojęcia prawa*, wciąż były słyszalne. Z pewnością Harris był świadkiem toczącej się w tamtym czasie debaty na temat tego czym jest prawo i stosunku prawa do moralności. Po trzecie wreszcie, Harta własna interpretacja myśli scholastycznej jest w równej mierze przetworzeniem materiału źródłowego, jak ujęcie Hobbesa przez Harrisa (które z pewnością różni się od interpretacji Leo Straussa). Sam Hart w nawiązaniu do teleologicznej koncepcji natury stwierdza, że:

Słusznie można zauważyć, że to, co nadaje sens temu sposobowi myślenia i mówienia, sprowadza się do całkowitej oczywistości, którą jest milcząca przesłanka, że właściwym celem ludzkiego działania jest przetrwanie, a to sprowadza się do prostego kontyngentnego faktu, że większość ludzi najczęściej chce przedłużyć swe istnienie. Działania, o których powiadamy, że są dobre w sposób naturalny, to właśnie, te wymagane dla przetrwania. Pojęcia potrzeby ludzkiej, zła fizycznego i *funkcji* narządów cielesnych czy zmian odwołują się do tego samego prostego faktu. Na pewno, gdy zatrzymamy się tutaj, otrzymamy jedynie nader uproszczoną wersję klasycznej koncepcji prawa naturalnego. Klasyczni przedstawiciele tego poglądu pojmowali przetrwanie (*perseverare in esse suo*) jedynie jako najniższą warstwę w znacznie bardziej złożonym i daleko bardziej dyskusyjnym pojęciu ludzkiego celu czy dobra. Arystoteles włączył w to bezinteresowną kultywację ludzkiego intelektu, a Tomasz z Akwinu poznanie Boga. Oba te poglądy reprezentują wartości, które nie tylko mogą być, ale były kwestionowane. Inni natomiast myśliciele, m. in. Hobbes i Hume, nie mierzyli tak wysoko, natomiast uważali skromny cel przetrwania za główny i niepowątpiewalny element dający dobry empiryczny sens koncepcji prawa naturalnego (...). Ponadto, możemy, odnosząc się do przetrwania, pominąć jako zbyt metafizyczny dla umysłów współczesnych pogląd, że jest ono czymś uprzednio ustalonym, przedmiotem koniecznego pragnienia ze strony ludzi jako ich cel właściwy. Natomiast możemy utrzymywać, że jest to okoliczność przygodna, która mogłaby być inna, że w ogólności ludzie pragną żyć, a nie sugerujemy niczego więcej, gdy określamy przetrwanie jako ludzki cel będący przedmiotem pragnienia. (...) Nie możemy wyeliminować ogólnego pragnienia życia, a pojęcia takie jak zagrożenie i bezpieczeństwo, strata i korzyść, potrzeba i funkcja, choroba i leczenie pozostawić nietknięte; są one sposobami równocześnie opisującymi i oceniającymi rzeczy przez odniesienie do ich wkładu na rzecz przetrwania akceptowanego jako cel”<sup>473</sup>.

Wątki obecne u Harrisa – przetrwanie osób, bezpieczeństwo, modyfikacja pojęcia normy i leczenia – obecne są także u Harta. Autor wprost zaznacza, że pojęcia którymi

---

<sup>472</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, przeł. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 213.

<sup>473</sup> *Ibidem*, ss. 258-260.

się posługujemy (potrzeby, zła fizycznego, funkcji narządów, bezpieczeństwa) opracowane są z uwagi na kwestię przetrwania. Harrisa koncepcja działania moralnego będzie inna, ale jeśli literalnie nie zgadzałby się z Hartem, z pewnością zgadzałby się z duchem jego myśli. Harris zwraca uwagę „na ciągłość istniejącą między terapią a ulepszeniem, na fakt, że ulepszanie człowieka zawsze było zarówno świadomym, jak i nieświadomym elementem ludzkiego rozwoju i ewolucji”<sup>474</sup>. Działania te wprost wiążą się z przetrwaniem osób, z zapewnieniem im bezpieczeństwa w tym przetrwaniu. W jednym z wykładów Harris powiedział wprost: *enhancement is safety*. Sądzę, że choć w szczegółach autorzy ci z pewnością się różnią, podzielają cel jakim jest zapewnienie przetrwania.

W podrozdziale *Zasady sprawiedliwości*, Hart analizuje wspólne zależności prawa stanowionego w państwie i rozważań poczynionych na gruncie moralności. Bada jak te dwa królestwa praktyki ludzkiej wpływają na siebie i jak się wzajemnie określają. Punktem wspólnym, pomostem dla tych królestw, jest pojęcie sprawiedliwości (*justice*). Autor traktuje prawo jako „gałąź” moralności czy sprawiedliwości. O istocie prawa ma stanowić „w większym stopniu jego zgodność z zasadami moralności czy sprawiedliwości niż inkorporacja nakazów i gróźb”<sup>475</sup>.

Autor wychodzi od użycia słów *sprawiedliwy* i *niesprawiedliwy* do wyrażania pochwały lub nagany np. wobec pozwanych przez prawników, którzy postępują w mowie tak, jak gdyby zakresy moralności i sprawiedliwości były rozłączne. Sam uważa, że istnieją dobre powody do tego, by sprawiedliwość znajdowała miejsce w krytyce (samy) regulacji prawnych. Okazuje się dalej, że pojęcia *sprawiedliwości* i *niesprawiedliwości* można by zastąpić zwrotami *słuszny* (*fair*) i *niesłuszny* (*unfair*) i dopiero dzięki takiemu rozumieniu tych pojęć jesteśmy w stanie uchwycić dystynktywne cechy sprawiedliwości i ich związek z prawem. „Słuszność nie jest w ogólności równozakresowa z moralnością, a odniesienia do niej są ważne przede wszystkim w dwóch sytuacjach w życiu społecznym”<sup>476</sup>. Pierwszą z nich jest rozpatrywanie życia jednostek nie jako indywidualów, ale jako zbiorów jednostek; wtedy, gdy rozdzielane są wśród nich pewne ciężary czy dobra i to właśnie ów *podział* (*share*) – nawiasem mówiąc tego samego słowa używa Harris pisząc o podstawie dla wzajemności, którą musi być coś dzielanego przez osoby, wspólnego dla nich – jest właśnie tym, co jest słuszne lub niesłuszne. Drugą z nich jest sytuacja, w której komuś została wyrządzona krzywda i ktoś domaga się za nią rekompensaty – nawiasem mówiąc, jest to ta sama sytuacja, która ma miejsce w przypadku domagania się Y i Z loterii przetrwania, którą omawiam w części 1.3 rozdziału IV. Pojęcia „słuszności” i „niesłuszności” stosują się także w innych kontekstach. Mówimy o tym, że sędzia był sprawiedliwy albo jego sąd był słuszny itd. By sprawę uogólnić można powiedzieć, za Hartem, że ta ogólna zasada kryjąca się za ideą sprawiedliwości „polega na tym, że jednostki mają tytuł, każda wobec innej, do pozostawania w stanie pewnej względnej

---

<sup>474</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 40.

<sup>475</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, s. 20.

<sup>476</sup> Ibidem, ss. 215-216. Wieloznaczne słowa *fair* i *fairness*, które odnosi się do sprawiedliwości, słuszności, czegoś należnego, właściwego czy godziwego a może nawet bezstronnego powróci w dalszych rozważaniach nie tylko Harta, ale i Harrisa.

równości lub nierówności<sup>477</sup>. Zasada ta powinna być zawsze respektowana i być przywrócona, jeśli została naruszona. Stąd zasadę sprawiedliwości Hart wyraża za pomocą maksymy *traktuj podobne przypadki tak samo* oraz *traktuj różne przypadki odmiennie*.

Te ogólnie wyrażone formuły w zastosowaniu wymagają doprecyzowania. Potrzeba nam bowiem wiedzieć, co świadczy o podobieństwie i co o różnicy (na gruncie czego przyznajemy ludziom równość)<sup>478</sup>. Hart stwierdza, że „nie jest niesprawiedliwym, gdy prawo zabrania zabójstwa i traktuje rudyh morderców tak samo jak innych; byłoby zaś niesprawiedliwe, gdyby traktowało ich odmiennie, podobnie gdyby odmówiło odmiennego traktowania poczytalnych i niepoczytalnych<sup>479</sup>. Można przedstawić dwuelementową strukturę idei sprawiedliwości:

(1) jej jednolity rys podsumowany w maksymie *traktuj podobne przypadki tak samo*

(2) różnicujące kryterium umożliwiające określenie, kiedy i z uwagi na jaki cel podobne przypadki traktowane są podobnie, a kiedy różnie.

Dzięki drugiemu elementowi, stwierdza Hart, idea sprawiedliwości jest podobna do pojęć wysokości, ciepłoty itd., czyli zawiera ukryte „odniesienie do standardów zmieniających się z uwagi na klasyfikowanie przedmiotów, do których są stosowane<sup>480</sup>. Jednym ze znaczeń łacińskiego *respondēo* jest właśnie zgadzać się, być podobnym do. Można powiedzieć, że już w pojęciu sprawiedliwości, jako zasady zgodnie z którą winniśmy *traktować podobne przypadki tak samo*, ukryte jest pojęcie odpowiedzialności za *traktowanie podobnych przypadków tak samo*. Tę własność sprawiedliwości można nazwać prościej relatywnością kontekstową. Hart podaje przykład wysokiego dziecka, które może być tego samego wzrostu co niski mężczyzna. To nie wysokość przedstawiona w metrach świadczy o wysokości czy niskości, a to czy dana osoba (biorąc pod uwagę jej wiek) jest w danym i znanym kontekście wysoka czy niska. Rzecz jasna ze sprawiedliwością jest gorzej, bowiem orzekanie o podobieństwie przypadków, które się obejmuje, zmienia się nie tylko zależnie od typu przedmiotu, ale i w ramach jednego typu.

Harta interesuje to, czy podobieństwa i różnice pomiędzy osobami w pewnych przypadkach, dzięki którym można ocenić czy wyrok stosującego prawo, był sprawiedliwy czy nie, są oczywiste. Tak jak we wcześniej wspomnianym przypadku mordercy, prawo jest sprawiedliwie stosowane, gdy „jest stosowane bezstronnie wobec tych i tylko tych, którzy są podobni w tym, że dopuścili się czynu zakazanego przez prawo<sup>481</sup> i, jeśli tak rzeczywiście jest, stosującego prawo nic (żaden zewnętrzny interes) nie może odwieść od równego ich traktowania. Z tego powodu zasada *niech nikt nie będzie sędzią we własnej sprawie (audi alteram partem)* zapewnia

---

<sup>477</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>478</sup> W myśli Harrisa uzasadnieniem i określeniem wspólnego gruntu dla równego traktowania jest status osoby.

<sup>479</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, s. 217.

<sup>480</sup> Ibidem, s. 218.

<sup>481</sup> Ibidem.

możliwość takiego równego traktowania; gwarantuje bezstronność i obiektywność stosowaniu ogólnej reguły w różnych sprawach (bez uprzedzeń, kaprysów czy względu na własne korzyści).

Na mocy czego możemy określić podobieństwa i różnice pomiędzy jednostkami, które są podstawą do równego ich traktowania? Hart stwierdza, że same przepisy prawne nie mogą tego określać, a w tej materii „bardzo wiele pozostaje w kręgu wątpliwości i sporów”<sup>482</sup>. O ile obecnie łatwo jest nam przyznać, że prawo, które nakazuje inaczej traktować ludzi różnych pod względem koloru skóry (także pod względem płci, orientacji seksualnej, wyznania lub braku wyznania) jest prawem dyskryminującym – ale głównie dlatego, że jest to pogląd powszechnie podzielany, a „kryteria istotnych podobieństw i różnic mogą często zamieniać się razem z podstawowym światopoglądem danej osoby czy społeczeństwa”<sup>483</sup> – o tyle mogą zaistnieć przypadki, w których możemy mieć trudność w określaniu dyskryminacji czy sprawiedliwego traktowania.

By jakoś temu zaradzić, Hart wskazuje na możliwość rozważania celu, który dane prawo ma realizować. Tak na przykład, jeśli prawo ma zapewniać pomoc finansową dla ubogich, wymogi stosowania zasady *traktuj podobne przypadki tak samo* muszą uwzględniać różne stopnie ubóstwa, skoro celem takiego prawa nie jest powiększanie majątku majątnych, a redukcja różnic majątkowych i zmniejszanie ubóstwa biednych. Wydaje się, że jest to zgodne z uwagą Harrisa o naturze moralności, która polega na czynieniu dobra i zapobieganiu krzywdzie dla wszystkich. Tak rozumianą kwestię sprawiedliwości i niesprawiedliwości prawa Hart określa mianem *rozdzielniczej* (dystrybucji dóbr i ciężarów – namacalnych jak zapomogi i nienamacalnych jak ochrona nietykalności – pomiędzy jednostkami).

Inną kwestią jest ujęcie prawa, którego celem jest *wyrównywanie* szkody przez jedną osobę na rzecz drugiej. Autor stwierdza, że „związek pomiędzy tym, co jest sprawiedliwe, a głównym przepisem sprawiedliwości «Traktuj podobne przypadki tak samo, a różne odmiennie» jest w tym przypadku na pewno mniej bezpośredni”<sup>484</sup>. Trudniej wychwycić niesprawiedliwość takich przepisów. Autor podaje dwa przykłady omawiające ich niesłuszność i dwa rozumienia tej niesłuszności. Co w przypadkach, w których zgodnie z prawem tylko lord może skarżyć za zniesławienie albo człowiek o białym kolorze skóry nie odpowiada za pobicie osoby o innym kolorze skóry? Podobnie możemy zapytać o przypadki, w których zgodnie z prawem tylko mężczyzna i kobieta mogą wstąpić w związek małżeński? Po pierwsze, niesłuszny może być przywilej czy ulga, czyli prawo takie naruszałoby zasadę uczciwego rozdzielania praw i obowiązków co do rekompensowania wyrządzonych szkód. Po drugie, „[n]ie wprowadzając żadnych niesłusznych dyskryminacji mogą [wszelkie takie prawa] mimo wszystko nie zapewniać odpłaty za pewne rodzaje szkód ponoszonych przez jakieś osoby w wyniku działania innych, nawet w przypadku, gdyby rekompensatę moralną można było traktować jako należną”<sup>485</sup>. W tym drugim

---

<sup>482</sup> Ibidem, s. 219.

<sup>483</sup> Ibidem, s. 221.

<sup>484</sup> Ibidem, s. 222.

<sup>485</sup> Ibidem, s. 223.

ujęciu, wedle Harta, prawo będzie niesprawiedliwe, mimo że traktuje wszystkich podobnie, czyli zgodnie z prawem można by uznać szkodę wyrządzoną przez osobę o białym kolorze skóry na ciele osoby o innym kolorze skóry, ale takie uznanie nie musiałyby się wiązać z żadną rekompensatą. Wadliwość tych praw polega, na tym, że na ich podstawie można odmówić udzielenia rekompensaty, a nie na oddzieleniu odszkodowań od krzywdy.

Hart, analizując wadliwość przepisów, wskazuje na dwa istotne wymiary prawa – uznanie czyjeś winy i czyjejś szkody oraz wyznaczenie i wyegzekwowanie rekompensaty wobec osoby poszkodowanej. Stwierdzenie tego, czy przepis, który określa konieczność odszkodowania za uszczerbek jest sprawiedliwy czy niesprawiedliwy „polega na tym, że poza prawem panuje przekonanie moralne, że ci, których prawo dotyczy, mają prawo wzajemnego powstrzymywania się od szkodliwego postępowania”<sup>486</sup>.

Takie samo traktowanie podobnych przypadków odnosi się również do wzajemności.

Liczymy na to (czy też żywimy takie oczekiwanie), że jak sami będziemy podobne przypadki traktowali tak samo, to także i my będziemy traktowani przez innych w taki sam sposób. Chodzi bowiem o to, że inni też będą tak się zachowywać i że tak będą się zachowywać w stosunku do nas samych. Hart nazywa tę relację podmiotów *strukturą korelatywnych uprawnień i obowiązków*. Struktura ta miałaby ona kształtować – choć nie całą i nie w pełni – podstawę moralności grup społecznych. Autor dodaje, że „[p]owstanie pomiędzy jednostkami moralnej i w jakimś sensie sztucznej równości jest jej [tej struktury] skutkiem, a w ten sposób kompensuje się nierówności wynikające z natury”<sup>487</sup>. Dopiero na podstawie pewnego pojęcia równości możliwe jest określanie tego, w jakim zakresie czyn, który miał miejsce, np. pewna szkoda, domaga się zadośćuczynienia, np. rekompensaty i kto miałby tę rekompensatę zrealizować. Jeśli zgodzimy się, że sprawiedliwość jest pewną relatywnością kontekstową, to z pewnością jest zrelatywizowana do tego, co (i kogo) uważamy za równego. Od pojęcia równości zależy możliwość równowagi moralnej w rozumieniu zarówno w ogóle możliwości ustalania tego, czy coś jest szkodą czy krzywdą wyrządzaną tym, którzy są równi, jak również w rozumieniu wzajemności, jeśli chodzi o wymianę działań, np. w zamian za wyrządzoną mi krzywdę mogę się spodziewać pewnej rekompensaty.

Autor omawia przykład rabunku, zakazanego w pewnym kodeksie moralnym, w sytuacji asymetrii podmiotowej – rabuś jest osobą silną i rozbudowaną, a ofiara rabunku słaba i niezbyt rozbudowana. Ta nierówność może być określona mianem naturalnej – te osoby takie są. Natomiast równość, do której odwołuje się Hart, jest sztuczną, narzuconą i umożliwia rozważanie jak traktować podobne przypadki tak samo. Silny rabuś narusza porządek i równowagę moralną, a sprawiedliwość wymaga powrotu do moralnego *status quo*. W tym przypadku, stwierdza autor, chodziłoby o zwrot skradzionej rzeczy. Oczywiście wydaje się to uproszczeniem sprawy. Co w

---

<sup>486</sup> Ibidem, s. 224.

<sup>487</sup> Ibidem.

przypadku napaści rabunkowej, w której ofiara nie tylko utraciła to, co rabuś jej zabrał, ale i doznała uszczerbku na zdrowiu? Hart stwierdza, że jeśli ktoś uszkodził fizycznie inną osobę w sposób zamierzony czy niezamierzony (np. przez nieostrożność) i tak „jest traktowany jako ktoś, kto zabrał coś swojej ofierze”<sup>488</sup>. Spowodowany uszczerbek jest odebraniem czegoś komuś. Równość wiąże się z równością co do uprawnienia posiadania tego, co własne – życia, zdrowia, ciała itd.

Moglibyśmy wrócić do kwestii natury jako bioterrorysty. Czy jeśli jest ona przyczynowo odpowiedzialna za choroby, wady i krzywdy ludzi, można w ogóle pociągnąć ją do odpowiedzialności za to? Czy natura narusza moralne *status quo*? Czy można ją jakkolwiek rozważać jako równą nam w moralnym sensie? Jeśli chodzi o szkody wyrządzone przez *losowe wydarzenia naturalne*, często domagamy się odszkodowania nie od samej natury, a od instytucji publicznych, które zobowiązane są pilnować naszego publicznego dobra<sup>489</sup>. Tam, gdzie sprawiedliwość żąda zapewnienia rekompensaty, gdy następuje moralne zakłócenie, czyli asymetria w relacjach międzyludzkich, tam sprawiedliwe przepisy prawne zapewniają rekompensatę w celu przywrócenia moralnego *status quo*. Wtedy przepisy prawne będą określone zgodnie z zasadą „traktuj podobne przypadki tak samo”, bo traktują sprawcę zła i ofiarę na równi, co znaczy, że „w ten sam sposób uznają ich za podobnych”<sup>490</sup>.

W relacji pomiędzy ofiarą a oprawcą, nie ma jednego bez drugiego. Wydaje się nawet, że siła ciężkości przechyla się na stronę ofiary – oprawcą staje się nawet przez nieumyślne wyrządzenie komuś krzywdy. Warunkiem zaistnienia tej nierównowagi moralnej, której Hart nakazuje wyrównanie, jest zaistnienie szkody u kogoś, kto staje się ofiarą. Istnienie ofiary tworzy sytuację, w której po zaistnieniu szkody, będziemy poszukiwać winnego tej szkody, by móc określić winowajcę i rekompensatę.

Czy sensownie jest mówić o tym, że coś innego niż człowiek lub osoba (np. natura) jest oprawcą? Hart stwierdza, że „dosłownie rzecz ujmując [nawet jeśli oprawca] nie uczynił tego [w sposób niezamierzony czy przez nieostrożność zabrał coś ofierze – B.P.], ta figura retoryczna nie jest zbyt naciągana, ponieważ sprawca odniósł jakąś korzyść kosztem swej ofiary, nawet gdy uległ pragnieniu zranienia danej osoby czy też nie wykazał należytej troski w celu przedsięwzięcia należytych środków ostrożności”<sup>491</sup>. Wydawałoby się zatem, że aby określić naturę mianem bioterrorystycznego sprawcy, należałoby stwierdzić, czy natura (lub ktokolwiek inny) odnosi korzyść kosztem ofiary. Wydawałoby się, że samo to, że my coś tracimy jest niewystarczające. W przypadku naturalnie wyrządzonych szkód, niezależnych od świadomego działania człowieka (np. urodzenie się z wrodzoną wadą serca albo śmierć tysięcy ludzi spowodowanych suszą w kraju), korzyść czerpią ci, którzy zyskują przewagę w sytuacji nierównej dystrybucji dóbr (korzyść ta może wynikać z

---

<sup>488</sup> Ibidem.

<sup>489</sup> Harris w tekście *Marksistowskie pojęcie przemocy* przywołuje podobny przykład głodu w Indiach spowodowanego suszą w kraju, ale za który odpowiedzialny, w sensie zobowiązania miałby być rząd Indii.

<sup>490</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, s. 225.

<sup>491</sup> Ibidem, s. 224.



faktu posiadania dobrze działających organów czy dostępu do środków umożliwiających przetrwanie)<sup>492</sup>.

W niektórych przypadkach Hart jest skłonny poświęcić zasadę *traktuj podobne przypadki tak samo* na rzecz ogólnego bezpieczeństwa czy też pomyślności społecznej. Istnieją takie dobra, których naruszenie, nawet nieintencjonalne, wymaga wyciągnięcia konsekwencji (np. zadośćuczynienia ofierze) – inaczej byłoby to czymś niesłusznym, niesprawiedliwym. Jak autor celnie zauważa, nie chodzi tu o kwestię sprawiedliwości, odnoszącej się do zachowywania równowagi, utrzymywania moralnego *status quo*, a o coś, co często określa się mianem *sprawiedliwości społecznej*, związanej z dobrobytem społecznym.

Hart w swoich rozważaniach jest bardzo ostrożny. Choć wskazuje na pewną skłonność do uznawania pewnego *dobra ogólnego, społecznego, publicznego czy sprawiedliwości społecznej*, to stwierdza, że „[n]ie jest jasne, co znaczą te wyrażenia, gdyż zdaje się, że nie ma skali, wedle której dałoby się zmierzyć i zidentyfikować w jakimś większym stopniu udział rozmaitych sposobów tworzenia dobra powszechnego”<sup>493</sup>. Nawet analizując przykłady tego, czym to dobro miałyby być<sup>494</sup> trudno jest wskazać, które dobro jest właśnie tym dobrem ogólnym i publicznym, o które miałyby chodzić<sup>495</sup>.

Tym, co z pewnością należy do dobra ogółu, bazując na wcześniejszych uwagach zarówno Harta, jak i Harrisa, jest przede wszystkim jego przetrwanie i bezpieczeństwo. To dobro, którego trzeba chronić. Jego uszczerbek domaga się, niezależnie od zamiaru jego spowodowania czy też braku staranności w zapewnianiu bezpieczeństwa, odszkodowania dla tych, którzy go ponieśli. Wracając zatem do kwestii natury jako bioterrorysty, wydaje się, że niezależnie od jej zamiaru (wszak natura nie ma zamiaru w takim sensie, w jakim przypisujemy zamiar osobom, które mogą stanąć przed sądem) te istoty, które w wyniku naturalnej loterii czy zarażenia się chorobą (naturalną bronią biologiczną) ponoszą uszczerbek, winny otrzymać odszkodowanie. Jak można rozumieć obowiązki względem poszkodowanych osób?

### 2.2.1 Obowiązek

Hart omawia różnicę pomiędzy *byciem* zmuszonym (przymuszonym) do zrobienia czegoś, a posiadaniem obowiązku, by coś zrobić. Opisuje to na przykładzie sytuacji rabunkowej, w której pewien A nakazuje pewnemu B oddanie pieniędzy,

---

<sup>492</sup> Ten przykład niesprawiedliwości szerzej omawiam w części 1.5 *Rozdziału IV*.

<sup>493</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, s. 227.

<sup>494</sup> A mogłyby to być dobra różnego rodzaju, np. czy dla dobra ogólnego powinniśmy publicznie finansować służbę zdrowia albo czy w interesie społecznym jest oddawanie gruntów znajdujących się w zasobach Państwowego Funduszu Ziemi albo w Zasobie Własności Rolnej Skarbu Państwa osobom prawnym Kościoła Katolickiego albo czy do dobra społecznego należy fundowanie z publicznych pieniędzy takiej instytucji jak Muzeum „Pamięć i Tożsamość” im. św. Jana Pawła II

<sup>495</sup> Czy na wszystkie z pytań zamieszczonych w powyższym przypisie można odpowiedzieć „tak”? Na jakiej podstawie? Z jakiego powodu dane działanie jest związane z dobrem społecznym?

grożąc mu, że go zabije, jeśli ten nie odda mu tego, co jest w jego posiadaniu. Hart stwierdza, że fakty dotyczące działań, przekonań i motywów (np. lęk przed śmiercią) mogą wystarczyć do uzasadnienia stwierdzenia, że ktoś został zmuszony do pewnego działania (np. oddania sakiewki), ale nie są ani wystarczające, ani konieczne do uzasadnienia stwierdzenia, czym jest obowiązek (choć widzimy znów zarysowaną kwestię przetrwania, tym razem w wymiarze indywidualnym)<sup>496</sup>. Jest raczej tak, że „stwierdzenie, że ktoś ma obowiązek, np. mówienia prawdy lub zgłoszenia się do służby wojskowej, pozostaje prawdziwe nawet w przypadku, gdy dana osoba wierzy (racjonalnie lub też nie), że sprawa się nie wyda, i nie musiałaby obawiać się czegokolwiek w wyniku nieposłuszeństwa”<sup>497</sup>. Obowiązek sam w sobie pozostaje bez związku z konsekwencjami dla osoby, jakie mogą wystąpić w przypadku wypełnienia bądź niewypełnienia go oraz bez związku z subiektywnymi poglądami. Nie oznacza to jednak, że rozważanie obowiązku pozostaje w ogóle poza konsekwencjami wynikającymi z niewypełnienia danego obowiązku. Obowiązek wskazuje na pewne właściwe zachowanie, np. określone w prawie. Z obowiązkiem łączy się pewien przepis, np. reguła prawna, która określa warunki wykonania i konsekwencji wynikających z niewłaściwego zastosowania się do niego. Hart stwierdza, że „w odniesieniu do systemu prawa wewnętrznego może być prawdą, że nie byłoby sensu wypowiadać konkretnych stwierdzeń o czyichś obowiązkach, gdyby egzekucja sankcji wobec przestępców nie była w *ogólności* prawdopodobna”<sup>498</sup>.

W przypadku bandyty A mamy do czynienia przymusem psychologicznie motywującym do wykonania czegoś a nie z obowiązkiem. W przypadku przymuszenia konsekwencja (np. groźenie śmiercią) jest powodem do podjęcia działania, ale działanie to nie będzie działaniem zgodnym z obowiązkiem. W przypadku reguł obecnych w systemach prawnych danych państw możemy mówić o obowiązkach (np. obowiązku służby wojskowej) i wciąż sensownie dalej mówić o konsekwencjach czy sankcjach wynikających z nieprzestrzegania tych obowiązków. Tu jednak konsekwencje (np. w postaci wypłacenia odszkodowania albo jakiejś usługi społecznej) nie są przyczyną postępowania zgodnie z obowiązkiem, a jedynie konsekwencją niepostępowania zgodnie z obowiązkiem. Nie są racją działania zgodnie z nim.

Hart stwierdza, że „[a]by zrozumieć ogólną ideę obowiązku jako elementu niezbędnego i ująć go we właściwą formę prawną, musimy skierować uwagę na odmienne sytuacje społeczne, które, w przeciwieństwie do sytuacji z bandytą, mieszczą w sobie istnienie reguł społecznych, gdyż wpływa to podwójnie na znaczenie stwierdzenia, że ktoś ma obowiązek”<sup>499</sup>. Czym są te *sytuacje społeczne*, o których pisze autor? Pisząc o regułach, wspomina o typach zachowania, które stają się wzorcowe, co samo w sobie stanowi zaledwie tło czy kontekst dla stwierdzeń odnoszących się do działania określonych w regule. Po drugie, to, co jest określone w

---

<sup>496</sup> Wydaje się to podobne do uwagi Harrisa o warunku wolności w kontekście moralności i w przypadku uzasadniania tego, co słuszne, również nakładania na siebie obowiązków, które muszą być dobrowolne.

<sup>497</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, ss. 119–120.

<sup>498</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>499</sup> Ibidem, s. 122.

regule jako obowiązek, ma dotyczyć opisu tego, czemu akurat ta konkretna osoba podpada pod daną regułę (np. każdy pełnoletni obywatel płci męskiej w wieku poborowym ma obowiązek, aby umożliwić funkcjonowanie systemu państwowego i zabezpieczenia życia wspólnoty).

Istnienie obowiązku implikuje istnienie reguły, ale jak odróżnić reguły, które wiążą się z obowiązkiem od tych reguł, które się z nim nie wiążą? Reguły odnoszące się do wzorca zachowań, np. za pomocą etykiety, określają właściwe zachowanie się w towarzystwie. W dobrym tonie jest zachowywać się taktownie i kurtuazyjnie, ale nie ma obowiązku zachowywania się w ten sposób. Natomiast w przypadku obowiązków „[r]eguły są pojmowane i wygłaszane w celu nakładania obowiązków, gdy ogólna potrzeba konfrontacji jest paląca, a nacisk społeczny wobec tych, którzy łamią reguły lub grożą, że to uczynią, jest znaczny”. To określenie precyzyjnie wskazuje na określony typ sytuacji – na te, które mogą być w znaczącym stopniu szkodliwe. Istnieje pozytywny nacisk społeczny, by te sytuacje nie miały miejsca. Sytuacje jawnej, bezpośredniej przemocy czy gwałtu są takimi, wobec których nacisk społeczny jest znaczny. Osobną kwestią jest to, jak można zmierzyć minimalną liczbę osób reprezentujących ów nacisk<sup>500</sup>.

Hart stwierdza, że geneza takiej reguły może być zupełnie zwyczajowa, a nacisk społeczny może mieć postać ogólnie wyrażonego niezadowolenia albo reakcji krytycznej. Wydaje się zatem, że „wyjście na ulice” może być przykładem takiego działania, ale niekoniecznie chodzi o takie właśnie działanie. Nacisk społeczny, aby miał być brany pod uwagę, ma, przede wszystkim, posiadać „powagę (*seriousness*) presji społecznej stojącej za regułami, [co] stanowi czynnik pierwotny decydujący o tym, czy są one traktowane jako przyczyna powstania obowiązków”<sup>501</sup>. Choć nie można powiedzieć, że prawo pisane jest pod presją społeczną i pod dyktando społeczeństwa, to nie można wykluczyć, jak stwierdza Hart, zdania społeczeństwa przy konstruowaniu prawa i propozycji nowych reguł określających obowiązki<sup>502</sup>.

Hart wskazuje również na metaforyczne figury *węzła* (*bond*) kryjącego się w „obowiązku” czy „zobowiązaniu” („*obligation*”) i długu zawartego w „powinności” („*duty*”). Nie bez powodu mówi się o węźle prawnym (*vinculum iuris*), czyli zobowiązaniu, stosunku cywilnoprawnym łączącym dłużnika z wierzycielem. Łańcuch obowiązku wiąże, pod postacią prawa karnego, osoby za pomocą nacisku społecznego poprzez wiązanie „tych, którzy mają obowiązki i nie są całkowicie wolni w czynieniu tego, co chcą robić”<sup>503</sup>. Istotny jest również drugi koniec tego łańcucha, odpowiadający prawu cywilnemu, który „znajduje się w rękach grupy jako całości lub też jej oficjalnych przedstawicieli, którzy domagają się poszanowania obowiązków i

---

<sup>500</sup> Dobrym, choć kontrowersyjnym tego przykładem, może być niedawny Ogólnopolski Strajk Kobiet protestujący wobec odrzucenia przez Sejm RP projektu ustawy *Ratujmy kobiety* i jednoczesnego skierowania do prac w komisji projektu *Stop aborcji*.

<sup>501</sup> Ibidem, s. 124.

<sup>502</sup> Harris pisząc o zielonych księgach, które omawiam w części 3.3 *Rozdziału III*, czyli o propozycjach poddanych pod dyskusję społeczną, prezentuje podobną ideę. Z kolei w części 2.2 *Rozdziału IV* przedstawiam Harrisa ujęcie przemocy, które zobowiązywałoby nas do pomagania osobom poszkodowanym w wyniku działania losowości natury.

<sup>503</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, s. 125.

nakładają sankcje”<sup>504</sup>. Choć metafora wiązania kojarzyć się może z pewnym uciskiem czy opresją, a naciski społeczny w odniesieniu do obowiązku może się kojarzyć z przemocą, Hart stwierdza, że w przypadku obowiązku nie ma mowy, po stronie osób mu podlegających, o nacisku czy przymusie ze strony społeczeństwa. Stwierdza, że „[c]zuć się zobowiązanym (*to feel obliged*) i mieć obowiązek (*to have an obligation*), to dwie różne rzeczy, choć często współwystępujące”<sup>505</sup>. Na czym więc polega samoistność obowiązku, przy jednoczesnym jego związku z naciskiem społecznym i pewną, by tak rzec, niezależnością obowiązku wobec pozycji (sprzeciwu lub akceptacji), jaką podmiot zajmuje wobec obowiązku?

Hart odwołuje się do pary pojęć *wewnętrzne* i *zewnętrzne*, które mają opisywać sposób ujmowania reguł – a których dopiero branie wespół stanowi o pełniejszym ujmowaniu tego, czym są reguły i obowiązki. Sposób ten ma zastosowanie w myśleniu zarówno o prawie, jak i o strukturach społecznych. Opisywać reguły można bowiem zajmując różne punkty widzenia: albo *zewnętrzny*, z pozycji obserwatora, który ich nie akceptuje albo *wewnętrzny*, jako członek danej grupy, który akceptuje pewne reguły i stosuje je jako wskazówki postępowania. Obserwator może, zestawiając treść reguł z prawidłowością obserwowanych zachowań członków grupy (którzy mogą, ale nie muszą, być obserwowani jako ci, którzy spoglądają na reguły zajmując pozycję wewnętrzną), rejestrować prawidłowości „w postaci nieprzyjemnych reakcji, nagan czy kar, z którymi spotykają się odstępstwa od reguł”<sup>506</sup>. To, na co trzeba zwrócić uwagę, jeśli chodzi o obowiązek, wedle autora, to to, że posiada pewien moment wewnątrz podmiotowego uznania jego ważności.

Osoby posługujące się wewnętrznym spojrzeniem na obowiązki, traktują je jako niepsychologiczną, ale determinującą zachowanie zasadę działania. Jest dla nich raczej drogowskazem sprawiedliwego i słusznego (*fair*) postępowania niż sygnałem rodem z warunkowania klasycznego (nie jest znakiem przypominającym o kiju). Zewnętrzny punkt widzenia tych, którzy odrzucają dane reguły ma tę zaletę, że pozwala odtworzyć sposób, w jaki reguły funkcjonują w życiu danej grupy w sytuacji, gdy oceniają nieprzyjemne konsekwencje ich nieprzestrzegania, ale nie może odtworzyć sposobu, w jaki reguły te funkcjonują w życiu tych, którzy je wyznają; dla tych, którzy traktują reguły jako *racje* ich postępowania<sup>507</sup>.

Warto jeszcze dodać, że zewnętrzny punkt widzenia opisany przez Harta, nie jest tylko punktem widzenia kogoś „nieczułego”, kto, tak jakby z boku i beznamyślnie, przygląda się z zewnątrz, niczym badacz spraw tego świata. Chodzi o to, że ten punkt widzenia gubi wymiar praktyki życia danego społeczeństwa, bo „nie może odtworzyć sposobu, w jaki reguły funkcjonują jako reguły własne w życiu tych, którzy zwykle są większością społeczeństwa”<sup>508</sup>, a są nimi urzędnicy, prawnicy i osoby prywatne, „a

---

<sup>504</sup> Ibidem.

<sup>505</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>506</sup> Ibidem, s. 127.

<sup>507</sup> Choć Hart pisze w tym miejscu o prawie, wydaje się, że dla Harrisa podobnie racją determinującą zachowania (a także emocje) powinna być racja moralna czy raczej sąd moralny. W tym sensie tak jak powinno się dokonywać pewnych działań, tak, w pewnych sytuacjach, powinno się czuć określone emocje.

<sup>508</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, s. 129.

więc ci, którzy przy każdej okazji stosują reguły jako wskazówki postępowania w życiu społecznym, jako podstawę roszczeń, żądań, zezwoleń, ocen czy kar, tj. we wszystkich zwyczajnych sprawach życiowych podlegających regułom”<sup>509</sup>. Tak rozpatrywane reguły nie są martwymi literami prawa, a zasadami fizyki świata społecznego. Krótko mówiąc, obowiązki i reguły niejako tworzą czy strukturyzują rzeczywistość. Gdyby reguły te były inne, także i rzeczywistość byłaby inna<sup>510</sup>.

Wydaje się, że obowiązek wskazuje na pewną normatywno-egzystencjalną pozycję podmiotu. Choć możliwe jest badanie obowiązków z zewnątrz, tak jak bada się i opisuje zachowania zwierząt w stadzie, takie podejście do sprawy redukuje ją do samego tylko zachowania. Wydaje się natomiast, że obowiązek należy do porządku życia konkretnych ludzi w konkretnych warunkach, którzy mogą starać się określić właściwy sposób własnego życia i właściwe życie w grupie, które zawsze, ze względu na językowe zdolności osób, jest dookreślane w trakcie tego życia. Obowiązki są raczej tworzone *as we go* aniżeli istnieją odgórnie w przedosobowym świecie idei.

### 2.2.2 Reguły pierwotne i reguły wtórne

Hart wprowadza również rozróżnienie na reguły *pierwotne* – inaczej zwyczajowe, takie, które mogą obowiązywać niezależnie od systemów prawnych albo obok nich – i reguły *wtórne* – czyli takie, które obowiązują w rozwiniętych systemach prawnych, np. w opartych na konstytucji społeczeństwach demokratycznych. Pierwotne reguły obowiązku (*primary rules of obligation*) stanowią podstawowe elementy podzielanej czy akceptowanej moralności<sup>511</sup>. Omawia również typ społeczeństwa – społeczeństwa *pierwotnego*, w którym nie ma ciała ustawodawczego, sądów czy urzędników, a w których panują jedynie reguły pierwotne będące jedynymi środkami kontroli społecznej. W takich społeczeństwach brakuje jasnego rozróżnienia pomiędzy regułami prawnymi i moralnymi. Jedną z trzech wad pierwszego typu społeczeństw jest to, pisze Hart, że opierają się na *statycznym* charakterze reguł. Sposobem zmiany reguł w takim społeczeństwie jest powolny proces rozwoju, „w wyniku którego typy postępowania początkowo traktowane jako dowolne stają się najpierw nawykowe czy zwyczajowe, a potem obowiązkowe”<sup>512</sup>. Wydaje się zatem, że Hart opisuje tu, by tak rzec, proces podobny do warunkowania do pewnego, z początku nieznanego, sposobu postępowania, który po pewnym czasie krzepnie i staje się „naturalnie” obowiązujący. Dodaje, że „[n]ie ma w takim społeczeństwie środków dla świadomego zaadaptowania reguł do zmieniających się okoliczności, albo przez eliminację starych reguł, albo wprowadzenie nowych, gdyż – znowu to podkreślamy – takowa możliwość zakłada istnienie reguł innych niż pierwotne reguły

---

<sup>509</sup> Ibidem.

<sup>510</sup> Uwaga ta może się wydawać kontrowersyjna tylko powierzchownie, bo czy nie ujmujemy *naszych* ciał jako należących do nas, czy nie patrzymy na *wspólne* chodniki jako miejsca wyznaczone do chodzenia czy nie traktujemy *naszych* mieszkań jako naszych domów dlatego, że pewne reguły pozwalają nam na wydzielenie kawałka rzeczywistości i symbolicznego nadania mu znaczenia?

<sup>511</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, s. 230.

<sup>512</sup> Ibidem, s. 131.

obowiązków, które utrzymują takie społeczeństwo przy życiu”<sup>513</sup>. Kierowanie się regułami pierwotnymi jest czymś typowym dla postępowania ludzkiego, które, wraz z życiem w społeczności, zawsze poddawane jest regulacjom. Główny problem leży nie w samych regułach pierwotnych, ale w tym, że w danym społeczeństwie mogą być same reguły pierwotne, które nie są suplementowane przez inny aparat, dzięki któremu te pierwsze można zrewidować.

Lekarstwem, jak to określa Hart, na niedogodności społeczeństwa, w którym panują reguły pierwotne, jest wprowadzenie *reguł wtórnych* (*secondary rules*), które sytuują się na innym poziomie niż te pierwotne. One „dotyczą pierwotnych w tym sensie, że na nich właśnie operują, podczas gdy te drugie mają za przedmiot obowiązkowe działania jednostek” i „określają sposoby, za pomocą których reguły pierwotne mogą być konkluzywnie stwierdzone, wprowadzane, eliminowane, różnicowane, a fakty ich naruszania wystarczająco ustalone”<sup>514</sup>. Powstanie reguł wtórnych wiąże się z przejściem w danym społeczeństwie ze świata przedprawnego do prawnego. Teraz środki kontroli społecznej zawierają już reguły uznania, zmiany i orzekania i różnica pomiędzy regułami prawnymi a innymi regułami staje się wyraźna. Autor stwierdza, że „[p]ierwotne reguły obowiązku identyfikowane przez oficjalny system wyodrębnia się teraz spośród innych reguł [np. moralnych], a te ostatnie istnieją obok urzędowo uznawanych”<sup>515</sup>. *Reguły zmiany* powołane są do tego, by zaradzić wadzie reguł pierwotnych, jaką jest statyczność. Ich najprostszą postacią stanowi taka, która „upoważnia pojedynczą osobę lub ciało kolegialne do wprowadzania nowych reguł pierwotnych kierujących życiem całej grupy lub części, a także do eliminowania starych reguł”<sup>516</sup>. Ta najprostsza wersja może mieć, na co Hart wskazuje, wersje bardziej rozbudowane. Reguły i obowiązki to te, które są ustalane – nie wszystkie od zera i od nowa, ale jako możliwe do świadomej zmiany – na mocy pewnej metazasady określonej w danym społeczeństwie.

### 2.2.3 Obowiązek i sprawiedliwość

Hart, podobnie jak Harris, zajmuje się wzajemnymi relacjami dwóch królestw: moralności i prawa. Rzecz jasna oba umieszczone są na jednym wspólnym łądnie – wzajemnych interakcji osób. Hart stwierdza, że „[s]prawiedliwość kształtuje jeden segment moralności, zasadniczo związany nie tyle z indywidualnym postępowaniem, ile ze sposobami traktowania zbiorów indywiduów” oraz że sprawiedliwość „jest wartością najbardziej publiczną i najbardziej prawną”<sup>517</sup>. W tym również sensie sprawiedliwość jest pojęciem przecinającym te dwa królestwa, skoro przecinanie się, rozumiane jako łączenie, to zawieranie wspólnych elementów lub łączenie ich ze sobą. Jak stwierdza Hart, „słowo «moralność» i wszystkie inne pokrewne lub prawie synonimiczne terminy, jak «etyka», mają własny znaczny obszar nieostrości, czy

---

<sup>513</sup> Ibidem, s. 132.

<sup>514</sup> Ibidem, s. 134.

<sup>515</sup> Ibidem, s. 230.

<sup>516</sup> Ibidem, s. 135.

<sup>517</sup> Ibidem, s. 228.

«otwartości»<sup>518</sup>. Niemniej jednak tym, co będzie nas tu interesować, to zakres, w jakim zarówno moralność jak i prawo wiążą się z kwestiami publicznymi. Tak rozumiana moralność jest również w polu zainteresowań Harrisa żywo zainteresowanego dobrem publicznym i bezpieczeństwem.

Pewna fundamentalna trudność polega na tym, że kwestie związane z problematyką moralną są często niejasne lub nieostre. W przypadku niektórych reguł czy zasad, które określilibyśmy mianem moralnych „niektórzy ludzie uznają ją [zasadę czy regułę] za należącą do moralności, a inni nie”<sup>519</sup>. Nawet, jeśli udaje się zdobyć pewien konsensus co do reguł, które określilibyśmy jako moralne, czy choćby dotyczące moralności, kolejnym problemem jest to, jaki jest ich status. Czy zasady te są wpisane w mechanizm Wszechświata, a może są dziełem człowieka itd.? Przy określaniu tematyki moralnej, Hart usiłuje co najmniej obejść problem statusu konkretnych już wartości czy reguł moralnych, przedstawiając jedynie pogląd neutralny, określający wyłącznie formalne warunki tematyki moralnej.

W przypadku podziału na reguły pierwotne i wtórne Hart zwraca uwagę na emancypacyjny charakter przejścia do społeczności wtórnych – z rozwiniętymi systemami prawnymi – w których jesteśmy w stanie dostrzec różnicę pomiędzy regułami prawnymi i innymi. Wśród innych reguł, czyli reguł pozaprawnych, jesteśmy w stanie wyróżnić te, którym przypisujemy największą wagę i które, jak stwierdza Hart, „[m]imo zasadniczych różnic, są [...] podobne do przepisów prawnych”<sup>520</sup>. Wskazywać na to miałyby sam uzus językowy. Tych samych słów – *uprawnienie*, *obowiązek*, *powinność* itd. – zaczerpniętych ze słownika, którym posługujemy się przy mówieniu o prawie, używamy przy mówieniu o moralności (zarówno w języku angielskim jak i polskim). Choć obserwuje się treściowe pokrywanie obowiązków prawnych i moralnych, nie można ich traktować jako odpowiedników. Wspólny dla tych dwóch typów obowiązków jest zakres stosowalności – dotyczą raczej tego, co ma być uczynione w stale powracających okolicznościach niż tego, co ma miejsce w rzadkich czy sporadycznych rodzajach aktywności. Reguły polegają na tym, by dokonywać czynów lub pewnych zaniechań, „które są proste w tym sensie, że żadne specjalne kwalifikacje fizyczne lub intelektualne nie są potrzebne do ich dokonania”<sup>521</sup>. Mówiąc o regułach i obowiązkach należałoby określić warunki jakie agent moralny miałby spełniać, czy zdolności jakie miałby posiadać, aby mógł być w stanie przestrzegać tych obowiązków. By móc stwierdzić to, kto miałby dopełniać określony obowiązek moralny, należy stwierdzić, czy wykonanie go jest w jego mocy, czy posiada zdolność do tego<sup>522</sup>. Sądzę, że nie jest to bez znaczenia, bowiem niespełna dwadzieścia pięć lat później Harris pisząc o pojęciu osoby będzie zastanawiał się nad

---

<sup>518</sup> Ibidem.

<sup>519</sup> Ibidem.

<sup>520</sup> Ibidem, s. 231.

<sup>521</sup> Ibidem, s. 232.

<sup>522</sup> W oryginale pada zdanie *[m]oral obligations, like most legal obligations, are within the capacity of any normal adult*, co Woleński zasadnie przekłada jako „[s]pełnienie obowiązków moralnych, podobnie jak większości prawnych, leży w obrębie możliwości każdego normalnego dorosłego człowieka”. Ibidem, s. 232. Chciałbym jednak zwrócić uwagę w tym miejscu na słowo *capacity*, które odnosi się do pewnej *zdolności do robienia czegoś*. To samo słowo pojawia się u Harrisa, który opisując pojęcie *osoby*, określając jej formalne określenie, używa właśnie określenia *zdolności*, które miałaby posiadać.

specyficznym typem podmiotu, który miałby posiadać pewną zdolność, sprawiającą, że istnieją pewne obowiązki, które są obowiązkami wobec niego i że sam jest do dopełniania pewnych obowiązków zobowiązany. Nie można tej zdolności ograniczyć do możliwości zaradzenia czemuś. Trzeba ją rozumieć szerzej jako zdolność w znaczeniu zdolności zrozumienia, że inni, podobnie jak i my, są równi nam jako osoby i że mamy wobec nich, tak jak i wobec wszystkich osób, o ile nimi są, określone obowiązki. Jest to zdolność do wyrażenia i zrozumienia, na drodze językowej, że takie same osoby jak my jesteśmy w stanie traktować tak samo jak wszystkie inne osoby (w tym siebie) i jesteśmy za nie odpowiedzialni.

Przyglądając się nad różnymi typami obowiązków moralnych czy powinności Hart stwierdza, że klasyfikacji jest wiele. Można zastanawiać się nad obowiązkami związanymi z funkcjami społecznymi czy z rolami, które nie odnoszą się do wszystkich członków społeczeństwa, np. „powinności ojca czy męża dotyczące opieki nad własną rodziną”<sup>523</sup>. Są również takie „obowiązki o charakterze ogólnym, które stosują się do wszystkich dorosłych ludzi przez całe ich życie (np. powstrzymywanie się od przemocy)”<sup>524</sup>. Oczywiście, jak to zaznacza Hart, obowiązki zawarte w regułach moralnych mogą być różne w różnych społeczeństwach i mogą ulegać zmianie w różnych okresach istnienia społeczeństwa. Podaje przykład obowiązku będącego wynikiem przesądu czy błędnego przekonania, który kiedyś obowiązywał, a dziś wydaje się czystym kuriozum – obowiązek rzucenia się żony w płomień na stosie pogrzebowym zmarłego męża.

Autor stwierdza, że „moralność społeczna, jeśli osiągnęła stadium, w którym może być odróżniona od prawa, zawsze zawiera pewne obowiązki i powinności wymagające poświęcenia prywatnych skłonności lub interesów, co jest istotne dla przetrwania każdego społeczeństwa, tak długo, jak ludzie i świat, w którym żyją, posiadają pewne najbardziej znane i oczywiste cechy”<sup>525</sup>. Istnieją zatem pewne obowiązki dotyczące społeczeństwa. Łącząc je z ideą całości ludzkości i myślą o tym, że słusznym jest, aby zarówno społeczeństwo, jak i w ogóle ludzkość trwały dalej, można powiedzieć, że słusznym jest rezygnowanie z prywatnych skłonności lub poświęcanie interesów.

Harris stwierdza, że „jeśli dopuścimy pojęcie negatywnej przyczynowości, jeśli uznamy, że ktokolwiek jest odpowiedzialny za coś, czemu mógł zapobiec lub co mógł zmienić, to musimy zaakceptować drastyczną rewizję naszych poglądów na temat sprawstwa (*agency*) i odpowiedzialności”<sup>526</sup>. Aczkolwiek rozważając problem przyczynowości negatywnej, Harris dochodzi do wniosku, że bezsensownie byłoby sadzić, że „człowiek jest przyczynowo odpowiedzialny za wszystko i cokolwiek, co mógłby sprawić, aby było inne”<sup>527</sup>, jednak uważa jednocześnie, że opracowanie pojęcia negatywnego działania odkrywa przed nami pojęcie obowiązku, który wykracza poza powszednie rozumienie tego słowa. Do uchwycenia tak rozumianego

---

<sup>523</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, s. 232.

<sup>524</sup> Ibidem.

<sup>525</sup> Ibidem, s. 233.

<sup>526</sup> J. Harris, *The Marxist Conception of Violence*, „Philosophy and Public Affairs” 1974, t. 3, nr 2, s. 210.

<sup>527</sup> Ibidem, s. 209



pojęcia obowiązku w kontekście działań negatywnych i powiązanie go z obowiązkiem do prowadzenia i uczestniczenia w badaniach naukowych i obowiązkiem ulepszania, trzeba przyrzeć się Harta koncepcji odpowiedzialności zaprezentowanej w *Punishment and Responsibility*.

## 2.3 Typy odpowiedzialności opisane w *Punishment and responsibility*

W zbiorze tekstów *Punishment and Responsibility. Essays in the Philosophy of Law*, Hart zamieszcza dziesięć tematycznie powiązanych esejów. Rozdziały od I do III poświęcone są dyskusji toczącej się w Wielkiej Brytanii na temat kary śmierci. W rozdziałach od IV do VI zajmuje się głównie analizą warunku odpowiedzialności karnej („aktami woli”, zamiarowi i zaniedbaniu), z kolei w rozdziałach VII i VIII zastanawia się nad tezą, zgodnie z którą prawo karne może i powinno zrezygnować z mówienia o odpowiedzialności, którą się rozumie w oparciu o psychologiczne uwarunkowanie. Wreszcie w rozdziale IX autor wprowadza rozróżnienie pomiędzy różnymi znaczeniami słowa *responsibility*<sup>528</sup>.

Rozdział IX zaczyna od podsumowania celu, jaki stawiał sobie przy pisaniu wszystkich powyższych esejów. Dotyczyły one doktryny prawnej, która wymagała, aby osoba, która miałaby być ukarana, spełniała pewne warunki – zdolność rozumienia i kontroli, pewną wiedzę na temat swojego działania i jego konsekwencji itd. – aby mogła być rozważana jako osoba, która może zostać ukarana za czyn, który popełniła. Tym właśnie miałby być warunek odpowiedzialności karnej (*liability to punishment*). Autor stwierdza, że ta doktryna „określająca psychologiczne kryteria odpowiedzialności (*responsibility*)” przybiera różne formy w różnych systemach prawnych, ale we wszystkich swoich formach stwarza zarówno problemy dotyczące analizy, jak i problemy związane z polityką i uzasadnieniem moralnym<sup>529</sup>. Doktryna, na tle której przedstawię uwagi Harta, wywodzi się z prawa angielskiego i wspiera się na utylitarystycznie pojmowanym celu karania. W doktrynie tej istotne są psychologiczne zmienne. Zastanawianie się nad tym, czy dana osoba jest zdalna do bycia ukaraną, uwzględnia zdolności poznawcze tej osoby – zamiar, *akt woli* czy zaniedbanie.

### 2.3.1 *role-responsibility* (odpowiedzialność roli)

Opisując ten pierwszy typ odpowiedzialności Hart stwierdza, że „zawsze, gdy osoba zajmuje wyróżnione miejsce lub urząd w organizacji społecznej, z którym wiąże się określone obowiązki związane z zapewnieniem dobrobytu innym osobom lub

---

<sup>528</sup> H. L. A. Hart, *Punishment and responsibility: Essays in the philosophy of law*. Oxford University Press, Oxford 2008, s. V.

<sup>529</sup> *Ibidem*, s. 210.

przyczynianiem się w jakiś określony sposób do realizacji celów organizacji, mówi się, że jest ona odpowiedzialna za wykonanie tych obowiązków lub za zrobienie tego, co jest konieczne do ich wypełnienia<sup>530</sup>. Podaje następujące przykłady odpowiedzialności roli: kapitan statku jest odpowiedzialny za bezpieczeństwo swojego statku, mąż jest odpowiedzialny za utrzymanie żony, rodzice są odpowiedzialni za wychowanie swoich dzieci, wartownik jest odpowiedzialny za alarmowanie straży o zbliżaniu się wroga. Powyższą ogólną definicję nazywa raczej wskazówką dla zrozumienia tego rodzaju odpowiedzialności. Przez *rolę* autor rozumie „zadanie powierzone jakiejś osobie na mocy umowy lub w inny sposób”<sup>531</sup>. Zadanie, które osoba ta miałaby wykonać, miałoby być obowiązkiem tej osoby i dopełnienie tego obowiązku należy do odpowiedzialności tej osoby. Osoba jest odpowiedzialna za wykonanie go tak, jak osoba, która zajmuje pewne stanowisko, tj. pełni określoną rolę, jest zobligowana na mocy tej roli do wykonania go.

W ten sposób też Hart definiuje *osobę odpowiedzialną*, czyli taką, która zachowuje się odpowiedzialnie. Do wyjaśnienia tego, co to znaczy być osobą odpowiedzialną i czy ktoś jest osobą zachowującą się odpowiedzialnie potrzeba pewnego rozumienia roli, jaką osoba ta miałaby pełnić i odpowiedzialności za sprawowanie tej roli. Jeśli ojciec wywiązuje się z przyjętej przez niego (albo powierzonej mu) roli bycia ojcem, powiedzielibyśmy, że jest osobą – jeśli chodzi o tę rolę – odpowiedzialną. Osoba odpowiedzialna poważnie traktuje swoje obowiązki, myśli o nich i podejmuje wysiłki, aby je wypełniać, a zachowywać się odpowiedzialnie, to zachowywać się tak jak człowiek, który poważnie traktuje swoje obowiązki, czyli swoje zdania, rolę, którą mu powierzono. Choć może być wiele rodzajów odpowiedzialności (moralna, prawna itd.). cechuje je pewna wspólność. W przypadku ojca i męża w jednej osobie możemy powiedzieć, że „może być zarówno moralnie, jak i prawnie odpowiedzialny za utrzymanie żony i dzieci, ale odpowiedzialność gospodarza za wygodę gości i odpowiedzialność sędziego za kontrolę nad zawodnikami nie jest ani prawna, ani moralna, chyba że słowo «moralna» zostało użyte bez rozjaśnienia tylko po to, by wykluczyć odpowiedzialność prawną”<sup>532</sup>.

Hart podaje kolejny przykład, w którym „dwaj przyjaciele, wybierający się na wyprawę alpinistyczną, ustalą, że jeden z nich będzie pilnował jedzenia, a drugi map, to słusznie mówi się, że jeden z nich jest odpowiedzialny za jedzenie, a drugi za mapy, i ja zaklasyfikowałbym to jako przypadek odpowiedzialności roli”<sup>533</sup>. Jak widać, obowiązki i odpowiedzialność tych dwóch osób wynikają nie z jakiejś już istniejącej i zakorzenionej w społeczeństwie relacji społecznej, a ich umowy. Treści zadań czy sposoby realizacji ról mogą się zmieniać. Jeden z nich dba o mapy a drugi jedzenie, bo tak się umówili i zadbanie o to należy do roli każdego z nich, są za to odpowiedzialni.

Nie wszystkie obowiązki, posiadane z racji pełnienia roli, zdaniem Harta, są tych osób odpowiedzialnościami. Choć, jak stwierdza autor, szeregowiec ma obowiązek wykonywania rozkazów przełożonego i jeśli przełożony wyda mu

---

<sup>530</sup> Ibidem, s. 212.

<sup>531</sup> Ibidem, s. 213.

<sup>532</sup> Ibidem, ss. 213-314.

<sup>533</sup> Ibidem, s. 212.

połączenie, by prezentował broń czy ustawił się w określony sposób, to w *danej sytuacji* ma obowiązek to zrobić, ale nie moglibyśmy powiedzieć, że prezentowanie broni czy ustawienie się w określony sposób należy do jego obowiązku. Do obowiązku należy słuchanie rozkazów, dlatego wykonanie go w *danej sytuacji* należy do zadań szeregowca. Jednak, jeśli chodzi właśnie o odpowiedzialność, samo wykonywanie rozkazu może wiązać się z wykonaniem bardziej złożonego zadania, np. dostarczenia wiadomości do sztabu lub przeprowadzenia jeńców do bazy. Za wykonanie złożonego zadania, którego realizacja wymaga od żołnierza zaangażowania i wzięcia zadania na poważnie, jest on odpowiedzialny, a poszczególne czynności należą do jego obowiązków. Hart stwierdza, że „to, co odróżnia te obowiązki danej roli (*duties of a role*), które są określane jako odpowiedzialność, to fakt, że są to obowiązki stosunkowo złożone lub rozległe, określające «sferę odpowiedzialności» (*sphere of responsibility*), wymagające troski i uwagi przez dłuższy czas, podczas gdy krótkotrwałe obowiązki bardzo prostego rodzaju, polegające na wykonaniu lub niewykonaniu jakiejś konkretnej czynności przy konkretnej okazji, nie są określane mianem odpowiedzialności”<sup>534</sup>. Zwykle, proste obowiązki czy zadania różnią się od tych, które wiążą się z odpowiedzialnością roli, że te drugie wymagają troski i uwagi (*care and attention*) od tych, którzy pełnią tę specyficzną rolę.

Nie jest łatwo w prosty sposób odróżnić krótkotrwałe obowiązki, z którymi nie musi wiązać się odpowiedzialność, od tych obowiązków stosunkowo złożonych lub rozległych, które wiążą się z odpowiedzialnością roli spoczywającą na osobie, która zajmuje jakieś stanowisko<sup>535</sup>. Wydaje się, że są to kwestie trudne do jednoznacznego raz na zawsze określenia. Tym, co wybija się na pierwszy plan jest to, że z odpowiedzialnością wiąże się poważne, czyli z troską i uwagą, traktowanie swojego obowiązku.

### 2.3.2 *causal-responsibility* (odpowiedzialność przyczynowa)

Hart rozpoczyna omawianie drugiego typu odpowiedzialności od zdania, którego tłumaczenie w języku polskim nie oddaje w pełni istoty zagadnienia. Zdanie to ma postać: *The long drought was responsible for the famine in India*. Wydawałoby się, że powiedzielibyśmy, aby zachować formę czasu przeszłego, że *Długotrwała susza była przyczyną klęski głodu w Indiach*, albo bardziej odpowiednio, jeśli chodzi o odpowiedzialność, że *Za klęskę głodu w Indiach odpowiada długotrwała susza*. Jednak, w tym drugim przypadku, gubi się czas przeszły zawarty w zwrocie *was responsible for*, do którego odnosi się autor. Wydaje się, że zdanie, które pasowałoby najbardziej – także jeśli chodzi o zachowanie kierunku przyczynowo-skutkowego wynikania –

---

<sup>534</sup> Ibidem, s. 213.

<sup>535</sup> Może być tak w przypadku, powiedzmy, krótkotrwałego obowiązku związanego z poleceniem wydanym przez przełożonego, by zaplanować termin urlopu oraz obowiązkiem stosunkowo złożonym lub rozległym, np. związanym z poleceniem wydanym przez przełożonego, by przygotować wraz z nim konferencję naukową. Który z tych obowiązków wiąże się z odpowiedzialnością roli spoczywającą na osobie, która zajmuje jakieś stanowisko (np. asystenta w Katedrze). Wydaje się, że raczej ten drugi obowiązek wiąże się z odpowiedzialnością roli.

choć które nie brzmi najlepiej po polsku to *Długotrwała susza była odpowiedzialna za klęskę głodu w Indiach*. Zdanie zdaje się być dziwne także ze względu na nietypowe użycie słowa „odpowiedzialność” w znaczeniu przypisania odpowiedzialności czemuś, co nie jest podmiotem. Zazwyczaj odpowiedzialność przypisywalibyśmy czemuś, co jest w stanie wziąć odpowiedzialność za swoje działania, jak np. osobie. Sam Hart zastanawia się nad możliwością niestosowania prawa karnego w sytuacji popełnienia przestępstwa wobec osoby, co do której mamy podejrzenia, że nie możemy z pewnego powodu przypisać jej winy, na mocy doktryny *mens rea*. Wydawałoby się dziwne, że moglibyśmy stwierdzić, że z jednej strony, możemy uznać, że osoba może nie być odpowiedzialna za swoje czyny – mogła być na przykład niepoczytalna w czasie popełniania przestępstwa – a, z drugiej strony, możemy uznać, że nie osoba (czyli podmiot moralny) a susza (czyli długotrwały okres bez opadów, a więc coś, co jest opisem pewnego negatywnego stanu) jest odpowiedzialna za klęskę głodu, a więc za śmierć wielu osób. Kłóci się to też z naszymi słownikowymi ustaleniami i z poszukiwaniem znaczenia słów *spondēo* – zobowiązać się, obiecać, zawrzeć umowę, uroczyście przyrzekać, ślubować – *respondēo* – wzajemnie ręczyć, przyrzekać, odpowiadać, rozstrzygać – jak również samego *responsibile* – odpowiedzialny za coś lub kogoś, przy których widzieliśmy, że słowo to raczej odnosi się do podmiotów, raczej do osób czy ludzi. Jednak język angielski, czego w języku polskim raczej się nie robi<sup>536</sup>, pozwala powiedzieć, że *smoking is responsible for many cases of lung cancer*, czyli, że w wielu przypadkach palenie jest przyczyną raka płuc. W zdaniu tym odpowiedzialność jest odpowiedzialnością przyczynową.

Choć to podstawienie nie zawsze musi być prawdziwe, można zamienić zwrot *być za coś odpowiedzialnym* na słowo *spowodował* (*caused*), wyprodukował (*produced*) lub innym wyrażeniem przyczynowym w odniesieniu do konsekwencji, wyników lub rezultatów. Autor podaje następujące przykłady odpowiedzialności przyczynowej: *jego zaniedbanie było odpowiedzialne za jej cierpienie, przemówienie premiera było odpowiedzialne za panikę, Disraeli był odpowiedzialny za porażkę rządu, oblodzona droga była odpowiedzialna za wypadek*. Odpowiedzialność przyczynową można zatem przypisać zarówno ludziom i ich działaniom (*jego zaniedbanie*), pewnym wydarzeniom społecznym (*przemówienie premiera*) jak również „zjawiskom naturalnym” (*oblodzona droga*). Hart zwraca uwagę na „czas przeszły czasownika użytego w tym znaczeniu przyczynowym wyrażenia «responsible for»<sup>537</sup>. Wskazuje tym samym na stan dokonany – na to, co miało miejsce w przeszłości i przyczynowo wpłynęło na bieżącą sytuację. Gdy mówimy o osobie, która swoim działaniem (lub jego brakiem) doprowadziła do jakiejś sytuacji, możemy zarówno mówić, że ktoś jest

---

<sup>536</sup> *Wielki Słownik Języka Polskiego* podaje jako ostatnie użycia słowa *odpowiedzialny* (obok *rozsądny, świadczący o byciu rozsądnym, pilnujący czegoś, winny i ważny*) *powodujący coś* i podaje definicję *taki, który wywołuje jakiś proces lub przyczynia się do powstania czegoś*. Wydaje się zatem, że także w języku polskim takie użycia słowa *odpowiedzialny*, przypisane niekoniecznie do osoby, jest dopuszczalne, skoro definicja nie określa tego co (kto) miałoby dany proces powodować. Mimo tego, że takie użycie jest poprawne z językowego punktu widzenia sędzę, że warto zaznaczyć tu tę nietypowość użycia słowa *odpowiedzialny*. Odpowiedzialny za coś, w znaczeniu odpowiedzialności przyczynowej może być podmiot moralny jak i rzecz, natomiast tylko podmiot moralny może odpowiedzialny, w znaczeniu odpowiedzialności-zobowiązania.

<sup>537</sup> H. L. A. Hart, *Punishment and responsibility...*, s. 214.

i nie jest za skutek czy tę sytuację odpowiedzialna. Jeśli ktoś się przyczynił do skutków (np. czyjeś krzywdy), osoba ta *jest* przyczynowo odpowiedzialna za to nieszczęście. Nie znaczy to jednak, jak w przypadku działań osób niepoczytalnych, które „nie wiedzą co czynią”, że powiemy, że nie są odpowiedzialne. Nie są odpowiedzialne w znaczeniu odpowiedzialności-zobowiązania. W przyczynowym rozumieniu słowa *odpowiedzialność* nie tylko ludzie, ale także „ich działania lub zaniechania, a także rzeczy, warunki i zdarzenia, można uznać za odpowiedzialne za skutki”<sup>538</sup>.

### 2.3.3 *liability-responsibility* (odpowiedzialność-zobowiązanie)

W dalszej kolejności autor przygląda się prawnej czy legalnej (*legal*) oraz moralnej wersji odpowiedzialności-zobowiązania. W tym wypadku, inaczej niż to miało miejsce z odpowiedzialnością roli związaną z prawem i moralnością, prawną odpowiedzialność-zobowiązanie należy rozważać osobno obok moralnej odpowiedzialności-zobowiązania, dlatego, że „odpowiedzialność (*responsibility*) ma szerszy zakres w odniesieniu do prawa niż w odniesieniu do moralności, i należy się zastanowić, czy wynika to jedynie z ogólnych różnic między prawem a moralnością, czy też z różnic w rozumieniu odpowiedzialności”<sup>539</sup>. Hart rozpoczyna od omówienia prawnej odpowiedzialności-zobowiązania (*legal liability-responsibility*).

Stwierdza, że „powiedzieć, że ktoś jest za coś prawnie odpowiedzialny (*legally responsible*), często oznacza, że zgodnie z przepisami prawa jest on zobowiązany (*liable*) do poniesienia konsekwencji lub do zapłacenia odszkodowania w pewnych sytuacjach”<sup>540</sup>. To proste rozumienie zastosowane do kwestii prawnej odpowiedzialności-zobowiązania, wymagałoby wprowadzenia pewnej modyfikacji. Reguły prawne wymagają, aby osoby, do których mogą być zastosowane, w przypadku ich niedopełnienia – wstrzymania się od działania, gdy jest ono nakazane lub dokonanie pewnego czynu, gdy jest on zabroniony – były w jakiś prawny sposób, określony w tej regule, zobowiązane (*liable*) do odbycia kary albo do zrekompensowania krzywd pokrzywdzonym w wyniku niedopełnienia danej reguły. W wielu systemach prawnych zobowiązanie to obejmuje działania nie tylko tego, który będzie musiał odpowiedzieć za wystąpienie przeciwko regule prawnej, ale także działania osób (lub ich ich własności), za które ta osoba odpowiada – sług czy pracowników. Osoba może być nawet odpowiedzialna za krzywdę wyrządzoną komuś nawet jeśli żadna osoba nie wyrządziła jej krzywdy<sup>541</sup>. Krótko mówiąc, w

---

<sup>538</sup> Ibidem, s. 214.

<sup>539</sup> Ibidem, s. 215.

<sup>540</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>541</sup> Autor podaje przykład z prawa anglo-amerykańskiego, ale na gruncie prawa Rzeczypospolitej Polskiej istnieje podobne prawo i tak w Art. 77 KK § 1 czytamy, że „Kto nie zachowuje zwykłych lub nakazanych środków ostrożności przy trzymaniu zwierzęcia, podlega karze ograniczenia wolności, grzywny do 1000 złotych albo karze nagany”, natomiast w Art. 431 KC § 1 czytamy, że „Kto zwierzę chowa albo się nim posługuje, obowiązany jest do naprawienia wyrządzonej przez nie szkody niezależnie od tego, czy było pod jego nadzorem, czy też zabłąkało się lub uciekło, chyba że ani on, ani osoba, za którą ponosi odpowiedzialność, nie ponoszą winy” oraz w § 2 „Chociażby osoba, która zwierzę chowa lub się nim posługuje, nie była odpowiedzialna według przepisów paragrafu

danym systemie prawnym może istnieć reguła prawna, która zobowiązuje mnie do zadośćuczynienia poszkodowanej osobie, jeśli mój pracownik albo zwierzę, za którego lub które biorę odpowiedzialność, wyrządził tej osobie krzywdę.

Autor przedstawia nam te różne typy obowiązków określonych przez reguły prawne po to, by pokazać, że istnieje różnica pomiędzy odpowiedzialnością (*responsibility*) a zobowiązaniem, czy też odpowiedzialnością w sensie prawnym (*liability*). Można powiedzieć, że to, że „ktoś jest za coś prawnie odpowiedzialny (*legally responsible*)” często oznacza, że zgodnie z regułami prawa jest on zobowiązany (*liable*) do poniesienia konsekwencji lub do zapłaty odszkodowania w określonych sytuacjach<sup>542</sup>. To jednak, wedle autora, nie wystarczy by uchwycić istotę kwestii i różnicę pomiędzy odpowiedzialnością a zobowiązaniem, skoro powiedzieć, że ktoś jest *prawnie zobowiązany do zadośćuczynienia komuś za krzywdy* to tyle, co powiedzieć, że ktoś jest *odpowiedzialny w prawnym sensie do zadośćuczynienia komuś za [wyrządzone temu komuś] krzywdy*. Z pewnością tak jest, ale przez to gubi się sens różnicy między tymi słowami.

Tym, co pomogłoby nam rozróżnić te dwa porządki miałyby być zmienna psychologiczna, pewne umysłowe warunki, które umożliwiłyby *przypisanie* komuś owego zobowiązania do zadośćuczynienia. Stwierdzenie, że *ktoś jest odpowiedzialny za swój czyn, którym wyrządził komuś krzywdę* nie jest tożsame ze stwierdzeniem, że *ktoś jest zobowiązany do zadośćuczynienia za pewien czyn, który wyrządził komuś krzywdę*. Autor stwierdza, że „kwestia dotycząca tego, czy jest on lub nie jest prawnie odpowiedzialny (*legally responsible*) za jakieś działanie lub szkodę, zwykle nie dotyczy tej ogólnej kwestii, ale węższej – czy spełniony jest któryś z szeregu warunków (głównie, choć nie tylko, psychologicznych), przy czym zakłada się, że wszystkie inne warunki są spełnione<sup>543</sup>. Wydaje się to jasne, skoro możemy powiedzieć, że *czyjś pies* jest przyczynowo odpowiedzialny za czyjąś szkodę, ale to *jego właściciel* jest zobowiązany do zadośćuczynienia za szkody wyrządzone za swojego psa<sup>544</sup>. Za niedopilnowanie psa – skoro może on *wiedzieć*, czy przewidywać, że ten potencjalnie może być niebezpieczny, a jako zwierzę nie będzie pociągnięty do odpowiedzialności za swój czyn, bo nie jest w takim samym sensie jak my ludzie świadomy prawnie zbrodniczego charakteru swojego czynu, gdy gryzie jakąś osobę czyniąc jej szkodę – winę ponosi właściciel. Jest on prawnie zobowiązany do poniesienia konsekwencji, bowiem to on wie, że do takiej sytuacji może dojść.

Nasze zobowiązanie musi mieć jakiś związek ze zdolnościami umysłowymi do pojmowania tego, że w ogóle możemy być odpowiedzialni nie tylko za siebie i za swoje

---

poprzedzającego, poszkodowany może od niej żądać całkowitego lub częściowego naprawienia szkody, jeżeli z okoliczności, a zwłaszcza z porównania stanu majątkowego poszkodowanego i tej osoby, wynika, że wymagają tego zasady współżycia społecznego”. Wydaje się, że jest to właśnie ta sytuacja, którą opisuje Hart. Prawo polskie wprost mówi o odpowiedzialności (choć w kontekście myśli Harta i tłumaczenia jego pojęć powiedzielibyśmy, że mowa jest właśnie o *liability*, o zobowiązaniu), jaką właściciel psa ponosi lub nie i konsekwencji jakie ma ponieść w przypadku wyrządzenia szkody.

<sup>542</sup> Ibidem, s. 216.

<sup>543</sup> Ibidem, s. 217.

<sup>544</sup> Albo dwunastoletni chłopak jest przyczynowo odpowiedzialny za czyjąś szkodę (np. wybijając komuś szybę w oknie), ale to jego rodzic jest zobowiązany do zadośćuczynienia za szkody wyrządzone przez swoje dziecko.

działania czy konsekwencje naszych działań, ale także za działania czy konsekwencje działań innych stworzeń, za które bierzemy odpowiedzialność. Ten typ zobowiązania jest wszakże określony w prawie, ale w szerszym sensie moglibyśmy zastanawiać się nad moralnym kontekstem zobowiązania do wzięcia odpowiedzialności za działania innych stworzeń. W przypadku zwierzęcia, np. psa, wydaje się, że nie jest podmiotem językowym takim, jak jest osoba<sup>545</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że możemy być odpowiedzialni zarówno za wyrządzone przez takie istoty krzywdy jak i za tych istot dobrobyt.

Autor zastanawia się nad różnymi kryteriami odpowiedzialności, takimi jak (i) czynniki psychiczne lub psychologiczne; (ii) związek przyczynowy lub inne formy związku pomiędzy czynem a szkodą; (iii) osobiste stosunki powodujące, że pewien człowiek może zostać ukarany lub zapłacić za czyny innego człowieka. Kryteria te omówię tylko zdawkowo, gdyż, choć są ciekawe, w całości nie odnoszą się do interesujących nas tu kwestii.

#### (i) psychiczne lub psychologiczne kryteria odpowiedzialności

W prawie karnym, jeśli chodzi o szczególne rozważania dotyczące odpowiedzialności, w odróżnieniu od szerszej kwestii zobowiązania, kwestią jest to, w jakim sensie określamy odpowiedzialność oskarżonego, który miałby być odpowiedzialny za pewien skutek. Czy, dla określenia jego zobowiązania, wystarczy by spełniał pewne warunki psychologiczne, czy może zobowiązanie nakładane na działające podmioty, których działania wywołują pewne (prawdopodobnie szkodliwe dla kogoś innego) skutki, miałoby być określane jako pełne zobowiązanie (*strict liability*)? Dzięki regule *strict liability* sprawca (przyczynowy) ma podlegać karze niezależnie od tego, czy przyczynił się do krzywdzącego skutku nieumyślnie. Jeśli chodzi o zdolności podmiotu do rozumienia konsekwencji dokonywanego czynu (lub zaniechania) i związaną z nimi odpowiedzialnością, Hart zajmuje się tym w części poświęconej odpowiedzialności zdolności<sup>546</sup>, natomiast już teraz wskazuje na problem związany z uznawaniem reguły *strict liability*. Stwierdza, że „przyjmuje się, że zdolności te posiadają normalni dorośli, ale może ich brakować w przypadku zaburzeń psychicznych lub niedojrzałości, a posiadanie tych normalnych zdolności jest bardzo często oznaczane przez wyrażenie «odpowiedzialny za swoje czyny»”<sup>547</sup>. Może być tak, że ze względu na swoje psychologiczne ograniczenia (brak wiedzy, niepoczytalność itd.) podmiot może nie być zobowiązany do czegoś, będąc mimo

---

<sup>545</sup> Ostatnie próby uczenia psów pewnych form komunikacji mogłyby osłabić tę tezę, jak i konceptualizację pojęcia osoby, którą przedstawiam w następnym rozdziale. Kwestia ta oczywiście jest otwarta, bo z faktu komunikowania się, nawet jeśli miałyby to być złożona komunikacja za pomocą dźwiękowych paneli, nie wynika jeszcze, że stworzenie – w tym wypadku pies – jest w stanie mówić tak, jak to czynią osoby, czyli posługując się złożonymi znaczącymi elementami składowymi języka przekazywać wieloznaczne treści. W tym miejscu dla jasności przykładu zakładam, że psy nie są osobami, nie są w stanie mówić, nawet jeśli prezentują wachlarz złożonych stanów wewnętrznych i są w stanie komunikować się w sposób bardziej złożony niż mogłoby się wydawać.

<sup>546</sup> Część 2.3.5 niniejszego rozdziału.

<sup>547</sup> H. L. A. Hart, *Punishment and responsibility...*, s. 218.

wszystko przyczynowo odpowiedzialny za pewien skutek. Pytanie, jakie w tym miejscu moglibyśmy zadać brzmi: jakie zdolności czynią nas odpowiedzialnymi za własne czyny i jakiego rodzaju jest to odpowiedzialność? Czy w przypadku obowiązków niepodpadających pod regułę *strict liability* brak wiedzy bądź jakaś specyficzna intencja są w stanie zwolnić nas z obowiązku do działania wyznaczonego przez odpowiedzialność za pewien stan?

(ii) związek przyczynowy lub inne formy związku ze szkodą

Drugim kryterium jest to dotyczące związku między czynem danej osoby a szkodliwym skutkiem. Można, według prawa, określić daną osobę jako zobowiązaną do czegoś (np. zadośćuczynienia) lub nie. Jeśli „osoba jest oskarżona o morderstwo, pytanie o to, czy była ona prawnie odpowiedzialna (*legally responsible*) za śmierć, czy też nie, może mieć na celu podniesienie kwestii, czy śmierć była zbyt odległym skutkiem jej działań, aby można je było uznać za jej przyczynę (*cause*)”<sup>548</sup>.

(iii) relacja z podmiotem

W tym kryterium chodzi o bezpośredniość. Jak o tym była mowa wcześniej, w przypadku zobowiązania, można odpowiadać za nie swoje czyny, czyli można być odpowiedzialnym za czyny kogoś innego. W przypadku prawa karnego to osoba sama powinna była uczynić to, czego prawo zabrania, jeśli miałyby zostać ukarana.

Hart stwierdza, że „choć w pewnych ogólnych kontekstach prawne zobowiązanie (*legal liability*) i odpowiedzialność prawna (*legal responsibility*) mają to samo znaczenie, to jednak stwierdzenie, że człowiek jest prawnie odpowiedzialny za jakiś czyn lub szkodę, oznacza stwierdzenie, że jego związek z tym czynem lub szkodą jest według prawa wystarczający do przypisania mu zobowiązania (*liability*)”<sup>549</sup>. Ponieważ człowiek jest prawnie odpowiedzialny za jakiś czyn, może być zobowiązany do podlegania karze za niego czyli może podlegać karze za popełnienie owego czynu.

Hart zwraca również uwagę na to, co potem pojawi się w rozróżnieniu Harrisa na negatywną przyczynowość i działanie negatywne<sup>550</sup>. Hart dokonuje obserwacji dotyczącej gramatycznej praktyki mówienia o odpowiedzialności. Przypatrując się sposobowi mówienia (i pisania) o tym, że ktoś jest prawnie odpowiedzialny (*legally responsible*) za to, co uczynił, rzadko spotyka się połączenie zwrotu *odpowiedzialny za* z czasownikiem wiążącym się z tym czynem czy działaniem. Zazwyczaj zwrot *odpowiedzialny za* łączony jest z rzeczownikiem. Mówi się *jest prawnie odpowiedzialny za jej śmierć* (*he is legally responsible for her death*), czy też *jest prawnie odpowiedzialny za swój czyn – zabicie jej* (*he is legally responsible for his act –*

---

<sup>548</sup> Ibidem, s. 220.

<sup>549</sup> Ibidem, s. 222.

<sup>550</sup> Rozróżnieniu temu przyglądam się w części 2.2 Rozdziału IV.



*in killing her*), jak również *jest prawnie odpowiedzialny za swoją zbrodnię (he is legally responsible for his crime)*. Nie mówi się raczej *jest prawnie odpowiedzialny za zabijanie jej (he is legally responsible for killing her)*. Odpowiedzialności nie odnosi się do czasownika, który wskazuje na czyn, a do rzeczownika, który opisuje jakiś stan (śmierć) czy rzecz (zbrodnia)<sup>551</sup>.

Autor stwierdza, że „powszechnie wyrażenia, w których po frazie «odpowiedzialny za» występuje rzeczownik, a nie czasownik, są gramatycznie podobne do oświadczeń o odpowiedzialności przyczynowej, a tendencja do używania tej samej formy bez wątplenia pokazuje, jak silnie wydzźwięk odpowiedzialności przyczynowej wpływa na terminologię zwykle używaną do formułowania oświadczeń o odpowiedzialności-zobowiązaniu”, po czym dodaje, że „nawet w piśmiennictwie prawniczym, gdzie mówi się, że dana osoba jest odpowiedzialna za swój czyn lub swoje postępowanie, istotnym elementem psychicznym jest zazwyczaj kwestia niepoczytalności lub niedojrzałości, tak że w takich przypadkach podstawą do stwierdzenia, że dana osoba jest lub nie jest odpowiedzialna za swój czyn, jest obecność lub brak «odpowiedzialności za czyny» w znaczeniu odpowiedzialności zdolności, a nie tylko obecność lub brak wiedzy lub zamiaru w odniesieniu do konkretnego czynu”<sup>552</sup>.

Jak się zatem zdaje, z obserwacji i komentarza Harta wynika, że w terminologii dotyczącej odpowiedzialności-zobowiązania silnie obecne jest myślenie podobne do tego, znanego z odpowiedzialności przyczynowej, w której kwestią jest właśnie określanie związku przyczynowo-skutkowego: jest się odpowiedzialnym za skutek, bo stanowi się o jego przyczynie. Choć odpowiedzialność-zobowiązanie miała wiązać się z pewnymi warunkami (a więc także z odpowiedzialnością zdolności), pod którymi ktoś miał być określony jako zobowiązany do *działania* (lub nie) w określony sposób lub do bycia odpowiedzialnym za *czyjeś działanie*, wychodzi na to, że u podstawy tego typu odpowiedzialności i tak leży myślenie *przyczynowe* czyli takie, które nie koncentruje się na samym *działaniu* a na *stanie*, na *skutkach*, na *przyczynach*, co miałyby być odzwierciedlone na poziomie zdania przez formę gramatyczną, która raczej preferuje rzeczownik (jakiś stan) niż czasownik (jakieś działanie).

---

<sup>551</sup> Te prawno-lingwistyczne rozważania Harta domagają się osobnego opracowania. Czymś interesującym wydaje się zestawienie ich z lingwistyczną analizą przepisów prawnych, np. w prawa polskiego, która pokazywałaby jakie są ukryte założenia dotyczące nakładania odpowiedzialności na podmioty. Czy jest się odpowiedzialnym za czyn, za stan, rzecz czy jeszcze za coś innego i jaki przedstawia to obraz całej filozofii danego prawa. W niniejszej pracy nie ma na to miejsca. Jeśli chodzi o prawo polskie, w Art. 1 KK § 1 mowa jest o tym, że „Odpowiedzialności karnej podlega ten tylko, kto popełnia czyn zabroniony pod groźbą kary przez ustawę obowiązującą w czasie jego popełnienia”, a w Art. 2 mowa jest o tym, że „Odpowiedzialności karnej za przestępstwo skutkowe popełnione przez zaniechanie podlega ten tylko, na kim ciążył prawny, szczególnie obowiązek zapobiegnięcia skutkowi”. Zatem, czy jest się *odpowiedzialnym za czyn* (rzeczownik) czy za *popełnienie* (rzeczownik) *czynu*, czy *zaniechanie* (rzeczownik). Wydaje się, że potwierdza to tezę Harta. W innych miejscach możemy spotkać sformułowania takie jak *odpowiada za sprawstwo*, *odpowiada za podżeganie*, *odpowiada za pomocnictwo*. Nie przesądza to jednoznacznie na korzyść tezy zawartej w obserwacji Harta, ale można uchwycić pewne podobieństwa.

<sup>552</sup> H. L. A. Hart, *Punishment and responsibility...*, s. 225.

Jednak, z drugiej strony, kwestia odpowiedzialności zdolności nie zostaje wyeliminowana z odpowiedzialności-zobowiązania. Aby *być* do czegoś zobowiązany, trzeba *móc być* do tego zobowiązany, czyli potrzebujemy pewnego uzasadnienia, aby zobowiązanie mogło być przypisane do danego indywiduum. Nie powiemy, że pies ma jakieś zobowiązania, bo nie możemy mu ich przypisać. Podmiot moralny musi charakteryzować się pewną *przypisywalnością*, czyli czymś, co sprawia, że można mu tę odpowiedzialność przypisać. Odpowiedzialność-zobowiązanie składa się co najmniej z następujących momentów: (a) przyczynowego w ustalaniu sprawstwa i (b) zdolnościowego w określaniu możliwości przypisania danemu podmiotowi w danej sytuacji bycia zobowiązany do świadomego i rozumnego działania. Ten typ odpowiedzialności polega zatem na rozważaniu przyczynowym i na rozważaniu typu działania, jaki podejmuje dane stworzenie (czy jest to działanie rozumne).

Autor, w swoim wywodzie, przedstawia różnicę pomiędzy odpowiedzialnością a zobowiązaniem także od innej strony. Możemy być zobowiązani do zadośćuczynienia za coś, za co nie ponosimy bezpośrednio przyczynowej odpowiedzialności, ale czy, chociaż nie jesteśmy zobowiązani do czegoś, możemy ponosić za to coś odpowiedzialność? Prawo angielskie – w czasie, gdy Hart o nim pisze – stwierdza, że odmowa udzielenia pomocy osobom znajdującym się w niebezpieczeństwie nie jest co do zasady przestępstwem, zatem osoba, która odmawia (a więc jest to kwestia dotycząca pewnych umysłowych, mentalnych warunków) udzielenia pomocy tonącemu dziecku, zostawiając je tym samym na śmierć, nie ponosi odpowiedzialności prawnej, nie jest prawnie zobowiązany by dziecku pomóc<sup>553</sup>. Jest to kwestia, przynajmniej w czasie, gdy Hart pisze swoje eseje, której podnoszenie nie jest oczekiwane od osób zajmujących się odpowiedzialnością karną. Jednak problem został postawiony: chociaż reguła prawna nie czyni nas zobowiązanymi do podjęcia działania, czy możemy, wiedząc o tym, że tonące dziecko zginie, w prosty sposób stwierdzić, że nie jesteśmy odpowiedzialni za uratowanie go i nie jesteśmy w pewien sposób zobowiązani (choć w danym czasie niekoniecznie prawnie) do tego, by je uratować? Pytanie to wiąże się z zagadnieniem moralnej odpowiedzialności-zobowiązania.

#### **2.3.4 *moral liability-responsibility* (moralna odpowiedzialność-zobowiązanie)**

Jak ustalenia dotyczące prawnej odpowiedzialności-zobowiązania mają się do jej moralnej wersji? Czy uprawnione będzie dokonanie podstawienia zwrotu *godny potępienia (blameworthy)* zwrotem *zobowiązany do poddania się karze (liable to punishment)*, natomiast zwrotu *moralnie zobligowany do naprawienia szkody lub zadośćuczynienia (morally bound to make amends or pay compensation)* zwrotem *zobowiązany do bycia zmuszonym do zapłaty odszkodowania (liable to be made to pay*

---

<sup>553</sup> Podobny przykład, choć na gruncie moralnym, omawiam w nawiązaniu do reguły ratunkowej i przykładu Harrisa i Holna w części 3.1 *Rozdziału III*.

*compensation*)? Jeśli by tak było, moralna wersja odpowiedzialności-zobowiązania miałyby, wedle autora, postać stwierdzenia: „powiedzieć, że osoba jest moralnie odpowiedzialna za coś, co zrobiła, lub za jakiś szkodliwy skutek swojego lub cudzego postępowania, to powiedzieć, że jest ona moralnie godna potępienia (*morally blameworthy*) lub moralnie zobowiązana do naprawienia szkody, o ile zależy to od pewnych warunków: warunki te odnoszą się do charakteru lub zakresu kontroli człowieka nad własnym postępowaniem, do związku przyczynowego lub innego związku między jego działaniem a szkodliwymi zdarzeniami lub do jego relacji z osobą, która rzeczywiście wyrządziła szkodę”<sup>554</sup>. W swojej definicji Hart powtarza uwagi poczynione w odniesieniu do trzech kryteriów prawnej odpowiedzialności-zobowiązania, które tu przepisuje na grunt rozważań moralnych. Prócz instytucjonalnego karania w przypadku kontekstu prawnego, co do zasady, istnieje duże podobieństwo między moralnym a prawnym typem odpowiedzialności-zobowiązania.

Chodzi o takie byciem zobowiązanym, kimś, komu można przypisać (*accountable*) obowiązek zrobienia czegoś, w jakiś sposób, który sprawia, że pochwała lub wina są właściwe. Przyczynowa odpowiedzialność określa to, że *długotrwała susza była odpowiedzialna za klęskę głodu w Indiach*, a prawna odpowiedzialność-zobowiązanie określa to, że *rząd Indii, w obliczu długotrwałej suszy był odpowiedzialny (liable) za klęskę głodu w Indiach*. Teraz, choć kwestia ta jest niejednoznaczna, wydaje się, że możemy powiedzieć, że moralna odpowiedzialność-zobowiązanie sprawia, że *osoba, będąc w Indiach, w czasie długotrwałej suszy i dysponując wystarczającą ilością jedzenia, które starczyłoby dla niej i dla kogoś innego, była odpowiedzialna (liable) za śmierć osoby w Indiach, nie mającej dostępu do jedzenia, bo osobie dysponującej wystarczającą ilością jedzenia można przypisać obowiązek zrobienia czegoś w tej sytuacji*.

Istnieje również różnica między prawną i moralną odpowiedzialnością-zobowiązaniem. Jeśli chodzi o kwestie prawne, może istnieć system prawa, który moglibyśmy za sugestią Harta uznać za barbarzyński lub niesprawiedliwy. Byłby to taki, który „może uczynić odpowiedzialność ścisłą (*responsibility strict*) [czyli niezależną od okoliczności zewnętrznych i wewnętrznych, która kazałaby karać bezwzględnie za wykroczenie poza zasadę prawną – B.P.], a nawet absolutną, nie zwalniając od kary nawet bardzo małe dzieci czy osoby rażąco niepełnosprawne; może też karać zastępczo jednego człowieka za to, co zrobił inny, chociaż ten pierwszy nie miał na to wpływu; może też karać jednostkę lub zmuszać ją do zadośćuczynienia drugiemu za krzywdę, której nie zamierzała ani nie mogła przewidzieć jako mogącej wyniknąć z jej postępowania”<sup>555</sup>. Natomiast, jeśli chodzi o system moralny, „istnieją jednak większe bariery pojęciowe: hipoteza, że możemy uznać jednostki za moralnie odpowiedzialne za czyny, których nie mogły uniknąć, lub za czyny dokonane przez innych, nad którymi nie miały kontroli, jest sprzeczna ze zbyt wieloma centralnymi cechami idei moralności, by można ją było traktować jedynie jako spekulację na temat rzadkiego lub podrzędnego rodzaju systemu moralnego” i „taka moralność nie

---

<sup>554</sup> H. L. A. Hart, *Punishment and responsibility...*, s. 225.

<sup>555</sup> *Ibidem*, s. 226.

mogłaby logicznie istnieć lub wina wymierzona zgodnie z zasadami ścisłej lub zastępczej odpowiedzialności, nawet w mniejszości przypadków, nie mogłaby logicznie być winą moralną; niemniej jednak uznanie takiego systemu za moralność wymagałoby głębokiej modyfikacji naszej obecnej koncepcji moralności”<sup>556</sup>.

Harris proponuje właśnie taką teorię moralności, w której uznając pojęcie negatywnej przyczynowości, musielibyśmy uznać odpowiedzialność moralną, która zobowiązuje nas do podjęcia działania nawet w sytuacji, w której po prostu biernie pozwalamy na krzywdę osób. Jesteśmy odpowiedzialnymi za krzywdę, która nie zależy od nas pozytywnie (nie wyrządzamy jej aktywnie), a negatywnie (to właśnie przez nasze niedziałanie na świecie dzieje się krzywda osobom). Harris powie, że jeśli „jesteśmy moralnie odpowiedzialni za nasze negatywne działania (...) [to] zmusza nas [to] do radykalnej rewizji naszych poglądów na temat odpowiedzialności”<sup>557</sup>, a to czy „zdecydujemy się obwiniać ludzi za wszystkie szkodliwe konsekwencje ich negatywnych działań, czy też nie, nie wpływa na kwestię tego, czy zasługują oni na naganę/potępienie (*blameworthiness*) i nie wpływa na ich moralną odpowiedzialność za swoje czyny”<sup>558</sup>, także negatywne<sup>559</sup>.

Wydaje się, że system moralności Harrisa jest, jeśli chodzi o obarczanie winą, niczym absolutny system prawa opisany powyżej przez Harta. Różnica polegałaby, rzecz jasna, na możliwości wymierzania kary. Zgodnie z regułą *strict liability*, osoba winna nieprzestrzegania reguły prawnej, byłaby prawdopodobnie zobligowana *prawnie* i pod naciskiem aparatu państwowego do przyjęcia kary i zmuszona do zadośćuczynienia poszkodowanemu. W przypadku moralności raczej tylko to drugie – rekompensatę – i to nie na drodze prawnego przymusu, bralibyśmy pod uwagę, myśląc o moralności. Przymus prawny nie jest brany przez autora znanadto pod uwagę. Na tak rozumianym obowiązku do czynienia dobra, obowiązku do zmniejszania cierpienia, opiera się *imperatyw moralny towarzyszący badaniom* i *obowiązkowy wkład w dobro publiczne*, proponowane przez Harrisa w *Poprawianiu ewolucji*.

O prawach, które miałyby być sprawiedliwe, a zatem ustanowione zgodnie z maksymą *traktuj podobne przypadki tak samo*, można myśleć w kategoriach celu jaki mają realizować w przywracaniu równowagi moralnej. Podobnie można myśleć o imperatywach i obowiązkach moralnych. Także obowiązek, jako wewnętrzna i determinująca zachowanie zasada działania, może być ustanowiony zgodnie z maksymą sprawiedliwości i nastawiony na podobny cel. Nasza odpowiedzialność za siebie i innych i obowiązek do prowadzenia i uczestniczenia w badaniach oraz obowiązek ulepszania, w takim samym stopniu jak sprawiedliwe prawo, nastawione są na przywracanie równowagi moralnej i zapewnianie bezpieczeństwa ludzi. Do sformułowania jednak tych obowiązków Harris potrzebuje wyrzucić czy radykalizować koncepcję odpowiedzialności Harta.

---

<sup>556</sup> Ibidem.

<sup>557</sup> J. Harris, *The Marxist conception...*, s. 211.

<sup>558</sup> Ibidem, s. 212.

<sup>559</sup> Taką wersję systemu moralnego, jak to Harris określa, „bardziej moralną niż ta, która jest obecne” niż ta, którą on sam zastał<sup>559</sup>, wraz z jego uzasadnieniem omawiam w Rozdziale IV

### 2.3.5 *capacity-responsibility* (odpowiedzialność zdolności)

Aby móc mówić o czyjeś odpowiedzialności za swoje czyny, a zatem aby móc powiedzieć *on jest odpowiedzialny za swoje czyny* (*he is responsible for his actions*), musimy wiedzieć, czy on (czy ona) posiada pewne zdolności. Wedle Harta, jeśli dana osoba posiada pewne „normalne” zdolności, będzie to podstawa do tego, aby móc przypisać jej moralną odpowiedzialność-zobowiązanie<sup>560</sup>. Zdolności te nie odnoszą się do zdolności prawnych, a do pewnych psychologicznych charakterystyk posiadanych przez osoby, które mają najwyższą wartość moralną. Dla Harrisa tym moralnie liczącym się bytem również będzie osoba, choć nieco inaczej, pod względem tych zdolności, rozumiana. Hart wymienia krótką listę zdolności. Są to rozumienie (*understanding*), wnioskowanie (*reasoning*) i kontrola postępowania (*control of conduct*), która jest zdolnością „do rozumienia, jakiego postępowania wymagają zasady prawne lub moralne, do rozważania (*deliberate*) i podejmowania decyzji dotyczących tych wymagań oraz do podporządkowania się podjętym decyzjom”<sup>561</sup>. Te psychologicznie określane zdolności u różnych jednostek mogą być różne – czyli w niektórych przypadkach możemy mieć do czynienia z „upośledzeniem” tych zdolności – a zatem możemy mówić o osobach *obciążonych zmniejszoną odpowiedzialnością* (*suffering from diminished responsibility*).

Sądzę, że tyle uwag dotyczących odpowiedzialności wystarczy, by swobodniej poruszać się po uwagach Harrisa dotyczących przemocy, negatywnej przyczynowości i negatywnego działania. Nimi szerzej zajmuję się w *Rozdziale IV*. Ponieważ w *Rozdziale III* zajmuję się zagadnieniem obowiązku przeprowadzania badań i uczestnictwa w nich oraz Harris opiera ten obowiązek na zasadzie sprawiedliwości Harta, przejdę teraz do przyjrzenia się jej.

## 2.4 Zasada sprawiedliwości (*principle of fairness*)

Badając myśli Harrisa ważne jest, by przywołać jeszcze jeden tekst Harta. Harris w artykule pt. *Scientific research is a moral duty* stwierdza, cytując tekst z 1955 roku, że „[p]owinno być jasne, w jaki sposób to, co twierdzą, odnosi się do zasady, którą czasami nazywa się «zasadą sprawiedliwości», opracowaną przez Herberta Harta”<sup>562</sup>.

W tytule przywołanego tekstu Hart zadaje pytanie *Czy istnieją jakieś uprawnienia naturalne?*<sup>563</sup> (*Are There Any Natural Rights?*). Stwierdza, że jeśli istnieje

---

<sup>560</sup> W przypadku Harrisa tymi zdolnościami będą te formalnie określone zdolności, które czynią osobę czyli samoświadomość i zdolność do wartościowania własnego istnienia.

<sup>561</sup> H. L. A. Hart, *Punishment and responsibility...*, s. 227.

<sup>562</sup> J. Harris, *Scientific research is a moral duty*, „Journal of medical ethics” 2005, t. 4, nr 31, s. 243.

<sup>563</sup> W tomie pod redakcją Włodzimierza Galewicza tekst ten w tłumaczeniu Izabelli Zwiech nosi tytuł *Czy istnieją jakieś prawa naturalne?*, por. W. Galewicz (red.) *Sprawiedliwość w medycynie. Wokół prawa*

jakikolwiek takie uprawnienie, jest ono równym uprawnieniem wszystkich ludzi do wolności. To właśnie wolność, zarówno u Harta, jak i u Harrisa, jest tą własnością czy zdolnością istot ludzkich (w przypadku Harta) czy osób (w przypadku Harrisa), nawet jeśli tylko jako zakładana, która jest pierwszoplanowa i której trzeba bronić<sup>564</sup>. Hart bada sprawczą moc słów, które mogą inaczej funkcjonować w kontekście moralnym, a inaczej w kontekście prawnym. Autor w tym tekście uznaje wyższość pewnych aspektów dyskursu moralnego ze względu na jego zdolność do wywierania nacisku we wskazanym, słusznym i uzasadnionym kierunku, czego, być może, prawu brak.

Jeśli uprawnienie naturalne do wolności jest uprawnieniem, to oznacza to, że „w przypadku braku pewnych szczególnych warunków, które zawsze muszą być uzgodnione z założeniem o równości wszystkich, każda dorosła istota ludzka zdolna do dokonania wyboru (1) jest uprawniona do powstrzymania wszystkich innych od stosowania wobec niej przymusu lub ograniczeń, z wyjątkiem obrony przed stosowaniem przymusu lub ograniczeń oraz (2) może swobodnie podejmować (tzn. nie ma obowiązku powstrzymywania się) wszelkie działania, które nie wiążą się z

---

*do opieki zdrowotnej*, część 1, Universitas, Kraków 2015, ss. 45-60. W niniejszej pracy posługiwałem się oryginalną wersją angielską i przedstawiam własne tłumaczenie fragmentów tekstu. Słowo *right* tłumaczę jako *uprawnienie* a nie *prawo*. Istnieje językowa i pojęciowa różnica, z której zdaje sprawę Hobbes w *Zasadach filozofii i Lewiatanie*, pomiędzy *ius* i *lex*, pomiędzy *right* i *law*, pomiędzy *uprawnieniem* a *prawem*. Tak też Stanisław Znamierowski w tłumaczeniu *Lewiatana* na język polski zaznacza tę różnicę. Podobnie książka Harta, którą powyżej komentowałem, nosi tytuł *The concept of law* i rozważania w niej zawarte koncentrują się wokół pojęcia prawa (choć dużo jest uwag a temat moralności, obowiązków, uprawnień itd.), natomiast artykuł ten koncentruje się w głównej mierze nie na pojęciu prawa, a pojęciu uprawnienia. Hart sam odnosi się do Kanta *Rechtslehre*, w którym ten posługuje się pojęciem *Recht*, tak trudno przetłumaczalnym na język angielski – zawiera więcej treści niż *right* i *law*. por. A. M. Kaniowski, *Kant's notion of Right*, w: B. Wojciechowski, M. Zirk-Sadowski, M. J. Golecki, *Between complexity of law and lack of order. Philosophy of law in the era of globalisation*, Wydawnictwo Adam Mrsałek, Toruń-Beijing 2009, ss. 31-43. Można powiedzieć, nie wyczerpując niniejszego tematu, że: „Uprawnienie (*the Right*) to racjonalność we wzajemnych stosunkach między ludźmi jako jednostkami posiadającymi wolę i rozum; to racjonalność ustanowiona ze względu na wolę – to racjonalność normująca jedną rzecz spośród wyżej wymienionych – mianowicie wolność jednostek – zgodnie z zasadami *a priori*”. Uprawnienie pochodzi tylko i wyłącznie z rozumu praktycznego i jest czymś innym niż prawo ustanowione w danym państwie. Ibidem ss. 32-33. Tak samo, w przypadku ujęcia Harta, uprawnienie do wolności jest czymś wcześniejszym, co jest podstawą dla prawa ustanowionego w państwie.

<sup>564</sup> Uwagi Harta dotyczące *uprawnienia naturalnego do wolności* są podobne (tak jakby były podstawą) do uwag Harrisa na temat *założenia demokratycznego* mówiącego o wolności w społeczeństwach demokratycznych. Harris stwierdza wprost, że: „Założenie to czasem wyraża się w formie stwierdzenia, że obywatele powinni cieszyć się maksymalną wolnością, która jest zgodna z taką samą wolnością dla wszystkich. Ten sposób ujęcia założenia liberalnego uznaje, że jednym z uzasadnionych ograniczeń wolności jednostki jest to, że korzystanie z niej ogranicza wolność innych lub grozi tym, że przyniesie im znaczną szkodę.

Alternatywą dla założenia demokratycznego jest to, co John Steward Mill nazwał «tyranią większości». Aby uniknąć tej tyranii, założenie wolności można odrzucić jedynie wtedy, gdy wykazuje się, że korzystanie z wolności przez niektóre osoby narusza wolność innych lub powoduje realne i bieżące niebezpieczeństwa poniesienia znacznej szkody przez jednostki lub społeczeństwa. Nie wystarczy, że inni czują się niekomfortowo, gdy korzysta się z tej wolności, że im się to nie podoba bądź że uważają to za odpychające”.

Następnie Harris dodaje, że utrzymanie wolności i ochrona wolnego społeczeństwa kosztuje. Obywatele muszą być gotowi zaakceptować fakt, iż inni muszą mieć swobodę robienia tego co chcą i co nie zawsze musi być akceptowane przez wszystkich (nawet jeśli czyny te sprawiają, że możemy czuć się niekomfortowo). Wolność robienia tylko tego, co jest aprobowane przez większość, nie jest żadną wolnością. J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 144.

przymusem lub ograniczeniem ani nie mają na celu wyrządzenia szkody innym osobom”<sup>565</sup>. Jest to zatem coś, co można określić mianem zasady wzajemności (*reciprocity principle*), skoro opis Harta można sparafrazować mówiąc, że odnosi się do uprawnień jednostki do (2) wszelkiego swobodnego działania, które nie jest działaniem przymuszającym i ograniczającym wolność i swobodę działania innych oraz (1) uprawnieniem jednostki do nie bycia pod wpływem takiego samego, lustrzanego przymusu i ograniczenia, które może być wynikiem działania innych. Te dwie wydzielone części uprawnienia naturalnego określają (1) stosunek jednostki do przymuszenia ze strony innych i (2) zakres własnych działań, których swoboda ma kres tam, gdzie zaczynają ingerować w swobodę innych. Zasada ta opiera się na równości i symetryczności relacji pomiędzy jednostkami (ludźmi czy osobami), które zachowują tyle swobody działania, na ile działanie to nie ingeruje w wolność innych, ale także swoboda działania innych posiada swoje granice tam, gdzie działanie to ingerowałoby w swobodę działania pozostałych. Tak rozumiane uprawnienie wolności, jako uprawnienie naturalne, przypada w udziale wszystkim ludziom jako ludziom<sup>566</sup> (nie ze względu na żadną inną własność jak pochodzenie, płeć, narodowość itd.).

To, co Hart analizuje w tekście, a co będzie również interesowało Harrisa, to *szczególne czy specjalne warunki*, na mocy których możliwe i słuszne będzie stosowanie przymusu i ograniczenia wolności. Można zatem, na mocy pewnej zasady ogólnej, dokonać prawomocnego uzasadnienia przymusu i ograniczenia w przypadku szczególnych warunków, których celem będzie jak największe zachowanie wolności wszystkich. To uprawnienie do wolności, choć bardzo istotne, czy wręcz fundamentalne, nie ma charakteru, jak to Hart określa, „absolutnego”, „nieodwołalnego” czy „nieusuwalnego”. Stwierdza natomiast, że jeśli w ogóle istnieją jakiegokolwiek uprawnienia czy prawa moralne, to naturalne uprawnienie do wolności musi istnieć. Jest ono warunkiem koniecznym dla tamtych, ale nie oznacza to, że wolność jest czymś, co musi pozostać nieograniczone. Oczywiście, stwierdza Hart, to, czy już określone uprawnienia moralne miałyby mieć taką czy inną postać (np. zaproponowany przez Harrisa obowiązek ulepszania ludzi) jest kwestią ewaluacji czy krytyki zaproponowanych zasad moralnych. Jeśli chodzi o podstawę wszelkich uprawnień moralnych, jest nią wolność. Także jeśli chodzi o określanie obowiązków, zawsze należy właściwie określić to, w jakim stopniu nastąpi ograniczenie czy naruszanie wolności i co stanowi uzasadnienie takiego ograniczenia.

Hart wskazuje na subtelny związek moralności i prawa, który może być trudny do uchwycenia dla anglojęzycznego użytkownika języka. Stwierdza, podobnie jak wcześniej w przypadku sprawiedliwości i słuszności, że pojęcie *uprawnienia (right)*

---

<sup>565</sup> H. L. A. Hart, *Are there any natural rights?*, „Philosophical Review” 1955, t. 64, s. 175. W oryginale zasady te mają następującą postać: (1) *has the right to forbearance on the part of all others from the use of coercion restraint against him save to hinder coercion or restraint* i (2) *is at liberty to do (i.e., is under no obligation to abstain from) any action which is not one coercing or restraining or designed to injure other persons*.

<sup>566</sup> W koncepcji Harrisa, z pewnością, tak rozumianemu uprawnieniu naturalnemu również przypada poczesne miejsce, z tą jednak różnicą, że przysługiwałoby ono raczej nie ludziom jako ludziom a osobom jako osobom.

posiada zastosowanie w obydwu sposobach opisywania ludzkich działań i jego zastosowanie może różnić się w zależności od kontekstu. Pojęcie uprawnienia należy do tej gałęzi teorii moralnej, która zajmuje się określeniem tego, kiedy wolność osoby może zostać ograniczona w związku z wolnością kogoś innego. W związku z tym rozstrzygnięciem można dopiero określić, które „działania można właściwie uczynić przedmiotem przymusowych przepisów prawnych”<sup>567</sup>. To pojęcie, które w różnych językach oddawane jest słowami *droit*, *diritto*, czy *Recht*, po angielsku zostaje wyrażone słowem *right* i powiązane jest ze słowami należącymi do słownika moralnego, takimi jak *justice*, *fairness* czy *obligation*. To właśnie w moralnym kontekście użycia tych słów Hart znajduje ich moc. Łączy je szczególna zgodność co do „użycia siły lub groźby użycia siły w celu zapewnienia, że to, co jest sprawiedliwe, równe lub do czego ktoś ma uprawnienie, zostanie faktycznie wykonane; ponieważ właśnie w takich okolicznościach przymus wobec innej istoty ludzkiej jest uprawniony”<sup>568</sup>.

Autor, żeby lepiej wyłożyć problem, odnosi się do rozróżnienia Kanta na obowiązki prawne (*officia iuris*) i obowiązki cnoty (*officia virtutis*)<sup>569</sup>. Dla nas istotna jest raczej interpretacja Harta tego rozróżniania, niż samo to rozróżnienie. Autor stwierdza, że „musimy wyróżnić z reszty moralności te zasady regulujące właściwą dystrybucję ludzkiej wolności, które jako jedyne czynią istotę ludzką moralnie uprawnioną do decydowania, zgodnie z własnym wyborem, o tym, jak ma postępować druga osoba; a pewna szczególna wartość moralna jest zapewniona (należy ją odróżnić od cnoty moralnej, w której przejawia się dobra wola), jeśli stosunki międzyludzkie są prowadzone zgodnie z tymi zasadami, nawet jeśli w tym celu trzeba użyć przymusu, ponieważ tylko wtedy, gdy te zasady są przestrzegane, wolność będzie rozdzielana między istoty ludzkie tak, jak powinna”<sup>570</sup>. Uważa tę własność prawa moralnego za kluczową. Nie chodzi o to, że uzasadnienie moralne wywarcia przymusu wobec innego przedstawia się dla uzasadnienia jakiegoś działania, które rzekomo posiada jakąś wartość moralną. Takie uzasadnienie (a w ostatniej instancji działanie) przeprowadza się po to, by po wdrożeniu owego przymusu i ograniczeniu wolności, wolność wszystkich, jako równych (także pod względem tego, że wszyscy są tak samo wolni) została zachowana. Krótko mówiąc, uzasadnione ograniczenia wolności mają na celu zachowanie wolności wszystkich.

Hart w tym krótkim i treściwym tekście, rozważa jeszcze wiele zagadnień<sup>571</sup>, ale tym, na co warto, z punktu widzenia próby zrozumienia myśli Harrisa, zwrócić

---

<sup>567</sup> H. L. A. Hart, *Are there any...*, s. 177.

<sup>568</sup> Ibidem, s. 178.

<sup>569</sup> Z pewnością, jak ze wszystkim, także i tu, w przypadku przywołanego przez Harta rozróżnienia, sprawa jest dużo bardziej zawiła niż przedstawia ją autor, czy jak ja ją referuję. Sądzę jednak, że w tym wypadku ważniejsze jest uchwycenie tego, o co Hartowi w jego przedstawieniu chodzi niż sprawdzenie tego, na ile jego rozróżnienie z artykułu z lat 50 zgodne jest z rozróżnieniem podanym przez Kanta w *Rechtslehre*.

<sup>570</sup> H. L. A. Hart, *Are there any...*, s. 178.

<sup>571</sup> Jedno z zagadnień, którymi się tam zajmuje, dotyczy rozróżnienia na uprawnienie i obowiązek. Rozróżnienie to omawia na przykładzie obietnicy, którą X daje Y, dotyczącej tego, że ten pierwszy będzie zajmował się starą matką tego drugiego. X nie dotrzymał tej obietnicy, w wyniku czego Y, który miał prawo oczekiwać, że X się nią zajmie na mocy obietnicy, mimo, że matka nie doznała uszczerbku



uwagę, jest omawiane przez Harta uprawnienie specjalne. To do niego odnosi się Harris, zadając pytanie *po co jest nauka?* i twierdząc, że w zasadzie jego odpowiedź na to pytanie jest zgodna z argumentem Harta dotyczącym sprawiedliwości.

W części II swojego artykułu Hart zastanawia się nad szczególnymi warunkami, które, stanowiąc moralne uzasadnienie ograniczenia wolności osób i wyznaczania sposobu ich zachowania, określają różnicę pomiędzy uprawnieniami specjalnymi i ogólnymi. Autor podaje jasne definicje i rozróżnienie tych dwóch typów uprawnień. Uprawnienie specjalne to takie, zgodnie z którym powódka lub powód posiada pewne specjalne uzasadnienie (*special justification*) dotyczące ingerencji w wolność innego, który takiego uzasadnienia do ingerencji nie ma. Hart sugeruje, że w sytuacji, w której zleceniodawca nie płaci za wykonywaną pracę, pracownik mógłby zasadnie powiedzieć: *Mam prawo otrzymać zapłatę, jaką obiecaliście za moje usługi*. Wydaje się, że uprawnienie specjalne niekoniecznie musi odnosić się do sytuacji symetrycznej (zleceniodawca dostaje owoc naszej pracy, a my oczekujemy od niego zapłaty, a nie owocu jego pracy). Chodzi natomiast o wskazanie takiego uzasadnienia, które wymuszałoby na drugiej stronie (np. nieuczciwym zleceniodawcy) podjęcie działania, którego przecież, jako istota wolna, mogłaby nie czynić albo jak dotąd nie uczyniła. Powodem do wymuszenia podjęcia takiego działania może być np. wcześniej sporządzona umowa (*zapłata, jaką obiecaliście*), której realizacji można, w sposób uzasadniony, się domagać. Uprawnienie generalne to takie, zgodnie z którym powódka lub powód sprzeciwia się lub stawia opór wobec nieuzasadnionej ingerencji innej osoby.

Hart sugeruje, że w sytuacji, w której ktoś poddany jest nieuzasadnionej cenzurze swojej wypowiedzi, ten ktoś mógłby zasadnie powiedzieć: *Mam prawo mówić, co myślę*. W drugim przypadku chodzi o takie uprawnienie, na mocy którego możemy domagać się realizacji naszych swobód, np. wolności słowa. Kluczowym jest określenie tego, w których przypadkach specjalne uzasadnienie, odnoszące się do szczególnych warunków, jest na tyle zasadne, że można w istocie ograniczyć wolność innego.

Wśród uprawnień specjalnych Hart wyróżnia pięć rodzajów, w tym wynikające z: (I) obietnicy, (II) zgody, autoryzacji czy upoważnienia, (III), wzajemności ograniczeń, (IV) relacji rodziców i dziecka, (V) relacji do osoby wyłączonej z obowiązków. Naszym głównym punktem zainteresowania jest rodzaj III.

---

na zdrowiu, jest poszkodowany. Omawia również to, na czym polegałaby niesłuszność w nieprzestrzeganiu (przynajmniej części) z przykazań z Dekalogu. Hart stwierdza, że niesłuszność nie polega na samym nieprzestrzeganiu przykazań dla nich samych, a na tym, że w wyniku nieprzestrzegania ich ktoś ucierpi. W takiej świętokradczej interpretacji boskich zasad, przykazania przestają być czymś, co pochodzi od Boga albo do czego przestrzegania jest się wobec niego zobowiązany, a są czymś, czego się przestrzega ze względu na wszystkich innych ludzi, w równym stopniu podlegających tym zasadom. Mielibyśmy liczyć na to, że wszyscy powinni tych zasad przestrzegać, skoro jeśli ja będę ich przestrzegał, tak samo mogę liczyć (zwłaszcza w przypadku szóstego przykazania), że także i inny będzie ich przestrzegać. W tym sensie, jesteśmy równi wobec tych zasad, a nie wobec Boga. Jeśli nawet mielibyśmy uznać go za prawotwórcę, jego prawo możemy traktować na równi z każdym innym przepisem zwyczajowym, co do którego to od nas zależy, czy przyjmujemy go w procesie deliberatywnym czy nie.

(I) Pierwszym typem uprawnień specjalnych są te, które wynikają z obietnicy. Składając komuś obietnicę sami ustanawiamy się, w relacji z inną osobą, w pozycji zobowiązania do uczynienia czegoś, zgodnego z danym słowem. Tworzymy zatem coś, co Hart nazywa *nową relacją moralną*, na mocy której „moralnie dopuszczalnym staje się, by osoba, której złożono obietnicę, decydowała o tym, jak ma postępować przyrzekający”<sup>572</sup>. Zatem osoba, której przyrzekający coś obiecał, posiada, w zakresie obiecanej sprawy, władzę i zwierzchność nad tą osobą, skoro przyrzekający jest zobowiązany wobec tego, komu coś obiecano, do zrobienia tego, co obiecał. Wedle Harta taki fenomen moralny jak powiązanie dwóch osób przez zobowiązanie do zrealizowania obietnicy, zostaje wytworzony dzięki dobrowolnym działaniom indywidualów mocą aktu mowy. Ten najprostszy typ uprawnień specjalnych ma nam także powiedzieć coś o uprawnieniach specjalnych w ogólności. Po pierwsze, pojawienie się uprawnienia czy obowiązku nie wiąże się z jakąś wewnętrzną moralną własnością zawartą w obietnicy, a z tym, że jest ono wynikiem dobrowolnej transakcji pomiędzy dwoma jednostkami. Po drugie, stwierdza Hart, „tożsamość zainteresowanych stron jest kluczowa – tylko *ta* osoba (ta, której coś obiecano) ma moralne uzasadnienie dla określenia sposobu działania przyrzekającego”<sup>573</sup>. Nie jest zatem tak, że uprawnienie dotyczy *a priori* wszystkich niezależnie od kontekstu – bezsensowne byłoby, gdybym to ja miał sprawować władzę czy zwierzchność np. nad pewnym X, który umówił się pewnym Y do opieki nad matką; to jest ich umowa i mnie nie dotyczy – a tylko tych, którzy w jakiś sposób, np. za pomocą aktu umowy czy obietnicy, weszli w stan nowej relacji moralnej. Roszczenia czy uprawnienia osoby do pewnej władzy czy zwierzchności są uprawnieniami *tej* osoby, która jest stroną w właśnie utworzonej relacji z obiecującym, którego wolność może zostać, na mocy obietnicy, ograniczona. To zatem od osoby, której coś obiecano zależy, że zwolni obiecującego z danego jej słowa.

(II) Drugim typem uprawnienia specjalnego jest to, które wypływa z upoważnienia czy autoryzacji do tego, aby jakaś inna osoba mogła ingerować w sprawę (w wolność) osoby, która udziela autoryzacji, a która to osoba nie mogłaby w przeciwnym razie tego robić. Jak się zdaje dobrym przykładem tego typu uprawnienia jest udzielenie komuś pełnomocnictwa do załatwiania części swoich spraw. Pełnomocnictwo może być, przynajmniej w Polsce, udzielone w formie pisemnej, w formie dokumentu z podpisem notarialnie poświadczonym oraz w formie aktu notarialnego. W tym przypadku, podobnie jak w poprzednim, „osoba upoważniona (*authorised*) ma uprawnienie do ingerencji nie ze względu na wewnętrznie cechy (*intrinsic character*), ale dlatego, że osoby *te* wstąpiły w *tę* relację”<sup>574</sup>. Zatem także tu istotne jest to kto, z kim i w jaką relację wchodzi. Jeśli członek mojej rodziny upoważnia mnie do dbania o jego interesy, np. rozporządzanie majątkiem, zgodnie z zaprezentowaną przez Harta teorią, nikt inny spoza tej relacji nie może rościć sobie uprawnienia do decydowania w sprawie interesu osoby, z którą to *ja* pozostaję w określonej relacji.

---

<sup>572</sup> H. L. A. Hart, *Are there any...*, s. 183.

<sup>573</sup> *Ibidem*, s. 184.

<sup>574</sup> *Ibidem*.

(III) Po trzecie wreszcie, i co najistotniejsze, istnieje pewien typ specjalnych uprawnień, które nie są wynikiem celowego wyboru stron, które mogą dobrowolnie przekazać lub wziąć na siebie obowiązek wykonania czegoś. Ten typ Hart nazywa uprawnieniem wynikającym z wzajemności ograniczeń (*mutuality of restrictions*) i, co więcej, „zobowiązanie polityczne jest zrozumiałe tylko wtedy, gdy zobaczymy, czym dokładnie ono jest i czym różni się od innych uprawnienio-twórczych (*right-creating*) transakcji (upoważnienia, obietnicy), do których filozofowie je przyrównali”<sup>575</sup>. Jest to uprawnienie, które można wyrazić za pomocą stwierdzenia głoszącego, że: „jeśli pewna liczba osób prowadzi wszelkie wspólne przedsięwzięcie zgodnie z [pewnymi] zasadami, a zatem ograniczają swoją wolność, ci, którzy poddali się tym ograniczeniom, gdy było to wymagane, mają uprawnienie do [oczekiwania] podobnego podporządkowania się tych, którzy skorzystali na ich podporządkowaniu się”<sup>576</sup>. Podobnie jak w przypadku uprawnienia naturalnego, specjalne uprawnienie wynikające z wzajemności ograniczeń – na mocy którego, wzięwszy pod uwagę pewne szczególne warunki, można, w sposób usprawiedliwiony, nałożyć na osoby prowadzące pewne wspólne przedsięwzięcie pewien przymus i ograniczenia – rządzi się zasadą wzajemności i zgodnie z nią wolność każdego ograniczona jest w takim samym stopniu jak wolność wszystkich, z tym jednak zastrzeżeniem, jak można wywnioskować z powyższego opisu, że owo ograniczenie wolności i podporządkowanie wiąże się z pewną korzyścią.

Sądzę, że powyższa uwaga jest wielce istotna, nie tylko dlatego, że Caplan jak i Harris odnoszą się do tego właśnie specjalnego uprawnienia, do którego, w innym kontekście, również odnosili się Rawls czy Nozick. Jest to uwaga istotna również dlatego, że stanowi przekonujące uzasadnienie zasad moralnych czy prawnych, bez konieczności odnoszenia się do konkretnych założeń aksjologicznych. Myślenie w kategoriach tego uprawnienia nie faworyzuje z założenia żadnej wartości, nie powołuje się na żadne dobro (w tym żadne dobra publiczne), nie faworyzuje żadnej grupy społecznej ani praw konkretnych grup (nawet jeśli w wyniku wdrażania tej zasady pewne nierówności czy specjalne prawa zostaną ustanowione). Opiera się natomiast na próbie ujęcia tego czym jest społeczeństwo – grupą wolnych indywidualów – i przypisania częściom składowym tego społeczeństwa pewnych pryncypialnych własności czy zdolności (wolności) oraz na próbie określenia zasad, na bazie których ten zbiór może funkcjonować tak, by kontynuował swoje trwanie z jak najlepszym skutkiem. Konkretnie wewnętrzne sposoby funkcjonowania tej grupy muszą być wypracowane dzięki określeniu reguł wtórnych, już przez członków tego społeczeństwa na drodze dyskusji, ale z poszanowaniem tego podstawowego

---

<sup>575</sup> Ibidem, s. 185.

<sup>576</sup> Ibidem. Dosł. *when a number of persons conduct any joint enterprise according to rules and thus restrict their liberty, those who have submitted to these restrictions when required have a right to a similar submission from those who have benefited by their submission*. Warto jeszcze zauważyć, że formuła podawana przez Harrisa tego zdania jest nieco inna. Brzmi ona następujący sposób: *those who have submitted to (...) restrictions have a right to similar acquiescence on the part of those who have benefited from their submission*, co tłumacz, na język polski, przekłada tak: „ci, którzy poddali się (...) ograniczeniom, mają prawo oczekiwać takiej samej przychylności od tych, którzy zyskali na ich podporządkowaniu się”. Ta formuła, jak się zdanie, jest nieco słabsza niż cytowany przeze mnie oryginał. J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 318.

uprawnienia do wolności, które ze względu na istnienie wielu wolnych jednostek musi być dookreślone, ale nie obalone. Specjalne uprawnienie ma charakter formalny – z założenia nie narzuca ani konkretnego porządku prawnego ani norm, które będą określone przez późniejsze doprecyzowania konkretnych praw. Uprawnienie to jest niejako z konieczności wpisane w istotę funkcjonowania społeczności wolnych jednostek, o ile mielibyśmy wszyscy respektować fundamentalne uprawnienie do wolności. Obowiązki, które udałoby nam się wyczytać jako konieczne dla dalszego istnienia społeczności wolnych i równych z zachowaniem wolności i równości i które miałyby opierać się na wzajemności tych jednostek, będą musiały brać pod uwagę to specjalne uprawnienie.

Wydaje się, że szczególnym przypadkiem takiej pewnej liczby osób, które prowadzą pewne wspólne przedsięwzięcie zgodnie z pewnymi zasadami byłoby państwo czy społeczeństwo polityczne (*political society*). Zasady ograniczające wolność, o których pisze Hart, przemieniają tę grupę ludzi, którzy od teraz istnieją w podwójnym porządku prawnym-moralnym. Pierwszym z tych porządków jest ten, który wprowadzają zasady przez udzielenie autorytetu urzędnikom (*officials*) do tego, aby egzekwować posłuszeństwo i do tego, aby tworzyć strukturę praw i obowiązków w państwie. Z kolei po drugiej stronie, znajdują się współpracujący członkowie społeczeństwa (*co-operating members of the society*), którzy są moralnie zobowiązani do tego, by przestrzegać tych ustanawianych zasad. Ta podwójna struktura jest możliwa dzięki wprowadzeniu zasad wtórnych, które określają stosunki stron, sposób rewizji zasad już obowiązujących itd. Charakter konieczności przestrzegania zasad, który Hart określa mianem moralnego, ma wynikać z natury tej wspólnoty. Pomiędzy jednostkami dobrowolnie wchodzącymi do tej wspólnoty oraz w wyniku dobrowolnej transakcji pomiędzy nimi powstaje *nowa relacja moralna* między tymi właśnie osobami. Wzajemne relacje osób można nazwać, za Hartem *strukturą korelatywnych uprawnień i obowiązków* i kształtuje ona – choć nie całą i nie w pełni – podstawę moralności grup społecznych. We wspólnocie tej można mieć nadzieję na takie samo traktowanie podobnych przypadków. Na tym też polega zasada wzajemności. Za traktowanie podobnych przypadków tak samo spodziewamy się takiego samego traktowania od innych (a także w naszym przypadku). W ten sposób powstaje pomiędzy jednostkami moralna i sztuczna równość, dzięki której można kompensować nierówności wynikające z natury i która jest skutkiem istnienia tej struktury. Grupa współpracujących członków społeczeństwa, jako takich, w relacjach pomiędzy sobą, czyni każdego moralnie zobowiązanym do przestrzegania zasad wynikających z prawnej struktury tego bytu, jakim jest państwo. Wzajemne obowiązujące moralne uprawnienie do posłuszeństwa oznacza, że w zasadzie opłaca mi się posłuszeństwo wobec prawa i ograniczenie wolności, bo mogę się spodziewać, że wszyscy inni są tak samo posłuszni przepisom prawa i ich wolność jest ograniczona w takim samym stopniu, co zapewnia mi bezpieczeństwo i szansę na realizowanie własnych interesów.

W społeczeństwie politycznym kwestia moralności rozwarstwia się na dwie. Hart stwierdza, że „obowiązek przestrzegania reguł jest czymś odrębnym od wszelkich innych moralnych racji przemawiających za posłuszeństwem w

kategoriach dobrych konsekwencji (np. zapobiegania cierpieniu)<sup>577</sup>. Obowiązek przestrzegania zasad dotyczy osób w społeczeństwie, obywateli, dlatego, że nimi są – częściami tej społeczności – a czymś innym będzie obowiązek dotyczący ich jako osób, kiedy moglibyśmy myśleć i mówić o obowiązkach moralnych wobec ludzi jako ludzi. Mamy zatem do czynienia z dwoma moralnymi obowiązkami: obowiązkami moralnymi osób jako członków społeczności, którzy zobowiązani są do przestrzegania reguł ograniczających ich wolność w tej społeczności oraz obowiązkami osób jako ludzi względem siebie, co ma określać pewna teoria moralna, np. teoria Kanta lub teoria utylitarystyczna. W tym sensie można powiedzieć, że Harris uważa odwrotnie niż Hart – obowiązek niekrzywdzenia jest przesłanką dla wniosku jakim jest zasada sprawiedliwości. Obowiązek przestrzegania reguł będzie uzasadniony dlatego, że przestrzeganie ich stanowi o dobru ludzi.

Jeśli, nieco żartobliwie, powiedzielibyśmy, że pierwszy typ obowiązku jest polityczny a drugi moralny, moglibyśmy powiedzieć, że dla praktycznego zaistnienia przestrzegania moralnego obowiązku konieczne jest przestrzeganie politycznego obowiązku moralnego.

Hart dodaje, że takie polityczne uzasadnienie przestrzegania obowiązku podporządkowywania się prawu ograniczającemu wolność, po pierwsze, nie jest jedynym uzasadnieniem oraz, po drugie, nie oznacza, że trzeba się tego obowiązku trzymać za wszelką cenę. Choć obowiązek posłuszeństwa wobec reguł ograniczających wolność jest warunkiem zaistnienia społeczeństwa politycznego i możliwości realizacji działań moralnych wobec ludzi jako ludzi, a nie wobec ludzi jako członków społeczeństwa, nie jest jednak tak, że nie może być przypadków, w których nieposłuszeństwo byłoby moralnie usprawiedliwione.

W sytuacjach wielkiego cierpienia czy możliwej do wyrządzenia wielkiej szkody, gdy mniejszym złem moralnym będzie zlekceważenie tego, co należy do praw ludzi jako do członków społeczeństwa politycznego, a wzięcie pod uwagę tego, co jest słuszne dla ludzi jako ludzi, słusznym może się okazać niewypełnienie zobowiązań politycznych. Deklaracja, jakkolwiek może być jasno wypowiedziana, tworząc nową sytuację moralną, nie jest czymś absolutnym, czego inne racje czy względy – np. określenie pewnej nadrzędnej wobec zobowiązania powinności, np. moralnej – nie są w stanie uczynić nie na tyle wiążącym, by zobowiązania nie wypełnić. Zawsze może podlegać rewizji czy refleksji, jak w sytuacji podanej przez Harta.

Możemy odmówić wykonania zobowiązania, ze względu na różnicę pomiędzy zwrotami *powiniennem* (*I ought to*) i *jestem zobowiązany wobec kogoś* (*I have an obligation to him*). Nie są to synonimy i pochodzą z różnych wymiarów moralności. Hart stwierdza, że „[p]róba wyjaśnienia tej sytuacji poprzez stwierdzenie, że naszym rzeczywistym obowiązkiem jest unikanie cierpienia, a obowiązek dotrzymania obietnicy istnieje tylko *prima facie*, wydaje mi się myleniem dwóch całkiem różnych rodzajów racji moralnych, a w praktyce taka terminologia zaciemnia dokładny charakter tego, co wchodzi w grę, gdy «dla jakiegoś większego dobra» naruszamy

---

<sup>577</sup> H. L. A. Hart, *Are there any...*, s. 185.

prawa ludzi lub nie wywiązujemy się z naszych zobowiązań wobec nich”<sup>578</sup>. Ta uwaga Harta wydaje się, do pewnego stopnia, myląca czy niejednoznaczna. Można by zapytać: to w końcu który obowiązek jest ważniejszy? Wydaje się, że żaden nie jest ważniejszy. Są to dwa równoległe porządki – moralny i polityczny – które wzajemnie się umożliwiają oraz zawsze i każdorazowo kwestią jest zastanawianie się nad racjami działania. W tym sensie żaden z nich nie jest sztywno ustalony i obydwa podlegają refleksji. Nie zmienia to faktu, że jako wymiary funkcjonowania, stanowią o naszym współżyciu i współistnieniu, a zatem jako wymiary czy symboliczne pola funkcjonowania są konieczne. Do podobnych wniosków dochodzi Harris uzasadniając obowiązek prowadzenia i uczestniczenia w badaniach za pomocą zasady sprawiedliwości i obowiązku niekrzywdzenia.

(IV i V) Dla porządku dodam jeszcze uwagi autora o dwóch pozostałych typach specjalnych upoważnień. Pierwszy z nich, wynikający z relacji rodziców i dziecka, wiąże się z obowiązkami dotyczącymi tego, co Hart nazywa relacją naturalną. Jeśli chodzi o obowiązek rodzica wobec dziecka, ten pierwszy jest zwolniony z ograniczenia swej wolności, wynikającej z konieczności opieki nad dzieckiem, gdy dziecko osiągnie wiek *dojrzałości*<sup>579</sup>. To, na co warto w tym miejscu zwrócić uwagę to to, że w tym przypadku, jak i wcześniej, uprawnienie wynika ze szczególnego stosunku stron, nawet jeśli, w tym wypadku, jest on naturalny, a nie z charakteru działań, do których wykonania istnieje uprawnienie. Z kolei uprawnienie specjalne wynikające z relacji z osobą wyłączoną z obowiązków polega na opisaniu takiego typu swobód, w wyniku których jedna osoba jest wyłączona spod obowiązków, którym pozostali muszą podlegać.

---

<sup>578</sup> Ibidem, s. 186.

<sup>579</sup> Zwrot, którego używa w tym miejscu Hart to *the age „of discretion”*. Wieloznaczne słowo *discretion* znaczy, między innymi tyle, co odrębność, oddzielność, osobność, nieciągłość (a więc pojęcia kojarzące się z autonomią), jak również dyskrecję, czy pewne rozeznanie. Jak się zdaje najbardziej pasuje tu znaczenie prawa do swobodnej decyzji lub swobody wyboru w określonych granicach prawnych. Można też go używać w znaczeniu *rozwaga*, jak w zwrocie *discretion is the better part of valour*, czyli *rozwaga jest lepszą częścią męstwa*. To, co wydaje się interesujące to to, że autor samo *discretion* umieszcza w cudzysłowie, co zdaje się niejako dystansować się od znaczenia słowa. Czy łatwo jest określić wiek dojrzałości? W pewnym sensie można go ustalić prawnie, np. 18 lat. Oczywiście pewne swobody polityczne można otrzymywać w różnym czasie (np. możliwość prowadzenia samochodu w USA, gdy ma się 16 lat, prawo do zakupu broni w wieku 18 lat, i prawo do spożywania alkoholu). Jednak wydaje się, że formalnie ustanowiona *pełnoletniość* nie jest tym samym, co, określone w przywołanym powiedzeniu, *rozwaga*, będąca *lepszą częścią męstwa*.

## **Rozdział III: Ulepszenie i nauka. Jakie mamy obowiązki wobec ludzkości?**

### **1 Nauka, dobro, ulepszanie i nowa zasada etyki badań naukowych**

Teraz przejdę do omówienia ulepszania, jak również nauki, w odniesieniu do ich celu. Cele nauki i ulepszenia są zbieżne i, jak stwierdza Harris, „[m]ożliwość ulepszenia człowieka pozwala dostrzec nie tylko ważne uzasadnienie dla prowadzących do niego badań naukowych, ale także jedno z najmocniejszych uzasadnień dla całego przedsięwzięcia naukowego, które wielu badaczy przyjmujących podejście «wiedza

dla wiedzy» zdecydowanie odrzuciło”<sup>580</sup>. Sądę, że dobrze byłoby, po pierwsze, przyjrzeć się temu na czym polegać miałyby związek nauki i ulepszeń, po drugie, pokazać na czym miałyby polegać obowiązek dotyczący nauki i, po trzecie, przedstawić obowiązek do ulepszania, który wynika z wcześniejszych rozważań.

## 1.1 Tezy dotyczące związku między nauką a ulepszaniem

Sądę, że szczątkowe czy fragmentaryczne ujmowanie myśli autora – o którym to ujmowaniu pisałem we *Wstępie*, omawiając cztery sposoby przywoływania twórczości Harrisa – może tworzyć obraz Harrisa jako autora płytkiego, powierzchownego czy może nawet na siłę kontrowersyjnego. Nie wszystkie poglądy autora są kontrowersyjne czy nie do zaakceptowania. Wystarczy jednak uporządkować parę zdań, które możemy wyłować z samego tylko *Poprawiania ewolucji*, żeby zobaczyć jak można zaczynając od dobra wytwarzanego przez naukę i od bezpieczeństwa, które musimy zapewniać sobie i innymi oraz od zasady sprawiedliwości przejść do uzasadnienia, na ich podstawie, obowiązku ulepszania i wiążącego się z nim obowiązku uczestnictwa w badaniach naukowych. Sądę, że jeśli w coś miałyby być wymierzona krytyka potencjalnych oponentów Harrisa, to słuszniej byłoby celować w to wnioskowanie niż wyciągać pojedyncze uwagi na temat ulepszania – np. tę, że Harris łącząc ulepszanie z *czynieniem świata lepszym miejscem* „nie przeprowadza systematycznej analizy tego zagadnienia, stąd nawet jeśli pojawiają się jakieś odpowiedzi w jego analizach, to mają one charakter cząstkowy”<sup>581</sup>. Sądę, że lektura zgodna z czwartym sposobem ujmowania myśli Harrisa, przedstawia pełniejszy obraz filozofii autora.

Poniższe fragmenty, które są zbiorami cytatów, oznaczam kolejnymi literami alfabetu dla ułatwienia późniejszej ich identyfikacji. To moja próba uporządkowania różnych uwag Harrisa rozproszonych po *Poprawianiu ewolucji* w logicznie wynikające z siebie tezy. Chciałbym przedstawić stanowisko Harrisa w sposób syntetyczny, z pomocą odpowiednich cytatów z jego tekstów, natomiast komentarze i uwagi będą przedstawione w dalszej części tekstu. W tym miejscu przedstawiam jedynie uporządkowane same cytaty, uwagi autora, następnie je omawiam i wreszcie przedstawiam propozycję nazw dla tych tez. Porządkuję je również od najmniej do najbardziej kontrowersyjnych.

(A) Harris pisząc o właściwie prowadzonych i poważnych badaniach, ma na myśli takie, które „są dobrze uzasadnione naukowo i mają ważne cele, które przyczyniają się do wzrostu wiedzy”<sup>582</sup>. Co więcej „badania muszą być również poważne w tym sensie, że projekt jest dobrze opracowany i istnieje uzasadniona nadzieja, że doprowadzi do zyskania ważnej wiedzy, która będzie korzystna dla osób w

---

<sup>580</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 310.

<sup>581</sup> G. Hołub, *Ulepszanie człowieka: fikcja czy rzeczywistość?: argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 74.

<sup>582</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 339.



przyszłości”<sup>583</sup>. Jeśli chodzi o możliwe sposoby ingerowania w ludzi, „[z]adne współczesne terapie nie powstają bez badań i oczywiście dotyczy to zarówno terapii ratujących życie, jak i innych”<sup>584</sup>.

(B) Pisząc o społecznym kontekście nauki i jej uzasadnieniu, stwierdza, że wszyscy „czerpiemy korzyści z życia w społeczeństwie, a w gruncie rzeczy w świecie, w którym prowadzone są poważne badania naukowe, wykorzystujące sukcesy wcześniejszych badań”<sup>585</sup> i również „wszyscy korzystamy z wiedzy na temat powiązań między dietą, ćwiczeniami i chorobami serca”<sup>586</sup>. Harris pisząc o użyteczności nauki czy też o określaniu celu badań stwierdza, że „możemy być po prostu ciekawi, jeśli chcemy, ale uzasadnieniem nauki i filozofii nie jest wyłącznie bezinteresowne dążenie do wiedzy, ale także korzyści, jakie może przynieść takie dążenie”<sup>587</sup>.

(C) Harris, przyglądając się różnicy pomiędzy uzasadnieniem a racją w kontekście prawa do wyboru reprodukcyjnego – czyli także prawa do możliwości posiadania jak najzdrowszych dzieci, które będą miały jak najlepszy start w życiu – pisze o naukach medycznych, których celem jest polepszanie funkcjonowania ludzi i eliminowania niepełnosprawności u nich. Stwierdza, że „niepełnosprawność jest w pewien sposób ograniczająca, a zatem niepożądana (...), [a] nauki medyczne powinny próbować leczyć niepełnosprawność tam, gdzie to możliwe”<sup>588</sup>.

(D) Harris pisze o celu filozofii i nauki i stwierdza, że: „Jeśli chodzi o filozofię, uważam, podobnie jak Karol Marks (ale równie łatwo mógłby to być Platon), że: «Filozofowie rozmaicie tylko *interpretowali* świat; idzie jednak o to, by go *zmieniać*», i podzielam pogląd Bertolta Brechta, że celem nauki jest zarazem interesowny, a nie bezinteresowny cel – jest to cel moralny”<sup>589</sup>. Uważa też, że „[u]zasadnienie nauki musi być postrzegane w kategoriach dobra, które czyni nauka”<sup>590</sup>. Z kolei, we fragmencie poświęconym ulepszającym technikom biomedycznym, sposobom leczenia, stwierdza, że „[i]mperatywem moralnym jest bezpieczeństwo ludzi i obowiązek porównywania ryzyka z korzyściami, nie na podstawie normalności ryzyka lub korzyści ani na podstawie ich wkładu w równość szans, ale na podstawie ich [tych technik] zakresu i prawdopodobieństwa, co do tego, czy uratują życie bądź – co jest tym samym – odrocą śmierć, a także jak wielu szkodom i cierpieniom można zapobiec bądź jak wielu szkód i cierpień można uniknąć”<sup>591</sup>. Jeśli chodzi o szacowanie tego ryzyka, to „nacisk na to, by rygorystycznie oceniać ryzyko i kontynuować działanie tylko wtedy, gdy we wszystkich okolicznościach związanych ze sprawą poziom ryzyka jest akceptowany, jest czymś, co cechuje nie tylko postęp medyczny i naukowy, ale także wszelkie podejmowane przez ludzi decyzje”<sup>592</sup>. Z kolei pisząc o

---

<sup>583</sup> Ibidem, ss. 314-315.

<sup>584</sup> Ibidem, s. 297.

<sup>585</sup> Ibidem, ss. 319-320.

<sup>586</sup> Ibidem, s. 321.

<sup>587</sup> Ibidem, s. 312.

<sup>588</sup> Ibidem, ss. 170-171.

<sup>589</sup> Ibidem, ss. 311-312.

<sup>590</sup> Ibidem, s. 315.

<sup>591</sup> Ibidem, s. 116. Przekład nieco zmieniony.

<sup>592</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 85.

tym, na czym polega jego rozumienie „zmiany na lepsze” – w tym także zmiany kategoriach populacyjnych – stwierdza, że „gdyby zyski były wystarczająco istotne (wystarczająco korzystne), a ryzyko akceptowalne, chcielibyśmy wprowadzić odpowiednie zmiany i byłoby to uzasadnione, a w gruncie rzeczy mielibyśmy nawet obowiązek do wprowadzenia takich zmian”<sup>593</sup>.

(E) Obowiązek wprowadzania zmian na lepsze dotyczy zarówno ulepszania, jak i prowadzenia badań. „Kiedy pytamy, czy istnieje moralny obowiązek wspierania, a nawet uczestniczenia w poważnych badaniach naukowych, najpierw musimy wyjaśnić, że mówimy o badaniach ukierunkowanych na zapobieganie poważnym szkodom lub zapewniających ludzkości znaczne korzyści”<sup>594</sup>. Harris stwierdza wprost, że „[i]stnieje moralny obowiązek uczestnictwa w badaniach medycznych i ogólnie w naukowych w niektórych kontekstach”<sup>595</sup> oraz że „[a]rgument dotyczący obowiązku uczestniczenia w badaniach powinien być przekonujący dla każdego, kto uważa, że istnieje moralny obowiązek pomagania innym i/lub moralny obowiązek bycia sprawiedliwym i dzielenia się”<sup>596</sup>.

(F) Harris przedstawia swoje uwagi na temat badań naukowych, aktywności intelektualnej i badaniach praktycznych, przy okazji których stwierdza, że „wytwarzają nie tylko większość ulepszeń, które rozważaliśmy, ale w rzeczywistości większość nieulepszających terapii i praktyk, które wciąż czynią świat miejscem bezpieczniejszym i lepszym”<sup>597</sup> oraz że „[w]iększość tego, co uznaje się za terapię, jest ulepszeniem osoby względem jej stanu przed terapią”<sup>598</sup>.

(G) Ulepszanie człowieka jest z definicji dobre, tak jak korzyść jest korzystna, a te rzeczy, które nazywamy ulepszeniami są nimi, bo „czynią nas lepszymi nie tylko dlatego, że nas leczą, czy łagodzą nasze dolegliwości, ale dlatego, że sprawiają, iż jesteśmy lepszymi ludźmi, w mniejszym stopniu jesteśmy niewolnikami chorób i przedwczesnej śmierci, jesteśmy mniej bojaźliwi, bo mamy mniej powodów do strachu, jesteśmy mniej uzależnieni, nie tylko od nauk medycznych i lekarzy”<sup>599</sup>. Co więcej, jeśli „ulepszenia nie tylko są dla nas dobre, ale można je bezpiecznie wprowadzić, to ludzie powinni mieć nie tylko prawo dostępu do tych dóbr dla siebie i dla tych, na którym im zależy, ale również z pewnością posiadają oni racje moralne, być może sprowadzające się do obowiązku by z nich korzystać”<sup>600</sup>

---

<sup>593</sup> Ibidem, s. 91. Przekład nieco zmieniony. Autor tłumaczenia w tym miejscu posługuje się bliskoznacznym zwrotem „bylibyśmy nawet zobowiązani do wprowadzenia takich zmian”. Tłumaczenie to nieco zmieniam, by pokazać, że Harris w oryginale posługuje się słowem *obligation* zarówno wtedy, gdy pisze o ulepszaniu jak i o prowadzeniu badań i uczestnictwie w badaniach. Ponieważ, w przypadku badań, mówimy o obowiązku, tak samo i w przypadku ulepszania, dla jasności, dobrze jest posłużyć się słowem obowiązek. Jest to również to samo słowo, którym posługuje się Hart pisząc właśnie o obowiązkach.

<sup>594</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 314.

<sup>595</sup> Ibidem, s. 342.

<sup>596</sup> Ibidem.

<sup>597</sup> Ibidem, s. 311.

<sup>598</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>599</sup> Ibidem, s. 310.

<sup>600</sup> Ibidem, s. 88.

(H) Istnieje ścisły związek ulepszania ludzi i prowadzenia badań naukowych. W rozważaniach nad etyką ulepszania człowieka „właściwe jest rozważenie imperatywów etycznych stojących za nauką, która urzeczywistnia, choć może powinniśmy bardziej ostrożnie powiedzieć: może dalej urzeczywistniać, ulepszanie człowieka”<sup>601</sup>. Harris przedstawia swoją propozycję ogólnego obowiązku uczestnictwa w badaniach, który również obejmuje ulepszenia. Stwierdza, że „[u]lepszenia, które są zarówno dobre, jak i stanowią ważne dobra, rzeczywiście mają istotny udział w tym ogólnym zobowiązaniu”<sup>602</sup>.

(I) Autor zwraca również uwagę na szerszy, społeczny kontekst ulepszania. Stwierdza, że skoro mamy „pozytywny moralny obowiązek ulepszania innych, o ile możemy to robić bez narażania własnego życia (lub życia osób trzecich bądź społeczeństwa) w sposób nieuzasadniony lub nieproporcjonalny, to znowu wolność do robienia tego, co powinniśmy robić, jest tym, co każde sprawiedliwe i etyczne społeczeństwo powinno zagwarantować”<sup>603</sup>

W zbiorze uwag A autor wskazuje na istotność przestrzegania zasad metodologicznych przy prowadzeniu badań. Zaznacza istnienie związku pomiędzy prowadzeniem rzetelnych badań i uzyskiwaniem dzięki nim możliwie rzetelnej wiedzy, z której w przyszłości – my, jak i nasi potomkowie – będziemy mogli czerpać pewne korzyści. Wszelkie rzetelne terapie i wiedza na ich temat, których celem jest poprawa zdrowia, opracowywane są w ramach badań medycznych, w ramach procesu tworzenia wiedzy. Warunkiem dostatecznie bezpiecznego leczenia jest konieczność istnienia sprawdzonych naukowo i bazujących na wiedzy naukowej technik terapeutycznych. Uwagi te prezentują zarówno deskryptywne podejście do kwestii nauki – wytwarzania wiedzy – jak i normatywne – to, że w odniesieniu do badań istnieje pewien właściwy (rzetelny) sposób ich prowadzenia.

Zbiór uwag oznaczony literą B wskazuje na korzyści płynące z życia w społeczeństwie, w którym w ogóle istnieje nauka. Na bardzo podstawowym poziomie, zysk płynący z jakiegokolwiek nauki wydaje się powszechny (a przynajmniej powinien taki być). Autor faworyzuje te badania, które same z siebie nastawione są na potencjalne korzyści. W przypadku badań podstawowych, można by zadać pytanie o to, czy badania, z których nie płyną bezpośrednie korzyści miałyby być gorsze od tych nastawionych na pewne korzyści?

W zbiorze uwag C autor zdaje się sugerować, że niepełnosprawności, takie jak choroby, które ograniczają nasze możliwości, są niepożądane. Natomiast sprawność jest pożądana a nauki medyczne są tym społecznie wypracowanym narzędziem, za pomocą którego można wyeliminować ograniczenia (np. za pomocą naukowo opracowanych terapii). Moglibyśmy uważać, że ograniczenie w zakresie funkcjonowania wcale nie musi być czymś niepożądanym. W myśli Harrisa obecne jest pewne założenie, zgodnym którym czymś wskazanym i słusznym jest zwiększanie

---

<sup>601</sup> Ibidem, s. 310.

<sup>602</sup> Ibidem, s. 342.

<sup>603</sup> Ibidem, ss. 152-153.

możliwości, poprawianie funkcjonowania, ułatwianie działania, czyli poprawa życia osób.

W zbiorze uwag D autor wprost odnosi się do celu badań, jakim jest cel moralny. Celem tym jest, z jednej strony, zapewnieniu bezpieczeństwa osób, a z drugiej strony, polepszaniu ich życia czy funkcjonowania. Autor nie posługuje się już prostym deskryptywnym określeniem tego, czy coś jest poprawą czy nie. W tym miejscu wprowadza wymiar normatywny. Stwierdza, że czymś słusznym jest poprawianie funkcjonowania. Ponieważ wiedza i metody opracowane dzięki nauce przyczyniają się do tego celu, same te badania i prowadzenie ich również jest czymś słusznym, moralnie wskazanym. Badania nie tylko mają pewien cel – poznanie, akumulowanie wiedzy itd. – ale również i my mamy pewien cel, prowadząc badania. Tym celem jest dobrobyt i bezpieczeństwo. Skoro możemy czerpać korzyści z badań, same one są czymś słusznym (o ile spełniają warunki określone w A). Jeśli dostępne jest to, co lepsze – lepsza jakość życia, lepsze zdrowie – to ze względu na to, że jest to lepsze (przy zachowaniu bezpieczeństwa), jest wskazane, by to mieć. Jeśli badania naukowe mogą przyczynić się do zwiększenia prawdopodobieństwa osiągnięcia tego, co dobre, same one również są słuszne.

Zbiór uwag oznaczony literą E odnosi się do kwestii wynikającej z poprzednich. Jeśli coś jest dla kogoś lepsze – a można by powiedzieć, że polepszyć czyjeś funkcjonowanie, gdy jest chory to tyle, co uleczyć go z jego niepełnosprawności w funkcjonowaniu – to jest również słuszne i wskazane dla tego kogoś. Jeśli dzięki nauce (np. uprawianej w ramach medycyny) możliwe jest bezpieczne opracowywanie metod stawania się lepszymi (np. przez wyzdrowienie dzięki technikom medycznym), to istnieje pewien pozytywny moralny obowiązek nie tylko do prowadzenia badań przez badaczy, ale również udział osób w tych badaniach (także w charakterze obiektów badań), które nastawione są na ten cel. Obowiązek uczestnictwa w badaniach wynika z obowiązku pomagania innym oraz z obowiązku realizacji sprawiedliwej wzajemności społecznej. Te uwagi mogłyby wywołać sprzeciw np. u tych, którzy nie podzielają zdania Harrisa na temat społecznej odpowiedzialności ludzi.

W zbiorze uwag F autor stwierdza, że opracowane w ramach badań naukowych techniki nie tylko są w stanie leczyć, ale i ulepszać ludzi. Ulepszanie – skoro miałyby się różnić od leczenia tylko co do stopnia – jest w takim samym sensie dobre dla osób. Słusznie jest je zatem wdrażać (o ile faktycznie są dla nich dobre). Ulepszanie ludzi czyni ich i świat lepszymi, dlatego jest moralnie wskazane. Oczywiście moglibyśmy powiedzieć, że to proste przejście pomiędzy terapią i leczeniem chorych ludzi (przywracaniem normalnego stanu funkcjonowania) a ulepszaniem ludzi (wykraczaniem poza normalny stan funkcjonowania) jest nieuzasadnione. Jednak, jak się zdaje zgodnie z B i C, postawiona tu kwestia dotyczy tylko poprawy, zwiększania możliwości, usprawniania tego, co jest i w tym sensie różnica pomiędzy terapią i ulepszaniem jest tylko różnicą co do stopnia – jest poprawianiem funkcjonowania. Jako przejście ze stanu gorszego do lepszego jest czymś słusznym.

W zbiorze uwag w zestawie G autor rozwija powyższe myśli dalej. Jeśli zgodzimy się, że ulepszenia – z definicji – są czymś dobrym, skoro są poprawianiem czegoś, co istniało wcześniej, to musimy się zgodzić, że ulepszanie (możliwe dzięki zdobyciom nauki, a zwłaszcza biomedycynie) jest obowiązkiem stosującym się do nas, jak i do innych. Jeśli mamy możliwość (bezpiecznego) ulepszenia się, mamy również racje moralne, aby z tej możliwości skorzystać.

W zbiorze uwag H opisany jest związek ulepszeń i umożliwiających je badań. Jeśli ulepszenia są czymś słusznym i wskazanym, a możliwe są dzięki badaniom naukowym, to także i takie badania naukowe, które umożliwiają odkrywanie nowych ulepszeń, wydają się (o ile są poważnymi i bezpiecznymi badaniami) również czymś słusznym i wskazanym.

W zbiorze uwag I znajduje się myśl, zgodnie z którą, skoro ulepszenie jest czymś korzystnym i należącym do obowiązku osób względem siebie i innych, czymś słusznym byłoby, aby pewne ciało czy instytucja, np. społeczeństwo czy państwo, zapewniało osobom dostęp do tego, co poprawia ludzkie funkcjonowanie. W tym sensie istnieje pozytywny moralny obowiązek, aby umożliwiać, a przynajmniej nie zabraniać, dostępu do tego, co wskazane, czyli do metod poprawiania swojego funkcjonowania. W tym sensie sprawiedliwe i etyczne społeczeństwa nie tylko powinny zezwalać na dostęp do metod ulepszających, ale i aktywnie uczestniczyć w ich opracowywaniu. Dzięki badaniom naukowym, a w szczególności badaniom biomedycznym, powstają metody, dzięki którym ludzie mogą stać się lepsi niż są, a to jest czymś wskazanym. Taki społeczny obowiązek nie polegałby na faktycznym i przymusowym ulepszaniu osób (o ile wtedy, w ogóle byłoby to ulepszaniem osób) a raczej na umożliwianiu im dokonywania decyzji co do takiego ulepszania. Osobną kwestią jest pytanie, czy ulepszanie istot, które nie są w stanie udzielić jednoznacznej zgody na bycie ulepszonymi jest ulepszaniem czy nie.

Krótkie zbiory uwag można uporządkować w postaci tez.

Tezę A moglibyśmy nazwać *tezą deskryptywno-normatywną na temat nauki i leczenia*, głoszącą, że dla rzetelnego opracowania terapii leczniczych, prowadzenia badań i produkcji wiedzy, które są dobrze uzasadnione naukowo i mają istotne cele i z których będzie można czerpać korzyści, konieczne jest prowadzenie ich zgodnie ze standardami naukowymi.

Tezę B moglibyśmy nazwać *tezą o społecznym statusie wiedzy i nauki*, głoszącą, że żyjąc w świecie, w którym powstała nauka, wszyscy czerpiemy korzyści z dobrodziejstw wiedzy i nauki, którą uprawiały zarówno minione pokolenia jak i my teraz. Uzasadnieniem dla wiedzy uzyskanej w tym procesie są te właśnie korzyści, które wszyscy możemy czerpać.

Tezę C moglibyśmy nazwać *tezą o poprawianiu funkcjonowania*, głoszącą, że ograniczenie funkcjonowania i funkcjonowanie, które jest gorsze, niż mogłoby być czymś niepożądanym. Wskazane jest natomiast poprawianie funkcjonowania i należy ono, między innymi, do zadań nauk medycznych.

Tezę D moglibyśmy nazwać *tezą o moralnym celu nauki*, głoszącą, że zmiana wprowadzana w ramach i dzięki postępowi medycyny i nauki oraz dobro, do którego się przyczynia, wiąże się z imperatywem moralnym dotyczącym bezpieczeństwa ludzi – czyli konieczności porównywania korzyści i strat, szacowania prawdopodobieństwa odrzucenia śmierci i unikania cierpienia – oraz obowiązkiem wprowadzenia zmian w świecie. Zyski z tej zmiany powinny być wystarczająco korzystne, a ryzyko akceptowalne.

Tezę E moglibyśmy nazwać *tezą o moralnym obowiązku wspierania i uczestnictwa w badaniach*, głoszącą, że jeśli zgadzamy się z tezą, że istnieje moralny obowiązek dotyczący pomagania innym, sprawiedliwego traktowania i dzielenia się z innymi (zasada sprawiedliwości i obowiązek dobroczynności), musimy również uznać obowiązek do wspierania badań i uczestnictwa w nich.

Tezę F moglibyśmy nazwać *tezą o technikach ulepszających*, głoszącą, że skoro stan, który jest lepszy od gorszego, jest od niego lepszy (o ile faktycznie jest lepszy), to, w kontekście technik leczniczych, terapeutycznych czy wszelkich innych, stan lepszy – np. lepszego funkcjonowania, zdrowia, dłuższego życia itd. – jeśli jest możliwy do osiągnięcia, będzie wskazanym aby go osiągnąć.

Tezę G moglibyśmy nazwać *tezą o moralnym obowiązku ulepszania*, głoszącą, że skoro techniki, które czynią ludzi lepszymi, czyli techniki ulepszające są czymś, z czego czerpią korzyści (o ile faktycznie tak jest), ludzie powinni, dlatego, że są one dla nich dobre, mieć możliwość dostępu do nich i powinni z nich korzystać.

Tezę H moglibyśmy nazwać *tezą o związku nauki i ulepszeń*, głoszącą, że skoro techniki ulepszające ludzi umożliwiające są dzięki badaniom naukowym, to mamy obowiązek wspierania, udziału i kontynuowania tych (rzetelnych i bezpiecznych) badań.

Tezę I moglibyśmy nazwać *tezą o społecznym obowiązku ulepszania*, głoszącą, że skoro badania i ulepszania są możliwe dzięki współpracy i organizacji społecznej, z której wszyscy są w stanie korzystać, wszyscy powinni ponosić koszty związane z procesem naukowym i wszyscy powinni móc korzystać z jego owoców, dlatego sprawiedliwe i etycznie zorientowane społeczeństwo (a słusznym jest aby takie było, skoro wiązałoby się to z większą korzyścią dla ludzi) powinno (w sposób bezpieczny) prowadzić badania nad sposobami na ulepszanie ludzi oraz sprawiedliwym jest umożliwianie wszystkim korzystanie z tych sposobów.

Powyższe tezy, które moglibyśmy nazwać zbiorczą nazwą *tez o społecznym znaczeniu nauki i ulepszania*, zaledwie wiążą pojęcie ulepszania z obowiązkiem uczestniczenia w badaniach w sposób, w jaki można je zrekonstruować na podstawie uwag rozrzuconych w *Poprawianiu ewolucji*. Uwagi te nie prezentują jednak pełnego uzasadnienia nie tylko dla obowiązku udziału w badaniach naukowych, ani dla samego ulepszania. Uzasadnienie tego obowiązku przedstawione przez Harrisa, zostało zapowiedziane przez Arthura Caplana. Harris, dopiero do wydaniu *Poprawiania ewolucji*, zapoznał się z artykułem z 1984 *Is There a Duty to Serve as a*

*Subject in Biomedical Research?*<sup>604</sup> Obaj autorzy bazując na myśli Harta doszli do podobnych wniosków.

## **2 Czy istnieje obowiązek występowania w roli obiektu w badaniach biomedycznych?**

Caplan rozpoczyna swój artykuł od określenia trendu w bieżącej, w latach osiemdziesiątych, debacie etycznej poświęconej badaniom na ludzkich podmiotach. Stwierdza, że w ramach tej debaty koncentruje się uwagę na zagadnieniu świadomej zgody i ochrony uczestników przed zbrodniami wyrządzanymi przez badaczy prowadzących eksperymenty biomedyczne. Ochronę tę miałyby zapewniać wzajemna ocena instytucjonalnych komisji rewizyjnych (*Institutional Review Boards*, IRB). Niewiele miejsca w debacie tej poświęca się moralnym powodom udziału osób w badaniach. Autor nie krytykuje ochrony badanych, natomiast uważa, że „częste stwierdzanie, że obecny system regulacji i ochrony jest udany, ponieważ zapobiegł ponownemu wystąpieniu rażących moralnych nadużyć z przeszłości, jest wymownym komentarzem na temat natury moralnych obaw, które pierwotnie napędzały ustanowienie tych zabezpieczeń”<sup>605</sup>. Centralną rolę w wywoływaniu tych obaw miały odgrywać wiadomości, które przeniknęły do opinii publicznej po procesach norymberskich, a dzięki którym na światło dzienne wyszły opisy barbarzyńskich eksperymentów medycznych z czasów II wojny światowej, które to opisy przyczyniły się do zwracania uwagi na problem znęcania się nad „badanymi” osobami w ośrodkach badawczych. W związku nadużyciami uczeni – lekarze, prawnicy i filozofowie – broniąc ludzi przed nadużyciami władzy badaczy postulowali konieczność wysunięcia na pierwszy plan autonomii badanych, którzy, aby wziąć udział w badaniach musieliby, w formie pisemnej, wyrazić dobrowolną zgodę wzięcia w nich udziału.

Kluczowy problem, na który zwraca uwagę autor polega na tym, że mimo postulatu świadomej zgody i tak „[k]orzyści, jakie odnosi społeczeństwo jako całość z poprawionej opieki medycznej, lepszych leków i coraz potężniejszych terapii technologicznych, zostały osiągnięte kosztem, który nie został sprawiedliwie podzielony pomiędzy wszystkich członków naszego społeczeństwa”<sup>606</sup>. Problemem praktyki w latach osiemdziesiątych w krajach anglosaskich, obok kwestii metodologicznej – wadliwego doboru badanych do prób badawczych – jest wedle autora niesprawiedliwość, która dotyczy nierównej redystrybucji kosztów, jakie ponoszą osoby w społeczeństwie. Nie wszystkie osoby są uczestnikami badań. Nie są nimi osoby o znaczącym statusie majątkowym, a tylko te, które są chore, przebywają w instytucjach takich jak szpitale czy inne ośrodki zamknięte lub nie posiadają odpowiedniej niezależności finansowej. Jednak wszyscy członkowie społeczeństwa

---

<sup>604</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>605</sup> A. L. Caplan, *Is there a duty to serve as a subject in biomedical research?*, „IRB: Ethics & Human Research” 1984, t. 5, nr 6, s. 1.

<sup>606</sup> Ibidem, s. 2.

czerpią korzyści wypływające z badań, w tym „gapowicze”, którzy nie przyczynili się bezpośrednio do korzyści płynących z poszukiwań medycznych. Ze względu na tę niesprawiedliwość dyskusje o etyce badań nie powinny ograniczać się do rozważań nad zapewnianiem bezpieczeństwa i dobrostanu uczestników.

Autor zadaje pytanie: *czy obowiązek bycia przedmiotem badania może być uogólniony?* Stwierdza, że próby określenia moralnej podstawy dla uczestnictwa w badaniach biomedycznych zostały podjęte. Nikt<sup>607</sup> nie twierdzi, że państwo ma prawo zmuszać do udziału w badaniach w imię dobra społecznego a jedynie, że zdrowie, bezpieczeństwo i wiedza stanowią dobra publiczne i że można przedstawić pewne argumenty za obowiązkiem uczestnictwa. Argumenty te można zredukować do dwóch typów: „(1) istnieje obowiązek uczestnictwa, który powstaje, ponieważ korzyści z badań biomedycznych są dostępne dla wszystkich; oraz (2) istnieje milcząca «międzypokoleniowa» umowa społeczna, która zmusza każdą osobę do uczestnictwa”<sup>608</sup>

Zgodnie z pierwszym argumentem obowiązek uczestnictwa wynika z tego, że wytwarzanie dóbr publicznych, czyli takich, z których korzystać mogą wszyscy, wymaga udziału społeczeństwa. Ponieważ wszyscy mogą korzystać z dostępności do ochrony zdrowia, bezpieczeństwa i wiedzy, na wszystkich powinien być nałożony równy obowiązek udziału w ich zapewnianiu. Przeciwno temu argumentowi podnosi się kontrargumenty głoszące, że nie jest wcale jasne, czy zdrowie, bezpieczeństwo i wiedza są w istocie dobrami publicznymi oraz że nacisk moralny związany z potęgowaniem dóbr publicznych w postaci sugerowanego obowiązku powinien być równoważony przez ważniejszy imperatyw moralny związany z szacunkiem dla indywidualnego dobra.

Zgodnie z drugim argumentem obowiązek uczestnictwa miałby być uzasadniony przez pewną wersję umowy społecznej. Skoro bowiem jako ci, którzy żyjąc obecnie „skorzystali z udziału poprzednich pokoleń w badaniach biomedycznych, jesteście winni przyszłym członkom społeczeństwa, urodzonym i nienarodzonym, nasz własny udział w badaniach, jako sposób na spłatę tego długu”<sup>609</sup>. Przyjmując korzyści płynące z wypracowanej przez minione pokolenia wiedzy, potwierdzamy obowiązek wobec tych, którzy umożliwili kontynuację ich dzieła. Spoczywa na nas moralny obowiązek wzajemności; powinniśmy dalej ponosić koszty badań dla lepszego życia przyszłych pokoleń. W tym miejscu Caplan krytycznie odnosi się do tej myśli i stwierdza, że przecież nie wiemy, czy poświęcenia minionych pokoleń nie były altruistyczne. Wcale nie musielibyśmy sami go powtarzać. Stwierdza, że „[m]yślenie, że obowiązek odwzajemnienia jest obowiązkową reakcją na dar, który został podarowany dobrowolnie, jest po prostu koncepcyjnym błędem – co najwyżej jesteśmy zobowiązani do wdzięczności za dar”<sup>610</sup>. Na podstawie czego

---

<sup>607</sup> A ma tu na myśli takie wypowiadające się publicznie w tej sprawie osoby jak – lekarz i specjalista ds. zdrowia publicznego – dr. Walsh McDermott, lekarz Louis Lasagna, czy psychiatra dziecięcy Leon Eisenberg.

<sup>608</sup> A. L. Caplan, *Is there...*, s. 2.

<sup>609</sup> Ibidem.

<sup>610</sup> Ibidem, s. 3.



mielibyśmy, w takim razie, wywodzić związek między postulowanym obowiązkiem nakładanym na obecnych członków społeczeństwa, którzy korzystali z badań, a poświęceniem ubiegłych pokoleń?

Autor podaje sposób wytworzenia moralnego obowiązku uczestnictwa w badaniach. Konieczne do niego jest „zaakceptowanie faktu, że publiczny status dóbr lub korzyści płynących z badań – wiedzy, zdrowia i bezpieczeństwa – jest wątpliwy, niemniej jednak należy obstawać przy tym, że te jednostki, które faktycznie przyjmują korzyści płynące z takich badań, mają pewne zobowiązania, wśród których głównym jest obowiązek uczestniczenia w badaniach”<sup>611</sup>. Przykładu struktury dla uzasadnienia takiego obowiązku miałyby dostarczać nam Hart w swoim artykule z 1955 roku. Odnosi się do specjalnego uprawnienia związanego z wzajemnością ograniczeń (*mutuality of restrictions*), która wynika ze specyficznego tworu jakim jest współistnienie wolnych ludzi w społeczeństwie, których to wolność, dla istnienia tej społeczności, musi być zachowana, ale i w pewien sposób ograniczona, a życie ludzi podporządkowane zasadzie wzajemności. Rzecz jasna wielu autorów dokonało rewizji tego uprawnienia i opracowało kolejne pojęcia wynikające z tego uprawnienia – np. Rawls, do którego zarówno Caplan, jak i Harris się odnoszą, posłużył się terminem *fair* dla określenia zobowiązań wynikających z tego uprawnienia. Jednak tym autorem, który dokonał rewizji (co nie znaczy, że był jedynym i pierwszym autorem tego specjalnego typu uprawnień) zasad umowy społecznej i do którego odnoszą się pozostali był właśnie Hart.

Uzasadnieniem dla tego obowiązku miałyby być stwierdzenie, że ci, którzy korzystają z uczestnictwa w pewnym systemie kooperacji, który wiąże się z przedsięwzięciami koniecznymi dla dalszego trwania tej kooperacji, są wobec siebie zobowiązani do tego, aby ponosić koszty związane z uczestnictwem w niej. Jest tak dlatego, że uczestnictwo w pewnym systemie kooperacji umożliwia tym osobom czerpanie korzyści z tego uczestnictwa. Wzajemność polegałaby na tym, że osoby uczestniczące w pewnej kooperacji mogą oczekiwać, że inni uczestnicy, o ile chcą uczestniczyć w korzyściach, będą gotowi ponosić koszty związane z istnieniem kooperacji tak jak wszyscy. Z tego względu uczestnicy takich grup mają podstawy moralne by kazać i wykluczać „gapowiczów”, którzy czerpią korzyści, ale uchylają się od odpowiedzialności, od ponoszenia kosztów funkcjonowania w takiej kooperacji.

Tak rozumiana zasada *fair play* miałyby mieć zastosowanie do takich instytucji jak np. ośrodki medyczne, które pełnią funkcję instytutów badawczych oraz które są miejscami szkolenia lekarzy<sup>612</sup>. Miałyby uzasadniać nałożenie obowiązku na pacjentów, aby uczestniczyli w badaniach biomedycznych. Caplan stwierdza, że taka instytucja, co do zasady, także może być traktowana jako społeczna kooperatywa. Osoby wchodzące w jej skład, czyli pracownicy instytucji – w tym pracownicy naukowcy oraz pacjenci – mieliby działać na zasadzie przystąpienia do kooperatywy. Pacjenci czerpiąc korzyści z przystąpienia, byliby zobowiązani, z tytułu czerpania tych

---

<sup>611</sup> Ibidem.

<sup>612</sup> W Polsce takim instytucjom przypisuje się III poziom referencyjny, który obejmuje szpitale kliniczne oraz jednostki badawczo-rozwojowe Ministerstwa Zdrowia. Wydaje się, że przykładem takiego miejsca jest Instytut Centrum Zdrowia Matki Polki w Łodzi.

korzyści, do uczestnictwa w badaniach. Oczywiście to, że spoczywałby na nich ten obowiązek nie oznacza, że uchylałoby to ich inne prawa, w tym podstawowe prawo do tego, by nie zostać poważnie skrzywdzonym lub narażonym na utratę życia.

Obowiązek ten tyczyłby się co najmniej publicznej służby zdrowia. Autor nie określa sposobu egzekwowania obowiązku bycia przedmiotem badania, ale, tak samo jak w przypadku wcześniej ogólnie opisanej kooperatywy, tak i tu uczestnicy mają podstawy do tego, by moralnie karcnąć i wykluczać „gapowiczów”. Nie ma powodu, by tolerować ich zaniechanie udziału w badaniach, tak jak nie byłoby go w żadnej innej dobrowolnej spółdzielni społecznej. „O ile wszyscy pacjenci dobrowolnie wybierają opiekę w środowisku badawczym i o ile obciążenia związane z byciem uczestnikiem badań są sprawiedliwie rozdzielane pomiędzy wszystkich, którzy z nich korzystają, o tyle istnieje, jak się zdaje, powszechny obowiązek bycia uczestnikiem badań”<sup>613</sup>. Zasada ta ma sens w pełni tylko, gdy jest przestrzegana przez wszystkich (z paroma wyjątkami uzasadnionego wykluczenia z badań).

Osoby podlegające obowiązkowi uczestnictwa w badaniach, powinny charakteryzować się pewnymi kompetencjami. Muszą zatem być w stanie zrozumieć to, do czego się zobowiązują i zgłosić się do badań dobrowolnie. To oczywiście stawia kolejne pytania w odniesieniu do osób, które takich kompetencji nie posiadają – dzieci czy osób o niedostatecznych czy nieadekwatnych zasobach poznawczych. Czy w przypadku dzieci, to rodzice mieliby być kompetentnymi sędziami w ich sprawie czy może, choć obowiązek uczestnictwa w badaniach nie obejmowałby dzieci te mogłyby uczestniczyć w nich na innych zasadach? Tego autor nie określa<sup>614</sup>.

Oczywiście, jak zaznacza Caplan, zaproponowana przez niego zasada nie jest bezproblemowa. Choć wydaje się, że idea kooperatywy, w której skład wchodzi badacze, pacjenci i wszyscy, którzy czerpią korzyści z działania tej kooperatywy – a więc nie niekoniecznie objęci są obowiązkiem ci, którzy nie czerpią korzyści z niej – jasno wskazuje na tych, którzy mieliby być objęci obowiązkiem, czasami trudno jest ustalić, czy osoby korzystające np. z opieki lekarzy zajmujących się badaniami biomedycznymi świadomie wybierają taką formę leczenia. Co w przypadku pacjentów, którzy trafiają do instytucji badawczych dlatego, że nie ma dostępnych innych opcji? W takiej sytuacji, jak stwierdza autor, wydawałoby się, że osoby te nie są objęte obowiązkiem uczestniczenia w badaniach biomedycznych w danej instytucji

---

<sup>613</sup> A. L. Caplan, *Is there...*, s. 4.

<sup>614</sup> Harris stwierdza, że zgodnie z przyjętym rozumieniem pojęcia osoby, dzieci są osobami (choć pewnie należałoby wprowadzić tu pewną zmienną pomagającą określić wiek, w którym człowiek staje się osobą, skoro ludzie „stają się osobami, gdy rozwija się zdolność do wartościowania własnego życia i przestają być osobami, gdy utracą tę zdolność” por. J. Harris, *The Value of Life...*, s. 25.), nie ma powodu, by wykluczać ich, z grona istot objętych obowiązkiem pomocy innym i brania udziału w badaniach medycznych. Być może obowiązek ten stosowałby się do nich w nieco mniejszym zakresie, skoro dzieci są nieco mniej kompetentnymi sędziami w kwestii własnych i cudzych interesów i mogłyby mieć trudności w zrozumieniu wszystkich koniecznych do wyrażenia świadomej zgody informacji przedstawionych przez badaczy, ale nie znaczy to, że miałyby być zupełnie wykluczone z tego obowiązku. Niemniej jednak Harris dodaje, że to rodzic jest zobowiązany do wzięcia pod uwagę tego obowiązku, gdy będzie podejmował decyzję w imieniu swojego dziecka (co nie dziwi, skoro prawo i tak czyni rodzica zobowiązanym do wzięcia odpowiedzialności za działania swojego dziecka). Por. J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, ss. 336-337.

w charakterze obiektu badań tylko dlatego, że niejako z konieczności się w niej znaleźli. Czy takie samo zawieszenie obowiązku, choć z powodu braku kompetencji, obejmuje i dzieci? Tych kwestii znów autor nie rozstrzyga.

Propozycja Caplana w większości przypadków byłaby do utrzymania. Autor przedstawia uzasadnienie dla obowiązku a nie proponuje rozwiązania prawnego, a więc pisze o czymś na co podmioty – tak samo jak na same te badania – muszą, dzięki pewnym swoim kompetencjom (co zarówno u Harta jak i u Harrisa nazwane jest zdolnościami czyniącymi podmiot, odpowiednio, możliwym do przyjęcia odpowiedzialności-zobowiązania albo w ogóle bycia podmiotem moralnym), wyrazić świadomą zgodę. Moglibyśmy powiedzieć, że dzięki tym kompetencjom powinny wyrazić zgodę.

### 3 Obowiązek prowadzenia i uczestnictwa w badaniach

Obowiązek przedstawiony przez Harrisa w jego rozumieniu obejmuje swoim zakresem dużo większą liczbę podmiotów niż obowiązek zgodny z propozycją rozumienia przedstawioną przez Caplana. Wspiera się na jeszcze jednej zasadzie. Ma „dużo ważniejszy” cel niż samo zapewnienie równej dystrybucji udziału w kosztach i zyskach. Celem działań Harrisa jest opracowanie obowiązku, który uwzględniałby rolę nauki i ulepszenia biorąc pod uwagę koniec człowieka oraz zapewnienie osobom bezpieczeństwa i przetrwania.

Autor przedstawia własne uzasadnienie tego obowiązku. Obowiązek wspiera się na dwóch zasadach: *nie szkodzić (do not harm)* i *bezstronność (fairness)*<sup>615</sup>. Zasada *nie szkodzić* jest najpotężniejszym zobowiązaniem, jakie mamy i oznacza tyle, co czynić to, co leży w naszym interesie. Jest również związana z regułą dobroczynności, która inaczej jest zwana regułą ratunkową (*the rule of rescue*). Natomiast zasada

---

<sup>615</sup> Autor polskiego tłumaczenia słowo *fairness* przekłada jako *bezstronność*. Jeśli chodzi o przytaczaną przez Harrisa i Caplana zasadę, którą zwykło się nazywać *principle of fairness*, na język polski raczej jest tłumaczona jako *zasada sprawiedliwości*. Jest to tym istotniejsze, że ów argument z *bezstronności* w znaczącej części oparty jest o zasadę przedstawioną przez Harta. Jednakże Hart tak tej zasady nie nazywa. To, na określenie czego, Harris i Caplan używają, pewnie za Rawlsem, nazwy *principle of fairness*, Hart nazywa *szczególnym uprawnieniem do ograniczania wolności, które wynika z wzajemności ograniczeń*. Coś, co moglibyśmy nazwać metaprawną zasadą sprawiedliwości Harta, czyli *justice principle* – *traktuj podobne przypadki tak samo* oraz *traktuj różne przypadki odmiennie* – ma zastosowanie przy ocenie prawa, natomiast zasada, o której tu mowa – zasada sprawiedliwości, ale *fairness principle* – żeby odróżniała się od tamtej może być też nazywana zasadą bezstronności. Ciężko orzec jak lepiej byłoby tłumaczyć słowo *fairness*; czy jako sprawiedliwość? Wtedy jednak *justice* i *fairness* byłyby nie do odróżnienia w języku polskim. To, co jest *fair* jest takie samo dla wszystkich takich samych osób w takich samych warunkach. Kwestią jeszcze jest możliwość rozumienia *fair* jako czegoś co jest słuszne. Podążam zatem za wyborem tłumacza przy zastrzeżeniu, że, jak chce Harris, argument ten nazwany jest od tego samego słowa, które użyte jest w zasadzie sprawiedliwości. Jeśli chodzi o obowiązek prowadzenia i uczestniczenia w badaniach, dodatkiem Harrisa jest druga zasada, która wynika z *zasady ratunkowej*.

*bezstronności* głosi to, co jest zgodne z zasadą sprawiedliwości (*principle of fairness*) w rozumieniu Harta<sup>616</sup>.

Wedle Harrisa, który w pierwszej kolejności myśli o konsekwencjach i możliwym dobru dla ludzi, sama sprawiedliwość, której celem nie jest zwiększanie dobra, nie wystarczy. Dlatego dodaje do niej ważniejszą – bo odnoszącą się do możliwych konsekwencji – zasadę nieszkodzenia, która odnosi się do konsekwencji (możliwego unikania szkód). Jednak z drugiej strony sama zasada nieszkodzenia byłaby jałowa w praktyce ludzkiej. Aby dokonywanie sądów i działanie moralne mogły mieć miejsce, zapewniona musi być pewna przestrzeń wolności, w ramach której dopiero można uprawiać etykę tak, jak ją rozumie Harris. Jeśli, idąc za Hartem, zgodzimy się, że istnieją dwa typy obowiązków moralnych – obowiązki osób jako członków społeczności, którzy zobowiązani są do przestrzegania reguł ograniczających ich wolność w tej społeczności oraz obowiązki osób względem siebie – to moglibyśmy powiedzieć, że, dla zapewnienia działania moralnego jednostek muszą być spełnione warunki związane z działaniem społecznym. Nie oznacza to, że w społeczeństwach totalitarnych, w których jednostki muszą podporządkowywać się restrykcyjnym wymogom państwa a ich wolność jest znacząco ograniczona, nie ma działania moralnego. Dzielne jednostki skłonne myśleć samodzielnie (z zachowaniem wolności i niezależności) mogą wywalczyć sobie możliwość realizacji wolności na przekór opresji prawa stanowionego przez władzę. Chodzi jednak o to, że dla stworzenia warunków dla najlepszego działania moralnego (co nawet nie znaczy, że dla czynienia największego dobra) zapewniona powinna być wolność dla wszystkich podmiotów działania moralnego, która możliwa jest dzięki uznaniu zasady sprawiedliwości i przestrzeganiu obowiązków członków społeczności. Te dwie zasady – nieszkodzenia i bezstronności – wydają się wzajemnie dopełniać i wzmacniać.

### **3.1 Nie szkodzić i reguła ratunkowa**

W artykule zatytułowanym *Risk-taking and professional responsibility*, napisanym przez Harrisa i Søren Holma i opublikowanym w 1997 roku autorzy zastanawiają się nad obowiązkami wiążącymi się z różnymi zawodami i z powiązanymi z nimi urazami i chorobami. Tak jak sprzedawcy w sklepie, ze względu na swoją pracę, mogą mieć skłonność do chorowania na żylaki, żołnierze mogą zostać zabici, tak, stwierdzają autorzy, filozofowie moralni mogą zostać zaatakowani (werbalnie i fizycznie) przez osoby, które nie zgadzają się z ich tezami. Autorzy pytają o coś podobnego do tego, o co pytał Hart. Piszą o odpowiedzialności roli w kontekście zawodowym – będąc filozofem moralnym, a więc także konfrontując inne osoby z alternatywnymi poglądami na kwestie moralne, musimy liczyć się z niezadowolaniem tych osób, które mają silne poglądy, których ani nie chcą zmieniać, ani też nie chcą zgodzić się ze zdaniem innych.

---

<sup>616</sup> Zasadę tę omawiam w części 2.4 *Rozdziału II*.

Autorzy przede wszystkim przyglądają się pracownikom służby zdrowia. Pytają o to, co to znaczy, że ktoś jest profesjonalistą oraz o to czym jest odpowiedzialność zawodowa. Zastanawiają się nad tym, czy w obrębie tego samego zawodu wszyscy profesjonalści podzielają ten sam obowiązek obligujący ich do podejmowania tego samego ryzyka. Przedstawiają rekonceptualizację obowiązków zawodowych poprzez ujęcie ich w odniesieniu do pojęcia umowy społecznej. Dzięki określeniu „umowy drugiego rzędu” (*second-order contract*), czyli zawartej już w ramach społeczeństwa politycznego, pomiędzy członkami społeczeństwa a pracownikami służby publicznej możliwe się staje ujęcie obowiązków jako ciążących na całym zawodzie, a nie tylko na niektórych jednostkach. Kontrakt, o którym piszą autorzy, miałby mieć postać: „w zamian za te określone przywileje, my, wykonujący zawód lekarza, obiecujemy leczyć wszystkich ludzi potrzebujących opieki, bez względu na ryzyko, jakie to stwarza dla nas samych”<sup>617</sup>.

Z tej propozycji autorzy nie są w pełni zadowoleni. Pojęcie ryzyka nie jest dostatecznie jasne. Tak np. „[l]udzie oczekują, że straż pożarna będzie starała się gasić pożary; i to oczekiwanie nie znika w momencie, gdy wymykający się spod kontroli pożar znacząco podnosi poziom ryzyka dla strażaków”<sup>618</sup>. Czy osoba pracująca w sklepie dalej ma w nim pracować, mimo zwiększonego ryzyka w dobie pandemii, nawet jeśli oczekujemy tego od niej albo czy strażacy czy lekarze dalej mają wykonywać swoje (potrzebne nam) zawody wraz z rosnącym poziomem ryzyka urazu czy zarażenia? Jakie są racje podejmowania takiego ryzyka?

Autorzy pisząc o poziomach ryzyka, które mogą być stałe w różnych rodzajach zawodów, stwierdzają, że „tym, co bardzo często (ale w żadnym wypadku nie zawsze) jest różne w różnych zawodach, są racje uzasadniające podjęcie ryzyka”<sup>619</sup>. Tym, co najlepiej byłoby zrobić, to przyjrzeć się nie różnicom i podobieństwom jeśli chodzi o ryzyko, jakie podejmuje się w różnych zawodach, czy w ogóle różnicom i podobieństwom, pomiędzy zawodami, a różnicom w moralnych zobowiązaniach, w odniesieniu do tego, co pracownicy robią. Istnieją dwie racje, ze względu na które podejmuje się pracę narażającą na krzywdę.

Pierwsza wiąże się z dobrowolnie zawieraną przez nich umową na to, że będą pracować w danych warunkach i że będą za pracę dostawać określone wynagrodzenie. Można ją nazwać *racją przemawiającą za publicznym interesem obywateli*. Narażenie na krzywdę jest narażaniem się wpisanym w zawód, który się wykonuje. Z tym narażaniem siebie trzeba się liczyć podpisując umowę o pracę<sup>620</sup> i jeśli chce się wykonywać dany zawód, wyraża się zgodę na ten niekorzystny dodatek.

---

<sup>617</sup> J. Harris, S. Holm, *Risk-taking and professional responsibility*, „Journal of the Royal Society of Medicine” 1997, t. 11, nr 90, s. 626.

<sup>618</sup> Ibidem.

<sup>619</sup> Ibidem, s. 627.

<sup>620</sup> Takim „bonusem” w środowisku akademickim może być konieczność liczenia się z często zmieniającymi się zasadami oceniania pracowników naukowych, które, wraz ze zmianą partii rządzącej w państwie, ilości ministerstw, ministrów, sprawiają wiele kłopotu pracownikom naukowym wraz z koniecznością ciągłego zapoznawania się ze zmianami dotyczącymi sposobów liczenia punktów, opłacalności danych czasopism naukowych, ilości artykułów wartych pisania itd. Jest to ryzyko, z którym trzeba się liczyć i, które jest wpisane w zawód, a nie jest to ryzyko byle jakie, bowiem stanowi o przetrwaniu pracowników naukowych w ramach systemu akademickiego.

Drugą i nadrzędną racją podejmowania ryzyka w ramach danego zawodu jest ochranianie innych przed urazami, cierpieniem, krzywdą i śmiercią. Można ją nazwać *moralną racją związaną z interesem do nieodczuwania cierpienia*.

Jeśli chodzi o zobowiązanie osób pracujących w zawodach medycznych okazuje się, że wykonują swoją niebezpieczną pracę właśnie dlatego, że ryzyko to jest konieczne do chronienia innych przed urazami, cierpieniem, krzywdą czy śmiercią. Narażanie się to leży również w interesie publicznym. Jak to potem określi Harris, w interesie wszystkich jest to, abyśmy byli chronieni przed krzywdami (także losowymi krzywdami wynikającymi z loterii naturalnej), przed którymi chronią nas pracownicy służby zdrowia sami narażający się na pewne krzywdy wiążące się z pracą w zawodzie medycznym<sup>621</sup>. Powyższe uwagi nie oznaczają, że ryzyko związane z uprawianymi zawodami jest czymś, co samo w sobie, jest słuszne czy konieczne. Zgodnie z drugą racją słusznie jest, aby starać się minimalizować możliwe cierpienia, także w przypadku osób narażonych na nie w związku z wykonywaniem swojego zawodu. W tym miejscu ograniczę się do omówienia samej reguły ratunkowej.

Holm i Harris proponują nadrzędną zasadę, która będzie tyczyć się nie tylko zawodów medycznych, ale, w zasadzie wszystkich ludzi, niezależnie od wykonywanego zawodu. Spośród dwóch typów racji, dotyczących publicznego interesu i moralności, wyróżniają ten drugą i stwierdzają, że „wspólnym wątkiem [dla wszystkich zawodów – B.P.] jest obowiązek moralny, tak więc kiedy mówimy o moralnym obowiązku pracy, nie mówimy o czymś w rodzaju «etyki pracy», ale raczej jesteśmy zainteresowani racjami moralnymi, które ludzie mają, i obowiązkami moralnymi, które istnieją, nie tylko do wykonywania pewnych rodzajów pracy, ale także do ponoszenia przynajmniej niektórych rodzajów ryzyka, które wiążą się z taką pracą”<sup>622</sup>. W ten sposób wprowadzają *regułę ratunkową*.

Kiedy inni znajdują się w niebezpieczeństwie utraty życia lub poważnego zranienia, bólu lub cierpienia, istnieje silny obowiązek udzielenia im pomocy i obowiązek ten nie znika, gdy ratowanie wiąże się z pewnym ryzykiem dla ratujących. Moglibyśmy, bojąc się o własne życie, jeśli ono byłoby stawką w sytuacji ratowania innego życia, wycofać się z pomocy, nie działać, ale nie oznaczałoby to, że obowiązek ratowania życia i zdrowia miałby przestać nas obowiązywać. Autorzy stwierdzają<sup>623</sup>, że „ci, którzy nie wywiązują się z tego obowiązku, mogą być uznani za odpowiedzialnych za powstałą wówczas krzywdę”. Odpowiedzialność ta „może być oczywiście dzielona z innymi osobami i samymi potencjalnymi ofiarami i nie musi wiązać się, obok odpowiedzialności moralnej, z odpowiedzialnością prawną”<sup>624</sup>.

---

<sup>621</sup> Można do tego jeszcze dodać przykład zaprezentowany przez autorów, dotyczący nauczycieli i filozofów moralnych, którzy, odpowiednio, narażeni są na przemoc płynącą od uczniów i na ataki za mówienie prawdy, tak, jak ją widzą. Zarówno edukacja jak i istnienie niezależnych analityków i krytyków, a wydaje się, że tym właśnie są filozofowie dla Harrisa, leżą w interesie publicznym i prawdopodobnie są również niezbędne do ochrony interesów (jeśli nie życia) wielu obywateli.

<sup>622</sup> J. Harris, S. Holm, *Risk-taking and...*, s. 627.

<sup>623</sup> Harris pisał o tym już w tekście z 1974 roku do omówienia którego przechodzę w *Rozdziale IV*.

<sup>624</sup> J. Harris, S. Holm, *Risk-taking and...*, s. 628.

Autorzy stwierdzają wprost, że „[w] obliczu poważnej śmiertelności epidemii rozsądne może być nie tylko oczekiwanie, że ludzie zgłoszą się do szczepienia, ale nawet wymaganie tego”<sup>625</sup>, nawet jeśli możliwe uodpornienie na patogen wiąże się z naruszeniem integralności cielesnej, określoną ilością bólu i pewnym, najlepiej niewielkim, ryzykiem śmiertelnych skutków ubocznych. Stosuje się to również do powszechnych szczepień dzieci przeciwko odrze, śwince i różyczce, które również mogą wiązać się z pewnymi, choć mało prawdopodobnymi, skutkami ubocznymi. Autorzy stwierdzają, że „większość zgodziłaby się, że w obliczu poważnej katastrofy może istnieć pewien obowiązek oddania krwi ze znanym ryzykiem bólu, miejscowego krwaka, a w rzadkich przypadkach omdlenia”<sup>626</sup>. Zatem, jeśli zgodzimy się na uznanie reguły ratunkowej i obowiązku niesienia pomocy w sytuacji tak niewielkiej szkody, jak niewielki i czasowy ból ręki przy oczekiwanych znaczących późniejszych korzyściach – uratowania życia osoby, która ledwo przeżyła wypadek – pytanie, jakie dalej powinniśmy zadać dotyczy tego przy jakiej intensywności wystąpienia możliwej szkody byłibyśmy skłonni narazić się na to ryzyko. Wydaje się, że w przypadku powyższego transferu krwi moralny obowiązek jest jednoznaczny, nawet jeśli pomiar ilości akceptowanej szkody – przez np. ilość produkowanej ilości kortyzolu, czyli tzw. *hormonu stresu*, czy przez szkodliwe konsekwencje dla organizmu, a w skrajnych przypadkach śmierć – jest kwestią, którą należałoby możliwie najlepiej określić. Pytanie o ilość akceptowalnego cierpienia jest niejednoznaczny, jednak sama zasada wydaje się słuszna i do zaakceptowania. Ci, którzy sprzeciwiliby się takiemu obowiązkowi, zazwyczaj nie robiliby tego z powodu nieodłącznego ryzyka, ale dlatego, że uważają autonomię lub integralność cielesną za nienaruszalne. Traktując tę uwagę poważnie, czyli powód do odrzucenia reguły ratunkowej na bazie innej reguły – nienaruszalności autonomii – moglibyśmy stanąć, wedle autorów, przed koniecznością odrzucenia większości obowiązków wobec innych.

Reguła ratunkowa, która obowiązuje każdego i na którą również może powoływać się każdy chcący uchronić się przed cierpieniem, głosi, że „[k]ażdy ma obowiązek uczestniczyć w akcji ratunkowej (*participate in rescue*) z rozsądną ilością (*reasonable*) ryzyka dla siebie, niezależnie od wykonywanego zawodu czy zobowiązań określonych w dobrowolnych umownych”<sup>627</sup>. Harris i Holm odnoszą się do uwag Harrisa z książki *The Value of Life*, w której autor argumentował, że lekarze nie mają specjalnych zobowiązań do leczenia pacjentów. Jest raczej tak, że posiadane przez nich specjalne umiejętności kwalifikują ich do wywiązywania się z obowiązku, który spoczywa na nas wszystkich, leczenia czy ratowania życia pacjentów. Dla zobrazowania tego obowiązku autorzy przedstawiają pewną sytuację, czy może nawet eksperyment myślowy, którą tu przytaczam w całości:

Przypuśćmy, że wszyscy jesteśmy nad morzem, w osłoniętej, odizolowanej zatoce i jest tam około dwustu osób opalających się na plaży. Dziecko wpada w tarapaty gdzieś na morzu i grozi mu utonięcie. Spośród dwustu osób na plaży, wszystkie słyszą wołanie; sto spośród nich jest kompetentnymi pływakami i jest dwóch

---

<sup>625</sup> Ibidem.

<sup>626</sup> Ibidem.

<sup>627</sup> Ibidem.

profesjonalnych ratowników. Ratowanie jest w zasięgu kompetencji wszystkich stu pływaków i wiąże się z takim samym poziomem ryzyka dla każdego z nich. Oczywiście ratownicy powinni zająć się ratowaniem, ponieważ albo dostają zapłatę za tego typu pracę, albo wyraźnie przyjęli na siebie taki obowiązek. Ale załóżmy, że pozostaną na swoich leżakach, smarując się kolejną warstwą olejku do opalania. Wszyscy kompetentni pływacy (w tym ratownicy) mają obowiązek podjęcia akcji ratunkowej; ale dopóki jedna lub dwie osoby podejmują taką próbę, zwalnia to z obowiązku (*discharges the obligation*) wszystkich. Byłoby to bezcelowe zarówno pod względem marnotrawstwa, jak i być może dysfunkcyjne, gdyby cała setka zanurzyła się w wodzie, wchodząc sobie nawzajem w drogę i powodując zamieszanie. Ale tak długo jak idzie jedna osoba lub być może dla bezpieczeństwa dwie, wtedy indywidualne i zbiorowe obowiązki wszystkich są spełnione. Zauważmy, że ci, którzy nie są profesjonalnymi ratownikami, nie są w żaden sposób zwolnieni z odpowiedzialności przez istnienie i obecność takich ratowników. Załóżmy teraz, że dziecko zostaje pomyślnie doprowadzone do brzegu, a jeden z autorów niniejszego artykułu, obecny w tym momencie na plaży, jest jedyną medycznie wykwalifikowaną osobą wśród wszystkich tam się znajdujących. Dziecko potrzebuje fachowej pomocy i obowiązek udzielenia mu jej spada między innymi na obu autorów niniejszej pracy. Jeden najlepiej wywiązuje się z tego obowiązku trzymając swoje niezdarne palce z dala od pacjenta, podczas gdy drugi (miejmy nadzieję) jest gotów użyć swoich umiejętności do zakończenia akcji ratunkowej<sup>628</sup>

Autorzy sugerują, że istnieje taki rodzaj obowiązków, w przypadku których z samej możliwości uratowania – czyli jeśli się posiada umiejętności, które, gdy zostaną zastosowane w danej sytuacji przez daną osobę, mogą sprawić, że pewna osoba zostanie (prawdopodobnie) uratowana – wynika obowiązek uratowania zagrożonych osób, czyli obowiązek skorzystania ze swych umiejętności. Autorzy sugerują, że możliwość pomocy implikuje obowiązek, a nie obowiązek implikuje możliwość pomocy.

Naszym obowiązkiem jest ratowanie życia i zdrowia tych, których życie i zdrowie jest zagrożone. Obowiązek ratowania życia dziecka spoczywa na wszystkich (przynajmniej wszystkich obecnych na plaży). Jednakże rzucenie się do wody wszystkich dwustu osób na raz, czyli praktyczne utrzymywanie tego obowiązku dla wszystkich, byłoby bezcelowe i dysfunkcyjne. Takie działanie zaprzeczyłoby temu, po co w ogóle zastanawiamy się nad takim obowiązkiem. Naszym celem jest zapewnianie zdrowia i ratowania życia ludzi. Zastanawiając się nad tym, jak umożliwić realizację tego celu, dochodzimy do wniosku, że mamy obowiązek ratowania ludzi. Dalej musimy, na drodze rozumowania moralnego, określić to, jaka ilość osób zapewni wypełnienie tego obowiązku – ocalenie zagrożonego życia. W tym przypadku jest to tonące dziecko. Przyjmując makabryczny scenariusz, moglibyśmy powiedzieć, że jeśli sto spośród dwustu obecnych tam osób nie umie pływać i

---

<sup>628</sup> Ibidem. W przedstawionej sytuacji mowa jest o „jednym z obecnych autorów”. Wydaje się, że chodzi o Søren Holma, który obok tytułu naukowego z filozofii, ma tytuł lekarza. Zatem jeden z autorów artykułu – Holm – udziela fachowej pomocy, a drugi autor – Harris – trzyma swoje niezdarne palce z dala od pacjenta.



wszystkie rzuciłyby się do pomocy, osoby te utonęłyby. Wydaje się, że jeśli istotną kwestią w przypadku reguły ratunkowej jest rachunek szkód i korzyści, potopienie się stu osób przemawiałoby na niekorzyść takiego zachowania się. Osoby nieumiejące pływać również mogłyby zaaplikować zasadę nieszkodzenia do tej sytuacji, twierdząc, że jeśli rzuciliby się w wodę mogliby zginąć lub ich zdrowie mogłoby znacząco ucierpieć i z tego powodu mogliby nie wykonywać tego działania.

Nawet jeśli uznalibyśmy, że do ratunku miałyby rzucić się osoby, które faktycznie posiadają umiejętność pływania, a więc te, u których z możliwości uratowania dziecka miałyby wynikać obowiązki uratowania go, sytuacja wciąż mogłaby wyglądać dramatycznie, nawet jeśli osoby postępowałyby zgodnie z tak rozumianym obowiązkiem. Masowo wskazujący do wody ludzie, którzy choć *de iure* mogliby chcieć zadość uczynić spoczywającym na nich obowiązkowi, wchodziliby prawdopodobnie sobie w drogę i *de facto* uniemożliwiliby albo utrudniliby realizację go. Nie chodzi o to, by wszyscy, na których spoczywa obowiązek rzeczywiście go realizowali. Nie w samym obowiązkowi tkwi jego istota, a w wypełnianiu go. Dlatego Harris powie, że równie istotne jak zidentyfikowanie obowiązku, jest określenie możliwości realizacji tego obowiązku. Praktyczna filozofia, która koncentrowałaby się jedynie na opracowywaniu tego co słuszne, właściwie uzasadnione, na co intencje osób powinny być nakierowane i jaka wola powinna kierować działaniem, byłaby w tym sensie wybrakowana, jeśli nie ułatwiałaby podejmowania efektywnych decyzji.

### 3.1.1 Reguła ratunkowa i możliwość realizacji obowiązku

Obok określenia słusznego działania, równie istotne jest zwracanie uwagi na *możliwe do zrealizowania* słuszne działanie lub na to, które działanie w ramach możliwości jest tym, które jest słuszne, czyli posiadające najlepsze powody do jego wykonania. Dlatego też zrozumiałe jest, że znajduje to odzwierciedlenie w warstwie językowej, w często powtarzających się i znacznie wydłużające zdania zwrotach, którymi Harris się posługuje – „if we can”, „possible”, „if we can do it”. Wiele z nich odnosi się do obowiązku, który jest w ramach *naszych* możliwości oraz do *naszych* możliwości, które implikują *nasz* obowiązek. Harris stwierdza, że jeśli „nie możemy kierować się (*if we cannot follow*) własnymi imperatywami, to nasze imperatywy są, jak już powiedziałem, bezcelowe”<sup>629</sup>. Gdy komentuje obowiązek nieszkodzenia stwierdza, że „[t]am, gdzie nasze działania zapobiegają lub prawdopodobnie zapobiegają poważnej krzywdzie, jeśli możemy (*if we can*) (w uzasadniony sposób, biorąc pod uwagę bilans ryzyka i obciążenia dla nas samych oraz korzyści dla innych), ewidentnie powinniśmy podjąć działanie, ponieważ jego zaniechanie oznacza przyjęcie odpowiedzialności za szkodę, która wyniknie”<sup>630</sup>.

Mamy obowiązek zrobienia czegoś o tyle, o ile jesteśmy w stanie to zrobić, czyli o ile jesteśmy w stanie wypełnić nasz obowiązek. Oczywiście moglibyśmy zapytać, czy

<sup>629</sup> J. Harris, *How to be good*, Oxford University Press, Oxford 2016, s. 94.

<sup>630</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 316.

odpowiadamy za śmierć ludzi ginących z głodu na drugiej półkuli i czy powinniśmy w tym momencie rzucić wszystko i lecieć tam z pomocą. Zdaje się, że w pewnym zakresie jesteśmy odpowiedzialni za ich śmierć, jeśli nie robimy niczego, aby jej przeciwdziałać. Dobroczynność pod postacią finansowego wspierania fundacji zajmujących się osobami poszkodowanymi mogłaby być przykładem podjęcia słusznego moralnie działania. Podejmując decyzję co do takiego działania, moglibyśmy brać pod uwagę odpowiedzialność za ich krzywdę. Oczywiście o skuteczności tego działania można by dalej dyskutować – tak samo, jak i o tym, czy wystarczająco skutecznym działaniem byłoby podpięcie do dziecka i „wręczenie” mu deski do pływania, jeśli nie potrafiłoby sobie z nią poradzić – ale w tym miejscu kwestią jest obowiązek, który wiąże się z możliwością jego realizacji. Nie chodzi o to, jak się zdaje, by znacząco ograniczyć czy zupełnie obalić powszechny obowiązek niekrzywdzenia, a jedynie o zwracanie uwagi na możliwe sposoby realizacji tego obowiązku.

Nawet jeśli do naszego obowiązku – a rozważmy teraz przykład osoby, która potrafi pływać – należy ratowanie dziecka, jeśli realizacja tego obowiązku przyniosłaby opłakany skutek, powinniśmy również zważyć, w jakim zakresie powinniśmy go realizować. Czy nie lepiej abyśmy przygotowali miejsce, w którym dziecko po wyciągnięciu z wody będzie mogło być położone? Może moglibyśmy zadzwonić po pogotowie stojąc na brzegu. Skoro rodzi się tyle pomysłów na pomoc ratownikom, może dobrze byłoby, aby ktoś zarządzał całą tą akcją. Wydaje się, przynajmniej w tym przypadku, że właściwa realizacja obowiązku nie spoczywa wyłącznie na jednej osobie i że nie ma też jednego tylko sposobu jego realizacji. Być może wiele obowiązków może być realizowanych społecznie, czyli przez zorganizowaną współpracę wielu osób. W obowiązku nie chodzi o branie go w całości na siebie i niepotrzebne cierpienie przy jego realizacji. Chodzi o to, by realizować go jak najlepiej, minimalizując cierpienia.

Podobnie jest z ulepszeniami wytworzonymi dzięki medycynie. Autor stwierdza, że „nauki medyczne powinny próbować leczyć niepełnosprawność tam, gdzie to możliwe (*where possible*), i (...) rodzice postępowaliby źle, gdyby odmawiali swoim niepełnosprawnym dzieciom leczenia, gdy stanie się ono dostępne”<sup>631</sup>. Tak samo, „jeśli szukamy racji, dla której jest ono [czyli poddawanie leczeniu pacjentów, którzy ze względu na swój stan – np. nieprzytomność – nie wyrazili na nie woli, czyli ani nie odmówili, ani nie zgodzili się na nie, a którego niepodjęcie skutkowałoby ich krzywdą – B.P.] słuszne, to odpowiedzią jest to, że niepodjęcie czy zaniechanie (*to fail or omit to do it*) terapii wyrządziłoby szkodę pacjentowi”<sup>632</sup>. Co więcej, „[m]iędzy krzywdami a korzyściami istnieje ciągłość, a racje, dla których musimy unikać krzywdzenia innych ludzi lub tworzenia istot, które urodzą się w stanie krzywdy, są ciągłe z przyczynami (*reasons*), dla których mamy, jeśli możemy (*if we can*), udzielać innym korzyści”<sup>633</sup>. Wreszcie „[c]horoby i schorzenia są naszym wspólnym wrogiem; ale kiedy można im zapobiec (*when they can be thwarted*), ale suweren nie chce tego

---

<sup>631</sup> Ibidem, s. 171.

<sup>632</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>633</sup> Ibidem, s. 46.

zrobić, istnieje również wróg wewnętrzny”<sup>634</sup>. Jeśli ktoś jest w stanie coś zrobić, ktoś mógł coś zrobić a tego nie zrobił, to odpowiedzialność (niekoniecznie w całości) spoczywa na tym, kto mógł, był w stanie coś zrobić.

Tak samo jest z ogólnie pojmowanym ulepszaniem, które, wedle autora, również podpada pod kategorię obowiązku. Harris stwierdza, że „[j]eśli (...) mamy również pozytywny moralny obowiązek ulepszania innych, o ile możemy (*if we can*) to robić bez narażania własnego życia (lub osób trzecich bądź społeczeństwa) w sposób nieuzasadniony lub nieproporcjonalny, to znowu wolność do robienia tego, co powinniśmy robić, jest tym, co każde sprawiedliwe i etyczne społeczeństwo powinno zagwarantować”<sup>635</sup>. Ulepszanie również wiąże się z obowiązkiem wtedy, kiedy możemy go dokonać.

Co więcej, wszystko, co potencjalnie może poprawić funkcjonowanie człowieka, może być ulepszeniem. Autor pisząc o wszelkich możliwych metodach ulepszania stwierdza, że „nie wszystkie z nich są równie korzystne, a każdy ludzki konstrukt może być niewłaściwie czy źle użyty; ale wszystkie mechanizmy, które czynią możliwym (*make possible*) (choć oczywiście nie nieuniknionym) lepsze życie i lepsze życia, są w pewnym sensie środkami ulepszeń”<sup>636</sup>. Wystarczy sama możliwość, że jakaś praktyka, technika, metoda ingerencji w człowieka uczyni życie człowieka lepszym i już technika ta może być traktowana jako ulepszenie, albo przynajmniej coś, co po rozważeniu może być uznane za przykład technologii ulepszającej. Dlatego też Harris powie, że ulepszeniami są „[s]chronienie, nauka, nauczanie, korzystanie z narzędzi, ozdabianie ciała, odzież, zbieractwo i łowiectwo, gotowanie, przechowywanie, współpraca, uprawa, osvajanie i hodowla zwierząt, rolnictwo, życie towarzyskie, język i edukacja”<sup>637</sup>. Dzięki tym „narzędziom” stworzyliśmy „instytucje i relacje, rodziny, wsie i miasta, społeczeństwa i cywilizacje, szkoły uniwersytety, rynki, organizacje handlowe i inne mechanizmy współpracy i kooperacji”, a także „literaturę, sztukę i muzykę; stworzyliśmy rolnictwo i przemysł, naukę medycynę oraz technologię i inżynierię”<sup>638</sup>. Prostsze narzędzie ulepszające *umożliwiają* stworzenie bardziej zaawansowanych narzędzi ulepszających, a te jeszcze bardziej rozwiniętych. Wszystko to jednak opiera się o możliwość czynienia życia lepszym i poszukiwanie nowych możliwości, nowych potencjalnych lepszych sposobów funkcjonowania jest zarówno celem ulepszania i celem nauki.

Wracając do sytuacji z tonącym dzieckiem, możemy zapytać, dlaczego tylko dwaj pływacy mają ratować dziecko, a potem tylko jeden z autorów artykułu? Jeśli dziecko utonąłoby, prawnie odpowiedzialiby za to dwaj ratownicy, którzy w czasie tonięcia smarowali się kremem (prawdopodobnie nawet jeśli dziecko nie utonie, a ktoś na nich doniesie i tak poniosą konsekwencje wynikające z niewykonania obowiązku zawodowego). Wydaje się jednak, że w przypadku utonięcia wszyscy potrafiący pływać byłiby moralnie odpowiedzialni za jego śmierć, skoro *mogli* coś

---

<sup>634</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 168.

<sup>635</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, ss. 152-153.

<sup>636</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>637</sup> Ibidem, ss. 52-53.

<sup>638</sup> Ibidem, s. 53.

zrobić i tego nie zrobili. Jeśli jednak, jak stwierdzają autorzy, jedna lub dwie osoby podejmują próbę ratowania dziecka, zwalnia to z obowiązku wszystkich. Obowiązek ratowania trwa tak długo, aż ktoś nie podejmie próby ratowania, ktoś się tym nie zajmie. Czy znaczyłoby to, że jeśli ktoś już zajmuje się ratowaniem ludzi po drugiej stronie globu, zwalnia to mnie z obowiązku ratowania ich, jeśli tego potrzebują? Jeśli tak, to wystarczy, że jedna osoba (a wydaje się to być zdecydowanie za mało do ocalenia wielu przed głodem i chorobami) będzie się tym zajmować? Wydaje się, że jest to nie do zaakceptowania przez nas. Nie wypełniłoby to obowiązku ratowania wielu istnień ludzkich.

W sytuacji z tonącym dzieckiem, dwóch ratujących pływaków to wystarczająca liczba osób potrzebnych do ocalenia dziecka. Nie chodzi o to, by ktokolwiek się tym dzieckiem zajął, ale by zajął się ktoś, kto jest w stanie je uratować. Tak samo jest przecież w przypadku służby zdrowia, w której wiele osób współpracuje, aby leczyć ludzi i ratować ich życia. Holm, jako wyszkolony lekarz, na łądzie kontynuuje ratowanie dziecka, a Harris nie. Istotne jest, by zaznaczyć profesjonalizm ratujących, który wskazuje na większe prawdopodobieństwo, że akcja ratunkowa na różnych etapach będzie skuteczna. Do różnych zadań konieczne są różne umiejętności posiadane przez ratujących. Autorzy chcą powiedzieć i podkreślić, że moralny obowiązek pomagania innym ma związek nie z samym wykonywanym zawodem, a z posiadanymi możliwościami, umiejętnościami, zdolnościami i to niezależnie od zajmowanego stanowiska. Jeśli ktoś już posiada umiejętność pomagania, jak to może mieć miejsce w przypadku lekarza, na którego nałożony został zakaz wykonywania zawodu, nadal ma ten sam moralny obowiązek niesienia pomocy i ponoszenia ryzyka. Oznaczałoby to, że osoby, które utraciły możliwości wykonywania zawodu, jak np. w przypadku lekarza, który swoim działaniem lub zaniechaniem doprowadzi do pozbawienia pacjenta życia lub trwałego uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia (kalectwa), wciąż miałyby mieć moralny obowiązek niesienia pomocy, skoro wciąż jest w stanie to robić. Jeśli jesteśmy w stanie zrobić coś, co mogłoby komuś pomóc lub zmniejszyć jego cierpienie, mamy obowiązek to zrobić. Tak samo nie robiąc tego, co sprawiłoby, że czyjś stan (także niekorzystny) uległby poprawie, odpowiadamy za gorszy stan tego kogoś.

Tak postawiona kwestia obowiązku czyni nas odpowiedzialnymi za wiele osób i w wielu sytuacjach. Jest to obowiązek niezbywalny, powszechny i ogólnie określony. W konkretnych sytuacjach, jak w tej z tonącym dzieckiem, można zastanowić się na kim ten obowiązek ciąży w pierwszej kolejności. Ponieważ jednak w wielu dramatycznych sytuacjach zmuszeni jesteśmy do natychmiastowego działania, dobrze jest mieć z tyłu głowy, że konieczność pomocy innym, ratowania życia i zdrowia, obowiązuje wszystkich. Jak widzieliśmy, w niektórych konkretnych sytuacjach możliwe jest zwolnienie pewnych osób z aktywnego realizowania tego obowiązku, czyli np. tych, którzy nie potrafili pływać czy też Harrisa by dokonał np. resuscytacji krążeniowo-oddechowej, jeśli nie potrafi jej zrobić.

Harris stwierdza, że ratowanie ma miejsce wtedy, gdy „[o]soby, których życie lub zdrowie jest zagrożone, otrzymują pomoc łagodzącą te stany lub ich skutki”. Z kolei, jeśli chodzi o ratowanie życia przed skutkami chorób, większość z tych chorób,

„generuje potrzeby u osób dotkniętych tą chorobą, ich krewnych, przyjaciół i opiekunów, a także u społeczeństwa”<sup>639</sup>. Ponieważ rozwój badań jest niezbędnym elementem zmniejszenia czy eliminowania tych potrzeb, rozwój nauki i medycyny staje się moralnym obowiązkiem. Co więcej, obowiązek ten „obejmuje wspieranie badań na wiele sposobów, na przykład pod względem gospodarczym, na poziomie indywidualnym, korporacyjnym i społecznym, a pod względem politycznym obejmuje także fizyczne uczestnictwo w projektach naukowych”<sup>640</sup>. Najciekawsza wydaje się ostatnia uwaga, zgodnie z którą polityczne wsparcie w badaniach wymaga fizycznego uczestnictwa. Chodzi tu o faktyczne uczestnictwo. Konkretni ludzie muszą zjawić się w danym ośrodku badawczym i poddać badaniu. Jest to zatem powrót do idei braterstwa, czy tego, że politycznym wsparciem jest wsparcie obywateli, którzy byliby skłonni, niekoniecznie pod przymusem prawnym, wziąć udział w badaniach. To właśnie stanowiłoby przykład realizacji obowiązku, który choć jest moralny, w pewnym sensie można by go nazwać również politycznym – obowiązkiem zaangażowania się w działania społeczeństwa w imię dobra publicznego. Jest to zgodne również z zasadą bezstronności, która jako wzajemność ograniczeń, jest nazywana przez Harta *obowiązkiem politycznym*.

Obowiązek *nie szkodzić* jest mocną wersją obowiązku dobroczynności i jest jednocześnie czymś, co leży w naszym interesie. Wydaje się, że warto podkreślić jest to, że nie jest to tylko coś, co leży w *moim interesie*, ale także coś, co leży w *naszym interesie*. W pojęciu tego obowiązku, jak go przedstawia Harris, nie chodzi wyłącznie o moje dobro, a o dobro zbiorowości. Autor stwierdza, że „[z]awsze w naszym interesie jest otrzymanie korzyści, a wbrew naszym interesom nie otrzymanie korzyści” oraz „decyzja o odmowie udzielenia korzyści jest zawsze szkodliwa: zawsze jest czymś, czego porządny człowiek nie powinien robić z moralnego powodu (*moral reason*)”<sup>641</sup>. Natomiast ocena tych racji moralnych zależeć będzie od oceny ryzyka i kosztów przyznania korzyści. Obowiązek *nie szkodzić*, wspierający się na zasadzie ratunkowej, sugeruje, że obowiązkiem ludzi jest uczestnictwo w badaniach naukowych, jeśli udział ten przynosi więcej zysków niż szkód; jest tak dlatego, że w interesie wszystkich jest rozwijanie i usprawnianie systemu medycznego i w ogóle nauki, albowiem potencjalnie wszyscy mogą (i powinni wszyscy móc) uczestniczyć w korzyściach z niego płynących, zaś ci, którzy uczestniczą w badaniach, przyczyniają się do zwiększania wiedzy o tym jak dbać o życie i zdrowie wszystkich, a zatem co najmniej w ten sposób wypełniają w ramach swoich możliwości obowiązek ratowania.

### 3.2 Bezstronność

Drugą zasadą, która uzasadnia obowiązek przeprowadzania badań i uczestnictwa w badaniach, jest zasada bezstronności, która wspiera się na zasadzie

---

<sup>639</sup> Ibidem, s. 316.

<sup>640</sup> Ibidem.

<sup>641</sup> Ibidem, s. 317.

sprawiedliwości<sup>642</sup> Harta. Ponieważ została ona przeze mnie już wcześniej przedstawiona, nie będę w tym miejscu jej szczegółowo omawiał.

W przypadku uczestnictwa w badaniach, na co uwagę zwracał już Caplan, tym, czemu powinniśmy się przyglądać jest zagadnienie niesprawiedliwej redystrybucji narażania na szkody. „Gapowicze”, czyli osoby, które korzystają z efektów badań, a nie ponoszą kosztów związanych z nimi są beneficjentami badań, kosztem tych, którzy uczestniczą w badaniach. Harris zgrabnie podsumowuje tę zasadę, stwierdzając, że „[p]onieważ akceptujemy te korzyści [z istnienia społecznej praktyki badań medycznych i naukowych – B.P.], jesteśmy zobowiązani do wniesienia sprawiedliwego wkładu w praktykę społeczną, która je wytwarza”<sup>643</sup>. Wydaje się, że istnieje pojęciowy związek pomiędzy obowiązkiem (uczestnictwa w badaniach), odpowiedzialnością (za stan nauki) i wzajemnością (relacji społecznych umożliwiających prowadzenie badań).

Harris, podobnie jak Caplan, odnosi się do wzajemnych zobowiązań. Twierdzi, za Hartem, że „ci, których prawo dotyczy, mają prawo wzajemnego powstrzymywania się od szkodliwego postępowania”<sup>644</sup>. Każdego uprawnienie naturalne do wolności, gdy zestawione jest z uprawnieniem innych wolnych i równych podmiotów, musi być uzgodnione właśnie z zasadą wzajemności. Harris twierdzi, że wraz z obowiązkiem respektowania wzajemnych zobowiązań – który w kontekście nauki jest obowiązkiem prowadzenia i uczestniczenia w badaniach – nie proponuje żadnego prawa. Można powiedzieć, że jest to uwaga zaskakująca i wypowiedziana nieco wbrew Hartowi, który choć podkreślał moralny charakter zasady sprawiedliwości zaznaczał, że ograniczenia w społeczeństwie politycznym wspierające się na tej zasadzie wymagają pewnego prawa. Przecież członkom społeczeństwa politycznego opłaca się przestrzeganie zasad wynikających z prawnej struktury państwa i ograniczenie wolności – zapewnia wszystkim bezpieczeństwo i szansę na realizowanie własnych interesów – skoro sprawia, że wszyscy są tak samo posłuszni przepisom prawa i wolność wszystkich jest ograniczona w takim samym stopniu. Harris sugeruje, że pewna forma *przymusu* jest tu niezbędna, ale nie na zasadzie wymierzania kar za niedopełnienie postulowanego obowiązku.

Osoby, które są gapowiczami, a więc które korzystają z efektów badań, a nie ponoszą kosztów związanych z nimi, postępują niesprawiedliwie. Takie osoby są niesprawiedliwe (zgodnie z zasadą sprawiedliwości), a ludzie mają zawsze rację

---

<sup>642</sup> H. L. A. Hart, *Are there any natural rights?*, „Philosophical Review” 1955, nr 64, s. 185. Dosł. *when a number of persons conduct any joint enterprise according to rules and thus restrict their liberty, those who have submitted to these restrictions when required have a right to a similar submission from those who have benefited by their submission*. Warto jeszcze zauważyć, że formuła podawana przez Harrisa tego zdania jest nieco inna. Brzmi ona następujący sposób: *those who have submitted to (...) restrictions have a right to similar acquiescence on the part of those who have benefited from their submission*, co tłumacz, na język polski, przekłada tak: „ci, którzy poddali się (...) ograniczeniom, mają prawo oczekiwać takiej samej przychylności od tych, którzy zyskali na ich podporządkowaniu się”. W tym brzmieniu formuła ta, jak się zdaje, jest nieco słabsza niż w cytowanym przeze mnie sformułowaniu w języku angielskim. J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 318.

<sup>643</sup> Ibidem, s. 317.

<sup>644</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, przeł. J. Woleński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 224.

moralną, aby nie postępować niesprawiedliwie. Rzecz jasna istnieją fakty dotyczące osób i sytuacji, które zwalniają z obowiązku uczestnictwa w badaniach (mogą nim być kwestie zdrowotne czy narażenie życia – podobnie, jak to miało miejsce w przypadku stu nieumiejących pływać osób w eksperymencie z tonącym dzieckiem). Jak już widzieliśmy powyżej, „[u]zasadnienie nauki musi być postrzegane w kategoriach dobra, które czyni nauka”<sup>645</sup>. Harris dość silnie podkreśla konieczność zwracania uwagi na praktyczny aspekt badań naukowych, na korzyści (choćby taka, jak lecznicze), które z nich płyną. Ponieważ jednak nie możemy z całą pewnością znać, a nawet przewidzieć zastosowań badań naukowych, musimy bronić, a także wspierać badania błękitnego nieba, czyli takie, które „są napędzane ciekawością i które wydają się nie przynosić natychmiastowego praktycznego lub korzystnego rezultatu, który może doprowadzić do tego, że techniki ulepszania stają się rzeczywistością”<sup>646</sup>. Nie chodzi jednak tylko o prosty podział na badania „błękitnego nieba” i badania praktyczne. Te pierwsze mogłyby być postrzegane tak jak badania podstawowe, które podejmowane są w celu zdobycia nowej wiedzy o zjawiskach czy faktach bez nastawienia na bezpośrednie zastosowanie komercyjne. Ich cel jest czysto poznawczy. Celem tych drugich, z kolei, byłoby uzyskanie korzyści z badań. Sens badań „błękitnego nieba”, któremu Harris w *Poprawianiu ewolucji* się nie przygląda, wybrzmiewa w innym tekście, mianowicie w *In Search of Blue Skies Science, Ethics, And Advances In Technology* z 2013 roku. Jak bowiem mielibyśmy scharakteryzować badania nad wirusem H5N1? Czy były to badania praktyczne? Z jednej strony można powiedzieć, że ich celem było stworzenie możliwości opracowania szczepionki przed przyszłą możliwą pandemią, natomiast z drugiej, wedle Harrisa, ich celem było pokazanie „jak miliony ludzi mogą zostać zabite, przez mutację wirusa H5N1” i na tej samej zasadzie działają badania, które mogą wykazać jak „nieodwracalne zmiany klimatyczne mogą zostać wywołane, a tym samym jak świat może zostać zniszczony”<sup>647</sup>. Takie badania – dotyczące H5N1 czy zmian klimatu – według autora, są właśnie badaniami „błękitnego nieba”.

### 3.3 Badania „błękitnego nieba”, wolność słowa i odpowiedzialność

Powyżej wspomniany tekst z 2013, wraz z tekstem *Life in the Cloud and Freedom of Speech* z 2012 roku, zawiera, w wielu miejscach, podobne uwagi jak te, które autor przedstawił w wykładzie z 2013 roku w Londynie i w 2012 roku dla The Royal Society. Kwestią kluczową jest pewna zmiana, rozwój, który doprowadził do zmiany zasad gry (*game-changing development*) i zmiana ta ma związek ze zmianą naszej odpowiedzialności. Autor stwierdza, że „jesteśmy odpowiedzialni (*accountable*) za to, co mówimy i robimy, i równie odpowiedzialni za to, czego nie mówimy i nie robimy”<sup>648</sup>. Wraz ze zmianą zasad gry „to co mówimy lub robimy w dzisiejszych

---

<sup>645</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 315.

<sup>646</sup> Ibidem, s. 312.

<sup>647</sup> J. Harris, *In search of blue skies: Science, ethics, and advances in technology*. „Medical Law Review” 2013, t. 1, nr 21, s. 140.

<sup>648</sup> Ibidem, s. 134.

czasach pełniąc rolę bioetyków, naukowców i obywateli, w przeciwieństwie do odważnych uwag obywatela Rockwella, istnieje albo faktycznie, albo potencjalnie w domenie publicznej<sup>649</sup>. Odważne i zgodne z wolnością słowa szczere mówienie, właśnie niczym obywatel Rockwell, o tym „jak jest”, nie jest już jednoznacznie nieproblematyczne ze względu na zmianę zasad gry. Ze względu na konieczność przededefiniowania wolności słowa we współczesnym świecie, tym ważniejsze jest uchwycenie istoty nauki, w tym także „badań błękitnego nieba”, jak również odpowiedzialności nauki i za naukę<sup>650</sup>.

Pisząc o odpowiedzialności, znów odnosząc się do Harta, stwierdza dalej, że możemy być odpowiedzialni na dwa sposoby<sup>651</sup>. Z jednej strony, w rozumieniu Harta, możemy być odpowiedzialni w znaczeniu przypisywalności (*accountability*) i zobowiązani (*liable*) do czegoś, natomiast z drugiej strony, możemy potencjalnie, a nawet faktycznie, wpływać na wiele milionów ludzi, co jest konsekwencją funkcjonowania w *chmurze*. W tekście z 2012 roku Harris gra dwuznacznością zwrotu *living in the cloud*, czyli *życie w chmurze*. Może to oznaczać zarówno tyle co polski zwrot *bujać w obłokach*, jak i poruszać się i funkcjonować w przestrzeni cyfrowej, internetowej, w chmurach obliczeniowych itd. Ma na myśli raczej to drugie znaczenie i sposób funkcjonowania, który w dużej mierze, zapośredniczony jest przez Internet, stwarzający nowe możliwości. Internet zmienia zasady gry<sup>652</sup>. „Tak jak na tych z nas, którzy zwracają się do publiczności, a nawet do różnych publiczności, spoczywa odpowiedzialność za to, aby nasze wystąpienia były odpowiednie zarówno dla publiczności, jak i dla stopnia szczegółowości lub dokładności (za Arystotelesem), na jaki pozwala kontekst, tak samo istnieje podobna odpowiedzialność (rzadko wypełniana) [spoczywająca] na tych, którzy cytują nas z pominięciem kontekstu i dla bardzo różnych publiczności”<sup>653</sup>. Autor zwraca zatem uwagę na odpowiedzialność za używanie treści istniejących w chmurze. Pytanie brzmi: kto ponosi odpowiedzialność za używanie tych treści. Tak jak w przypadku publikacji badań H5N1 pytanie o odpowiedzialność dotyczy zarówno autorów badań, redaktorów *Nature* i *Science*, jak również możliwych bioterrorystów.

---

<sup>649</sup> Ibidem. Harris w swoim tekście odnosi się do cyklu ilustracji *Cztery wolności* Normana Rockwella, które widział w czasie pobytu w Nowym Jorku w Muzeum Normana Rockwella, a które odnoszą się do swobód obywatelskich przedstawionych przez Franklina D. Roosevelta, w przemówieniu przed Kongresem Stanów Zjednoczonych w 1941. Są to wolność słowa, wolność wyznania, wolność od niedostatku i wolność od strachu. W niniejszym artykule odnosi się do wolności słowa, która na ilustracji Rockwella została spersonifikowana pod postacią młodego człowieka, który w czasie spotkania w ratuszu „wygłasza odważne i kontrowersyjne przemówienie, mówi jak jest i nie liczy się z kosztami, wśród podziwu, a także szczerze przerażonych spojrzeń, innych członków publiczności”. Harris bardzo ceni sobie te dzieła, które są interwencjami politycznymi nie akademika czy naukowca a właśnie artysty. Przyrównuje bioetykę do postaci z ilustracji Rockwella, bowiem również miałyby zajmować się uczciwym mówieniem „jak jest”.

<sup>650</sup> Zagadnienia te poruszałem w części 1.3.1 *Rozdziału II*.

<sup>651</sup> Z pewnością, o czym zarówno Hart jak i Harris piszą gdzie indziej, jest więcej sposobów bycia odpowiedzialnym za coś, więc pewnie uwaga o *dwóch sposobach* jest w tym miejscu upraszczająca sprawę. Innymi słowy możemy być odpowiedzialni *także* na te dwa sposoby, jeśli chodzi o zmianę zasad gry.

<sup>652</sup> J. Harris, *Life in the cloud and freedom of speech*, „Journal of Medical Ethics” 2013, t. 5, nr 39, s. 307; J. Harris, *In search...*, s. 134.

<sup>653</sup> J. Harris, *Life in the cloud...*, s. 307.



Harris odnosi się do rozróżnienia poczynionego przez Milla<sup>654</sup> i zadaje pytanie o możliwość przywrócenia zniuansowania dyskusji w dobie życia w globalnej wiosce. Z jednej strony, dzisiejsze dyskusje, nie tylko w przestrzeni publicznej, mediów społecznościowych, ale także w ramach akademii (na co wskazują obawy wokół badań H5N1) skazane są na zamęt, dezinformację, dezinterpretację i możliwe niecne wykorzystanie. Z drugiej strony, zaletą chmur jest potencjalny wkład, jaki wnosi w prawdziwie otwarty dostęp do wiedzy i nauki<sup>655</sup> oraz w tworzenie prawdziwie globalnego rynku pomysłów. Pojawia się zatem problem zważenia korzyści wynikających z funkcjonowania w chmurze i możliwych szkód oraz odpowiedzialności za nowy wymiar działania słowami w erze nowej wolności słowa, która, w pewnym sensie, czyni same słowa wolnymi od mówców, skoro dryfując bezwładnie w chmurze mogą być pochwycone i różnie wykorzystane przez wszystkich i niezależnie od intencji mówców.

Harris odnosi się do kwestii, która zajmowała go przy pisaniu doktoratu, czyli „moralnej równoważności mowy i działania, biorąc pod uwagę ich równy potencjał w załatwianiu spraw i zdecydowanym zmienianiu świata”<sup>656</sup>. Pomijając przykłady, którymi się posługuje teza, którą przykłady te mają wspierać brzmi: w określonych warunkach słowa pełnią tę samą funkcję co czyny. Interesuje go zatem symboliczna i sprawcza moc zarówno słów, jak i czynów, a także to, czy możemy być zobowiązani do mówienia lub powstrzymywania się od mówienia i czy ponosimy odpowiedzialność za skutki tego symbolicznego działania (lub jego braku).

Teraz, skoro czas i miejsce mówienia czegoś, przez „wieczne” współistnienie w Internecie nie mają znaczenia, słowa zawsze „są wyrażane w takich okolicznościach, że stają się zachętą do szkodliwego czynu” i zawsze możemy mówić do „podnieconego tłumu zgromadzonego przed domem handlarza zbożem”, nawiązując do przykładu Milla. Skoro, mimo wolności słowa, ponosilibyśmy odpowiedzialność za rozjuszenie tłumu i skłonienie go do szkodliwego czynu w czasach sprzed zmiany zasad gry, dlatego, że pewnie bylibyśmy w jakimś sensie przyczynowo odpowiedzialni za szturm tłumu na handlarza, czy w czasie, gdy zawsze potencjalnie mówimy do takiego tłumu – jak to miało miejsce w przypadku badań nad H5N1 – również jesteśmy w jakiś sposób *zawsze* odpowiedzialni mówiąc *cokolwiek* (nigdy nie wiemy, czy nas ktoś nie nagrywa) i „możemy zasłużyć na karę”<sup>657</sup>?

Moglibyśmy powiedzieć, korzystając z przytoczonej terminologii Harta, że jeśli zarówno we współczesnym świecie, jak i w czasach Milla, w pewnych sytuacjach (zgodnie z uwagami Harrisa dziś dużo częściej miałyby to miejsce) zarówno pewien czyn, jak i mówienie o czymś są takim działaniem, za które jesteśmy odpowiedzialni, nie tylko ci, którzy dokonują pewnych czynów, ale także ci, którzy coś mówią, są za to odpowiedzialni. W tym sensie bylibyśmy przyczynowo odpowiedzialni za szturm

---

<sup>654</sup> O rozróżnieniu tym piszę w części 1.3.1 *Rozdziału II*.

<sup>655</sup> Czego przykładem jest niniejsza praca, która, w dużej mierze, pisana jest dzięki udostępnionej przez Uniwersytet Łódzki bazie EBSCOhost, dzięki wyszukiwarce Google Scholar i nie do końca legalnym: bazie książek libgen.is i łamaczu numerów DOI sci-hub.se.

<sup>656</sup> J. Harris, *Life in the cloud...*, s. 308.

<sup>657</sup> *Ibidem*, s. 309.

tłumu na dom handlarza tak jak *długotrwała susza była odpowiedzialna za klęskę głodu w Indiach*. Bylibyśmy też odpowiedzialni w znaczeniu odpowiedzialności-zobowiązania, skoro, jako świadomym podmiotom, można by nam przypisać odpowiedzialność za wywołanie szturm tłumu tak jak  *rząd Indii jest odpowiedzialny, w sensie zobowiązania, za klęskę głodu w Indiach*. Czy zatem za prowadzenie badań nad H5N1 i udostępnianie ich szerokim kręgom, w której skład mogą wchodzić bioterrorysty, sprawia, że głoszący (zespół z Wisconsin i z Rotterdamu) lub ci zezwalający na to (redaktorzy *Science* i *Nature*) są odpowiedzialni za możliwe ataki bioterrorystyczne, czyli zgodnie z ideą podwójnego zastosowania, szkodliwe zastosowanie uczynione, przez tę „drugą stronę” (nie piszących artykuły, a tych, którzy uzyskują do nich dostęp i je niecnie wykorzystują)?

„Druga strona” też ponosi odpowiedzialności, ale czy ją współdzielili z badaczami i wydającymi zezwolenia? Dziwnym byłoby wyłącznie obarczanie winą akademików piszących o mutacji H5N1, a nie bioterrorystów. By lepiej odpowiedzieć na te pytania sędzę, że dobrze jest się przyjrzeć rozróżnieniu, jakie Harris wprowadza na badania „błękitnego nieba” i badania ukierunkowane na cel (*targeted research*).

Badania „błękitnego nieba” to tak uprawiana „nauka, która szuka odpowiedzi bez ograniczeń i bez strachu, a może nawet rozważania konsekwencji”<sup>658</sup>. Badania te są cenione, bowiem badania ukierunkowane, czyli takie, które mają na celu uzyskanie konkretnego wyniku, często nie przynoszą rezultatów, a „podążanie za pytaniem lub hipotezą dosłownie wszędzie tam, gdzie prowadzi, często przynosiło spektakularne rezultaty, a także satysfakcjonującą podróż odkrywczą”<sup>659</sup>. Samo pojęcie, jak rekonstruuje je Harris, pochodzi od Juliusa Comroe, który bronił potrzeby badań podstawowych i wyjaśniał, że odkrycia naukowe często nie wynikają z podążania drogą prowadzącą do celu, a z męczących ścieżek po których podróż napędzana jest ciekawością.

Odkrycia, takie jak to dokonane przez brytyjskiego fizyka Johna Tyndalla z 1869, który wyjaśnił skąd pochodzi błękitny kolor nieba, umożliwiając później dokonywanie innych odkryć, które bez tego bezcelowego badania mogłyby być niemożliwe albo opóźnione. Tyndall oświetlał szklaną rurkę z gazem i po tym jak wypełniła się wieloma drobnymi cząsteczkami, umieścił ją w ciemnym pomieszczeniu. Skupił silną wiązkę światła na rurce, przez co ta wypełniła się błękitną chmurą. Badania Tyndalla pokazały, jak wiązka światła podążała zakrzywioną drogą. Wnioski z badań umożliwiły późniejsze opracowanie elastycznego gastrokopu i bronchoskopu. Podobnie było z wynikami badań Michaela Faraday’a z XIX wieku, które doprowadziły do opracowania półprzewodników. W przyszłości będzie z pewnością podobnie z grafenem, za którego opracowanie w 2010 roku grupa badaczy z Manchesteru otrzymała Nagrodę Nobla w dziedzinie fizyki.

Harris, na podobnej zasadzie jak omawia badania „błękitnego nieba”, przedstawia również filozofię „błękitnego nieba”, która „[p]odąża za linią rozumowania, zwykle rozwijaną czysto spekulatywnie, dokądkolwiek ona prowadzi i

---

<sup>658</sup> J. Harris, *In search...*, s. 136.

<sup>659</sup> *Ibidem*.

niezależnie od tego, jak zaskakujące, paradoksalne czy wymagające płyną z niej wnioski”<sup>660</sup>. Działanie to miałoby wiązać się nie tylko z zabawą czy z chęcią zirytowania kogoś. Jest również prawdziwie (*genuinely*) zaangażowane w poszukiwanie prawdy – pewnej prawdy lub części Prawdy – nawet, jeśli wiązać się będzie z odrażającą konkluzją. Na taką konkluzję możemy się natknąć przy lekturze tekstu z 1971 roku, a opublikowanego w 1975<sup>661</sup>, *Survival lottery*. Zgodnie z tą konkluzją, „przy założeniu, że moralnie ważne, a może nawet wymagane, jest maksymalizowanie liczby niewinnych istnień ludzkich, które można uratować, lub zgonów, którym można zapobiec (...) to przy założeniu, że udoskonalono przeszczepy organów do tego stopnia, że można je określić jako bezpieczne, jeśli brakuje organów od dawców, logika ratowania życia może wymagać poświęcenia jednego niewinnego życia, o ile w ten sposób można uratować dwa lub więcej innych istnień”<sup>662</sup>. Celem tego badania czy eksperymentu było podążanie za pewną logiką, wyprowadzenie wszelkich możliwych konsekwencji zasad do końca. Pewne zasady, gdy zostają zestawione z innymi zasadami w pewnej sytuacji, mogą dawać paradoksalne rezultaty. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku konfliktu idei świadomej zgody i ochrony dobra uczestników badań oraz obowiązku prowadzenia badań naukowych. Prowadzenie tak rozumianej filozofii „błękitnego nieba” nie ma celu tylko pokazywanie, że zasady, na które się powołujemy mogą generować sprzeczne rezultaty. Chodzi o wskazywanie na te paradoksy i poszukiwanie dalszych rozwiązań czy przeformułowań.

Status takich uwag może stanowi problem. To postulat, prowokacja, część zabiegu retorycznego? Harris stwierdza, że proponując loterię przetrwania nie popierał ani nie aprobował „zabijania jednej zdrowej osoby dla ratowania dwóch lub więcej w opisanych okolicznościach” a jedynie wskazywał na to „co wynika z zasad, za którymi wielu się opowiada i które praktykuje”<sup>663</sup>. Tak rozumiana filozofia „błękitnego nieba” choć ma być traktowana poważnie, nieczęsto jest uważane jako zalecenie, lub jako coś popieranego lub nawet bronionego przez filozofów; rzadko jest „wskazówką do działania” (*action guiding*). Jak stwierdza autor, tak samo jest w przypadku „nauki, która może zademonstrować jak, na przykład, nieodwracalne zmiany klimatyczne mogą być zainicjowane, a tym samym jak świat może zostać zniszczony; lub która pokazuje, jak miliony ludzi mogą zostać zabite, na przykład przez mutację wirusa H5N1”<sup>664</sup>.

Żeby wyjaśnić na czym polega status *Survival lottery* jako wypowiedzi, należy odnieść się do kolejnego rozróżnienia przywoływanego przez Harrisa. Chodzi o funkcjonujący w prawie angielskim podział na *zieloną księgę* (*green paper*) i *białą księgę* (*white paper*). Harris posługuje się tymi dwoma kolorami papierów czy ksiąg,

---

<sup>660</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>661</sup> Jeśli dziś moglibyśmy narzekać na długi proces wydawniczy, spójrzmy jak on wyglądał w czasach, gdy prężnie działające naukowo środowisko Oxfordu działało nad uprawianiem filozofii. Oczywiście stawki opublikowania były inne. Prawdopodobnie sam proces publikacyjny bliższy był idei „błękitnego nieba” i zarówno redaktorom jak i publikującym chodziło o prawdę, a nie o przetrwanie.

<sup>662</sup> J. Harris, *In search...*, ss. 138-139.

<sup>663</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>664</sup> Ibidem, s. 140.

żeby wyjaśnić różnicę pomiędzy „popieraniem (*advocating*) czegoś a bronieniem (*defending*) tego, między bronieniem a aprobowaniem tego, a także między tym wszystkim a proponowaniem nałożenia lub zniesienia związanych z tym sankcji regulacyjnych lub karnych<sup>665</sup>. Zgodnie z komunikatem na stronie *Izby Gmin (House of Commons)*<sup>666</sup>, białe księgi są wydawane przez rząd jako deklaracje dotyczące pewnej polityki (*statements of policy*) i często zawierają propozycje zmian legislacyjnych, które mogą być przedmiotem debaty przed wprowadzeniem ustawy i w przypadku niektórych białych ksiąg można zgłaszać uwagi. Białe księgi często są podstawą do przedłożenia projektu ustawy w Parlamencie, a ich ogłoszenie daje możliwość rządowi do zebrania informacji zwrotnych zanim formalnie przedstawi pewną politykę jako projekt ustawy. Natomiast zielone księgi przedstawiają pewne propozycje do dyskusji, które są jeszcze na etapie formowania. Są zatem dokumentami konsultacyjnymi, stworzonymi przez rząd do przedstawienia propozycji i dokonania konsultacji społecznych, zanim rząd podejmie próbę wprowadzenia nowego prawa. Dla uproszczenia można powiedzieć, że białe księgi to pewne *projekty* a zielone księgi to *propozycje* czy *postulaty* i, jak się zdaje, propozycje mogą być wstępem do projektów.

Harris stwierdza, że „[s]urowy (*rough*) odpowiednik «zielonych ksiąg» w filozofii jest etapem pośrednim między filozofią błękitnego nieba a filozoficznym odpowiednikiem białych ksiąg, czyli polityką w formie ustawy”<sup>667</sup>. Używając słów *surowy* i *odpowiednik* ma na myśli uwagę o tym, że w rzeczywistości poszczególni uczeni rzadko mają wpływ na działania publiczne w takim zakresie jak sami politycy, nie mówiąc już o inicjowaniu pewnych zmian. Badania (czy filozofia) „błękitnego nieba”, wygłaszanie i publikowanie ich wyników miałyby być czymś uprzednim przed etapem zielonych ksiąg, czyli dyskutowanego publicznie postulatu czy propozycji nowej regulacji, która potencjalnie może się stać, wraz z dojściem – o ile w ogóle do tego dojdzie – do etapu białych ksiąg, projektem ustawy, która, na końcu, miałaby możliwość stania się prawem. Intencje Harrisa co do zakresu działania filozoficznego są zarówno umiarkowane i radykalne. Są umiarkowane, skoro jedynie przedstawia pewną propozycję do dyskusji. Są jednak radykalne, gdyż pośrednio nakłania nas do poważnego rozważenia prezentowanych przez niego kwestii, obliguje opinię publiczną (a nie tylko publiczność akademicką) do obywatelskiego zaangażowania w tę dyskusję. Nic dziwnego, że tak robi, skoro kwestie które porusza dotyczą nas wszystkich. Ostateczną stawką tej dyskusji jest przetrwanie ludzkości.

Dla większej jasności Harris posługuje się przykładem prostytutki. Autor, utrzymując liberalne podejście broniące idei prostytutki, stwierdza, że „nie powinna być ona nielegalna, ani kryminalizowana i że żadna ze stron nie powinna podlegać sankcjom karnym, ani koniecznie cenzurze”<sup>668</sup>. Harris w tym miejscu, nie aprobuje jej czy też jej nie popiera. Stwierdza, że ktoś „kto – tak jak ja – może publicznie bronić

---

<sup>665</sup> Ibidem, s. 141.

<sup>666</sup> House of Commons, *Weekly Information Bulletin: 29th May 2010* <https://publications.parliament.uk/pa/cm201011/cmwib/wb100529/wgp.htm> [ostatni dostęp 01.05.2022].

<sup>667</sup> J. Harris, *In search...*, s. 142.

<sup>668</sup> Ibidem.

takiego stanowiska, niekoniecznie tym samym zaleca prostytutkę własnemu synowi lub córce jako szlachetny zawód, ani też nie zaleca jej nikomu innemu, nie mówiąc już o namawianiu czy zachęcaniu ich do wykonywania najstarszego zawodu świata”<sup>669</sup>. Zalecenie czy propozycja, które byłyby bliższe białym księgom, stanowiłyby wypowiedzanie się z pozycji kończącej dyskusję, domykającej ją. Wypowiedzanie stwierdzeń czy uwag z *pozycji* zielonych ksiąg czy rozważanie na poziomie filozofii „błękitnego nieba” otwiera dyskusję i zachęca skłonnych do niej do wyrażenia własnego zdania, które przybliżałoby nas to wymiany.

Propozycja z pozycji zielonych ksiąg, w ramach której przedstawia się kwestie i rozważa racje, jak w tym przypadku, nie jest tym samym, co przedstawianie, jak w przypadku białych ksiąg, projektu, który potem może być uchwalony jako ustawa i który zawiera pewne rozstrzygnięcia, propozycje kar, restrykcji czy sankcji. Podobnie, w przypadku *loterii przetrwania*, która jest *propozycją* a nie *projektem*, autor prezentuje pewną sytuację, która dopiero może być – i była – komentowana przez zainteresowane strony. Istnieje pewien obowiązek stojący przed akademikami (ale również przed całą opinią publiczną) polegający na *rozważaniu i dyskutowaniu bieżących kwestii*. W tym sensie, choć ciężko jest to jednoznacznie zmierzyć, wszystkie kwestie, także te proponowane w ramach badań „błękitnego nieba” godne są uwagi i rozważania jako propozycji możliwych projektów, ze względu na możliwe korzystne lub niekorzystne konsekwencje dla ludzi. Nic zatem dziwnego, że Harris będąc wierny tej zasadzie, posługuje się przykładami nie tylko z filozofii, tekstów nauk ścisłych, ale również z literatury pięknej i popularnej (stąd częste cytowania Shakespeare’a, Brechta, Lampedusy czy Boba Dylana). Choć ten sposób pisania tekstów filozoficznych może dla niektórych wydawać się nie dość uporządkowany, rządzi się zasadą *ciekawości*, która również wiąże się ze szczerością i mówieniem prawdy.

Ciekawość wydaje się zarówno atrakcyjną, ale i ciężką do filozoficznego opracowania własnością. Sam autor stawia ją wysoko w hierarchii wartości. Stwierdza, że „[p]ragnienie, by się ulepszyć i uczynić siebie lepszym (*to better ourselves and make ourselves better*), jest częścią ciekawości i potrzeby, która napędza naukę, jedną z najstarszych i najcenniejszych rzeczy charakteryzujących osoby”<sup>670</sup>. Pisząc o osobach – najważniejszych z moralnego punktu widzenia istotach – wspomina o ich skłonności do uprawiania nauki. Stwierdza, że to, co je charakteryzuje można „postrzegać jako symbol wysiłków naukowych, charakteryzujących się nieustanną ciekawością i pragnieniem znalezienia odpowiedzi na pytania, które nas zastanawiają; ja wolę widzieć je w kategoriach bardziej abstrakcyjnej zdolności do wartościowania istnienia”<sup>671</sup>.

W ujęciu autora działania osób czy ludzkości jako całości w tworzeniu świata ludzkiego na ziemi wiążą się z szeroko rozumianym uprawianiem nauki napędzanej ciekawością. Jak się okazuje, skoro nauka jest napędzana ciekawością i badania „błękitnego nieba” napędzane są czystą ciekawością i są w dodatku, przynajmniej jeśli chodzi o filozofię, propozycją otwartą na dyskusję wydaje się, że – choć jest to

---

<sup>669</sup> Ibidem, s. 143.

<sup>670</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 52.

<sup>671</sup> Ibidem, s. 54.

spekulatywna i idealistyczna wizja – czymś zgodnym z istotą ludzkości (choć lepiej byłoby powiedzieć istotą osób żyjących w zbiorowości) byłoby otwarte na dyskusje i pełne ciekawości nastawienie na analizowanie kwestii. Podkreślam wagę, jaką Harris nadaje ciekawości, która jest również otwartością na nieznanne – nieznanne zdanie innej osoby, nieznanne konsekwencje pewnego sposobu myślenia, za którym można podążać czy wreszcie nieznaną przyszłość ludzką, co do której mamy w zasadzie jeden obowiązek, a jest nim ochrona ludzkości.

Powyższe uwagi wskazują na specyfikę uprawiania nauki, a w szczególności filozofii i bioetyki. Nie można natychmiast przejść do etapu białych ksiąg. Prawa, zasady etyczne, pojęcia nie są i nie mogą być ustalane przez jednostkę czy jeden zespół. Są dyskutowane w procesie deliberacyjnym. W tym sensie kwestie zawsze są otwarte na rewizję. Ze względu na nasze istnienie w świecie, musimy podejmować działania w sytuacji niepewności i niedoprecyzowanych pojęć i zagadnień. Tego wymaga praktyka, która jednak nie zwalnia nas ze szczerego rozważania kwestii, tak samo jak rozważanie kwestii nie zwalnia nas od podejmowania decyzji.

Na tych, którzy prowadzą badania i upowszechniają wyniki na temat H5N1 – i zwiększają prawdopodobieństwo ataku terrorystycznego – spoczywa odpowiedzialność. Nie znaczy to jednak, że w świetle tej odpowiedzialności mieliby zrezygnować z badań jak i publikowania ich. Jeśli jesteśmy w stanie – my osoby, w tym także członkowie komisji bioetycznych, rad naukowych i innych organów regulujących, posiadamy kompetencje poznawcze jesteśmy w stanie wyobrazić sobie pewną prawdopodobną przyszłość – przewidzieć możliwość lub zaproponować pewną możliwość (jak to ma miejsce w badaniach „błękitnego nieba”), zgodnie z którą istniejący, niezagrażający globalną pandemią wirus może „naturalnie” przeistoczyć się w taki, którego istnienie wiąże się z ryzykiem pandemicznym, to nie robiąc nic w kierunku zwiększenia bezpieczeństwa ludzi, czyli także, nie przyczyniając się do stworzenia zagrożenia ze strony potencjalnych bioterrorystów, jesteśmy i tak odpowiedzialni, na mocy odpowiedzialności zobowiązania – skoro wiedzieliśmy i nie zadziałaliśmy – i na mocy odpowiedzialności przyczynowej – skoro mogliśmy zapobiec i nie zapobiegliśmy – za wyniki naszego negatywnego działania. Powstrzymanie się od działania, którego efektem jest powszechna pandemia, czyni nas za nią odpowiedzialnymi. W obydwu przypadkach jesteśmy odpowiedzialni za przyszły stan rzeczy: badając i publikując badania nad H5N1, których celem jest możliwe zwiększenie bezpieczeństwa ludzi, odpowiadamy za możliwe nieczne ich wykorzystanie. Nie badając możliwych scenariuszy przyszłości odpowiadamy za możliwą tragiczną przyszłość ludzkości, nie dbamy dostatecznie o bezpieczeństwo ludzkości.

Jak uniknąć odpowiedzialności? Odpowiedź wydaje się prosta – lepiej nie wiedzieć! Oczywiście wtedy pozbylibyśmy się odpowiedzialności, jaka wiąże się z naszymi zdolnościami, ale czy pozbylibyśmy się odpowiedzialności przyczynowej albo odpowiedzialności-zobowiązania? Jeśli istnieją racje moralne – a w przypadku H5N1 tak właśnie było i, co więcej, były to racje poparte wiedzą naukową – aby móc oczekiwać, że istnieje realne ryzyko pandemii, niepodjęcie działania w celu zwiększenia bezpieczeństwa czyni nas odpowiedzialnymi za możliwe zgony. Jeśli

częścią tego zwiększania bezpieczeństwa jest, prowadzone w ramach badań „błękitnego nieba”, naukowe i spekulacyjno-filozoficzne badanie przyszłych możliwych scenariuszy zagłady, jesteśmy także odpowiedzialni za upowszechnianie opinii publicznej wiedzy o możliwych i uzasadnionych przyszłych ryzykach. Nie możemy, moralnie rzecz biorąc, po prostu powiedzieć, że *lepiej jest nie wiedzieć*.

### 3.3.1 Jeśli widzisz coś, powiedz coś

Powyższe rozważania dotyczące uprawiania nauki i filozofii oraz obowiązku wzięcia na siebie odpowiedzialności za przyszły stan świata, dobrze podsumowuje hasło kampanii promocyjnej z początku XXI wieku. Allen Kay, amerykański specjalista ds. reklamy i przedsiębiorca, pracujący przez jakiś czas dla Metropolitalnego Zarządu Transportu (*Metropolitan Transportation Authority, MTA*), czyli instytucji pożytku publicznego odpowiedzialnej za transport publiczny w obszarze metropolitalnym Nowego Jorku, po atakach z września 2001 roku, przygotował kampanię, której slogan brzmiał *Jeśli coś widzisz, powiedz coś (If You See Something, Say Something)*. MTA zachęcała pasażerów do udziału w działaniach zwiększających bezpieczeństwo pasażerów. Myśl o tym, że moglibyśmy się pozbyć ryzyka ataku (terrorystycznego czy bioterrorystycznego) przez udawanie, że się o nim nie wie, jest szkodliwą dla życia iluzją. Nie chodzi ani o to, by żyć w ciągłym strachu, ani o to, by udawać, że żadne zagrożenie nie istnieje. Propozycja Key'a, a także w innym kontekście Harrisa, zdaje się sugerować, że czymś wskazanym jest uważność na to, co się dzieje i mówienie o tym, co się dzieje.

Wydaje się, że te trzy nastawienia – ciekawość, uważność i mówienie prawdy – mają ze sobą coś wspólnego. Maksyma *jeśli coś widzisz, powiedz coś* jest dobrym ujęciem tych trzech nastawień, skoro, po pierwsze, sugeruje konieczność spostrzegania czegoś, a do spostrzegania przydatne jest nastawienie na świat zewnętrzny (na coś) z zaciekawieniem, po drugie, jest to koncentracja na czymś, a więc konieczna jest uważność na coś (nie wiadomo co) co może się pojawić i wreszcie po trzecie, zasada ta sugeruje, by składać raport (najlepiej szczerzy, zgodny prawdą) na temat tego, co się widziało.

## 3.4 Imperatyw moralny towarzyszący badaniom

Harris pisząc o czerpaniu korzyści z nauki, omawia czym są poważnie prowadzone badania. Pyta o to, czy „istnieje moralny obowiązek podejmowania, wspierania, a nawet uczestniczenia w poważnych badaniach naukowych (*serious scientific research*)”<sup>672</sup>. Po pierwsze, kiedy pisze o poważnych badaniach – czy może badaniach prowadzonych na poważnie i z zachowaniem rygoru naukowego – ma na myśli te, które są ukierunkowane na zapobieganie poważnym szkodom lub zapewniające

---

<sup>672</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 312.

ludzkości znaczące korzyści<sup>673</sup> (w przypadku rozróżnienia na badania „błękitnego nieba” i badania ukierunkowane na cel, zarówno jedne jak i drugie mogą być poważnymi badaniami). Po drugie, badania są poważne także w innym znaczeniu – projekt badań musi być dobrze opracowany i musi istnieć nadzieja, że doprowadzą one do zyskania wartościowej i pewnej wiedzy, która będzie mogła być wykorzystana w przyszłości.

Są to badania poważne w takim sensie, w jakim o powadze pisze Hart, gdy odnosi się do „presji społecznej stojącej za regułami”, która to „stanowi czynnik pierwotny decydujący o tym, czy są one traktowane jako przyczyna powstania obowiązków”<sup>674</sup>. Łańcuchy obowiązków, jeśli posłużymy się określeniem Harta, zobowiązują do czegoś „tych, którzy mają obowiązki i nie są całkowicie wolni w czynieniu tego, co chcą robić”<sup>675</sup>. Określają pewne zadanie czy rolę, jaką należałoby odegrać w społeczeństwie, czy w ogóle dla ludzkości. Rola i odpowiedzialność roli wiążą się również z pojęciem *osoby odpowiedzialnej*, czyli takiej, która zachowuje się odpowiedzialnie i z powagą traktuje swoją rolę. Hart stwierdza, że „to, co odróżnia te obowiązki danej roli, które są określane jako odpowiedzialność, [od krótkotrwałych obowiązków, węższych w zakresie] to fakt, że są to obowiązki stosunkowo złożone lub rozległe, określające «sferę odpowiedzialności», wymagające troski i uwagi przez dłuższy czas”<sup>676</sup>. Obowiązki poważnego i obowiązkowego badacza (także filozofa) wiązałyby się właśnie z takim podchodzeniem z troską do obiektu badań. Chodziłoby o uwagę, którą badacz poświęca przez dłuższy czas obiektowi badań, samym badaniom i być może kontekstowi społecznemu. Badacz wtedy działa niekoniecznie tylko jako osoba wykonująca swoją pracę czy zadanie, ale jako osoba na poważnie biorąca w ogóle to, co robi i to, jaki to może mieć wkład w dobro publiczne.

Czerpanie korzyści z nauki, z wkładu w ogólną wiedzę, która zwiększa bezpieczeństwo ludzkości i daje nadzieję na przyszłość dla nas i naszych potomków, dotyczy również praktyk ulepszających. Harris stwierdza, że wszyscy korzystamy z praktyk, które „pozwołyły nam przystosować się do zmieniającego się środowiska i rozwinąć moce i zdolności, które trudno byłoby sobie wyobrazić naszym przodkom, ludzkim bądź małpim”<sup>677</sup>. Sama wiedza uzyskana dzięki nauce jest ulepszeniem ludzkości. Przetrawanie obecnej liczby ludzi w warunkach w jakich żyją nie jest wynikiem samego naturalnego biegu rzeczy, a wynikiem zdenaturalizowanego, zhumanizowanego procesu możliwego dzięki nauce, która powiększając zasób wiedzy umożliwiła celową zmianę świata i człowieka. Jeśli myślimy w kategoriach ulepszania, możemy powiedzieć, że także w naszym interesie leży to, by istniały badania, dzięki którym, jako gatunek, będziemy lepsi. Harris oczywiście ma tu na myśli takie wynalazki, jak możliwość ingerowania w linię zarodkową czy biochemiczne wzmacnianie zdolności (także poznawczych), ale są to tylko nieliczne przykłady usprawnień ludzkości, jakie powstały. Samo medyczne odracanie śmierci,

---

<sup>673</sup> Ibidem, s. 314.

<sup>674</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa...*, s. 124.

<sup>675</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>676</sup> H. L. A. Hart, *Punishment and responsibility: Essays in the philosophy of law*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 213.

<sup>677</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 320.



czyli proces leczenia, jest również ulepszeniem z którego korzystamy i z którego mamy interes żeby korzystać. Wszyscy żyjący w uprzemysłowionych społeczeństwach musieli skorzystać z wcześniejszych odkryć, skoro wszyscy „korzystamy na przykład ze szczepienia przeciwko chorobom takim jak polio, ospa i inne lub z tak znanej odporności stadnej, ponieważ inni zostali zaszczepieni; albo też czerpiemy korzyści (jak w przypadku ospy) z faktu, że choroba została faktycznie wyeliminowana”<sup>678</sup>.

Z jednej strony, z „rozważań tych wynika wyraźny moralny obowiązek uczestniczenia w badaniach medycznych lub wszelkich badaniach, które dają uzasadnioną nadzieję na ulepszenie naszego życia lub naszej sytuacji materialnej w określonych okolicznościach”<sup>679</sup>; z drugiej strony, prowadzenie badań leży w naszym interesie.

### 3.4.1 Co leży w naszym (ale i moim) interesie?

Uczestnictwo w badaniach, z których nie będę bezpośrednio korzystał, nawet jeśli należałoby to do mojego obowiązku, wydaje się nie być w *moim* interesie. Korzystniejszym dla mnie będzie bycie „gapowiczem” i wyłączne czerpanie korzyści płynących z kosztów poniesionych przez innych. Harris uważa inaczej. Stwierdza, że myśląc tak nie identyfikujemy jednego z głównych własnych interesów, którym jest „mój interes leżący w poważnym traktowaniu siebie jako refleksyjnego agenta moralnego i mój interes w byciu poważnie traktowanym przez innych”<sup>680</sup>. Czemu ten interes miałby być właśnie *moim głównym interesem*, a nie tylko idealistyczną i dowolną propozycją bioetyka?

Wedla Harrisa tylko założeniem jest, że „udział w badaniach jest działaniem supererogacyjnym, a może nawet lekkomyślnym, a nie obowiązkiem”<sup>681</sup>. Znana jest obawa przed lekarzami i podejrzliwość wobec lekarzy, badaczy, badań medycznych i obawy przed konsekwencjami wynikającym z tych badań dla badanych, co mogą wspierać takie dobrze dobrane przykłady jak badania Tuskegee, czy stanfordzki eksperyment więzienny. Mój interes jednak wiąże się z moim życiem, które jest fundamentalnie życiem w społeczeństwie, tak jak można je rozumieć zgodnie z zasadą sprawiedliwości, zaś wkład w dobro publiczne nie jest czymś dodatkowym czy ponadobowiązkowym a czymś obowiązkowym na, by tak rzec, poziome podstawowym. Harris stwierdza, że „[r]ozpoznanie moich moralnych obowiązków i działanie na ich podstawie nie jest sprzeczne z moimi interesami, lecz jest integralną częścią tego, co czyni mnie agentem moralnym”<sup>682</sup>. Co więcej, jeśli chodzi o obawę przed badaniami i podejrzliwość w stosunku do badaczy, można powiedzieć, że „czujność wobec nadużyć to jedno, a niemożność zidentyfikowania nadużyć, w

---

<sup>678</sup> Ibidem, ss. 320-321.

<sup>679</sup> Ibidem, s. 321.

<sup>680</sup> Ibidem, s. 322.

<sup>681</sup> Ibidem, s. 313.

<sup>682</sup> Ibidem, s. 322.

wyniku czego zniweczone zostaje dobro, a [zostaje] wyrządzona szkoda, to zupełnie coś innego”<sup>683</sup>. Dlatego też, twierdzi Harris, należy przyjrzeć się sposobom skłaniania osób do brania udziału w badaniach. Do sposobów tych należy znoszenie barier stawianych nauce, publiczne promowanie brania udziału w badaniach i, w pewnym zakresie, prawne zobowiązanie obywateli do tego brania w nich udziału.

### 3.4.2 Obostrzenia nakładane na naukę

Międzynarodowe zbiory zasad dotyczących prowadzenia badań klinicznych na człowieku, w tym najczęściej cytowana zasada zawarta w *Deklaracji Helsińskiej Światowego Stowarzyszenia Lekarzy*, występują przeciwko prezentowanym przez Harrisa tezom. W aktualnej wersji *Deklaracji* z 2013 teza, o której pisze Harris, w takiej postaci jak ją przytacza (a o czym informuje nas autor tłumaczenia *Poprawiania ewolucji*), nie występuje. Harris odnosi się do ustępu 5, natomiast w nowszej wersji o kwestii uczestnictwa osób w badaniach i ich możliwym wykorzystaniu traktuje ustęp 8. W wersji Harrisa brzmi on następująco:

Ustęp 5. W badaniach medycznych prowadzonych z udziałem ludzi, względy związane z ich dobrostanem powinny mieć pierwszeństwo przez interesami nauki i społeczeństwa<sup>684</sup>.

Natomiast w nowszej wersji ma postać:

8. Pomimo że podstawowym celem badania medycznego jest zdobycie nowej wiedzy, cel ten nie może w żadnym razie mieć pierwszeństwa nad prawami i interesami uczestników badania naukowego<sup>685</sup>.

Punkt ten jest przytaczany na poparcie wprowadzania ograniczeń w badaniach naukowych. Możemy zapytać za autorem, czy przytaczanie jest na pewno uzasadnione? Jeśli tak, to dlatego, że wiąże się z określoną interpretacją interesów – prym miałyby brać interes samych badanych. *Deklaracja* miałyby dbać o interes każdego, kto potencjalnie miałyby brać udział w badaniach i chronić go przed tym, co nie leżałoby w jego interesie.

Choć, jak stwierdza autor, to, co leży w interesie konkretnych osób jest kwestią obiektywną, lepiej jest pozwolić ludziom na definiowanie i określanie „własnych interesów”. Można powiedzieć, że osoby pełnią szczególną rolę w określaniu swojego interesu, nawet jeśli mają skłonność do mylenia się co do niego.

Idea leżąca u podstawy *Deklaracji*, składa się z dwóch, czasem niezgodnych, elementów: troski o dobrostan i poszanowania autonomii. Harris stwierdza, że „[i]nteresy osoby uczestniczącej w badaniu *nie mogą* być nadrzędne ani nie mogą automatycznie mieć pierwszeństwa przed innymi interesami o porównywalnym

---

<sup>683</sup> Ibidem, s. 314.

<sup>684</sup> Ibidem, s. 323.

<sup>685</sup> *Deklaracja Helsińska* zamieszczona na stronie Okręgowej Izby Lekarskiej w Warszawie <https://izba-lekarska.pl/izba-lekarska/podstawy-prawne-i-finanse/deklaracja-helsinska/>

znaczeniu moralnym”, skoro „bycie lub stanie się obiektem badań nie jest czymś, co mogłoby ewentualnie wzmocnić czyjeś roszczenie moralne, czy nawet jego prawa”<sup>686</sup>. Wszystkie osoby są równie moralnie ważne i każda z nich ma takie samo prawo do równego traktowania. Interesy osoby biorącej udział w badaniach nie mogą mieć pierwszeństwa nad interesami innych. Pojmowanie interesów zgodne z często przyjmowaną interpretacją *Deklaracji* jest zatem nie dość, że zawężonym rozumieniem interesu – rozumieniem, które uprzywilejowuje interes osoby biorącej udział w badaniu nad interesami wszystkich innych – np. do tego, by mieć dostęp do technik badanych w danym badaniu – to jeszcze stawia interes osoby badanej nad interesem zawodowym badacza, którego celem jest poznawanie, a jako naukowca, przyczynianie się do zwiększania ilości dobra.

Nie oznacza to, że interesy społeczne, w tym przypadku reprezentowane przez interesy zawodowe badaczy, miałyby być stawiane przed prawami człowieka i interesami osób biorących udział w badaniach. Chodzi tylko o to, że żadne nie są bezwzględnie nadrzędne. Tym, co należałoby zrobić, to zrównoważyć i porównać interesy wszystkich (o ile to możliwe), czyli zarówno badaczy, jak i osób biorących udział w badaniach, a nie przesądzać o nadrzędności interesu badanych. Nie jest bowiem tak, że do porównania mamy interesy jakichś opresyjnych naukowców i podatnych na wykorzystanie badanych. Nie byłoby tak tym bardziej, jeśli naukowcy ci działaliby (albo przynajmniej uczeni byłiby) na zasadach np. na obowiązkowych na wszystkich kierunkach zajęciach z bioetyki) zgodnie z obowiązkami roli badacza prezentowanymi przez Harrisa. Proste uprzywilejowanie praw czy „interesów” badanych w stosunku do interesów badaczy nie jest realizowaniem tych praw czy interesów, skoro uprzywilejowuje się je kosztem tych, którzy mogliby skorzystać z wyników badań. Obie strony są narażone na wykorzystanie. To, co autor sugeruje, to: „wszyscy ludzie mają równe prawa i prawo do równego uwzględniania ich interesów” i „każde odstępstwo od tak podstawowej zasady, jak zasada równości, musi być uzasadnione silnymi względami”<sup>687</sup>. Pozostaje zatem pytanie, czy istnieją odpowiednie racje, aby uprzywilejować interes badanych. Jeśli nie to, czy alternatywa wydaje się słuszniejsza i czy istnieje egzekwawalny obowiązek uczestniczenia w badaniach?

### **3.4.3 Czy istnieje egzekwawalny obowiązek uczestniczenia w badaniach?**

Choć zdania głoszące, że może istnieć prawo, które ograniczałoby autonomię jednostki czy nawet, w pewnych sytuacjach, nakazywałoby naruszenie integralności cielesnej, jeśli wymagałoby tego interes publiczny oraz że może istnieć obowiązek zgodnie z którym mielibyśmy poświęcić się dla społeczeństwa może wydawać się kontrowersyjne dla niektórych (prawdopodobnie radykalnych libertarian), sytuacje takie mają miejsce na co dzień. Zasada ograniczania własnej autonomii ma związek z zasadą sprawiedliwości i wynika z istoty społeczeństwa. Harris, podobnie jak Hart w

---

<sup>686</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 324.

<sup>687</sup> *Ibidem*, ss. 325-326.

swoim tekście z 1955, zastanawia się nad uzasadnionym ograniczaniem wolności. Pisząc o wolności, ma na myśli wolność (potencjalnie nieograniczoną) do stanowienia o sobie, którą, w związku z istnieniem wśród innych ludzi należy ograniczyć przez zakaz wyrządzania przemocy. Nie wydaje się, że chodzi mu o ograniczanie autonomii np. w rozumieniu Kanta, o ile to w ogóle jest możliwe do pomyślenia. Możliwe ograniczenia wolności związane z przymusem publicznym czy obowiązkami nie dość, że nie są czymś powszechnym, to jeszcze leżą w interesie publicznym a także interesie tych osób, które są przymuszane czy zobowiązywane do czegoś.

Harris podaje takie przykłady jak: „ograniczenia dostępu do niebezpiecznych lub uzależniających narkotyków lub substancji; kontrola ruchu drogowego, w tym obowiązkowe zapinanie pasów samochodowych; szczepienia jako warunek, na przykład, przyjęcia do szkoły lub podróžowania; badania przesiewowe lub diagnostyczne dla ciężarnych matek lub noworodków; profilowanie genetyczne osób z podejrzanych o przestępstwa; poddawanie kwarantannie osób cierpiących na pewne poważne choroby zakaźne; obowiązkowa służba wojskowa; zatrzymanie na podstawie ustaw dotyczących zdrowia psychicznego; wytyczne bezpieczeństwa dotyczące niektórych aktywności zawodowych osób zarażonych wirusem HIV; oraz obowiązkowe pełnienie funkcji przysięgłych w procesach karnych”<sup>688</sup> jak również powszechna edukacja dzieci czy podatki. Co do niektórych z powyższych przykładów moglibyśmy mieć zastrzeżenia, ale prawdą jest, że samo istnienie takich obostrzeń jest w społeczeństwach, w których relacje międzyludzkie regulowane są prawem, faktem. Są niezbędne (przynajmniej dla wedle autora) do funkcjonowania tych społeczeństw (np. podatki umożliwiają utrzymanie wielu instytucji użyteczności publicznej jak szpitale, szkoły, straż pożarna itd.). Autor stara się brać pod uwagę interes wszystkich żyjących razem a nie tylko interes jednostki do robienia czego chce. Ograniczenia nie są zamachem na wolność, a metodą zapewnienia jak największej wolności wszystkim. Ograniczenia są ustalane i zmieniane w procesie wspólnego, społecznego uzgadniania ich. Możemy chcieć niektóre, a nawet z czasem wszystkie z nich zmieniać – co wydaje się możliwe, skoro wyobrażenie społeczne na temat tego co jest słuszne i akceptowalne a co nie, zmienia się – do tego stopnia, że za sto lat zasady, na bazie których dziś społecznie funkcjonujemy, będą mogły być niezrozumiałe dla naszych potomków. Nie oznacza to, że zmiana ta musi iść w określonym kierunku. Zmiana nie oznacza w ten czy w inny sposób rozumianego progresywizmu.

Warunki możliwej zmiany zasad określone przez Harta są formalne. Zmiana jest możliwa dzięki temu, co określa mianem reguł wtórnych, czyli operujących na regułach pierwotnych. Określają one „sposoby, za pomocą których reguły pierwotne mogą być konkluzywnie stwierdzone, wprowadzane, eliminowane, różnicowane, a fakty ich naruszania wystarczająco ustalone”<sup>689</sup>. To społeczeństwo, zgodnie ze sposobem określonym na mocy zasad wtórnych, dokonuje zmian albo utrwalenia istniejących reguł.

---

<sup>688</sup> Ibidem, ss. 326-327.

<sup>689</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa...*, s. 134.

Treść zasad naszego postępowania jest społecznie uzgadniania, co nie znaczy, że obojętnym jest to, jaka będzie to treść. Jeśli poszlibyśmy za Harrisem i uznali jego sposób patrzenia na świat i wartości, wydaje się, że zasady ograniczające wolność, co do treści powinny mieć taką postać, by kolektywnie zwiększały prawdopodobieństwo zwiększania dobra wspólnego, przyczyniały się do postępu społecznego, zwiększały bezpieczeństwo obywateli danego państwa.

Gdybym, dajmy na to, palił, czy, będąc osobą, która weźmie na siebie obowiązek postępowania zgodnie z zasadami politycznymi, czyli dotyczącymi relacji, zgodziłbym się na takie ograniczenie mojej wolności, które nakazywałoby mi zaprzestanie palenia? Skoro palenie w miejscu publicznym zatruwa innych (a są na to dowody naukowe, że tak jest), wtedy uzasadnionym byłoby wprowadzenie zasad ograniczających moją wolność. Nie znaczy to, że musiałbym być zadowolony z takiego obrotu spraw i mógłbym założyć Wolnościową Partię Palaczy, która walczyłaby o moje i innych prawo do palenia w miejscach publicznych albo prowadziłbym kampanię na rzecz palenia. Jednak jako członek tego społeczeństwa musiałbym, w znaczeniu obowiązku politycznego, stosować się do postanowień społeczeństwa ograniczającego mi palenie w miejscach publicznych. Wydaje się nawet, że jeśli chciałbym dalej palić we własnym domu szkodząc sam sobie – a więc mimo rozpoznania mojego obiektywnego interesu w tym aby długo żyć w zdrowiu, dalej trułbym się – będąc osobą, a więc będąc istotą wolną, mógłbym to robić nie szkodząc współobywatelom. Jednak, idąc dalej tym tokiem rozumowania, szkodząc sam sobie narażałbym na większe koszty społeczeństwo, które (nawet jeśli wraz ze mną) dzięki podatkom dokłada się do finansowania publicznej służby zdrowia, zgłaszając się za dwadzieścia lat do szpitala na leczenie onkologiczne, którego mogłem uniknąć nie paląc. Wydaje się zatem, że choć palenie (czy inne szkodzenie sobie) w miejscu prywatnym nie szkodziłoby bezpośrednio innych, narażałoby innych na koszty odroczone w czasie. Harris nie idzie tak daleko i stwierdza, że osoby jako obywatele potrzebują wolności, aby wybory, których dokonują (słuszne czy niesłuszne w moralnym sensie) były wolne. Pisząc o założeniu demokratycznym stwierdza, że jednym z założeń liberalnej demokracji jest „to, że nie wolno ingerować w wolność obywateli, o ile nie da się przedstawić dobrego i wystarczającego uzasadnienia takiej interwencji”<sup>690</sup>. Wydawałoby się zatem, że bezwzględny zakaz palenia a może nawet zakaz sprzedaży szkodliwych produktów tytoniowych, biorąc pod uwagę konsekwencje wiążące się z obciążeniem kosztami wszystkich, jest dobrze uzasadniony.

Jednak, z drugiej strony, stwierdza, że „[w]olność obywateli do robienia tego, co jest słuszne etycznie i roztropne pod względem osobistym [a więc pewnie także i niepalenia – B.P.], jest nie tylko w oczywisty sposób [czymś] rozsądnym, ale także (...) [wolność ta] jest mocno wpisana w naszą teorię moralną i polityczną”<sup>691</sup>. W *How to be good* stwierdza, że my, osoby, jesteśmy takimi istotami, które chcą by była im przypisana odpowiedzialność za ich czyny i jesteśmy „[o]dpowiedzialni (*accountable*) jako istoty posiadające wolną wolę, a więc jako istoty posiadające wybór, a więc istoty

---

<sup>690</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 143.

<sup>691</sup> Ibidem, s. 41.

ponoszące odpowiedzialność (*responsibility*) za dokonywane wybory i ich konsekwencje”<sup>692</sup>. Odnosząc się do fragmentu z *Raju utraconego*, stwierdza, że człowiek dostał moce, *aby mógł stać, choć wolę miał wolną, by upaść*. Wolność polega także na tym, że osoba może popełniać błędy.

Sądzę, że po pierwsze kwestia bezwzględnego zakazu palenia, choć posiada pewne uzasadnienie, wymagałaby społecznego omówienia tej kwestii, w tym także tego, czy nie byłby to zamach na wolność osobistą a popierający ów zakaz musieliby przedstawić dobrze udokumentowane dane wskazujące na koszty (kwartalne, roczne itd.) ponoszone przez społeczeństwo w związku z paleniem – choć nawet wtedy sprawa nie byłaby przesądzona, jeśli społeczeństwo postanowiłoby inaczej. Po drugie, ewidentne wydaje się istnienie napięcia pomiędzy uzasadnionym ograniczeniem wolności a niezbywalną wolnością osób do samostanowienia. Nawet jeśli pewne dobrze uzasadnione ograniczenie zostanie wprowadzone, zawsze pod uwagę winna być brana wolność osób, czyli to, że same mogą podejmować decyzję na temat własnego działania. Ta fundamentalna zdolność osób jest, dla Harrisa, niezbywalna.

To, że pewne regulacje, wedle Harrisa, miałyby być wprowadzone, nie oznacza, że nieprzestrzeganie ich miałyby jednoznacznie wiązać się z karą czy koniecznością zadośćuczynienia. Obowiązkowy udział w badaniach wydaje się być tego dobrym przykładem. Powyższe przykłady kontroli publicznej (szczepienia, edukacja, ograniczenie dostępu do niebezpiecznych substancji itd.) ograniczają wolność osób. Są narzuceniem standardów publicznych w przypadkach, gdy pewne „nadrzędne względy moralne mają pierwszeństwo nad autonomią”<sup>693</sup>. Są one również tym, co Harris nazywa obowiązkowym wkładem w dobro publiczne (*mandatory contribution to public goods*), przy czym wato dodać, że nie używa słowa *obligatory* czy *obligation*. Posługuje się słowem *mandatory*, które oczywiście oznacza *obowiązkowy*, ale nie w takim znaczeniu jak *określony przez regułę moralną*, a raczej *wymagany przez prawo*, czyli w znaczeniu podobnym do słowa *przymusowy*. Uwaga ta wydaje się ważna, bo słowo *obowiązkowe* może rodzić skojarzenia z tylko z jakąś powinnością. Natomiast w tym przypadku chodziłoby o dość kontrowersyjną kwestię przymusowego uczestniczenia w dobru publicznym oraz udziału w rozwijaniu nauki, a w szczególności w badaniach naukowych także w charakterze badanego. Jeśli chcielibyśmy być uszczypliwi moglibyśmy to nazwać przymusowym byciem szczurem laboratoryjnym.

#### **3.4.4 Obowiązkowy wkład w dobro publiczne**

Obowiązkowy wkład autor omawia na przykładzie zobowiązania czy obowiązku w sensie prawniczym do zasiadania w ławie przysięgłych, który obowiązuje w Wielkiej Brytanii. Stwierdza, że choć obowiązek obejmuje wszystkich obywateli, w praktyce

---

<sup>692</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 32

<sup>693</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s.327.

większość z nich nigdy nie będzie powołana (jest to przykład podobny do zasady opisanej w *Survival lottery*), „ale niektórzy muszą zostać powołani, żeby system sprawiedliwości się nie załamał”<sup>694</sup>. Obowiązkowy jest udział w tym dobru publicznym, jakim jest wymiar sprawiedliwości i związana z nim władza sądownicza. Udział w tej procedurze – czyli to, że obywatele zobowiązani są do zasiadania w ławie przysięgłych i np. orzekania w procesach karnych o winie – choć wiąże się z niedogodnościami i poświęceniem, pomaga chronić wolność i prawa obywateli.

Czy tak samo jest w przypadku badań naukowych? Autor stwierdza, że tak. W tym przypadku, odwraca perspektywę niedogodności – to choroby i niedołączność mają wpływ na wolność osób i to badania, w których można (czy powinno się) brać udział i dzięki którym możliwe się staje w opracowanie metod usuwania naturalnych niedogodności nękających chorych i niedołącznych, uczestniczą w zwiększaniu wolności (czy w zmniejszaniu naturalnych ograniczeń). Dlatego jeśli „przymus (*compulsion*) jest uzasadniony w przypadku właściwej procedury prawnej, te same lub w rzeczywistości mocniejsze argumenty z pewnością uzasadniają go w przypadku badań naukowych”<sup>695</sup>.

Czym jest ten przymus? Miałyby wiązać się zasadą prawnie wymuszającą czy nakazującą pewne zachowanie, ale bez kar za niezastosowanie się do niej. Oczywiście mogłaby być mowa o prawnie określonych karach za nieprzestrzeganie obowiązku dotyczącego wkładu w dobro publiczne, ale mogłyby to być takie kary, jak odebranie ulg podatkowych. Z kolei, z drugiej strony, w przypadku dopełnienia obowiązku wkładu w dobro publiczne, uczestnicy mogliby być nagradzani pewnymi ulgami za ten wkład. „Stwierdzenie, że uzasadnione byłoby nałożenie obowiązku udziału w badaniach naukowych, nie oznacza, że jakiegokolwiek szczególne metody przymusu są z konieczności uzasadnione lub możliwe do uzasadnienia”<sup>696</sup>. Autor uważa, że dobrowolny udział jest najlepszym środkiem i każda forma przymusu powinna być ostatecznością. Nie wydaje się proponować projektu radykalnego przymusu realizacji obowiązku. Przedstawia propozycję czy postulat, raczej niż projekt. Radykalność postawionych kwestii dotyczy pilności, jaką autor przypisuje obowiązkowi ratowania życia osób, które bez nauki, a także bez społecznego udziału w nauce, nie jest możliwe, a co najmniej bardzo utrudnione. Autor nie popiera „obowiązkowego udziału w badaniach, a jedynie (...) [twierdzi], że jest on z zasady możliwy do uzasadnienia i może w pewnym okolicznościach stać się faktycznie uzasadniony”<sup>697</sup>.

Istnieje różnica między etyką a polityką publiczną – pierwsza posługuje się argumentami, które można przyjąć i z którymi można dyskutować, a druga przedstawia propozycje zamieniające się z czasem w obowiązujące prawa – polegająca na tym, że stwierdzenie, że „coś jest etyczne, a zatem możliwe do uzasadnienia, nie jest tym samym, co stwierdzenie, że coś jest uzasadnione w każdych określonych okolicznościach ani że jest to zalecane, ani że jest proponowane jako

---

<sup>694</sup> Ibidem, s. 328.

<sup>695</sup> Ibidem.

<sup>696</sup> Ibidem, s. 329.

<sup>697</sup> Ibidem.

polityka, która ma być wdrożona natychmiastowo czy nawet w przyszłości”<sup>698</sup>. Tak samo jest z różnicą pomiędzy zielonymi księgami a białymi księgami i Harris, ze swoją filozofią i etyką, sytuuje się raczej po stronie zielonych ksiąg.

Z tez o tym, że badania są dobrem publicznym i o tym, że możliwe jest uzasadnienie obowiązkowego udziału w badaniach autor wywodzi następujące trzy wnioski:

Nie należy po prostu zakładać, że ludzie nie chcieliby działać w interesie publicznym, przynajmniej tam, gdzie związane z tym koszty i ryzyko są minimalne. W przypadku braku konkretnych przeciwdowodów, jeśli zostaną przyjęte jakiegokolwiek założenia, powinny one być takie, że ludzie posiadają ducha publicznego (*people are public spirited*) i pragną brać udział w badaniach.

Można założyć, że ludzie nie wyrażą zgody (chyba że zostaną wprowadzeni w błąd lub zmuszeni) do robienia rzeczy sprzecznych z ich własnym interesem publicznym. Odwrotna sytuacja ma miejsce, gdy (podobnie jak w przypadku badań nad szczepionkami) udział w badaniach leży w interesie zarówno osobistym, jak i publicznym.

Jeśli słuszne jest twierdzenie, że istnieje ogólny obowiązek działania w interesie publicznym, oznacza to, że istnieje mniej powodów do kwestionowania zgody i mało powodów, aby uznać udział za faktycznie lub potencjalnie będący wykorzystywaniem. Zwykle nie mówimy „czy jesteś pewien, że chcesz?“, kiedy ludzie wypełniają swoje zobowiązania moralne i obywatelskie. W takich przypadkach zazwyczaj nie nalegamy na świadomą zgodę; zazwyczaj jesteśmy zadowoleni, że *po prostu* wyrażają na to zgodę lub przystają. Kiedy na przykład zostają wezwani do wypełnienia obowiązku ławniczego, nikt nie mówi: «Weź udział tylko wtedy, gdy w pełni zrozumiesz rolę przysięgłych, właściwej procedury prawnej itp. w naszej konstytucji i zaznajomisz się z wolnościami obywatelskimi, które gwarantują sprawiedliwe procesy»<sup>699</sup>

Z powyższych trzech uwag wyłaniają się trzy tezy. Tak jak wcześniej zaproponowane tezy oznaczone literami od A do I odnosiły się do nauki, ulepszania, społecznej użyteczności badań biomedycznych itd. i można by je określić zbiorczą nazwą *tez o społecznym znaczeniu nauki i ulepszania*, tak powyższe tezy można by nazwać *tezami społecznymi*. Pierwszy zestaw traktował o znaczeniu nauki i ulepszania *dla* społeczeństwa, natomiast ten zestaw wskazuje na możliwą społeczną aktywność i wkład społeczeństwa w badania.

Moglibyśmy kolejno nadać im nazwy. Pierwsza, to *teza o duchu publicznym*, głosząca, iż nie należy wykluczać tego, że obywatele posiadają skłonność do zaangażowania społecznego i obywatelskiego i nie potrzeba, z założenia, ograniczać tego zaangażowania. Druga, to *teza o działaniu ludzi zgodnie z ich interesem publicznym i niedziałaniu zgodnie z tym, co nie leży w ich interesie publicznym* głosząca, że w interesie publicznym leży publiczna edukacja i właściwe informowanie o możliwych korzyściach i zagrożeniach badań, a wtedy ludzie sami, zgodnie z duchem publicznym, są skłonni angażować się społecznie i identyfikować to, co leży i to co nie

---

<sup>698</sup> Ibidem.

<sup>699</sup> Ibidem, ss. 330-331.



leży w ich interesie. Wydaje się, że druga teza wymaga od społeczeństwa nie tylko *ducha*, ale i *oświeconego rozumu*. Społeczne identyfikowanie własnego interesu przez społeczeństwo wymaga, aby było ono w stanie zrozumieć, na czym miałyby polegać badania, korzyści, ryzyko itd., więc możliwe jest w tych społeczeństwach, w których edukacja i nauka są uznawane jako znaczące wartości i stoją na odpowiednio wysokim poziomie (co oznacza, że są dostatecznie dofinansowywane ze środków publicznych). Natomiast trzecia, to *teza o nieograniczaniu działania ludzi zgodnie z interesem publicznym* głosząca, że jeśli zgadzamy się na obowiązek działania w interesie publicznym, to, o ile społeczeństwo działa zgodnie z duchem publicznym i rozpoznawszy pewien interes publiczny, nie muszą być wprowadzane zasady, które miałyby dodatkowo ograniczać chęć samego społeczeństwa do udziału w tym dobru i działania we własnym interesie.

O ile w kwestii bezwzględności obowiązku pomocy, można powiedzieć, że Harris jest radykalny, o tyle zdaje się być bardziej liberalny od Caplana, twierdząc, że obowiązek wspierający się na uprawnieniu specjalnym Harta jest wiążący, ale ostatecznie w gestii jednostek pozostaje decyzja co do wypełnienia tego obowiązku. Tym samym można powiedzieć, że jest bardziej radykalny twierdząc, że obowiązek ten miałby dotyczyć wszystkich, a nie tylko osób korzystających z uczestnictwa w danej leczniczej kooperatywie, ale jest bardziej liberalny każdorazowo podkreślając dobrowolność uczestnictwa. Choć zatem Harris nie wycofuje się z postulatu powszechności obowiązku obejmującego całe społeczeństwo (choć zakres ten jest nieprecyzyjny, bowiem nie wiemy, czy chodzi o dane państwo, unię państw czy cały świat), nie odżegnuje się też od postulatu – choć nieprecyzyjnego, to jednak zdroworoządkowo uchwytnego – dotyczącego konieczności brania pod uwagę prawa wszystkich do troski, szacunku i ochrony. Zwłaszcza to ostatnie prawo, nawet brane w szerokim sensie, jest tym, ze względu na które całe to intelektualne przedsięwzięcie jest przygotowywane.

Określenie stosunku bezpieczeństwa (fizycznego i psychicznego) osób biorących udział do bezpieczeństwa ludzkości, czyli potencjalnych beneficjentów badań naukowych będzie kwestią wyważenia racji. Możemy zgodzić się, że do pewnego stopnia nie możemy określić jednoznacznie poziomu ryzyka, jaki badani na sobie przyjmują, w jakim stopniu ryzykują swoje życie i zdrowie. Nie oznacza to, że z tego powodu można odmówić zobowiązania ludzi do udziału w badaniach. Nie podejmując badań narażamy na ryzyko tych, którzy narażeni są na śmierć z racji braku metod ratujących życie. Badania i obowiązkowy udział w badaniach umożliwiają sprawiedliwszą redystrybucję bezpieczeństwa wśród ludzi. Czy nie jest tak, że osoby, których dotknęła – często nie z ich winy – choroba, znacząco ograniczająca ich wolność, ze względu na te ślepe i bezsensowne ograniczenie, są niesprawiedliwie potraktowane przez los? Społeczeństwo, do którego oni też należą, powinno wyrównać szanse tak, żeby zapewnić im wolność dysponowania sobą. Ponieważ nierówność jest naturalna i losowa, wydaje się, że wzajemne ograniczenia powinny obejmować tych, którzy są w lepszej sytuacji, żeby tę sytuację poprawić tym, którzy niesprawiedliwie są w gorszej sytuacji (oczywiście, idąc za Harrisem, przy zachowaniu wolności tych zobowiązanych) i żeby w ogóle zdążyć do bardziej

słusznego stanu równości. Podobnie jak w przypadku przywracania równowagi moralnej przez sprawiedliwe prawo – jak to określał Hart – obowiązki moralne również miałyby przyczyniać się do niwelowania naturalnych i losowych dysproporcji. Nie jest tak, że wszyscy jesteśmy wolni i równi. Raczej wszędzie rodzimy się w okowach; w tym wielu w okowach natury. Dlatego naszym obowiązkiem jest dopiero uczynienie tego niesprawiedliwego świata natury sprawiedliwszym.

Z tego względu Harris proponuje *nową zasadę etyki badań naukowych*, która ma być dodatkiem do *Deklaracji*. Ma ona następującą postać:

Nie może być uzasadnione zaniedbywanie badań biomedycznych z udziałem ludzi, a zatem są one zarówno dopuszczalne, jak i obowiązkowe, w przypadku gdy znaczenie celu jest ogromne, a ryzyko i możliwość wykorzystania w pełni świadomych i wyrażających zgodę osób są niewielkie<sup>700</sup>

Nie jest to propozycja zanadto radykalna. Po prostu do interesu badanych w tym, aby nie cierpieli, co przecież nie jest kwestionowane, autor dodaje uwagę o znaczeniu i powadze badań. Badania nie mogą być zaniedbywane. Są one *dla nas*, jako dla ludzkości, priorytetem. Nie chodzi o nieszanowanie autonomii badanych a o troskę i szacunek dla cierpiących i umierających.

Na kogo, w takim razie, miałby spadać obowiązek uczestnictwa w badaniach naukowych? Czy obowiązek brania udziału w badaniach obejmuje nas wtedy, gdy możemy być beneficjentami tych badań? Czy zgodnie z cytowanym przez Harrisa, a nieobecny już w *Deklaracji* fragmentem, obowiązkiem powinny być objęte pewne populacje, grupy osób, które same mogą skorzystać na wynikach badań?

Możliwą wersją zasady doboru do badań osób zobowiązanych do wzięcia w nich udziału można nazwać: *tacy jak ja czy tego samego rodzaju, co ja (my kind)*. Harris sam ją formułuje po to, by za chwilę przedstawić jej krytykę. Zasada doboru osób podług *rodzaju* podobieństwa miałyby się opierać na powiązaniu podobnymi schorzeniami albo innego rodzaju podobieństwem. Biorąc udział w takich badaniach osoby mogłyby, potencjalnie, same stać się beneficjentami wyników tych badań. Tak np. osoby chorujące na chorobę Alzheimera mogłyby być zobowiązane do uczestniczenia w badaniach nad chorobą Alzheimera. Harris rzecz jasna nie zgadza się na taką zasadę doboru osób do grup. Stwierdza, że „[s]ugestia, aby badania, które nie są bezpośrednio korzystne dla pacjenta, ograniczały się do badań, które przyniosą korzyść kategorii pacjentów, do których należy osoba biorąca udział w tychże badaniach, wydaje się nie tylko niemożliwa do zaakceptowania, ale również obraźliwa”<sup>701</sup>. Twierdząc, że obowiązek uczestnictwa w badaniach można zawęzić do osób, dla których dane badania mogłyby przynieść korzyść, popadamy, wedle Harrisa, w dowolność wyboru kategorii. To tak jakbyśmy mieli zastosować zasadę *tacy jak ja* i obejmować badaniami Anglików (pisząc to z punktu widzenia autora), którzy są *Anglikami tak jak ja* albo *boją się Boga tak jak ja*. Kategoria łączenia obowiązku z możliwym beneficjentem nie jest bezsensowna, ale jest niewystarczająca. Z wyników

---

<sup>700</sup> Ibidem, s. 334.

<sup>701</sup> Ibidem, s. 336.

badani, których nie możemy znać, mogą potencjalnie korzystać wszyscy i, tak samo, każdy powinien włączać się w ogół tych, którzy mieliby mieć obowiązek udziału w nich. Dlatego też najodpowiedniejszą kategorią, bo najpowszechniejszą, proponowaną przez autora, jest *osoba taka jak ja*<sup>702</sup>. Nie chodzi o to, że w badaniach nad chorobą Alzheimera, mielibyśmy badać tylko osoby nie cierpiące na tę chorobę. To byłoby z metodologicznego punktu widzenia bezsensowne. Chodzi raczej o to, że, co do zasady, uczestnicy badań *nie muszą* być tych samych badań beneficjentami (choć mogą w postaci innych zysków, jak ulgi podatkowe). Wystarczy, że beneficjentami będą inne osoby.

#### 3.4.4.1 Zachęta do udziału w badaniach

Obok obowiązku i prawa jest też interesująca kwestia *zachęty* do udziału w badaniach, czyli alternatywy dla obowiązkowego (*mandatory*) uczestnictwa w badaniach. Chociaż, jak wskazuje autor, wiele osób uważa zachęty (*inducements*)<sup>703</sup> za niesłuszne, sam twierdzi, że to nie przez zachętę nakłanianie osób do udziału w badaniach, czyni udział czy to nakłanianie niesłusznym. Jedynie istota badania może o tym stanowić.

Niesłuszne uzasadnienie dla zachęt polegałoby na tym, że zachęta – np. zaproponowanie osobie uzależnionej od narkotyków, właśnie ich za udział w badaniu lub szantażowanie jej w jakiś sposób – stanowiłaby dla danej osoby zagrożenie lub to, co wydawałoby się, że jest zachętą, byłby *de facto* przymusem. Jeśli chodzi o drugi przykład, prawo, które nakazywałoby udział w badaniach byłoby formą przymusu. Kwestią oczywiście jest to, czy prawna konieczność wzięcia udziału w badaniach i sankcje (finansowe albo w postaci pozbawienia wolności) mogłyby być brane jako przykład szantażu, czy przymusu będącego konsekwencją specjalnego uprawnienia. W przypadku zachęt, stwierdza autor, które stanowią potencjalne zagrożenie dla osób albo są rodzajem szantażu, ich niesłuszność polega nie na tym, że samo zachęcanie do uczestnictwa jest niewłaściwe, sprzeczne z interesem osób czy stanowi formę przymusu, ale dlatego, że „rodzaj oferowanej zachęty jest niezgodny z prawem lub sprzeczny z interesem publicznym lub sam jest niemoralny”<sup>704</sup>

Harris dopatruje się niesłuszności nie w samym przymusie (zarówno szantażu jak i przymusie określonym przez prawo) czy w samych możliwych negatywnych konsekwencjach dla osób, a w wyborze niewłaściwej metody (co oczywiście nie przekreślałoby wartości samych badań), czy formy skłaniania do wzięcia udziału w badaniach. Istotna do uchwycenia jest różnica pomiędzy *niewłaściwą zachętą* a *zachętą nadmierną*. Pierwsza jest ważniejsza i odnosi się do specyfiki konkretnej zachęty, a nie do tego, że zachęty same w sobie miałyby być czymś niesłusznym.

---

<sup>702</sup> Tym kluczowym pojęciem w myśli autora zajmuję się w kolejnym rozdziale.

<sup>703</sup> Słowo *inducement* oznacza tyle, co zachęta, łapówka, powód, pobudka, motywacja, coś, co stanowi bodziec do zrobienia czegoś. Słowo to pochodzi od *induce* znaczące skłonić, nakłonić, wywołać (jak np. lek wywołujący senność), prowokować (jak np. prowokować poród).

<sup>704</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 340.

Nadmierna zachęta może być niesłuszna nie dlatego, że jest zachętą, ale dlatego, że jest niewłaściwa. *Nadmierna zachęta*, która polegałaby na szantażowaniu śmiercią wszystkich tych, którzy nie chcieliby wziąć udziału w badaniach, a nie np. na promowaniu w mediach powszechnego obowiązku, byłaby niewłaściwa, dlatego, że stosowałaby przemoc. To jednak nie przemawiałoby na niekorzyść zachęt w ogóle, ale na niekorzyść zachęt danego typu.

Jeśli w przypadku badań nad H5N1, żeby posłużyć się przykładem, na który powołuje się sam Harris, państwa członkowskie zaangażowane w GISN zaszantażowałyby Indonezję, że rozpoczną wobec niej działania wojenne, jeśli Indonezja nie udostępni swoich próbek wirusa. Wtedy moglibyśmy mieć do czynienia z taką nieuzasadnioną formą „zachęty”. Oczywiście uwagi Harrisa dotyczące zachęt raczej odnoszą się do indywidualnych osób, które mogą dobrowolnie wziąć udział w badaniach, a nie z sytuacją geopolityczną, w której, w zasadzie, próbki już są dostępne, a jedynie jakiś podmiot (rząd Indonezji) nie wyraża zgody na udostępnienie ich. Z drugiej strony, wzięcie udziału w badaniach wydaje się nie być celem samym w sobie. Nie chodzi przecież o to, by udać się do ośrodka badań, czekać w poczekalni w kolejce do pokoju, w którym zostanie się poddanym badaniom itd. Celem zachęty do badań jest zbieranie informacji i późniejsze przetwarzanie wiedzy tak, by mogła być dla nas korzystna – zwiększać nasze (ludzi) bezpieczeństwo i dobrobyt. W tym sensie nie ma znaczenia, czy chodzi o zachęcanie poszczególnych osób, czy o zachęcanie instytucji dysponujących informacjami do tego, by je udostępniły. Jak się zdaje, warunkiem moralności i działania politycznego, którego autor na każdym kroku broni, mimo nakładania na wszystkich ludzi obowiązku troski o wszystkich innych i o ich bezpieczeństwo, jest wolność.

### 3.4.5 Powszechna odpowiedzialność dążenia do dobra wszystkich

Harris w przypisie zamieszcza uwagę, nie wiadomo na ile żartobliwe a na ile na poważnie, odnoszącą się do twórczości Bertolta Brechta i jego marksowskich sympatii. Harris ma nadzieję, że „w przyszłości nie tylko Marks i marksiści będą zajmowali ważne miejsce w uwypuklaniu społecznej i moralnej odpowiedzialność całej ludzkości”<sup>705</sup>, po czym omawia swoją propozycję uniwersalnej czy powszechnej odpowiedzialności spoczywającej na osobach.

Istnieje zatem powszechna odpowiedzialność, by dążyć do dobra dla siebie i innych (*universal responsibility to pursue the good, for ourselves and others*). Z tą powszechną odpowiedzialnością wiąże się kolejna odpowiedzialność (*responsibility*)<sup>706</sup> do: (1) *bycia* analitycznym i autonomicznym (*to be analytic and autonomous*), (2) decydowania o tym, co jest dobre (*to decide what is good*) i (3)

---

<sup>705</sup> Ibidem, s. 312.

<sup>706</sup> Tłumacz używa w tym miejscu słowa *obowiązek*, co wydaje się uzasadnione i sprawia, że brzmi to lepiej, ale podążając za przyjętą powyżej nomenklaturą wstawiam słowo *odpowiedzialność*.

szukania tego (*to seek it out*)<sup>707</sup>. Można zatem powiedzieć, że odpowiedzialność ta wiąże się z trzema porządkami: (1) ontologicznym dotyczącym już to stania się jakimś, już to posiadania pewnych własności (np. taką samoświadomą i wartościującą własne istnienie istotą, jaką jest osoba), (2) epistemologicznym, dotyczącym krytycznego oceniania, dokonywania wyboru co do tego, co jest dobre, do moralnego wnioskowania na podstawie racji oraz (3) pewnej *praxis*, która – dość zaskakująco – w tym miejscu dotyczy niekończącej się drogi szukania (*the way of seeking*) niż drogi dążenia (*the way of pursuit*). Praktyka wynikająca z powszechnej (dla całej ludzkości) odpowiedzialności do tego, aby dążyć do dobra (*to pursue the good*) wiąże się z jego, tego dobra, szukaniem (*to seek the good out*). Zgodnie z tym szukanie to wydaje się być czymś, co ma określony kierunek (dobre, *the good*), ale nie ma konkretnego i ostatecznego przedmiotu czy stanu. Co więcej, powszechna odpowiedzialność (*universal responsibility*) do tego, by do pewnych dóbr dążyć (*to pursue the good*), wiąże się z kolejną odpowiedzialnością, mianowicie do tego, by podejmować decyzje co do tego czy coś jest dobre. Z powszechnej odpowiedzialności wynika zarazem coś bardzo otwartego i nieokreślonego – szukanie. Mamy zatem obowiązek, aby szukać dobra.

W tej perspektywie dobro jawi się nie jako coś skończonego, jednoznacznego jak dobro Arystotelesowskiej najprzedniejszej wspólnoty realizującej najwyższe

---

<sup>707</sup> Tłumacz przekłada zwrot *to seek it out* jako *dążyć do tego*. Decyzja ta jest uzasadniona, ja jednak, w tym miejscu, posłużyłem się zwrotem *szukać tego*. Z pewnością mogłoby też być *dociekać*. Dosłownie ten *phrasal verb*, zgodnie z tym, co można znaleźć na [dictionary.cambridge.org](http://dictionary.cambridge.org), oznacza *to look for someone or something, especially for a long time until you find him, her, or it*, czyli tyle, co *szukać kogoś lub czegoś, zwłaszcza przez długi czas, aż do momentu znalezienia go, jej lub tego*. Z kolei słownik [merriam-webster.com](http://merriam-webster.com) proponuje krótsze wyjaśnienie, mianowicie *to search for and find (someone or something)* czyli *szukać i znaleźć (kogoś lub coś)*. Rzeczywiście, przytoczone definicje wskazują na to, że interpretacja zwrotu jako *dążyć do tego* jest uprawniona. Wielki słownik języka polskiego podaje pod hasłem *dążyć* definicję *mając wytyczony cel działania, starać się go osiągnąć*. Byłoby to zatem spójne z kwestią podjętą przez samego Harrisa w pojęciu *powszechnej odpowiedzialności w dążeniu do dobra*. Jeśli celem byłoby dobro, byłibyśmy zobowiązani, by do niego dążyć. Niemniej wydaje mi się, że owo *seek*, tak jak w nazwie gry *hide and seek* – gry w chowanego – wiąże się z szukaniem czegoś schowanego. W cytowanym przeze mnie akapicie Harris używa zwrotów *pursuit of knowledge* i *to pursue the good* oraz *seek it [good] out*. Tłumacz we wszystkich tych przypadkach posługuje się słowem *dążenie*. Słowo *pursue* i *seek* mają inne semantyczne konotacje. Pierwsze raczej wiąże się ze śledzeniem kogoś lub czegoś, zwykle w celu złapania tego czegoś – zatem pasuje słowo *dążyć* – natomiast drugie wiąże się zaledwie z oglądem, szukaniem, czymś niekoniecznie związanym z „chwytaniem”, chyba, że zaledwie w pewnym oglądzie. Choć zarówno *dążenie* jak i *szukanie* wiążą się z jakimś *czymś*, są na *coś* nastawione – na *dążeniu do czegoś* i *szukaniu czegoś* – wydaje się jednak, że *dążenie* jest nieco bardziej zdeterminowane *tym czymś*, nakierowane na coś bardziej konkretnego, z kolei *szukanie* jest nieco bardziej swobodne, mniej zdeterminowane. Szukając czegoś, nigdy nie wiemy co uda się nam napotkać, tak jak wychodząc z domu można szukać przygody, która zawsze może czekać za rogiem. Poza tym dążąc do czegoś, po osiągnięciu celu nasza droga dobiega końca – z definicji, cel zostaje osiągnięty. Inaczej jest w przypadku szukania, bowiem gdy w czasie szukania natkniemy się na coś, nie oznacza to, że szukanie się zakończyło – wciąż możemy szukać dalej. W tym sensie, być może, dążenie jest raczej czymś, co ma swój koniec, a szukanie jest nieskończone. Dążąc do czegoś, gdy się to osiągnie, nie można dążyć dalej. Natomiast szukając czegoś, nawet, gdy coś się znajdzie, można szukać dalej. Wydaje mi się, że pokrywa się to z rozróżnieniem na *pursuit* i *seeking*. Co więcej, można powiedzieć, że droga dążenia (*the way of pursuit*) jest linią (w najlepszym przypadku prostą i krótką), która dąży do celu, jak strzała wystrzelona z łuku. Jeśli chodzi o drogę szukania (*the way of seeking*), posiada jakiś kierunek, gdzieś przed siebie zmierza, ale nie znaczy to, że znajdzie to, czego wydawało się, że szuka. Cel drogi dążenia jest, mówiąc mało precyzyjnie, bardziej konkretny, natomiast cel drogi szukania jest zaledwie określony.

dobro i cel nadrzędny dla innych wspólnot, jakim jest państwo. Dobro ludzi, wedle Harrisa, do którego przyczyniają się nauki i którego mamy obowiązek szukać, jest nieskończone zarówno jeśli chodzi o dobro w znaczeniu dobra ludzi, którzy wiodą dobre życie (zawsze mogą wieść lepsze), jak i nieskończone, w znaczeniu prowadzonych poszukiwań i dążeń. Nawet jeśli stan, w którym jesteśmy, jest dobry, nigdy nie jest *dość dobry*. Harris cytując Brutusa z tragedii Shakespeare'a *Juliusz Cezar* – „*dobre powody niech ustąpią lepszym (good reasons must of force give place to better)*”<sup>708</sup> – zwraca uwagę na to, że takim w praktycznym, otwartym i szukającym nastawieniu na to, co lepsze, zachowując analityczne nastawienie, powinniśmy wybierać to co lepsze dla nas i dla innych. To właśnie, jak się zdaje, należy do powszechnej odpowiedzialności, by dążyć do dobra dla siebie i innych. Do takiego poszukiwania tego, co lepsze należą, przede wszystkim badania naukowe kierowane ciekawością i – możliwe dzięki nauce – techniki ulepszające ludzi. Jeżeli ulepszenia są dobre, służą interesom i chronią przed krzywdą, to zawsze mamy moralne racje aby do nich dążyć<sup>709</sup>. Harris zadaje pytanie wprost: „czy istnieje mocny argument moralny, aby nie tylko korzystać z ulepszeń, które są już do dyspozycji, ale także przeprowadzać, finansować, a nawet uczestniczyć w badaniach wymaganych do opracowania nowych ulepszających technologii i praktyk?”<sup>710</sup>. Nasza odpowiedź powinna być twierdząca, jeśli zgadzamy się z jego uwagami na temat dobra publicznego płynącego z badań i społecznego udziału w badaniach. Jeśli szukalibyśmy uzasadnienia dla tego „co sprawia, że jakiś wybór jest najlepszy spośród wszystkich innych możliwości, [czy] jakie są kryteria «najlepszości», to będzie to to, co między innymi najlepiej promuje sprawiedliwość, prawa i interesy osób, zwierząt i planety oraz co najlepiej chroni czujące jednostki przed cierpieniem i krzywdą”<sup>711</sup>.

### 3.5 Nauka w służbie globalnego ulepszenia

Jeśli odpowiedzią na pytanie *po co jest nauka* jest stwierdzenie głoszące, że „[p]ytanie o cele i sens nauki pokrywa się z pytaniami o zasadność ulepszania człowieka”<sup>712</sup>, nie możemy wątpić, że wedle Harrisa kwestie i obowiązki dotyczące nauki, w jakimś stopniu będą się pokrywać z kwestiami i obowiązkami dotyczącymi ulepszania. Jedno i drugie wiąże się nie tylko z dobrem i bezpieczeństwem ludzi, ale także ze społeczeństwem globalnym, zobowiązanym umową społeczną do działania dla dobra ludzkości i wiąże się też z tym, co nazwałem społecznym obowiązkiem do ulepszania. Dwie kwestie: spoczywającego na obywatelach „quasi-kontraktualnego porozumienia między nauką z społeczeństwem”<sup>713</sup> oraz umowy społecznej „między nauką a społeczeństwem, skoncentrowanej na uczynieniu świata lepszym miejscem,

---

<sup>708</sup> J. Harris, *How to be good...*, s. 14. Jak również William Shakespeare, *Juliusz Cezar*, Akt IV, Scena III.

<sup>709</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 312.

<sup>710</sup> Ibidem, s. 313.

<sup>711</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 127.

<sup>712</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 18.

<sup>713</sup> Ibidem, s. 19.

a ludzi lepszymi”<sup>714</sup>, zostały opracowane przez Harrisa we współpracy z Sarą Chan i Johnem Sulstonem. Autorzy przyglądając się kwestii nauki i stawiając powyższe pytania, próbują, zarówno naukę jak i ulepszanie, wpisać w szerszy kontekst globalnej dynamiki i powszechno-ludzkiej sprawiedliwości.

W tekście *Science and the Social Contract: On the Purposes, Uses and Abuses of Science* autorzy zwracają uwagę na trzy sposoby ujmowania stosunku nauki (*science*) i społeczeństwa. Jeśli chodzi o podejście od strony filozofii, szczególnie filozofii nauki, dla niej nauka zazwyczaj jest obiektem badań interesującym między innymi ze względu na logikę i naturę metody naukowej. Jeśli chodzi o podejście od strony polityki, stosunek nauki i społeczeństwa dotyczy korzystnych, użytecznych dla społeczeństwa technologii (od wczesnej do nowoczesnej medycyny, elektroniki i telekomunikacji oraz również „zielonej” technologii i innowacji ukierunkowanych na zrównoważony rozwój) jak i niekorzystnych wynalazków (jak autorzy stwierdzają, od kamiennej siekiery do bomby atomowej). Dla nas najciekawsze jest ujmowanie stosunku nauki o społeczeństwa z punktu widzenia etyki.

Autorzy stwierdzają, że „nauka jest często przedstawiana jako źródło niebezpiecznych lub transgresyjnych idei lub technologii, lub groźnych sposobów udowadniania swoich wniosków w badaniach na ludziach i zwierzętach, podczas gdy etyka jest przywoływana przede wszystkim jako ograniczenie dla nauki i jej działań, które są uważane za «nieetyczne»”<sup>715</sup>. Stwierdzają, że rola etyki w określaniu tej relacji nie jest wyłącznie prewencyjna, a również deskryptywno-normatywna. Badanie etyczne (i bioetyczne) miały polegać na opisywaniu z etycznego punktu widzenia nauki i określaniu celu nauki, czyli tego, czym nauka powinna a czym nie powinna się zajmować, a zatem ciągłym badaniem natury i celów nauki jako takiej. W ujęciu proponowanym przez autorów,

relacja nauka-społeczeństwo jest dynamiczna i zasadniczo moralna, wzajemnie się wspierająca i wzajemnie od siebie zależne szczegóły tej relacji, jej moralne i polityczne podstawy, pomagają określić obowiązki naukowców i obywateli oraz podkreślają ważny wymiar roli państwa we współczesnym świecie, co z kolei ma implikacje w zakresie praktyki i regulacji nauki oraz kontroli wiedzy i polityki społecznej, jak również moralnych i politycznych obowiązków zwykłych obywateli, naukowców i rządu.<sup>716</sup>

Mogliśmy zobaczyć przykład takiego opracowania w przedstawionej w poprzednim rozdziale próbie balansowania pomiędzy dyskursem naukowym, w którym badacze z zakresu nauk ścisłych przyglądali się kwestiom mutacji genów wirusa, badacze zajmujący się kwestiami polityczno-prawnymi, zajmowali się kwestiami bezpieczeństwa i upowszechniania potencjalnie niebezpiecznych danych, a humaniści zastanawiali się nad regulacjami dotyczącymi badań, wspierając swoje rozważania na filozofii prawa (w tym przypadku Harta) i uwagach dotyczących

---

<sup>714</sup> Ibidem.

<sup>715</sup> S. Chan, J. Harris, J. Sulston, *1.4 Science and the Social Contract: On the Purposes, Uses and Abuses of Science*, w: M. Cockell, J. Billotte, F. Darbellay, F. Waldvogel (red.), *Common knowledge: The challenge of transdisciplinarity*, EPFL Press, Lausanne 2011, s. 45.

<sup>716</sup> Ibidem, s. 46.

geopolityki i obowiązujących regulacji międzynarodowych. Podejście to miałyby obejmować takie kwestie, jak te dotyczące etyki badań, odpowiedzialności naukowej, przedmiotu bioetyki, modyfikacji genetycznej, ulepszania człowieka, sprawiedliwości w nauce, dostępu do technologii, czy komercjalizacji badań.

Autorzy proponują, by myśleć o tej relacji w kategoriach *umowy społecznej*, z której obie strony czerpią korzyści i dzięki której obie strony zawierają kompromis dotyczący wspólnego interesu publicznego. Taka koncepcja relacji miałyby zastępować starsze ujmowanie tej relacji, bazujące na wzajemnej podejrzliwości, w którym sama nauka jest postrzegana jako ta, która funkcjonuje poza kontrolą i wymagane jest, aby czujni strażnicy (np. etycy) proponowali ściśle regulacje nakładane na naukę, natomiast społeczeństwo jest postrzegane przez naukę jako nierozumiejące jej metod, języka i niezainteresowane jej wynikami. Własne ujęcie autorów jest inne. Nie proponują braku regulacji – uwagi Harrisa, w których analizuje możliwe sposoby nakładania obowiązku i zachęcania do wzięcia udziału w badaniach oraz obowiązki naukowców wobec dobra publicznego dobrze o tym zaświadcza. Nie jest także tak, że badaczy interesuje tylko ta nauka, która finansowana jest z pieniędzy publicznych, pozostawiając „prywatnie” uprawianą naukę na boku, skoro nauka finansowana ze środków prywatnych i tak opiera się i czerpie korzyści z wiedzy naukowych instytucji publicznych. Chodzi o specyficzne obowiązki nauki wobec społeczeństwa w ogóle, niezależnie od środków ją finansujących (choć sposób finansowania może wpływać na szczególne typy obowiązków, np. wobec fundatorów, jakie niektóre badania mogą posiadać).

Autorzy zwracają uwagę na przemiany jakie dokonały się w historii nauki. Przypominają nam drogę „od nauki jako «filozofii naturalnej», w której zdobywanie wiedzy dla niej samej było postrzegane jako ostateczny cel nauki; [przez] rozwój nauk przemysłowych, ukierunkowanych na użyteczne zastosowania; do ewolucji dyscyplin takich jak socjobiologia, które mają na celu zrozumienie zjawisk społecznych i kulturowych w kategoriach racjonalności naukowej, a także badań w ramach socjologii nauki, które mają na celu zrozumienie samej nauki jako zjawiska kulturowego”<sup>717</sup>. W tej perspektywie idealna nauka postrzegana była, przynajmniej w opinii autorów, jako działalność neutralna pod względem wartości, której celem jest zdobywanie wiedzy dla niej samej, zaspokajanie czystej ciekawości i która powinna być motywowana, i ukierunkowana wyłącznie na poszukiwanie prawdy. Autorzy proponują alternatywny pogląd na naukę, w którym jej humanitarnym celem<sup>718</sup> miałyby być zarówno dążenie do wiedzy, jak i troska o dobrobyt i zaspokajanie potrzeb społeczeństwa ludzkiego. Kolejnym celem działań teoretyków nauki i etyków byłoby określanie sił napędowych nauki i kierunków, w jakich powinny podążać badania. Tym, co ten kierunek powinno wyznaczać są – lub powinny być – potrzeby społeczne.

---

<sup>717</sup> Ibidem, s. 47.

<sup>718</sup> Ujęcie tego celu jest zgodne z uwagami Harrisa na temat moralnego celu nauki przedstawionego części 1.1 niniejszego rozdziału, celu etyki i moralności przedstawionego w części 2.2 *Rozdziału I* jak i celu ulepszania w ogóle.



Jaka jest możliwość uzasadnienia ulepszania na gruncie celów nauki, interesu ludzi i dobra publicznego? Chan, Harris i Sulston zadają pytanie: „[j]eśli poprawa kondycji ludzkiej jest jednym z etycznie uzasadnionych celów nauki, to jak daleko nauka powinna się posunąć w dążeniu do tego celu?”<sup>719</sup>. Skoro technologie, w tym medyczne, mają potencjał do poprawy zdrowia, zwiększenia ludzkich możliwości i przyczyniania się do powiększania ilości ludzkiego dobrobytu, pozwalając nam na większą swobodę w wyborze sposobu życia, czyli mają potencjał czynienia dobra, czemu mielibyśmy (jeśli nie stwarzałyby znaczącego zagrożenia) nakładać na nie obostrzenia, albo, co więcej, czy wręcz nie mamy obowiązku, aby je upowszechniać? Zdania krytyków (a autorzy przywołują tu książki Habermasa, Kassa i Sandela) twierdzących, że ulepszenia są wykroczeniem poza pewną – naturalną, społeczną, etyczną – normę i, że z tego powodu nie powinniśmy na nie wydawać pozwolenia, autorzy stwierdzają, że „ulepszenie jest czymś, co przynosi korzyść jednostce, niezależnie od tego, jak ta korzyść może być mierzona w odniesieniu do rzeczywistych lub wyidealizowanych norm «zdrowia»”<sup>720</sup>. Zatem ulepszenia mogłyby być postrzegane jako inna forma poprawy dobrobytu człowieka. Jak się zdaje, autorzy pisząc o ulepszaniu ludzi, mają na myśli także powszechny dostęp do edukacji. To, co mielibyśmy zrobić, to nie decydować się na zakazanie ulepszeń, ale zastanowić się nad nową, może bardziej inkluzywną, wizją dobrobytu.

Autorzy stwierdzają, że pojęcie dobrobytu człowieka powinno być rozumiane szerzej. Nie chodzi tylko o zaspokajanie ważnych podstawowych i bezpośrednich potrzeb biologicznych. Zaspokojenie ich jest warunkiem wstępnym do posiadania jakichkolwiek dodatkowych potrzeb. Dobrobyt miałby wiązać się z tym, co może być wymagane lub pożądanego w ramach naszej biograficznej egzystencji, czyli obejmowałyby te działania, które nadają sens życiu osób, pozwalają im na osiągnięcie celów i spełnienie aspiracji. Dlatego, odnosząc się do raportu Komisji ds. Nauki i Technologii dla Rozwoju (*Commission on Science and Technology for Development, SCTD*) z 1999 roku, stwierdzają, że „obok opieki zdrowotnej, żywności i czystej wody oraz schronienia, uważamy edukację za jedno z podstawowych dóbr ludzkiej egzystencji”<sup>721</sup>. To, zważywszy na niechęć niektórych do idei ulepszeń, wydaje się potwierdzać tezę, że przed przedwczesnym jej odrzuceniem czy przyjęciem (opowiedzeniem się po stronie biokonserwatywnej czy bioliberalnej) należałoby zastanowić się nad tak fundamentalnymi pojęciami jak *natura*, którą się przekracza (bowiem zastrzeżenia etyczne wobec nauki wiążące się z nowymi technologiami, często koncentrują się wokół argumentu z działania nienaturalnego, wykraczającego przeciwko normatywnie rozumianej naturze), *norma*, którą się łamie, *ingerencja* (w kogo? co?), której się dokonuje, *dobro*, które się uzyskuje itd.

Autorzy dodają do tego uwagę o konieczności wspólnotowego ustalania możliwego sposobu osiągania dobrobytu i sprawiedliwego rozdziału korzyści i obciążeń płynących z nauki. „W kontekście indywidualnym jednak wszelkie korzyści dla zdrowia lub szeroko rozumianego dobrostanu (czy to «terapię», czy «ulepszenia»)

---

<sup>719</sup> S. Chan, J. Harris, J. Sulston, *1.4 Science and the Social...*, s. 47.

<sup>720</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>721</sup> Ibidem.

są korzystne dla danej osoby, a zatem stanowią uzasadnioną część jednego z celów nauki – «czynienia dobra»<sup>722</sup>. Jeśli cele nauki i społeczeństwa są komplementarne – prawda i zrozumienie przyczyniają się zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio do dobrobytu ludzkości – to w jakich kategoriach możemy postrzegać dobro płynące z ulepszania?

Autorzy sugerują, że zastanawiając się nad dobrem i dobrobytem moglibyśmy (czy może nawet powinniśmy) uwzględnić kwestie odpowiedzialności nauki oraz tego, czy odpowiedzialność ta jest odpowiedzialnością moralną. Odpowiedzialność nauki można podzielić na wewnętrzną i zewnętrzną. Pierwsza dotyczy tego, by nauka działała, a zatem dotyczy samej praktyki naukowej, która powinna wiązać się z prowadzeniem naukowo uzasadnionych badań z zachowaniem obiektywizmu oraz przekazywaniem wyników w sposób dokładny i zgodny z prawdą. Druga odpowiedzialność dotyczy postrzegania nauki w szerszym kontekście: społecznym i możliwego stosowania wiedzy. Odpowiedzialność wewnętrzną można przyrównać do odpowiedzialności opisanej przez Harrisa, gdy ten omawiał odpowiedzialność roli badacza. Odpowiedzialny badacz to taki, który z troską dba o interes badanych (choć ten i tak powinien mieć na względzie interes całości społeczeństwa), natomiast odpowiedzialność zewnętrzną można przyrównać do odpowiedzialności, która wiąże się z powszechnym obowiązkiem dotyczącym wkładu w dobro publiczne (teza D, teza E), który na względzie powinni mieć nie tylko badacze, ale także wszyscy ludzie.

Ujmując relacje nauki i społeczeństwa w perspektywie umowy społecznej, możemy zapytać o odpowiedzialność drugiej strony, czyli społeczeństwa oraz o to, kogo uważamy za członków *wspólnoty moralnej*, na której ta odpowiedzialność spoczywa? „Kim są obywatele, którzy są uczestnikami umowy, i dla kogo powinna być wykorzystywana nauka?”<sup>723</sup>. Autorzy stwierdzają, że nauka jest lub powinna być przedsięwzięciem globalnym, uprawianym w ramach społeczności, która przekracza granice państw i podziela wspólne cele i normy pomimo ponadnarodowych różnic politycznych i ideologicznych. Wydaje się to być propozycja zgodna z ideą nauki, która to nauka, jak wirusy, z którymi walczy w obronie bezpieczeństwa, nie zna granic. Autorzy mówią zatem o idei wspólnoty uczonych co do zasady podobnej do tej wyłożonej już w oświeceniu przez encyklopedystów czy członków The Royal Society. Tak rozumiane pojęcie „globalnej społeczności naukowej, gdy jest rozpatrywane w połączeniu z modelem umowy społecznej w nauce, który traktuje wszystkich obywateli społeczności jako uczestników umowy, ma ważne konsekwencje dla analiz sprawiedliwości w nauce i innowacji”<sup>724</sup>. Technologie ulepszające i modyfikujące genetycznie ludzi wzbudzają także pewne obawy dlatego, że miałyby doprowadzić do pogłębienia nierówności społecznych w sposób niekorzystny dla sprawiedliwości. W myśl idei o globalnej równości, nierówność społeczna miałaby być brana pod uwagę przy rozważaniu technologii ulepszania. Ulepszanie jest tym, co jest dobre dla osoby i co leży w jej interesie. W interesie osoby leży to, by być traktowaną poważnie jako refleksyjny agent moralny. W interesie osoby leży również to, co leży w *naszym*

---

<sup>722</sup> Ibidem.

<sup>723</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>724</sup> Ibidem.

interesie, czyli nie wyłącznie dobro samej tej osoby, a dobro zbiorowości. Choć zatem poprawa jakiej osoba doświadcza, czy która ma miejsce w wyniku ulepszenia dotyczy jej, ale również, w pewnym sensie wszystkich.

Nie wszyscy postrzegają tę sprawę podobnie. Autorzy przywołują argument przeciwko ulepszeniu, który oparty jest na pojęciu sprawiedliwości. Uproszczoną wersję argumentu *sprawiedliwości-przeciw-technologiom (ulepszającym)* można by przedstawić następująco: „nowe technologie będą prawdopodobnie (przynajmniej na początku) drogie i dlatego tylko bogaci będą mieli do nich dostęp” i jest to „niesprawiedliwe, ponieważ a) niesprawiedliwe jest to, że dostępu do nich nie będą mieli wszyscy w równym stopniu, i/lub b) zwiększy to istniejącą nierówność, być może z konsekwencjami dla społeczeństwa, które według przewidywań będą miały różne katastrofalne skutki”<sup>725</sup>. Tak np. genetyczne ulepszenie zarodków, które będzie mogło być przekazywane kolejnym pokoleniom, będzie mogło wytworzyć w następnych pokoleniach dwa nowe gatunki lepszych ulepszonych i gorszych nieulepszonych ludzi, utrwalając i pogłębiając i tak istniejący już podział. Nie jest to obawa nieuzasadniona. Jest także obecna w wyobraźni europejskiej, np. w postaci dwóch ras ludzkich – Elojów i Morloków – w odległej przyszłości. Przecież faktycznie dostęp do bezpiecznej służby zdrowia, edukacji i wiedzy łatwiejszy jest w krajach bogatszych, a zatem są to ludzie bardziej ulepszeni niż ci, którzy takiego dostępu nie mają. Wraz z dostępem do możliwości ulepszenia na poziomie genetycznym, to ulepszenie będzie mogło być biologicznie utrwalone, a nie tylko zależne od miejsca, w którym się ktoś urodził. Ten problem autorzy omijają, zmieniając perspektywę indywidualną na globalną.

Pojęcie korzyści z nauki rzeczywiście działa zarówno na poziomie indywidualnym jak i kolektywnym. Możemy mieć skłonność do myślenia o problematycznych aspektach sprawiedliwości w ramach zamkniętego systemu społecznego, jak na przykład w przypadku ulepszeń poznawczych (przyjmowanie Ritalinu) dostępnych dla studentów jednego uniwersytetu (gdzieś w USA), których poziom intelektualny będzie dzięki temu średnio wyższy niż poziom intelektualny studentów innego uniwersytetu (gdzieś w Polsce), którzy nie mają dostępu do tego samego typu związków chemicznych, albo w związku z własnymi przekonaniem nie chcą zaangażować się w tego typu działania ulepszające. Przyjmując perspektywę międzynarodową, możemy za autorami powiedzieć, że „od razu widać, że normy świata rozwiniętego liczą się jako ulepszone (*norms count as enhanced*) w porównaniu z krajami rozwijającymi się, na przykład w zakresie standardu opieki zdrowotnej, technologii, a nawet dóbr niezbędnych do uczestnictwa w procesach społecznych”<sup>726</sup>. Jeśli jednak, także w tej sytuacji, posłużylibyśmy się argumentem *sprawiedliwości-przeciw-technologiom (ulepszającym)*, musielibyśmy również zakazać wielu innych obecnych technologii, których użycie stanowi pewien typ ulepszenia, a które nie są dostępne wszystkim. Czy, skoro obywatel kraju rozwijającego się nie ma dostępu do dobrodziejstw służby zdrowia obecnych w kraju rozwiniętym, powinniśmy zakazać tego typu dobrodziejstw? Wydaje się, że

---

<sup>725</sup> Ibidem.

<sup>726</sup> Ibidem, s. 53.

odpowiedź powinna dotyczyć nie zakazu a dodatkowego obowiązku tych, którzy żyją w uprzywilejowanej sytuacji. Powinniśmy

zająć się rzeczywistością, w której społeczeństwo w świecie rozwiniętym już korzysta z wielu dobrodziejstw nauki i innowacji, które stanowią ulepszenia zdefiniowane globalnie i które mają bezpośredni wpływ na globalną sprawiedliwość; powinniśmy zwrócić większą uwagę na pilną potrzebę, w imię sprawiedliwości, aby dostęp do nich wszystkich był szerszy w skali globalnej”<sup>727</sup>.

Autorzy, w myśl idei przewartościowywania i redefiniowania zagadnień bioetycznych oraz zgodnie z ujęciem stosunku nauki i społeczeństwa w preferowanej przez nich perspektywie etycznej, inaczej ujmują kwestię niesprawiedliwości wynikłej z nierównego dostępu do technologii ulepszających. Nie chodzi o zakazywanie, w imię sprawiedliwości, stosowania technik ulepszających tym, którzy mają do nich dostęp i których mogłyby one uczynić lepszymi od tych, którzy nie mają do nich dostępu. Sprawiedliwy jest równy dostęp do technik, w tym także biomedycznych, zwiększających możliwości osób. Ponieważ to nie ma w pełni miejsca, sprawiedliwość wymagałaby, aby na tych, którzy mają do takich technik dostęp (a chodziłoby tu przecież także o dostęp do wiedzy, służby zdrowia, edukacji) ciążył obowiązek nie tylko poszerzania dostępnej dla wszystkich wiedzy, ale i zwiększania dostępności do technik ulepszających dla tych, którzy nie mają do nich dostępu. Także na takim egalitaryzowaniu zdobyczy nauki miałyby polegać postępy proponowany przez autorów, w tym samego Harrisa.

Tym samym, celem tych działań byłoby również czynienie tych na razie pozbawionych dostępu, ostatecznie tak samo odpowiedzialnymi za los własny, jak i całej ludzkości, tak jak to ma miejsce w przypadku posiadających dostęp do wiedzy i technik. Za cel można by zatem obrać uświadamianie ludziom, że posiadają obowiązek wobec innych ludzi oraz by poszerzali zasób gromadzonej i rozwijanej wiedzy, z której będą mogli korzystać oni sami jak i przyszłe pokolenia. Celem byłoby również uzyskiwanie przez ludzi świadomości populacyjnej, która miałaby ich czynić odpowiedzialnymi za siebie, za nas jako ludzkość. Hasło takiego globalnego projektu mogłoby brzmieć: *równy dostęp dla wszystkich osób do zdobyczy nauki i odpowiedzialność ludzkości za nią samą*.

### **3.5.1 Manifest Manchesterski: po co jest nauka, dla kogo jest nauka i kto jest właścicielem nauki?**

Na drodze do realizacji tego typu programu i tego typu działania, jak twierdzą autorzy, stoi samo środowisko naukowe, wraz z jego ograniczeniami w dostępności do wiedzy, formalnymi obostrzeniami i narodowym sposobem myślenia. Pewnie dlatego też autorzy artykułu, powołują się na *Manifest Manchesterski*, czyli tekst przygotowany przez grupę roboczą utworzoną w *Institucie Nauki, Etyki i Innowacji (Institute for Science, Ethics and Innovation, iSEI)* działającym przy Uniwersytecie w Manchesterze.

---

<sup>727</sup> Ibidem.

Dokument wywołał szereg reakcji, w tym dyskusję z *Chartered Institute of Patent Attorneys*. Na czele grupy przygotowującej *Manifest* stał właśnie, wraz z Johnem Sulstonem, dyrektor iSEI John Harris.

Choć dziś link do oficjalnej strony Uniwersytetu Manchesterskiego, na której pierwotnie znajdował się *Manifest* nie działa, „reprint” oryginalnej wersji opublikowanej w 2009 roku znajduje się w tekście-propozycji *The ‘ownership’ of science* autorstwa członków grupy roboczej pracującej nad *Manifestem*. Autorzy zwracając uwagę na rosnące znaczenie praw własności intelektualnej (*intellectual property rights*, IRP), na ich pozytywny i negatywny wpływ na postęp nauki i innowacji, nie są jednocześnie jednoznaczni przeciwnikami IRP, które przecież są istotnym elementem społeczeństwa wiedzy (*knowledge society*). Ponieważ jednak problem własności (intelektualnej) i posiadania (wiedzy) zajmuje centralne miejsce w społeczeństwie wiedzy, ciężko jest zmienić perspektywę tego środowiska na taką, z godnie z którą w pierwszej kolejności braliby pod uwagę równe traktowanie wszystkich, czyli pewien globalny punkt widzenia. Autorzy *Manifestu* zwracają jedynie uwagę na ograniczenia, jakie prawo to stawia nauce, a zatem jednocześnie postępowi globalnego społeczeństwa. Stwierdzają, że „pierwsza zielona rewolucja, która zapobiegła masowemu głodowi całego pokolenia, była prowadzona w domenie publicznej, motywowana dobrą wolą, a jej produkty były rozprowadzane bezpłatnie”<sup>728</sup>.

Autorzy stwierdzają, że IRP w obecnej postaci, w świecie, w którym panuje nierówność, dokładają się do tego, że „istniejący system pogłębia nierówności w zdrowiu i bogactwie, tak że z owoców nauki korzystają głównie bogaci”<sup>729</sup>, jak również nie jest w stanie w perspektywie globalnej rozwiązywać problemów, których kolektywnie jako cała populacja ludzka, w obliczu ograniczeń zasobów i zmian klimatycznych, nie jesteśmy w stanie rozwiązywać. Odpowiedź na pytanie, kto jest w posiadaniu nauki (*who owns science?*) może mieć szeroko idące konsekwencje, jeśli chodzi o postęp naukowy, równy dostęp do wiedzy i jej owoców oraz sprawiedliwy podział korzyści i obciążeń wynikających z nauki i innowacji. Idee, które opracowywane i lansowane są w tekście, to globalna sprawiedliwość i postęp ludzkości.

Współtwórcy *Manifestu* oraz jego sygnatariusze<sup>730</sup> są naukowcami i praktykami zajmującymi się takimi dyscyplinami jak ekonomia, nauka, innowacje, prawo, filozofia, etyka i polityka publiczna. Autorzy tekstu zastanawiają się nad problemem innowacji naukowych i technologicznych. Ważnym elementem procesu innowacyjnego jest i była idea „własności” w nauce i technologii. „Uzasadnieniem dla

---

<sup>728</sup> C. Rhodes, J. Harris, S. Chan, J. Sulston, *The ‘ownership’ of science*, „Prometheus” 2011, t. 3, nr 29, s. 325. Autorzy pewnie mają na myśli programy rozwoju rolnictwa prowadzonego w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku przez *Organizację Narodów Zjednoczonych do spraw Wyżywienia i Rolnictwa (Food and Agriculture Organization of the United Nations, FAO)* działającą przy WHO i walczącą z biedą i głodem oraz pracującą nad podnoszeniem dobrobytu poprzez redystrybucję żywności i rozwój obszarów wiejskich.

<sup>729</sup> C. Rhodes, J. Harris, S. Chan, J. Sulston, *The ‘ownership’...*, s. 326.

<sup>730</sup> Pod pierwotną wersją dokumentu, wraz z Chan, Holmem, Harrisem i Sulstonem, było pięćdziesięciu sygnatariuszy.

prawa własności intelektualnej w jego obecnym kształcie jest przekonanie, że jest ono potrzebne, aby ułatwić osiągnięcie korzyści naukowych i gospodarczych z innowacji oraz że stanowi ono sprawiedliwy i moralnie uzasadniony sposób wynagradzania tych, którzy inwestują w proces odkryć i regulowania dostępu do tych korzyści”<sup>731</sup>. Jednak nie dość realizuje się tę ideę i dystrybucja korzyści płynących z nauki nie jest sprawiedliwa.

Dlatego cele, jakie autorzy stawiają przed nami, przed ludzkością i instytucjami życia publicznego miałyby dotyczyć wzajemnych obowiązków nauki i społeczeństwa i wiązać naukę, innowacje z dobrem publicznym. Nauka, przez generowanie wiedzy zaspokajającej ludzkie potrzeby, zarówno dzięki badaniom „błękitnego nieba” jak i nakierowanym na określony cel, może służyć dobru publicznemu. Prowadzenie badań czystych leży w interesie publicznym i powinno być fundowane z publicznych pieniędzy. Innowacje technologiczne oparte na nauce również służą dobru publicznemu odgrywając kluczową rolę we wzroście i rozwoju gospodarczym. Dostęp do wiedzy również leży w interesie publicznym. Jeśli chodzi o zarządzanie innowacjami, powinny działać na korzyść dobra publicznego w pierwszej kolejności. Społeczność naukowa i społeczeństwo mogą być również postrzegane jako „udziałowcy” (*shareholders*) innowacji, a korzyści z niej płynące powinny pozostać dla nich otwarte (w formie dóbr i wiedzy społecznej).

Skoro relacja między nauką a społeczeństwem jest zasadniczo relacją wzajemności, czerpania wzajemnych korzyści, obowiązki też są wzajemne: nauki wobec dobra publicznego, jak i społeczeństwa jako głównego fundatora wobec świata nauki jako odbiorcy i beneficjenta. Ta relacja zapośredniczona jest przez pewną politykę, na którą składają się zasady:

- (1) Publiczne zaufanie do nauki i zaangażowanie w nią są niezbędne; otwartość na kontrolę publiczną może pomóc w utrzymaniu zaufania i wsparcia. Nauka powinna być otwarta dla społeczeństwa, umożliwiając zrozumienie jej celów i implikacji.
- (2) Społeczeństwo musi zapewnić sprawiedliwe i skuteczne warunki dla rozwoju wiedzy naukowej. Wszelkie mechanizmy zarządzania powinny być uzasadnione, właściwe i oparte na solidnym zrozumieniu zarówno nauki, jak i systemów, w których ona funkcjonuje.
- (3) Aby osiągnąć cele promowania postępu naukowego i dobrobytu człowieka, społeczność naukowa ma obowiązek ułatwić odzwierciedlenie sposobu rozumienia zagadnień obecnego w nauce (*scientific understanding*) w polityce i powinna dążyć do udziału w procesach tworzenia polityki i debatach na poziomie krajowym i międzynarodowym.
- (4) Decydenci polityczni muszą zapewnić, że istnieją możliwości wysłuchania głosów społeczności naukowej. Naukowcy i decydenci są wspólnie odpowiedzialni za zapewnienie, że udział ten odbywa się w sposób przejrzysty, aby uniknąć publicznych podejrzeń o niewłaściwy wpływ.

---

<sup>731</sup> C. Rhodes, J. Harris, S. Chan, J. Sulston, *The 'ownership'...*, s. 327.

(5) Decydenci powinni również zapewnić możliwość wysłuchania głosów społeczeństwa.<sup>732</sup>

Jak się zdaje zasada (1) podobna jest do *tezy deskryptywno-normatywnej na temat nauki i leczenia* (A), zasada (2) podobna jest do *tezy o społecznym statusie wiedzy i nauki* (B), zasada (3) podobna jest do *tezy o poprawianiu funkcjonowania* (C), a zasada (4) podobna jest, tyle, że pod względem politycznym, do *tezy o moralnym obowiązku wspierania i uczestnictwa w badaniach* (E). Jeśli tak faktycznie jest, wydaje się, że myśl Harrisa, choć niekoniecznie musi być jej autorem, a jedynie wyrazicielem pewnego poglądu na naukę, przenika również założenia *Manifestu*. Tym, czego brakuje w zasadach obecnych w tekście, to idea obowiązku ulepszania ludzkości, którą przecież również można z nich wywieść. Jeśli bowiem w interesie publicznym leży dobrobyt ludzkości to jeśli w pojęciu dobrobytu mieści się ulepszanie, możemy wnosić, że w interesie publicznym również leży ulepszanie poszczególnych ludzi, jak również ludzkości w zakresie jej funkcjonowania (w tym np. w dostępności do wiedzy). Jeśli zatem IRP stoi na drodze do tego typu dobrobytu, musielibyśmy zastanowić się, czy nie zasadnym byłoby zrezygnowanie czy zrewidowanie idei własności prywatnej, w zakresie wiedzy i zdobyczy intelektualnych.

Wnioskiem z zasad zawartych w *Manifestie*, jak i z tez Harrisa może być *teza o społecznym obowiązku ulepszania*, głosząca, że skoro badania i ulepszania są możliwe dzięki współpracy i organizacji społecznej, z której wszyscy są w stanie korzystać, wszyscy powinni ponosić koszty związane z procesem naukowym i wszyscy powinni móc korzystać z jego owoców, dlatego sprawiedliwe i etycznie zorientowane społeczeństwo powinno (w sposób bezpieczny) prowadzić badania nad sposobami ulepszania ludzi oraz powinno umożliwiać ludziom korzystanie z tych sposobów. Sądzę, że obowiązek ten, jak każdy, zakłada *wolność* osób do nakładania go na siebie i realizacja tego obowiązku nie może wchodzić w konflikt z wolnością, która leży u jego podstawy. Nie jest raczej tak, jak to możemy przeczytać w *Nowym wspaniałym świecie* Huxleya, który w kontekście debat nad ulepszaniem często jest przywoływany jako przykład opowieści *ku przestrodze*<sup>733</sup>, że realizując czy przyczyniając się do realizacji tego *społecznego obowiązku ulepszania* mielibyśmy jednocześnie tak manipulować ludźmi, by ci nie mogli chcieć działać inaczej. Myśl tę świetnie obrazuje wypowiedź dyrektora *Ośrodka Rozrodu i Warunkowania w Londynie Centralnym* oprowadzającego studentów po *Ośrodku* i mówiącego o obowiązującym sposobie nauki przez sen, hipnopedii<sup>734</sup>, która miałaby być doskonalszą formą edukacji, czy raczej ideologicznego warunkowania:

---

<sup>732</sup> Ibidem, s. 328.

<sup>733</sup> Angolicy nazywają tego typu opowieści mianem *cautionary tale*. *Cautionary tales* to gatunek literacki, w przypadku którego opowieść osadzona jest zazwyczaj w scenerii folklorystycznej i której celem jest ostrzeżenie słuchacza przed niebezpieczeństwem. Opowieść taka traktuje o tabu lub zakazie: jakiś czyn, miejsce lub rzecz są niebezpieczne. W historii przedstawiona jest sytuacja, w której ktoś zlekceważył ostrzeżenie i wykonał zakazany czyn, w wyniku czego spotyka go przykry los, który często jest opisany z dużą dozą makabrycznych szczegółów.

<sup>734</sup> Hipnopedia to uczenie się w czasie snu, o której Huxley w swojej książce pisze jako o przykładzie „najpotężniejszej siły wszech czasów w zakresie umoralniania i socjalizacji”, A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 30.

Aż w końcu umysł dziecka sam *jest* tymi treściami, które mu są sugerowane, a suma tych treści *jest* umysłem dziecka. I nie tylko dziecka. Także umysłem dorosłego – na całe życie. Umysłem, który ocenia, pragnie i wybiera – cały złożony z owych treści. Jednakże wszystkie te treści są *naszymi* treściami! – dyrektor niemal krzyczał w uniesieniu – Treści państwowe – Uderzył pięścią w stół. – Wynika stąd...<sup>735</sup>

Ten wyjaskrawiony obraz przymusowej ideologizacji społeczeństwa, z którą trzeba się liczyć i idea stojąca za tym obrazem głosząca, że pewne obowiązki zaangażowania w życie społeczne mogą z czasem stać się częścią ideologicznego warunkowania społecznego, nie jest tym samym co idea społecznego obowiązku ulepszania czy obowiązkowego wkładu w dobro publiczne. Powyżej przedstawiona wizja pokazuje, jak *produkować umysły*, a nie jak *produkować dobrobyt i lepsze jutro dla największej ilości ludzi*. Wydaje się, że właśnie dlatego Harris jest przeciwnikiem ulepszania moralnego, które, częściowo odbierając możliwość wolnego wyboru, zaprzeczałoby istocie osoby, do której przymiotów również należy wolność. Tak samo antyutopia Huxleya również nie prezentuje ulepszanego państwa dobrobytu, skoro odbiera ludziom wolność wyboru. Zatem, choć można by powiedzieć, że pomysł zawarty w książce Huxleya i pomysły Harrisa mają pewną część wspólną – kolektywizacja działań ludzi, praca dla dobra wspólnego – co do zasady są różne. Harris w swoim pomysle zwraca uwagę na swobodę i ciekawość poznawczą, wolność osób do działania zgodnie z własną wolną, racjonalne i krytyczne rozważania kwestii moralnych, które nie są określone czy skończone, a otwarte i konieczne do przedyskutowania. Zaproponowany przeze mnie, na podstawie lektury Harrisa, społeczny obowiązek ulepszania nie dotyczy przymusowego ulepszania ludzi a umożliwiania osobom podjęcia decyzji dotyczącej tego ulepszenia. Huxley wkłada zgoła inną koncepcję moralności w usta dyrektora, który stwierdza, że „[k]ształcenie moralne, (...) nigdy, w żadnych warunkach, nie powinno być rozumowe (*rational*)”<sup>736</sup>.

Autorzy *Manifestu* wyróżniają trzy główne zagadnienia, z którymi musimy się zmierzyć, dążąc do postawionych sobie celów. Obecnie istniejący system uprawiania nauki związany z IRP posiada swoje dobre strony. Należy do nich stymulowanie innowacji, badań i rozwoju. Jednak komercjalizacja nauki może utrudniać jej działanie w sposób zgodny z dobrem publicznym. Zagadnienia związane z tymi utrudnieniami to kwestie *dostępu do korzyści wynikających z badań, wpływ na innowacyjność i postęp naukowy*.

Jeśli chodzi o dostęp do korzyści, autorzy stwierdzają, że „[o]becne modele mogą ograniczać lub uniemożliwiać publiczny dostęp do korzyści płynących z badań – zarówno informacji uzyskanych w wyniku wysiłku naukowego, jak i innowacyjnych produktów opartych na tej nauce – a tym samym utrudniać nauce służenie dobru publicznemu”<sup>737</sup>. Ograniczenie dostępu opiera się na: ograniczeniu dostępu do niektórych praktyk związanych z udzielaniem licencji i praktykami handlowymi dla tych, którzy mają ograniczoną siłę rynkową. Szczególne znaczenie ma to w przypadku

---

<sup>735</sup> A. Huxley, *Nowy wspaniały świat...*, s. 30.

<sup>736</sup> Ibidem, s. 28.

<sup>737</sup> C. Rhodes, J. Harris, S. Chan, J. Sulston, *The 'ownership'...*, s. 329.



produktów zaspokajających podstawowe potrzeby, jak opieka zdrowotna. Pośrednia regulacja wywołana procesami generowanymi przez rynek, również ma tu znacznie, bowiem obecny system może hamować innowacyjność produktów, które mają ograniczoną wartość rynkową, ale które mogą przynieść korzyści społeczne.

Jeśli chodzi o wpływ na innowacyjność i o hamowanie innowacji przez obecne modele, autorzy podają parę propozycji wyjaśnienia takiego stanu rzeczy. Wśród nich są: ograniczające dostęp praktyki licencyjne, na przykład stosowanie bardzo wąskich lub wyłącznych warunków licencji, czy wymaganie wielu licencji na korzystanie z jednej technologii lub narzędzia badawczego. Z kolei, z drugiej strony, obecny system może często uniemożliwiać posiadaczom praw własności intelektualnej na czerpanie pełnych korzyści z tych praw, ze względu na koszty związane z ich dochodzeniem.

Pisząc o postępie naukowym, autorzy stwierdzają, że „[o]graniczenia w dostępie do informacji na każdym etapie procesu innowacyjnego utrudniają przepływ informacji naukowej i tym samym hamują postęp naukowy” i ograniczenia te „są również sprzeczne z potrzebami dociekań naukowych oraz są niekorzystne dla otwartości i przejrzystości”<sup>738</sup>. Wydaje się zatem, że wymogi patentowe opóźniają wymianę wewnątrz środowiska naukowego, skoro obywatele krajów rozwijających się, którzy nie mogą sobie pozwolić na pokrycie kosztów licencji lub wiedzy specjalistycznej wymaganej do poruszania się w systemie patentowym, przez co mają ograniczony dostęp do możliwości rozwoju i powiększania zasobów wiedzy dla wszystkich.

Autorzy wskazują również na to, że sama poprawa systemów innowacji może nie wystarczyć do poszerzania dobrobytu człowieka; istnieje również kwestia niewystarczających zdolności, szczególnie w wielu krajach rozwijających się, do uzyskania dostępu do informacji naukowej, obsługi i poruszania się po systemach innowacji oraz uzyskania dostępu do innowacyjnych produktów, np. z powodu słabej infrastruktury zdrowotnej. Komercyjna koncentracja na zysku może sprawiać, że inne czynniki napędzające innowacje przestaną być brane pod uwagę. Należałoby zatem poświęcić więcej uwagi innym czynnikom – innym niż koncentracja na zysku – które umożliwiłyby stymulację nauki i umożliwiły inicjowanie innowacji w nauce. Kolejnym ograniczeniem rozwoju nauki jest również brak strategii zachęcających do otwartej komunikacji, udziału w badaniach oraz dzielenia się informacjami i produktami będącymi wynikiem nauki i innowacji.

Tak opisana perspektywa wymusza na nas, idąc za autorami, uznanie dynamiki globalnej i uwzględnianie globalnego punktu widzenia. Chociaż suwerenne państwa mają prawo do przyjmowania własnych zasad i procedur, mimo tego, że i tak same muszą funkcjonować w obrębie praw, zasad i procedur przyjętych przez różne międzynarodowe gremia, powinny to czynić ze świadomością międzynarodowej dynamiki. Wydaje się, że przybliżyła nas to do idei postulowanej przez Hurlbuta *republiki nauki*. Problem, o ile nim jest, związany z istnieniem suwerennych państw narodowych i ich regulacji stojących na drodze do rozwoju nauki, polegać mógłby na tym, że metaforycznie nieprzekraczalne granice państwowe, granice określające

---

<sup>738</sup> Ibidem, s. 330.

zajmowany punkt widzenia, powodują dużą mobilność wiedzy, materiałów i personelu, przechodzących przez przyjętą politykę krajową, a więc ukształtowanych zgodnie z perspektywą państwową (a nie globalną).

Nie dziwi nadawanie priorytetu interesowi narodowemu i konkurencyjności gospodarczej przez państwa w ich stosunkach międzynarodowych, który to interes nie koniecznie musi zbiegać się z interesem wszystkich. Wydawałoby się zatem, że pakt i regulacje międzynarodowe dotyczące np. sposobu uprawiania nauki w postaci kodeksów naukowych, chociaż częściowo, przyczyniają się do harmonizacji badań naukowych prowadzonych w różnych krajach i umożliwiają uprawianie nauki międzynarodowej. Są jednak pewne wady tych regulacji: „Regulacja międzynarodowa może skutkować uprzywilejowaniem interesów bogatych państw nad ogólnymi potrzebami ludzkimi ze względu na brak równowagi sił”<sup>739</sup>; ponadto „[r]egulacje międzynarodowe są obecnie skoncentrowane na państwach i często wzmacniają suwerenne prawa państwowe”<sup>740</sup>, co może promować interes narodowy państw jako całości kosztem interesu społeczności lokalnych, które mogą w wyniku tego tracić. Mimo tych komplikacji autorzy stwierdzają, że i tak „[n]ależy promować alternatywne modele i w pełni zbadać istniejące elastyczne rozwiązania, aby zagwarantować innowacjom spełnianie celów związanych z dobrobytem”<sup>741</sup>

Co do zasad politycznych dotyczących postępu, autorzy uznają, że innowacje odgrywają zasadniczą rolę w rozwoju gospodarczym, ale ich wykorzystanie w celu osiągnięcia zysku nie powinno być celem nadrzędnym. W idealnym przypadku nie powinny być sprzeczne z osiągnięciem celów w zakresie dobrobytu i postępu naukowego. Informacja naukowa, przekazywana swobodnie i otwarcie, wzbogaca zasób wiedzy i zrozumienie, od których zależy postęp ludzkości. Zasady, które proponują autorzy to: zapewnienie korzyści publicznej; słuszne uznanie interesów; ułatwianie postępu nauki i innowacji; zwiększenie dostępu do owoców badań – informacji i produktów; rozwiązanie problemu nierówności w zakresie dobrobytu i zasobów zarówno w skali lokalnej, jak i globalnej; zwiększenie zaufania w relacjach między naukowcami, innowatorami, korporacjami i społeczeństwem oraz między narodami.

Dla zastosowania tych zasad wymagane by było uwzględnienie alternatywnych systemów polityki. Autorzy podają przykład systemu, uwzględniającego zmianę w stosunku do obowiązującego systemu naukowego. Stwierdzają, że „obecny system można zmodyfikować poprzez szersze zastosowanie mechanizmów takich jak pule patentowe, dobrowolne lub obowiązkowe udzielanie licencji oraz zróżnicowane ceny”<sup>742</sup>, jak również zmianę w obrębie patentów opartych na wynagrodzeniu, poprzez fundusze nagród, aż po modele całkowicie otwartego dostępu. Takie alternatywne systemy miałyby uwzględniać uczciwy i sprawiedliwy podział korzyści i obciążeń, ze szczególnym uwzględnieniem dostawców zasobów (w tym środowiska naukowego, społeczeństwa, określonych podmiotów wnoszących

---

<sup>739</sup> Ibidem, s. 331.

<sup>740</sup> Ibidem, s. 332.

<sup>741</sup> Ibidem.

<sup>742</sup> Ibidem, s. 333.

wiedzę/biomateriały i innych podmiotów), jak również ułatwienie bezpiecznego i zrównoważonego dostępu do produktu końcowego, gwarantować przystępność cenową w korzystaniu z systemu i produktów końcowych i utrzymanie swobodnego przepływu informacji naukowej. Miałyby także promować otwartą komunikację i zapewniać odpowiednie zachęty w celu stymulowania odkryć naukowych i innowacji.

Tym samym, krótko mówiąc, odpowiadając na pytanie *kto jest właścicielem nauki?* moglibyśmy powiedzieć, że nie poszczególne jednostki, badacze czy badani, międzynarodowe gremia czy instytucje, a wszyscy. Nauka jest dobrem populacyjnym, w której wszyscy powinni móc partycypować zarówno w zyskach jak i w kosztach ponoszonych wraz z uprawianiem jej. Na pytanie „*po co jest nauka?*” moglibyśmy odpowiedzieć, że jej celem jest poszerzanie wiedzy, która miałaby przyczyniać się do globalnego dobrobytu. Natomiast na pytanie „*dla kogo jest nauka?*” moglibyśmy odpowiedzieć, że dla nas wszystkich.

Analogiczne pytania można by zadać w odniesieniu do ulepszania, tym bardziej, że miałyoby ono być w wielu miejsca pokrewne z nauką. *Po co jest ulepszanie?* Celem ulepszania jest przyczynianie się do globalnego dobrobytu. *Kto jest właścicielem ulepszania?* Wszyscy są właścicielami tych technik i wszyscy mogą (i powinni móc) z nich korzystać. *Dla kogo jest ulepszanie?* Ulepszanie jest dla wszystkich.

\* \* \*

Czy podążając za powyższymi uwagami, w tym za tymi zawartymi w *Manifeście Manchesterskim*, moglibyśmy zaproponować pewną wizję najlepszego ustroju czy wizję polityki Harrisa? Ta kwestia sama się narzuca. Jak pisałem powyżej na temat pojęcia przymusu w odniesieniu do obowiązku uczestnictwa w badaniach, dobrowolny udział jest najlepszym środkiem i każda forma przymusu powinna być ostatecznością. Wydaje się, że Harris nie byłby zwolennikiem stworzenia rządu światowego czy republiki nauki, w których przymusem i przemocą (także prawną) nakazywano by ulepszenia siebie i swoich dzieci albo wszyscy mieliby być poddani jakiemuś ustawowo określone „ulepszeniu”.

Z drugiej jednak strony, idąc za zasadą sprawiedliwości, specjalnym uprawnieniem do wzajemnego ograniczenia wolności, którą Harris uznaje i poszerza o zasadę nie szkodzić, nie możemy powiedzieć, że liberalizm Harrisa posuwa się aż do libertarianizmu. Czy będąc harrisistami, zgodzilibyśmy się na ustanowienie instytucji politycznej bazującej na jego zasadach etycznych? Z pewnością wśród ograniczeń, jakie można w sposób uzasadniony stosować w społeczeństwie, są kontrola ruchu drogowego, zapinanie pasów samochodowych, szczepienia jako warunek, na przykład, przyjęcia do szkoły lub podróżowania, podatki czy powszechna edukacja. Te ograniczenia i regulacje funkcjonują w obrębie tworów państwowych, ale oczywiście nie znaczy to, że Harris wspierałby jednocześnie powołanie do życia nowego tworu państwowego, jakiegoś globalnego nadzoru naukowego, pewnie dlatego, że sam raczej zajmuje się filozofią moralną niż filozofią społeczną, czy polityczną. Jednak z drugiej strony, autora również interesuj to, jak rozwiązać problem ubóstwa na świecie. Pisząc o możliwości załagodzeniu tego globalnego

problemu stwierdza, że „potrzebujemy rozwiązania globalnego, które należy zastosować przynajmniej na szczeblu państwowym, a prawdopodobnie także na szczeblu międzynarodowym lub globalnym”<sup>743</sup>. Do realizacji tego projektu konieczny jest *co najmniej* (*at minimum*, co znaczy, że może być także coś więcej) narodowy system opieki zdrowotnej, który utrzymywany jest z wykorzystaniem podatków (które płacić mają wszyscy) oraz inne środki pomocy i opieki społecznej. Co więcej, jak rozsądnie Harris stwierdza, „próba rozwiązania tych wielkich problemów na poziomie indywidualnej moralności jest rażącym brakiem umiaru (*self-indulgence*), nie wspominając już o tym, że jest narażeniem się na samozagładę (*self-defeating*)”<sup>744</sup>.

Pisząc o kwestiach politycznych, uwagi Harris dotyczą o państwa demokratycznego pod rządami prawa. Wspomina o ciągłych zmianach, jakie w nim zachodzą oraz wskazuje na istotny wymiar wolności, jaka wciąż obowiązuje, mimo istnienia praw w państwach. Stwierdza, że „[d]ziałanie mechanizmów rządowych i prawa funkcjonuje zgodnie z konstytucyjnie ustanowioną i chronioną zgodą rządzonych; policja i sądy mogą korzystać z prawa do decydowania zgodnie z własnym uznaniem, okoliczności łagodzące mogą być rozważane przez sądy, ławy przysięgłych mogą uniewinniać nawet tych, którzy są wyraźnie «winni» zgodnie z literą prawa (jak w wielu przypadkach tzw. «mercy killing» w Wielkiej Brytanii); można praktykować nieposłuszeństwo obywatelskie; stan prawa może być, i jest, stale dyskutowany i kwestionowany na niezliczone sposoby”<sup>745</sup>. Choć Harris wydaje się być osobą zwracającą uwagę na konieczność brania pod uwagę globalnego kontekstu sprawiedliwości i obowiązków nie tylko wobec rodaków, ale wobec wszystkich osób na świecie, jego filozofia polityczna ogranicza się w zasadzie do uwag o systemie, w którym sam funkcjonuje oraz uwag do swobód obywatelskich i wolności, które mogłyby pomóc w realizowaniu moralności. Wydaje się, że Harris nie koniecznie interesuje moralnie uzasadnione globalne państwo nauki, natomiast interesuje go globalnie pojmowana moralność, w której realizowaniu instytucje (już to narodowe, już to międzynarodowe czy ponadnarodowe) mogą pomagać lub przeszkadzać. Pisząc o ulepszaniu moralnym Harris wypowiada się jasno na temat sposobu ulepszania (także moralnego) ludzkości: „[j]eśli połączymy powszechną edukację z likwidacją ubóstwa i jeszcze większym wzrostem zamożności, to moim zdaniem zrobimy najbardziej obiecującą rzecz, jeśli chodzi o ulepszenie moralne”<sup>746</sup>. Wydaje się zatem, że nawet, jeśli autor zajmuje się kwestiami, które mogłyby interesować filozofów społecznych czy politycznych, to i tak ujmuje je ze strony moralnej. Tym samym filozofia Harris jest filozofią, w której przede wszystkim stawia się kwestie dotyczące wolności i moralności.

Nie zmienia to jednak faktu, że z postulowanych przez autora poglądów można wywieść pewną propozycję dotyczącą globalnego ciała nadzorczego, które realizowałoby (nie tylko moralny) społeczny obowiązek ulepszania przez organizowanie globalnego, sprawiedliwego i etycznie zorientowanego

---

<sup>743</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 144.

<sup>744</sup> Ibidem.

<sup>745</sup> Ibidem, s. 104.

<sup>746</sup> Ibidem, s. 145.

społeczeństwa. Takie globalne społeczeństwo mogłoby umożliwić prowadzenie w sposób bezpieczny badania nad technikami ulepszającymi ludzi oraz sprawiedliwe korzystanie z tych technik, udział w zyskach z badań, jak i w kosztach.

Patrząc na tę sprawę od innej strony<sup>747</sup> i nawet wychodząc z samego pojęcia powszechnego obowiązku unikania lub minimalizowania krzywdzenia innych – czyli obowiązku niekrzywdzenia, który, biorąc pod uwagę powszechną i ponadnarodową wzajemność, sugeruje istnienie obowiązku uczestniczenia w dobru publicznym – można również zaproponować pewną propozycję odnośnie instancji politycznej dbającej o zdrowie i bezpieczeństwo pewnego społeczeństwa. Obowiązek zaproponowany przez Harrisa jest czymś tak absurdalnie niemożliwym do realizacji – jeśli mielibyśmy być wszyscy odpowiedzialni za dobro publiczne ludzkości – niezgodnym ze zdrowym rozsądkiem i tak nieprzekonującym dla wielu, że autor, który zawsze podkreśla w swojej twórczości aspekt praktyczny etyki, konieczność podejmowania decyzji, albo przeszacował możliwości moralne ludzkości, albo jednak, nawet jeśli nie na poziomie globalnym, to na poziomie nieco bardziej lokalnym rozstrzygnął tę kwestię w jakiś inny sposób.

Wróć na chwilę do eksperymentu myślowego Harrisa i Holma i reguły ratunkowej. Na wszystkich osobach spoczywa obowiązek ratowania życia dziecka. Jednak, w sytuacji, gdy dwóch zatrudnionych ratowników jest niedostępnych (smarują się kremem, albo, co bardziej prawdopodobne, właśnie coś zjedli i przez najbliższe pół godziny nie mogą iść pływać) podjęcie akcji ratunkowej przez sto nieumiejących pływać osób zakończyłoby się tragedią (śmiercią wielu spośród nich), a podjęcie akcji ratunkowej przez sto umiejących pływać osób zakończyłoby się fiaskiem (stu pływaków w wodzie uniemożliwiłoby sobie realizację zadania przez nieskoordynowane wpadanie na siebie albo możliwe, że względu na mechanizm znany z psychologii zwany rozproszeniem odpowiedzialności, nikt nie zareagowałby na tę sytuację sądząc, że ktoś inny mógłby się tym zająć). Ostatecznie nie chodzi o to, żeby obarczać siebie jak największym obowiązkiem, a o to, żeby uratować tonące dziecko (w kontekście globalnym – zapewnić populacji ludzkiej bezpieczeństwo i dobrobyt). Choć wszyscy kompetentni pływacy mają obowiązek podjęcia akcji ratunkowej, nie oznacza to, że wszyscy muszą w danym momencie realizować ten obowiązek. Wciąż przecież na plaży siedzą profesjonalnymi ratownicy, którzy nie są w żaden sposób zwolnieni z odpowiedzialności za tonące dziecko. Jeśli ktoś podejmuje próbę ratowania, zwalnia to z obowiązku resztę, bowiem w tak rozumianym obowiązku chodzi o rezultat a nie o sam obowiązek. Choć obowiązek ratowania istnieje zawsze i dla wszystkich, gdy ktoś podejmie próbę ratowania inni nie muszą (a może nawet nie powinni) się tym zajmować, bo działałoby to na niekorzyść celu obowiązku (zakończyłoby się tragicznie lub fiaskiem), którym jest ratowanie życia. Dlatego też istnieją profesjonalni ratownicy, którzy w tej sytuacji zawodzą i moralny obowiązek ratowania życia biorą na siebie inni. Jednak obowiązek, dlatego żeby usprawnić realizowanie celu, realizują oddelegowane do tego osoby.

---

<sup>747</sup> Za pomysł na tę *inną stronę* dziękuję mojemu przyjacielowi Arturowi Starnowskiemu, z którym rozmowy zawsze stanowią cenne źródło inspiracji, pomysłów i nowych idei.

Takie, które zawodowo zajmują się realizacją pewnych moralnych obowiązków. Jak to się zatem ma do państwa?

Korzystając z idei umowy społecznej, moglibyśmy powiedzieć, że gdybyśmy wszyscy i zawsze starali się realizować ciężący na nas obowiązek, byłibyśmy jak tych dwieście osób na plaży wchodzących sobie w paradę. Nic więc dziwnego, że umawiamy się na przeniesienie obowiązku ratunkowego na coś innego (np. rząd czy państwo), co będzie zobowiązane do realizowania tego obowiązku. Realizacja ta to tyle co urealnienie osiągnięcia celu tego obowiązku, np. rząd powołując do istnienia odpowiednie uczelnie medyczne, zapewniając najpierw młodym lekarzom obowiązek stażu<sup>748</sup>, a potem umożliwiając im pracę w państwowych instytucjach medycznych, nie robi nic innego, choć sposób realizacji może być niepełny i wymaga poprawy, jak zapewnianie obywatelom bezpieczeństwa. Niektóre spośród osób, które, właśnie jako osoby, posiadają obowiązek niekrzywdzenia i ratowania, choć przeniosły ten obowiązek na państwo (umowa społeczna pierwszego rzędu) potem, wtórnie, podejmują ten obowiązek jako profesjonalni ratownicy życia (umowa społeczna drugiego rzędu), a zatem, już jako wynajęci ratownicy, zwalniają innych ludzi z wykonywania tego obowiązku (co nie znaczy, że zwalniają z samego tego obowiązku).

W sytuacji, w której ktoś umierałby na ulicy, każdy i tak ma obowiązek (często również określany prawnie) ratować życie umierającej osoby, nawet jeśli nie posiada kompetencji ratownika. Nikt przecież, kto miałby zachowywać się moralnie, nie minąłby osoby umierającej na ulicy sądząc, że przecież ratowanie życia innych należy do zawodowych obowiązków lekarzy, zatem sam jest zwolniony z tego obowiązku. Musiałby podjąć *jakąkolwiek* próbę ocalenia umierającego, choćby dzwonić po karetkę (która to możliwość również jest częścią sposobu, w jaki państwo może realizować obowiązek zapewniania bezpieczeństwa). Wedle Harrisa, podstawowym zadaniem rządu jest zapewnienie bezpieczeństwa obywateli, a naszym obowiązkiem jako obywateli jest to, aby być suwerenowi posłuszni – tak jak w przypadku tonącego dziecka, nie przeszkadzamy ratownikom w ratowaniu tonących (nawet jeśli świetnie potrafimy pływać), bo w ten sposób usprawniamy ich pracę i umożliwiamy ich zawodową realizację obowiązku, który obejmuje nas wszystkich. Obowiązek ponoszony przez rząd, jak i lekarzy czy ratowników trwa tak długo, jak dbają o to bezpieczeństwo. Gdy któreś z nich nie realizuje tego obowiązku, a zagrożone jest czyjeś życie, wszyscy znów zobowiązani są do ratowania go. Wydaje się, że na mocy idei umowy społecznej możemy pomyśleć, że zrzekamy się obowiązku ratowania życia i zapewniania innym bezpieczeństwa wtedy, gdy możemy uczynić jakąś instancję odpowiedzialną za realizację tego obowiązku w imieniu wszystkich. Z pewnością może to działać na poziomie państwa narodowego, ale nie znaczy to, że nie miałyby to działać na poziomie globalnym. Przecież – choć to bardzo optymistyczny pomysł – można pomyśleć o istnieniu globalnej umowy społecznej, za pomocą której wszyscy ludzie, na których ciąży obowiązek nieszkodzenia i odpowiedzialność za dążenie do dobra, przenoszą swój obowiązek na jedno ciało, które miałyby zająć się realizacją tego obowiązku po to, by był on faktycznie realizowany.

---

<sup>748</sup> Co określa Ustawa z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentyisty.

Można powiedzieć, że istnienie takiej globalnej instytucji, o ile działałaby sprawnie, uczciwie, na zasadach sprawiedliwości itd., byłoby zgodne z naszym interesem, bowiem wtedy nie musielibyśmy się martwić, że powpadamy na siebie – co globalnie właśnie ma miejsce – jak stu nieumiejących pływać plażowiczów. Wtedy wszelkie wypełnianie obowiązku ratunkowego, przyczyniające się do dobra ludzkości, niekrzywdzenia itd., mogłyby, co do swojej realizacji, być rozdystrybuowane zgodnie z odpowiadającymi im zawodami i wtedy ludzkość wreszcie mogłaby zacząć pracować sama dla siebie. Jeśli państwo to byłoby w stanie wojny – raczej nie z innymi państwami, bo te wchodziłyby w jego skład – to byłby to stan wojny z największym, nieprzewidywalnym, wszechmocnym bioterrorystą, jakim jest natura. Wojna ta byłaby jedynie wojną obronną ludzkości przeciwko śmierci i cierpieniu. Działania redystrybuujące dobra, którymi taki rząd dysponuje skierowane byłyby na wyrównywanie niesprawiedliwości naturalnej, będącej efektem losowej (i niesprawiedliwej, albowiem ślepej, przypadkowej, nieracjonalnej, pozbawionej jakiegokolwiek racjonalnego podmiotu rozstrzygającego czy ciała odwoławczego) loterii naturalnej.

Natomiast, jeśli chodzi o uciążliwy obowiązek szukania dobra czy dążenie do dobra, brany z perspektywy osobistej, nawet jeśli pomyśleć o takim globalnym rządzie, w którym istnieją *obywatele świata*, prawdziwi kosmopolici, wciąż obowiązywałby pewien obowiązek własny. Maksymę MTA moglibyśmy potraktować jako maksymę obywatela świata, który – choć to wciąż wielce optymistyczne – miałby być zawsze czujny w szukaniu tego, co dobre. Moglibyśmy nawet formułę tę nieco osłabić (zważywszy na masowy charakter odbiorców) i powiedzieć – *Jeśli coś widzisz, przynajmniej powiedz coś (If You See Something, at least Say Something)*. Wydaje się nawet, że Harris jest dobrym przykładem osoby żyjącej zgodnie z tą regułą, gdyż nie ustaje w wysiłkach popularyzatorskich bioetyki, prowokowania opinii publicznej czy publicznego dyskusowania kwestii naukowych i etycznych. Sugeruje to, że można działać jak taki uważny obywatel świata i konceptualizowanie niniejszych kwestii nie musi się kończyć na filozofii gabinetowej.

Jeśli natomiast chodzi o podjęcie próby innego niż te typowe, zdefiniowania pojęcia *enhancement*, które jednak da się wywieść z uwag Harrisa, można w świetle powyższych rozważań powiedzieć, wbrew tytułowi książki Michaela Sandela *The Case Against Perfection*, że *enhancement* niekoniecznie ma wiązać się z tak czy inaczej rozumianą doskonałością, choć wciąż może być rozumiana w kategoriach postępu i innowacji. *Enhancement* nie polegałoby na *ulepszaniu* ludzi a na umożliwianiu ludzkości postępu. Tak jak sednem projektu Harrisa nie jest *doskonałość moralna*, a *postęp moralny* (skoro mamy czynić świat *lepszym*, a nie *najlepszym* miejscem), tak *enhancement* byłoby pewnego rodzaju projektem zorientowanym na *postęp* (a nie doskonałość), który miałby wiązać się postępowaniem moralnym. Kiedy autor pisze o *nas*, o obywatelach ustrojów demokratycznych, ale również o podmiotach wchodzących w skład społeczeństwa, których relacje mają być regulowane za pomocą zasady sprawiedliwości, stwierdza, że kiedy używa „inkluzywnego terminu «my», między innymi wskazując na przykłady postępu moralnego, (...) jest świadom, że taki postęp nie jest obecnie ani powszechnie akceptowany, ani wyrażany, i może dotyczyć przede

wszystkim liberalnych demokracji oraz państw niteokratycznych”<sup>749</sup>. Natomiast pisząc o niebezpieczeństwach związanych z zaniechaniem badań naukowych, przyczyniających się do innowacyjnego i technologicznego rozwoju, stwierdza, że „na drodze postępu ku lepszej przyszłości ludzkości umiejscowiły się zastępy słabych i często niespójnych sprzeciwów i obiekcji, które zyskały niezasadniony szacunek”<sup>750</sup>. Celem nie jest zatem *ulepszanie* samo w sobie. Celem jest dobrobyt i bezpieczeństwo ludzkości, które właściwie rozumiane pojęcie *enhancement* miałyby umożliwić.

---

<sup>749</sup> J. Harris, *How to be...*, s. 25.

<sup>750</sup> *Ibidem*, s. 55.



## Rozdział IV: Loteria przetrwania i marksistowska koncepcja przemocy

*Marksistowska koncepcja przemocy* (*The Marxist Conception of violence*, 1974) i *Loteria przetrwania* (*Survival lottery*, 1975) to dwa teksty<sup>751</sup> Harrisa, w których autor porusza kwestię uzasadnienia mocy wiążącej sądów o odpowiedzialności oraz tego, za co i dlaczego możemy być odpowiedzialni. W *Marksistowskiej koncepcji przemocy* autor stwierdza, że „teoria działania negatywnego (...) zmusza nas do radykalnej rewizji naszych poglądów na temat odpowiedzialności”<sup>752</sup>. Pojęcie działania negatywnego (*negative action*) może nie tylko wywrócić sposób patrzenia na kwestie odpowiedzialności, ale również stawia w nowym świetle pojęcie ulepszania. Jeśli jesteśmy odpowiedzialni także za działania, których nie dokonaliśmy, jesteśmy odpowiedzialni za nieulepszanie siebie i innych. Nieulepszanie z kolei wiąże się krzywdą wynikającą z tego, że ludzie mogliby być lepsi niż są, a przez powstrzymanie się od ulepszania nie są.

Koncepcja odpowiedzialności za działania – zarówno pozytywne, jak i negatywne – jest zdaniem Harrisa teorią moralną bardziej moralną niż ta, którą on sam zastał<sup>753</sup>. To nie do końca zrozumiałe określenie, którym Harris się posługuje, może się odnosić do tego, że jego teoria moralna lepiej realizuje cele moralne, do których należy czynienie świata lepszym miejscem. Wynika z niej, że tak jak nie ma moralnej różnicy pomiędzy działaniami pozytywnymi a negatywnymi, np. pomiędzy zabijaniem a pozwoleniem na to, by ktoś umarł, tak my jesteśmy odpowiedzialni za przemoc, którą wyrządzamy działając, jak i za tę, która wynika z naszego niedziałania.

Zanim podążymy za autorem do miejsca, w którym żywa tkanka etyki została poddana operacji, posłużmy się tym samym reaktorem chirurgicznym, którym i on posługuje się w celu odsuwania od siebie struktur pojęciowych podczas tej operacji. Pozwoli nam to zajrzeć do środka, odchylić tkanki i przyjrzeć się temu, co jest pod spodem. Nie chodzi tylko o zanalizowanie koncepcji autora i wydobycie na wierzch tego, co istotne. Chodzi o zmianę myślenia na temat moralności, o to, że „powinniśmy uznać, iż jest to moralność [ta, o którą Harrisowi chodzi – B.P.], ku której powinniśmy dążyć, a jednym ze sposobów na to jest uświadamianie ludziom, *co robią*”<sup>754</sup>. Harris oczyszcza przedpole, projektując eksperyment myślowy, w którym zestawia wykluczające się w danej sytuacji tezy moralne. W ten sposób chce zwrócić naszą uwagę na to, co istotne, czyli na niesprawiedliwą losowość natury i niemożliwy do utrzymania w obecnym stanie świata obowiązek ochrony życia osób.

---

<sup>751</sup> Pierwotnie był to jeden tekst, napisany jeszcze w czasach studiów doktoranckich przez Harrisa, który za namową redaktorów został podzielony na dwa.

<sup>752</sup> J. Harris, *The Marxist Conception of Violence*, „Philosophy and Public Affairs” 1974, t. 3, nr 2, s. 211.

<sup>753</sup> Ibidem.

<sup>754</sup> Ibidem, s. 212.

# 1 Loteria przetrwania

W eksperymencie myślowym określonym jako loteria przetrwania (który możemy tak nazwać od tytułu artykułu), Harris nie tyle promuje projekt w znaczeniu białych ksiąg<sup>755</sup>, co przedstawia pewną propozycję, hipotezę i za jej pomocą pokazuje co to znaczy, że jesteśmy odpowiedzialni za życie swoje i innych oraz co sprawia, że sądy o odpowiedzialności mają wiążącą moc. Tę drugą kwestię jasno przedstawia w drugim z omawianych tu tekstów.

Wydarzenia opisane w eksperymencie mają miejsce w świecie, w którym procedury przeszczepu organów zostały udoskonalone i choć postawiony w nim problem wiąże się z procedurami medycznymi i uzasadnieniem inwazyjnej ingerencji państwa w życie obywateli, w eksperymencie nie chodzi o stan wiedzy medycznej, a raczej o nasze rozumienie obowiązków moralnych<sup>756</sup>. Problem zawarty w tekście można ogólnie postawić w następujący sposób: *czy istnieje moralna różnica pomiędzy zabiciem i pozwoleniem na śmierć?* oraz, co może nie jest jawnie w tekście wyłożone, *jak proces wyboru tego kto umrze, a kto nie, ma wpływ na moralną wartość tego wyboru?*

Autor, bardzo zręcznie, przedstawia sytuację, argumenty, stanowiska i możliwości rozwiązania problematycznej sytuacji, która, gdy odniesie się ją także i do nas, może mieć ciekawe, choć trudne do zaakceptowania konsekwencje. Sądzę, że wczytanie się i wyłapanie rozróżnień możliwych dzięki temu tekstowi jest dużo pożyteczniejsze niż traktowanie go jako tylko kolejnego eksperymentu myślowego, w którym można dopatrywać się nieścistości. W dalszej części tekstu przedstawiam swoje własne propozycje – tezy loterii przetrwania, drzewko możliwych losów, typy losów wynikające z loterii naturalnej – które choć nie są sformułowane przez samego Harrisa, wywodzę je z twierdzeń, które on formułuje.

Kwestia przedstawiona w tekście wiąże się z niewystarczającą dostępnością organów potrzebnych pewnym osobom – powiedzmy chorym – do tego, aby w ogóle móc żyć, ale także móc żyć zdrowo. W takiej sytuacji znajdują się Y (potrzebujący nowego serca) i Z (potrzebujący nowych płuc). Bez transplantacji organów, których drastycznie potrzebują, obaj z pewnością zginą. Są niezadowoleni z wyniku „losowania” loterii naturalnej, czyli z tego, co nie z ich winy przypadło im w udziale. Proponują nowe losowanie dokonywane tym razem nie przez naturę, a komputer centralny, zarządzane przez bardziej sprawiedliwy algorytm, które nazywają loterią przetrwania. Proponują, aby każdy otrzymał coś w rodzaju numerka na loterię po to, by:

Gdy lekarze mają dwóch lub więcej umierających pacjentów, których można by uratować dzięki przeszczepom, a żadne odpowiednie organy nie pojawiły się w wyniku „naturalnych” zgonów, mogą poprosić komputer centralny o

---

<sup>755</sup> Podziałem na białe i zielone księgi zajmowałem się w Rozdziale III części 3.3, gdzie omawiałem badania „błękitnego nieba”.

<sup>756</sup> C. Herrera, *Tinkering with the Survival Lottery during a Public Health Crisis*, „Journal of Medicine and Philosophy” 2009, t. 34, nr 2, s. 192.

dostarczenie odpowiedniego dawcy. Komputer wybierze wtedy losowo numer odpowiedniego dawcy i zostanie on zabity, aby życie dwóch lub więcej innych osób mogło zostać uratowane. Bez wątplenia, gdyby program ten miał być kiedykolwiek wdrożony, zastosowano by odpowiedni eufemizm na określenie „zabity”. Być może zaczęlibyśmy mówić o obywatelach, że zostali wezwani do „dawania życia” innym. Wraz z uszlachetnieniem (*refinement*) procedur transplantacyjnych taki program mógłby dać szansę na uratowanie dużej liczby istnień ludzkich, które obecnie są tracone. W istocie, nawet biorąc pod uwagę utratę życia przez dawców, liczba przedwczesnych zgonów każdego roku mogłaby zostać dramatycznie zmniejszona, do tego stopnia, że szansa każdego człowieka na dożycie sędziwego wieku mogłaby się zwiększyć.<sup>757</sup>

Harris wskazuje na konieczność zmiany nazwy – z przerażającego dla uczestników loterii słowa *zabity* na *ten, który ofiarował życie, czyli dawca życia*. Albo Harris zdradza swoje socjotechniczno-manipulacyjne knowania – wiadomo, że załęczonych przed śmiercią ludzi trzeba omamić ideologią, zgodnie z którą nie tylko pójdą na rzeź, ale zrobią to z mesjanistyczną radością; albo w tej groteskowości filozof zdradza pewną sztuczność swojego eksperymentu – to pewna scenografia czy kostium<sup>758</sup>. Nie twierdzą, że Harris nie zgadza się z tym co mówi, czy nie bierze swoich argumentów na poważnie. Ten eksperyment myślowy, będący w duchu filozofii „błękitnego nieba”, jest postulatem czy propozycją do dyskusji, nawet jeśli przedmiotem tej dyskusji jest sprawa pierwszej wagi. Uwagą o zmianie nazwy pokazuje, by czytać tekst co najmniej na dwóch planach: tego, co jawnie eksponuje, a co jest wynikiem podążania za pewnymi etycznymi zasadami do końca<sup>759</sup> i tego, co stoi za tą ekspozycją, tego na co może ona wskazywać. Tekst prowokuje do pytania „dlaczego, w samym środku kryzysu związanego z brakiem organów, tak szybko mówimy, że zabicie A jest złe, zamiast uznać, że bardziej złe jest pozwolenie na śmierć Y i Z”<sup>760</sup>.

## 1.1 Zastrzeżenia przeciwko loterii przetrwania

Harris przedstawia parę uwag czy zastrzeżeń wyprzedzających możliwą krytykę. Można przecież krytykować tę propozycję z punktu widzenia osób, co do których istnieje większe prawdopodobieństwo, że będą uczestniczyć w stratach związanych z loterią przetrwania niż w korzyściach; z perspektywy osób, które centralny komputer wytypuje jako „zwycięzców”. Im więcej osób będzie się zgłaszać do komputera, tym więcej „niewinnych” osób zginie. Można przewidywać, że „[p]rawdopodobnie więcej

---

<sup>757</sup> J. Harris, *The survival lottery*, w: P. Singer (red.), *Applied Ethics*, Oxford University Press, New York 1986, ss. 89–90.

<sup>758</sup> Chodzi o coś, co Angolicy nazywają *display*, czyli zarówno pewną wystawę (np. czegoś na sprzedaż), ekspozycję, manifestację czy pokaz, jak i efektowną aranżację, dzięki której coś jest wyeksponowane, wystawione na światło dzienne.

<sup>759</sup> Sam autor wiele lat później stwierdzi, że *Loteria przetrwania* jako przykład filozofii „błękitnego nieba” miał pokazać, jak „[p]odążanie z tą logiką do tego, co niektórzy uznaliby za *reductio ad absurdum*, ujawnia paradoks w akceptacji pewnych imperatywów moralnych, który wymaga rozwiązania” J. Harris, *In search of blue skies: Science, ethics, and advances in technology*. „Medical law review” 2013, t. 1, nr 21, s. 139.

<sup>760</sup> C. Herrera, *Tinkering with the Survival...*, s. 182.

starszych ludzi będzie potrzebowało przeszczepów, aby przedłużyć swoje życie, niż młodych, a więc program ten nieuchronnie doprowadziłby do powstania społeczeństwa zdominowanego przez starszych ludzi”<sup>761</sup>. Na tak postawiony zarzut Harris odpowiada, że przecież program do takiego komputera można zaprojektować tak, by zapewnił optymalny rozkład wieku w populacji. W tym sensie, jak się zdaje, autor twierdzi, że można go tak zaprogramować, aby był społecznie najużyteczniejszy.

Kolejne zastrzeżenie dotyczy tego, że niesprawiedliwe byłoby pozwolić ludziom, którzy sami sprowadzili na siebie nieszczęście, aby korzystali z loterii, tak jak w przypadku zabicia „abstynenta B po to, by W (którego ciężkie palenie spowodowało raka płuc) i X (którego picie zniszczyło wątrobę) mogli zachować możliwość ponownego nadmiernego używania sobie”<sup>762</sup>. Można zatem dodać zastrzeżenie głoszące, że ci, którzy sami zasłużyli na wadliwe działanie swoich organów (np. pijąc, paląc, żywiąc się skrajnie niezdrowo itd.), nie mają prawa być beneficjentami loterii (jak się zdaje, wciąż mogą brać w niej udział jako potencjalni dawcy życia).

Następną możliwą uwagą przeciwko takiej loterii może być strach przed funkcjonariuszami przychodzącymi po wylosowanych szczęśliwców i związane z nim pragnienie bezpieczeństwa (*desire for security*). Tu jednak Harris stwierdza, że w zasadzie „szanse na to, że faktycznie zostaniemy wezwani do złożenia ostatecznej ofiary, mogą być mniejsze niż obecne ryzyko bycia zabitym na drogach, a większość z nas nie leży drżąc w łóżku, przerażona perspektywą bycia wysłanym nazajutrz”<sup>763</sup>.

---

<sup>761</sup> John Harris, *The survival lottery...*, s. 90.

<sup>762</sup> Ibidem.

<sup>763</sup> Ibidem, s. 91. Trudno oszacować stosunek jednej wartości – prawdopodobieństwa bycia wezwany przez służby specjalne – do drugiej – prawdopodobieństwa zginienia w wypadku drogowym. Dobrze jest pamiętać o tle, na którym Harris przedstawia swoje uwagi w tekście z 1975 roku. Pierwszy udany przeszczep nerki w Wielkiej Brytanii odbył się 1965 roku, natomiast serca w 1967 roku i pacjent umarł po 46 dniach po przeszczepie. W 1984 roku – czyli rok przed pierwszym przeszczepem serca w Polsce, którego dokonał, wraz z zespołem Zbigniew Religa – brytyjskiej pacjentce Brendzie Barber przeszczepiono płuca i serce i żyła jeszcze 10 lat po operacji. Por. NHS Blood and Transplant, <https://www.nhsbt.nhs.uk/who-we-are/a-history-of-donation-transfusion-and-transplantation/> [ostatni dostęp 01.05.2022]. Nic więc dziwnego, że w pierwszym zdaniu swojego tekstu Harris zaznacza, że procedury przeszczepu organów zostały udoskonalone. Niełatwo jest ustalić zapotrzebowanie na organy w latach siedemdziesiątych, które przekładałoby się (w zestawieniu z liczbą osób, należących do obywateli kraju, które będą brane pod uwagę) na ryzyko, na jakie możemy liczyć, że funkcjonariusze zapukają do naszych drzwi. Równie niełatwo jest ustalić liczby osób, które zginęły w wypadkach drogowych w latach siedemdziesiątych w Wielkiej Brytanii. Informacje i statystyki dostępne są na tronie Departamentu Transportu (*The Department for Transport*). Zgodnie z raportem *Zgłoszone wypadki drogowe w Wielkiej Brytanii (Reported Road Casualties Great Britain, RRCGB)* liczba osób, która zginęła w wypadku samochodowym (piesi, rowerzyści, kierujący pojazdami) wynosiła łącznie 7,499 osób (to jednak dotyczy głównie pieszych, rowerzystów i użytkowników motorów) z czego 356,000 zostało rannych, por. *Reported Road Casualties Great Britain: 2008 Annual Report*,

[http://d3n8a8pro7vhm.cloudfront.net/20splentyforus/legacy\\_url/323/Road\\_20casualties2008.pdf?1431368043](http://d3n8a8pro7vhm.cloudfront.net/20splentyforus/legacy_url/323/Road_20casualties2008.pdf?1431368043) [ostatni dostęp 01.05.2022]). Co więcej, Harris posługuje się w tym miejscu w tekście interesującym zwrotem *dispatched on the morrow*. Uwagę zwraca archaiczność zwrotu *on the morrow*. To archaiczna forma słowa *ranek*, to, co ma się wydarzyć następnego dnia a także czas następujący bezpośrednio po określonym zdarzeniu. Z kolei słowo *dispatched*, to tyle co „wysłać (kogoś lub coś) szybko w określone miejsce w określonym celu”, ale także „pokonać (osobę lub zespół) w grze,

Wynika zatem z tego, że jakkolwiek pewnie wielu z nas drżałoby o swoje życie, nie byłoby racjonalnych podstaw ku temu. Codziennie mierzymy się z dużo większym ryzykiem, nie żyjąc w ciągłej obawie. Być może, w takim razie, jeśli tak cenimy wartość życia i z niechęcią myślimy o ryzyku utraty go, powinniśmy dokonać retroaktywnej oceny tego jak ochraniać życie. Harris stwierdza, że prawdą jest, że „życie może być lepiej zabezpieczone w ramach takiego systemu”<sup>764</sup>, a więc systemu loterii przetrwania. Może nas zainteresować ta nieco szokująca uwaga, zgodnie z którą w systemie, w którym na mocy prawa dokonuje się moralnie uzasadnionych egzekucji, lepiej zabezpiecza się życie. Odnosząc się do prawa do samoobrony i do stwierdzenia, że w zasadzie lepiej, żeby śmierci były zaplanowane niż niezaplanowane stwierdza, że ze względów ostrożnościowych lepsze będzie wprowadzenie loterii przetrwania. Argument ten, nieco podobny do uwag Hobbesa na temat wojny wszystkich ze wszystkimi, omówię za chwilę.

Następnie Harris, pomiędzy powyższym a kolejnym zarzutem, prezentuje myśl, która nawiązuje do bieżącego argumentu. W poprzedniej uwadze autor wskazywał z jednej strony na ryzyko bycia schwytanym przez służby loterii w celu bycia wykorzystanym do wypełnienia obywatelskiego obowiązku, z którym wiąże się bycie uśmierconym oraz śmierci w wypadku drogowym, a z drugiej strony na lęk występujący w przypadku schwytania, nie występujący w przypadku wypadku drogowego. Myśl, o której mowa jest wyrażona następująco:

Jeśli szanujemy indywidualność i postrzegamy każdego człowieka jako niepowtarzalnego na swój sposób, moglibyśmy chcieć odrzucić społeczeństwo, w którym okazywałyby się, że indywidua (*individuals*) są postrzegane jedynie jako wymienne sztuki pewnej struktury (*interchangeable units in a structure*), której wartość polega na posiadaniu jak największej liczby zdrowych sztuk. Ale oczywiście Y i Z chcieliby wiedzieć, dlaczego indywidualność A jest bardziej godna szacunku niż ich indywidualność<sup>765</sup>.

Konfrontuje zatem nasz intuicyjny i zdroworozsądkowy sprzeciw wobec loterii przetrwania z myślą rzekomo leżącą u podłoża tego sprzeciwu. Jak w ogóle można chcieć, żeby istniał taki system – np. urząd państwa czy światowy porządek – w ramach którego pozwalalibyśmy urzędnikom na to, by porywali ludzi z ulicy, a ich organy redystrybuowali innym ludziom bez ich zgody i w dodatku na mocy prawa, które z jednej strony broni prawa życia jednych do życia, a innym – wydawałoby się przypadkowo – je odbiera. Taki system redukowałby każdego człowieka, którego traktujemy jako niezastępowalną istotę, która ma wartość sama w sobie, posiadającą

---

konkursie” itp., jak również staroświecko „szybko zabić (osobę lub zwierzę) – wysłać na tamten świat”. Harris zatem stosuje tu, właściwą sobie grę słów, w której z jednej strony stwierdza, że w zasadzie prawdopodobieństwo bycia wylosowanym w loterii jest na tyle niewielkie, że aż mniejsze niż w przypadku śmierci w wypadku samochodowym, a przecież nie drżymy o swoje życie wiedząc, że następnego dnia będziemy musieli wsiąść do samochodu i, by tak rzec, ciągnąć los w innej, bardziej ryzykownej loterii. Z drugiej strony, być może właśnie tym drugim archaicznym słowem, może – świadomie lub nie – wskazywać na archaiczne znaczenie pierwszego słowa, które odnosi się właśnie do śmierci, do zabicia. Krótko mówiąc, niby nie boimy się wsiadania do samochodu nazajutrz, a to tam czeka nas pewna (czy może raczej prawdopodobna) śmierć.

<sup>764</sup> J. Harris, *The survival lottery...*, 1986, s. 91.

<sup>765</sup> Ibidem, s. 91.

godność, która sprawia, że śmierć każdego indywiduum czy jednostki jest niepowetowaną stratą do wartości zaledwie zdrowej sztuki. Tym, co miałyby przemawiać na korzyść takiego systemu, to umożliwianie przetrwania chorym jednostkom, naprawianie zepsutych części kosztem zdrowych jednostek czy ich części.

Wydaje się to podwójnie bez sensu. Pierwsza bezsensowność polega na napięciu pomiędzy szacunkiem dla ludzi jako indywiduów (nie-instrumentalizacją) a instrumentalizacją, natomiast druga bezsensowność polega na napięciu pomiędzy ratowaniem zdrowia i życia a poświęcaniem zdrowia i życia. Loteria przetrwania jest bez sensu, po pierwsze dlatego, że przecież jeśli *de iure* szanujemy indywidualność i wartość ludzi, to przez zabijanie ich zadajemy kłam tej zasadzie, skoro *de facto* traktujemy ich instrumentalnie. Deklarujemy uznawanie ludzi za niewymienne i wyjątkowe indywidua, a traktujemy ich jak wymienialne sztuki, części maszyny. Po drugie, jest bez sensu, bowiem skoro wartością, która wydaje nam się ważna (czy nawet najważniejsza, skoro ze względu na nią oddajemy się morderczemu procederowi), jest życie i zdrowie, to jak możemy poświęcać życie zdrowych jednostek, a zatem poświęcać możliwość ich dalszego zdrowego istnienia? Bezsensowność tkwi w pewnej sprzeczności, zawartej w ukrytym w eksperymencie wnioskowaniu.

Przesłanki:

Zdrowie i życie są wartościowe i należy je ratować.

Zdrowie mogą posiadać ludzie, którzy żyją.

Życie i zdrowie ludzi chorych (potrzebujących przeszczepów), zgodnie z przyjętym imperatywem ratowania życia i wartości jaką przypisuje się zdrowiu, należy ratować, skoro ich zdrowie jest w tak kiepskim stanie, że lada chwila umrą.

Ponieważ mamy niedobór środków ratowania życia i zdrowia chorych ludzi, należy poświęcić życie i zdrowie ludzi zdrowych dla ludzi chorych.

Wniosek:

Tym samym odbieramy zdrowym ludziom to, o co walczymy dla chorych, czyli pozbawiamy ich tego, czego ci drudzy nie mają, a w wyniku tego ci drudzy mają coś, czego już nie mają ci pierwsi. Czy powinniśmy, w takim razie poświęcać kolejne życia, by jednak próbować ocalić życia tych, co pierwotnie się poświęcili?

Dodatkiem do tych absurdalności loterii przetrwania jest genialna myśl Harrisa: Y i Z chcieliby wiedzieć, dlaczego indywidualność A jest bardziej godna szacunku niż ich indywidualność<sup>766</sup>. Jeśli ze względu na swoją indywidualność ludzie mają prawo do życia i zdrowia, które są tak przez nas cenione – nie wolno nam pozbawiać ich innych – czemu pozbawiamy tego samego Y i Z, którzy potrzebują organów do tego, by żyć w zdrowiu i czemu to właśnie ich traktujemy jak zamienne części maszyny, których interes i głos (gdyby nie uporczywe domaganie Y i Z) jest

---

<sup>766</sup> Ibidem, s. 91.

niesłyszany? Prostą odpowiedzią jest stwierdzenie, że przecież ludzie chorzy, którzy po prostu mieli pecha, nie tracą zdrowia, którego nigdy nie mieli, a ludzie zdrowi byłiby stratni – bo przecież musieli w pierwszej kolejności być zdrowi, jeśli chcielibyśmy ich pozbawić zdrowych organów na potrzeby ludzi chorych. Odpowiedź, jak się zdaje, znajduje się na samym początku tekstu: „jeśli na stanie nie ma żadnych organów zapasowych i żadne nie są dostępne w inny sposób, lekarze nie mają wyboru, nie mogą uratować swoich pacjentów, więc muszą pozwolić im umrzeć”<sup>767</sup>. Wydaje się, że istnieje moralna różnica pomiędzy zabiciem a pozwoleniem na śmierć. Choć tak rzeczywiście się wydaje, analiza eksperymentu czyni naszą sytuację bardziej problematyczną. Sądzę, że o ile problem nie jest łatwy do rozwiązania, to pewne rozróżnienie, które zaproponuję za chwilę, dotyczące bycia szczęściarzem, zasłużenia na to szczęście i wiedzy na ten temat, jeśli nie rozjaśni tej kwestii, to sproblematyzuje sytuację zdrowych ludzi.

Kolejny z zarzutów wiąże się z naszą niechęcią do tzw. zabawy w Boga. Może się wydawać niewłaściwe, by podejmować jakichkolwiek prób ponownego rozdelenia szans życiowych, które wyznaczył los (czy też coś, co nazwalibyśmy naturą, czyli w zasadzie loterią naturalną). Istnieje różnica moralna pomiędzy śmiercią Y i Z, która byłaby „naturalna”, a śmiercią tych, którzy zostaliby zabici w wyniku loterii przetrwania, która byłaby dziełem ludzi. W pierwszym przypadku nie robimy nic i dzieje się „samo”, zgodnie z losem, jaki zgotowała nam natura, a w drugim przypadku ktoś (nie bezosobowa siła) kogoś zabija. Uwaga Harrisa na ten zarzut brzmi: „jeśli jesteśmy w stanie coś zmienić, to rezygnacja z tego jest jednocześnie decydowaniem (*determine*) o tym, co będzie się działo na świecie”<sup>768</sup>. Jak się wydaje Harris zwraca uwagę na to, że skoro już pewna możliwość zmiany stanu rzeczy pojawiła się na horyzoncie, nie możemy udawać, że tej możliwości nie ma, że jesteśmy na nią ślepi. Czy oznacza to, że wystarczy by pojawiła się pewna możliwość do zrobienia czegoś, byśmy wówczas byli zobowiązani do robienia czegoś? Co to miałyby znaczyć, że coś jest „w naszej mocy”? Kiedy pewna możliwość pojawia się na horyzoncie – chociażby w postaci perspektywy loterii przetrwania – nie możemy udawać, że tej możliwości nie ma, że jesteśmy tak niewinni jak byliśmy przed tą perspektywą. Potwierdza to Harris ostatnim zdaniem tekstu, w którym podkreśla cenę, którą trzeba zapłacić za odrzucenie tego programu. Jest nią „życie Y i Z oraz wielu im podobnych, a my łudzimy się, jeśli przypuszczamy, że powodem, dla którego odrzucamy ich plan, jest to, że akceptujemy szóste przykazanie”<sup>769</sup>.

## 1.2 Tezy loterii przetrwania

Żeby lepiej uchwycić problematyczność loterii przetrwania z jednej strony i konieczność brania pod uwagę postawionych w niej kwestii z drugiej, dobrze jest

---

<sup>767</sup> Ibidem, s. 87.

<sup>768</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>769</sup> Ibidem, s. 95.

spróbować przedstawić strukturę argumentacyjną autora. W pewnym sensie można ją, *prima facie*, sprowadzić do pięciu założeń czy twierdzeń:

- (i) procedury przeszczepu organów zostały udoskonalone
- (ii) Y potrzebuje nowego serca, a Z nowych płuc, bowiem z bieżącym zestawem organów są skazani na pewną śmierć – są nieszczęśliwi – a stan, w jakim Y i Z się znaleźli nie wynika z ich winy, a jest wynikiem loterii naturalnej
- (iii) na stanie nie ma żadnych organów zapasowych i żadne nie są dostępne w inny sposób, zatem Y i Z są skazani na pewną śmierć
- (iv) Y i Z nie są zadowoleni z tego, że zostali skazani na pewną śmierć i chcą żyć dalej
- (v) nieprawdą jest, że nie ma żadnych organów zapasowych i żadne nie są dostępne w inny sposób – jest pełno zdrowych ludzi chodzących po ulicach ze zdrowymi organami, które można by przeszczepić Y i Z. Zabijając jedną zdrową osobę – szczęściarza A – można, dzięki transplantacji jej organów, ocalić życie Y i Z.

Sytuacja opisana w punktach od (i) do (iv) przedstawia zwykłą, żeby nie powiedzieć normalną czy naturalną, sytuację osób rodzących się np. z wadami serca, które sprawiają, że osoby te w krótkim czasie umrą. Sytuacja takich *chorych* osób w drugiej połowie XX wieku, a tym bardziej w XXI wieku, jest inna niż tych, które żyły np. w X wieku. Dzięki postępowi, jakiego dokonaliśmy w medycynie i technologii, szanse na przetrwanie tych osób są większe. Jeśli Y i Z żyliby w wieku X, ich sytuacja określona byłaby tylko przez twierdzenia od (ii) do (iv). Twierdzenie (i) wskazuje na szansę jaką Y i Z mają do tego, by przetrwać. Obecnie mamy bowiem do czynienia z wciąż rozwijającym się systemem służby zdrowia. System ten zasadza się – zarówno dla ludzi jak i dla pewnych innych zwierząt – na regule ratunkowej, na zasadach ratowania życia i uzdrawiania tych istot, które to życie wiodą. Oczywiście szanse na przetrwanie i zdrowe życie zmieniają się wraz z upływającym czasem i pracą tych, którzy są skłonni poświęcić czas własnego życia na doskonalenie tego systemu. Szansa na przetrwanie istoty z wadą serca w starożytnej Grecji była radykalnie mniejsza niż jej szansa na przetrwanie np. we współczesnym, dobrze rozwiniętym kraju Europy.

Można powiedzieć, że twierdzenie (v) ma sens o tyle, o ile możliwe są warunki określone w twierdzeniu (i). Twierdzenie (i) bardzo precyzyjnie je określa, bo technika, o której mowa, miałyby być udoskonalona (*perfected*), czyli mowa jest o warunkach, które nie panują nawet dziś. Wskaźnik śmiertelności w wyniku przeszczepów jest wciąż wysoki, zwłaszcza w przypadku przeszczepów serca<sup>770</sup>. Jest

---

<sup>770</sup> „Przeszczepy serca charakteryzują się wysoką wczesną śmiertelnością – 15–20% biorców umiera w ciągu roku od operacji. Następnie śmiertelność utrzymuje się na stałym poziomie, około 4% rocznie przez następne 18 lat, tak że 50% pacjentów może oczekiwać, że będzie żyło po 10 latach, a 15% po 20 latach. Zastosowanie transplantacji serca opierało się prawie wyłącznie na osądzie lekarzy w niebadawczych warunkach klinicznych. (...) Czynniki predykcjami mniejszych szans na przeżycie u biorców przeszczepu serca są: coraz starszy wiek, zgłaszanie się na operację już po mechanicznym wspomaganie serca lub na respiratorze oraz wysoki naczyniowy opór płucny. Kolejną istotną zmienną, która nie ma odpowiednika w innych formach chirurgii implantacyjnej, jest znaczne zróżnicowanie jakości implantu – serca dawcy. Wiek dawcy, płeć, wcześniejsza potrzeba wspomaganie inotropowego



to zatem sytuacja, jak na razie, praktycznie niemożliwa oraz taka, która tylko może zaistnieć. Miejmy nadzieję będzie możliwa, zwłaszcza, jeśli uda się nam opracować skuteczną technikę wytwarzania organów do przeszczepów. Wtedy, w pewnym sensie, powyższy eksperyment straciłby część ze swojej mocy retorycznej. Niemniej jednak twierdzenie (i) pośrednio wskazuje na kontekst możliwości określonej w (v). Samo zabicie A przez Y i Z to za mało; potrzebują kogoś, kto przeprowadzi operację transplantacji, technika, który w tym kontekście nazywa się lekarzem.

Do pomyślenia jest, by zabieg odbył się w specjalistycznych warunkach domowych. Po tym, jak Y i Z pozyskaliby na ulicach Oxfordu – to bowiem miasto widnieje w podpisie pod tekstem obok uczelni Balliol College – świeży materiał do przeszczepu, zaprzyjaźniony transplantolog mógłby dokonać zabiegu określonego w punkcie (v). Rzecz jasna, w eksperymencie Harrisa nie chodzi o tę techniczną możliwość, a o odpowiednio ogólną zasadę, którą mielibyśmy się kierować. Gdyby wszyscy chorzy teraz zrzeczali się i w asyście transplantologów polowali na zdrowych ludzi, co nie jest niemożliwe<sup>771</sup>, z pewnością na ulicach miast zapanowałaby panika. Nie to jest przecież istotą twierdzenia (v). Można powiedzieć, że twierdzenie (ii) określa warunki nieszczęśliwej sytuacji Y i Z, a że stan rzeczy (iii) jest dla nich niekorzystny i są z niego niezadowoleni (iv) szukają sposobu, by ocalić własne życie. Jednak właśnie przez twierdzenie (iii), Y i Z zmuszeni są szukać alternatywnych rozwiązań. Same te rozwiązania są tylko środkiem do celu, jakim jest przetrwanie. Można powiedzieć, że Y i Z nie zależy na czyjejkolwiek śmierci, tylko na swoim przetrwaniu. Zależy im na organach, których nigdzie nie mogą dostać. Są jednak ludźmi cywilizowanymi i filozofami wprawnymi w walce o fundamentalną rację, jaką jest zachowanie życia, dlatego proponują racjonalną i powszechną metodę, dzięki której wielu takich jak oni skorzysta.

Pomijając powyżej opisany morderczy proceder, sam sposób wyboru dawców życia może paść ofiarą stronnictwa i uprzedzenia antropicznego (*anthropic bias*). Przecież jakieś światowe konsorcjum mogłoby przejąć kontrolę nad jakimś niewystarczająco silnym państwem i zbierać narządowy plon z ciał jego mieszkańców. Nawet na arenie bardziej lokalnej, rząd danego kraju mógłby np. uczynić pewną mniejszość (np. etniczną czy seksualną) godną zgładzenia. Wydaje się, że nie ma różnicy pomiędzy loterią przetrwania a zaprezentowanym powyżej przykładem. Jednak ci, którzy chcieliby wykorzystać członków pewnych mniejszości

---

i czas niedokrwienia przeszczepu mają wpływ na jakość serca dawcy, a tym samym na przeżywalność biorcy. (...) 20-letni mężczyzna z kardiomiopatią rozstrzeniową, który decyduje się na transplantację, licząc na dłuższe życie, może otrzymać mniej niż się spodziewał, jeśli jego nowe serce miałoby pochodzić od 50-letniej kobiety z odległego o cztery godziny drogi szpitala, leczonej lekami inotropowymi. Przewidywanie rokowania przed transplantacją jest trudne ze względu na heterogenność dawców, a także różnice w doborze biorców i dawców oraz unikalne interakcje immunologiczne między dawcą a biorcą.” A. Anyanwu, T. Treasure, *Prognosis after heart transplantation: transplants alone cannot be the solution for end stage heart failure*, „British Medical Journal” 2003, t. 7388, nr 326, ss. 509–510.

<sup>771</sup> A co jest do pomyślenia jako sposób na intratny biznes. Chęć przetrwania i ekonomiczne wykorzystywanie tej chęci ciekawie przedstawiane są w takich fikcyjnych i dokumentalnych produkcjach filmowych i książkowych jak *Wyspa*, *Śpiączka*, *The Bleeding Edge*, *Train*. *Rzeźnia na szynach* czy *Doktor Chichot*.

dokonywaliby wyboru na podstawie dowolnej, moralnie nieistotnej kategorii przynależności do grupy etnicznej. Czemu osoby z danej grupy etnicznej miałyby być traktowane inaczej niż osoby z innej grupy? Wydaje się, że byłoby to uzasadnianie decyzji na podstawie racji szowinistycznych a nie o znaczeniu powszechnym, które miałyby obejmować interes wszystkich w taki sam sposób. Z tego względu rozsądni i etycznie zorientowani w swoich argumentacjach Y i Z proponują powołanie bezstronnego sędziego losującego przyszłych dawców życia, który miałby być sędzią bezstronnym, ślepy na interesy, losowo przyznającym obywatelom przywilej stania się dawcą. Oczywiście możliwe, że trzeba byłoby ustawić pewne parametry w programie takiej bezstronnej maszyny losującej, ale jak się zdaje, takich parametrów powinno być jak najmniej.

Czy powyższe twierdzenia od (i) do (v) oznaczają, że loteria przetrwania jest uzasadniona? Wydaje się, że aby móc przejść z twierdzenia (v) do przedstawienia planu *loterii przetrwania* konieczne są dodatkowe warunki, a zatem, być może, przydatne będą kolejne twierdzenia czy założenia:

- (vi) zabijanie niewinnych jest, moralnie rzecz biorąc, złe lub niesłuszne; nie powinniśmy zabijać niewinnych ludzi lub powinniśmy nie zabijać niewinnych ludzi
- (vii) jeśli jesteśmy w stanie, zgodnie z posiadaną wiedzą i umiejętnościami, zmienić coś na lepsze, a tego nie robimy, to rezygnacja z tego jest jednocześnie decydowaniem o tym, co będzie się działo na świecie
- (viii) w ramach idei powszechnej służby zdrowia mamy obowiązek zapewnić przetrwanie jak największej liczbie istnień i musimy dbać, by ludzie mogli cieszyć się długim i szczęśliwym życiem
- (ix) lekarz jest bezpośrednim wykonawcą tej idei i ma obowiązek, jeśli jest w stanie go dopełnić przy użyciu dostępnych środków, ratować życie i zdrowie
- (x) to nie człowiek (np. nie lekarz) wybiera dawców życia spośród ludzi, a bezstronny komputer na drodze losowania, dzięki bezosobowemu algorytmowi i to takiemu, który zapewni optymalny rozkład wieku w populacji
- (xi) losowanie jest powszechne – odbywa się w grupie wszystkich osób (mieszkańców państwa albo planety), a nie w grupie wyodrębnianej na podstawie dowolnie wybranej kategorii; nie może być mowy o preferowaniu pewnej grupy kosztem innej
- (xii) beneficjentami losowania mogą być ludzie niewinni swojego stanu, natomiast ci, którzy zasłużyli sobie na swoje nieszczęście w wyniku trybu życia, który wyniszczał ich organizm, nie mogą brać udziału w loterii w charakterze potencjalnych beneficjentów

W świetle powyższych twierdzeń, można ponowić kluczowe pytanie, czy istnieje moralna różnica pomiędzy zabiciem a pozwoleniem na to, by umrzeć. Jeśli lekarze nie zabijają zdrowego człowieka i nie użyją jego organów, aby uratować życie Y i Z, to czy lekarze będą odpowiedzialni za ich śmierć?

### 1.3 Spór pomiędzy Y i Z a lekarzem (z drżącym w tle A o swoje życie)

Harris, przedstawia nam nie tylko uzasadnienie dla loterii przetrwania, ale także uzasadnienie płynące z ust Y i Z, którzy przedstawiają nam swój własny interes w postaci racjonalnych roszczeń (*reasonable claims*) osób walczących o swoje przetrwanie. Nie jest to bez znaczenia, bowiem loteria przetrwania nie jest tylko eksperymentem myślowym, zgodnie z którym możemy przedstawić sobie pewną trudną do rozwiązania sytuację wyboru. Jest to też sytuacja konfliktowa, w której obecne są dyskutujące ze sobą strony, które walczą o swój interes. Z jednej strony mamy do czynienia z interesem Y i Z by przetrwać, a z drugiej strony z interesem lekarza do tego, aby pozbyć się narzucanej mu przez Y i Z odpowiedzialności lub do tego, aby uzasadnić niezabijanie A. Nie jest to, jak sądzę, moralitet<sup>772</sup>, w którym bohater pozbawiony jest wszelkich cech jednostkowych, a raczej diatryba<sup>773</sup>, w której obecne są postacie reprezentujące określone interesy, ścierające się w ramach argumentacji. *Loteria przetrwania* jako pewna sytuacja problemowa, diatryba nie posiada gotowej odpowiedzi czy rozwiązania. Jest jedynie materiałem pozwalającym, dzięki interpretowaniu go czyli podjęciu zwartego w nim problemu, na wypracowanie samodzielnej odpowiedzi na podstawie problemu przedstawionego w tekście.

Teraz prześlę pokrótce wymianę pomiędzy Y i Z a lekarzem. Y i Z zgadzają się na to, że zabijanie niewinnych jest złe i są gotowi zgodzić się na absolutny zakaz takiego postępowania. Zgadzą się więc z twierdzeniem (vi). Z drugiej strony Y i Z nie zgadzają się na to, że A jest bardziej niewinny niż oni. Y i Z są niewinni w tym sensie, że nie przez nich są w stanie określonym w twierdzeniu (ii). Tak samo A nie jest

---

<sup>772</sup> *Moralitet* – średniowieczny utwór sceniczny o charakterze moralizatorskim, z alegorycznymi postaciami, personifikującymi walkę dobra ze złem. J. Tokarski (red.) *Słownik wyrazów obcych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 491. Kwestia moralna rozstrzygnięta jest zanim czytelnik siędzie do lektury tekstu. Sam tekst zawiera sugestię dotyczącą tego co jest a co nie jest słuszne czy dobre. To coś, jak podręcznik dobra, z których można dyskutować, ale na poziomie idei zawartej w tekście, wiadomo jak sprawy się mają.

<sup>773</sup> *Diatryba* (διατριβή, *diatribé*, czyli *rozmowa* czy *spór*) – przemówienie albo utwór literacki odznaczające się gwałtownym tonem (zwykle wyrażające protest lub krytykę). Jan Tokarski (red.) *Słownik wyrazów obcych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 152. Wydaje się, że jest to kontestacyjny rodzaj wypowiedzi. Autor tej definicji wskazuje na pewną gwałtowność tonu, która w przypadku tekstu Harrisa zawarta jest w samej idei. Z drugiej strony, w kontekście działalności starożytnych cyników, *diatryba* służyła do „popularnego wykładu problemów filozoficznych przede wszystkim z dziedziny moralnej” i „była dialogiem pozornym; mówca (czy autor) sam bowiem wprowadzał bezimiennego przeciwnika, sam podnosił z jego strony zapytania i zarzuty i sam na nie odpowiadał” oraz „[w]ykład urozmaicał anegdotami, przysłowiami, cytatami”, M. Cytowska i H. Szelest, *Literatura Grecka i Rzymska w zarysie*, PWN, Warszawa 1981, ss.108-109. Wydaje się zatem, że, w opozycji do moralitetu, diatryba nie jest formą zamkniętą. Jest czymś bliższym zielonemu księgom. Czymś, co ma prowokować do dyskusji czy rozmowy. Sama konstrukcja diatryby właśnie jako dialogu, w którym panuje niezgoda, może na to wskazywać, chociaż w przytoczonym fragmencie nie do końca uwaga ta wybrzmiewa. Lepiej oddaje to Jachimowicz, który pisząc o *diatrybie* stwierdza, że „zakłada [...] ona z góry grono bądź uczniów, bądź publiczności, aktywnie reagujących, wyrażających swoje refleksje, sprzeciwu i wątpliwości na słowa bądź mistrza bądź kaznodziei”, L. Jachimowicz, *Epiktet i jego dzieło*, w: *Epiktet, Diatryby. Encheiridion*, przeł. L. Jachimowicz, PWN, Warszawa 1961, s. XIV.

„winny” temu, że sam urodził się zdrowy i że Y i Z są chorzy. Zarówno A, Y i Z są w tym samym sensie niewinni i na mocy twierdzenia (vi) zabijanie ich wszystkich jest równie niesłuszne.

O ile Y i Z uznają niesłuszność zabijania niewinnych, stwierdzają, że istnieje pewna nierówność co do traktowania ich i A. Stwierdzają, że „obecnie uznawane prawo niewinnego [np. A] do nie bycia zabitym, nawet jeśli jego śmierć może dać życie innym, jest tylko decyzją o preferowaniu życia szczęściarzy (*fortunate*) [np. A] nad życiem nieszczęsnych (*unfortunate*) [np. Y i Z]”<sup>774</sup>. A jest niewinny w tym znaczeniu, że nie zrobił nic, by zasłużyć na śmierć, ale tak samo Y i Z też nie zrobili nic, by zasłużyć na śmierć. Sądzę, że z rozróżnienia na winnych i niewinnych oraz szczęściarzy i nieszczęśników, wynikają ciekawe konsekwencje, które omówię za chwilę.

Y i Z zadają prowokacyjne pytanie, które, jak się zdaje, jest z porządku pytań zadawanych w asymetrycznych relacjach, w których najedzeni nie rozumieją głodnych, a bogaci nie rozumieją biednych: czemu nasze „życie lub umieranie miałyby być pozostawione przypadkowi (*left to chance*), skoro w tak wielu innych dziedzinach ludzkiego życia wierzymy, że mamy obowiązek zapewnić przetrwanie jak największej liczbie istnień?”<sup>775</sup>. Można powiedzieć, że odwołują się do twierdzeń (vii) i (viii). Przecież zgadzamy się, zgodnie z (viii), że mamy obowiązek zapewnić przetrwanie jak największej liczbie istnień i musimy dbać, by ludzie mogli cieszyć się długim i szczęśliwym życiem i obowiązek ten wypełniają między innymi pracownicy służby zdrowia. Zgodnie ze zdaniem wypowiedzianym przez Y i Z, jakkolwiek nie brzmiałyby to dziwnie, to los jest winny ich nieszczęścia. To przez przypadek wkrótce umrą. Czy jednak sensownym jest obwinianie w moralnym sensie sytuacji losowych? Wydaje się, że nie, skoro takie byty jak natura, los, przeznaczenie, DNA nie są podmiotami moralnymi. Można powiedzieć, że ich nieszczęście pozostaje bez winy. Z pewnością tak by było, gdyby żyli w X wieku.

Zgadzamy się przecież z tym, zgodnie z (vii), że jeśli jesteśmy w stanie, zgodnie z posiadaną wiedzą i umiejętnościami, zmienić coś na lepsze (w tym wypadku los Y i Z), a tego nie robimy, to rezygnacja z tego jest jednocześnie decydowaniem o tym, co będzie się działo na świecie. Harris nie oskarża konkretnego lekarza, a raczej lekarzy jako figurę reprezentującą służbę medyczną i społeczeństwo – nas – które wspiera system usprawiedliwiający beczynność i ślepotę w sytuacji nieuchronnej śmierci. Stwierdza, że „[l]ekarze, a także społeczeństwo, które popiera ich beczynność (*inaction*), nie mogą się bronić, argumentując, że ani nie oczekuje się od nich, ani nie wymaga na mocy prawa czy konwencji, by zabijali w celu uratowania życia (w rzeczy samej, wręcz przeciwnie), ponieważ jest to tylko odwołanie się do zwyczaju czy autorytetu”<sup>776</sup>. Harris twierdzi, że prawa nie powinny być przesłanką argumentu, a raczej wnioskiem wypływającym z argumentu. Zatem podążając za Harrisem, będziemy szukać czegoś bardziej fundamentalnego niż prawo, które miałyby stanowić już rezultat poszukiwań tej podstawy.

---

<sup>774</sup> J. Harris, *The survival lottery...*, s. 88.

<sup>775</sup> Ibidem.

<sup>776</sup> Ibidem, s. 88.

Niezależnie od prawa, o którym mowa, w przypadku Y i Z, lekarz (rozumiany jako instytucja) powinien jednocześnie, niezależnie od prawa stanowionego czy nawet szerzej rozumianego uprawnienia, zgodnie z twierdzeniem (ix) ratować życie Y i Z, które w nakreślonej sytuacji oznaczałoby zabicie A oraz, zgodnie z (vi), nie powinien zabijać A. Mamy przed sobą, w takim razie, sytuację paradoksalną. Lekarz powinien jednocześnie zrobić to i nie zrobić tego. Lekarz jest w sytuacji patowej.

Pytanie, jakie się pojawia brzmi: czy jeśli lekarz odmawia leczenia pacjenta, którego zgodnie z (ix) powinien się podjąć, a jest w stanie go uleczyć (zabicie człowieka jest samo w sobie czynem haniebnym, jeśli zgadzamy się na (vi), ale jeśli jego celem jest pozyskanie organów na ocalenie życia większej ilości ludzi to w jakiś sposób wiąże się z (vii), (viii) i (ix) ) i w wyniku tego nieleczenia/bezczynności (*inaction*) pacjent umiera, czyli, zgodnie z (vii), zabił był tego pacjenta, i co do czego możemy mieć taką samą pewność, jaką byśmy mieli, gdyby uczynił to strzelając z pistoletu, to czy jest ten lekarz odpowiedzialny za jego śmierć? Przecież jeśli lekarze odmówią Y i Z potrzebnych im przeszczepów, to ich odmowa zabije Y i Z. Jeśli jednak nie odmówią i zabiją A, to, pogwałcą zasadę w twierdzeniu (vi).

Czego lekarz by nie zrobił, występuje w przypadku zabicia A przeciwko zasadom (vi), (viii) i (ix) a w przypadku niezabicia A, przeciwko zasadom (vi), (vii), (viii) i (ix). Zabijając A, lekarz zabija niewinną osobę i jako lekarz nie wypełnia idei służby zdrowia, zgodnie z którą ma obowiązek zapewniać przetrwanie. Nie zabijając A, lekarz pozwala na śmierć Y i Z. Jest zatem odpowiedzialny za to, co się z nimi wydarzyło, a co było w jego mocy, a więc jest odpowiedzialny za śmierć niewinnych oraz jako lekarz nie wypełnił idei służby zdrowia, zgodnie z którą ma obowiązek zapewniać przetrwanie. Można powiedzieć, że jeśli chodzi o kwestie odpowiedzialności, lekarz jest w nienajlepszej sytuacji. Jak ją rozwiązać?

Decyzja moralna dotyczy sytuacji, w której należy „zdecydować, czy w tych okolicznościach powinien uratować dwa życia kosztem jednego, czy jedno życie kosztem dwóch”<sup>777</sup>. Z perspektywy lekarza, jeśli przyjmiemy, że jest odpowiedzialny moralnie za życie i śmierć zarówno Y i Z, jak i za A, stawiamy go w sytuacji wyboru pomiędzy ocaleniem jednego życia kosztem dwóch albo ocaleniem dwóch żyć kosztem jednego. Z naiwnie utilitarystycznego punktu widzenia możemy powiedzieć, że rachunek jest prosty – lepiej, żeby przetrwali dwaj niż jeden.

Założmy na chwilę, że lekarze zgadzaliby się na tak rozumianą odpowiedzialność i taki rachunek. Czy już można z czystym sumieniem ściągać przechodniów z ulic, gdy w poczekalni u lekarza czeka paru pacjentów potrzebujących nowych organów? Wydaje się, że nie. Racje moralne przeciwko takiemu rozwiązaniu – terror i cierpienia ofiar, świadków porywania i negatywny wpływ na społeczeństwo w ogóle – dają nam kolejne powody do odrzucenia tego pomysłu. Stąd też pomysł Y i Z dotyczący loterii przetrwania – w której zasady są jasne, powszechnie ogłoszone i znane, uzasadnione obowiązkiem ratowania życia i

---

<sup>777</sup> Ibidem.

wsparte ideologiczną retoryką dawcy życia – jest wielce przebiegły, co zaraz okaże się przy zastosowaniu twierdzenia (x).

Harris oddaje głos lekarzom: „człowiek jest odpowiedzialny za śmierć kogoś, komu mógł uratować życie, tylko wtedy, gdy we wszelkich okolicznościach niniejszej sprawy powinien był uratować (*ought to have saved*) tego człowieka dostępnymi środkami”<sup>778</sup>. Lekarze zgadzają się z twierdzeniem (vi) i ze swoją rolą określoną na mocy (viii) i (ix). Stwierdzają jednak, inaczej interpretując twierdzenie (vii), że przecież powinno się dotyczyć dostępnych środków, a wiemy z twierdzenia (iii), że organów brakuje i zgodnie z (vi) nie powinniśmy zabijać niewinnych ludzi takich jak A. Wydaje się, że odpowiedź lekarzy jest oczywista (taka sama, jaką prawdopodobnie my dalibyśmy, gdyby ktoś nad postawił nas w takiej samej sytuacji). Ponieważ na stanie nie ma organów do przeszczepu – lekarze *nie są w stanie* uratować życia Y i Z – nie są zobowiązani do ratowania życia Y i Z. Można powiedzieć, że *nie powinni* ratować ich życia, ale wtedy sugerowalibyśmy, że powinni tego nie robić. Tu raczej chodzi o to, że w danych warunkach *nie ma powinności co do tego, aby ich uratować*, czy może nawet lepiej, w nawiązaniu do podstawowego pytania, *nie odpowiadają za ich śmierć*, skoro w tym przypadku istnieje *moralna różnica* pomiędzy zabiciem a pozwoleniem na to, by ktoś umarł. Gdyby środki, o których mowa, byłyby dostępne, lekarz (czy inny człowiek władny do uratowania życia innego człowieka) powinien uratować życie umierającego człowieka. Lekarza można by nazwać mordercą tylko wtedy, gdy dopuścił się błędu w sztuce medycznej przez zaniechanie, czyli doprowadzenie do śmierci pacjenta wtedy, gdy „odmówił lub zaniedbał leczenia pacjenta, który umarłby bez leczenia”<sup>779</sup>. Nie byłby lekarz mordercą, czy w ogóle nie byłby odpowiedzialny, gdyby „mógł uratować pacjenta tylko poprzez zrobienie czegoś, czego w żadnym wypadku nie powinien był zrobić – zabicie niewinnego”<sup>780</sup>.

Y i Z nie odpuszczają, dalej prowadzą walkę o własne życie i odpowiadają tak: „jeśli lekarze, a w konsekwencji całe społeczeństwo, powinni w sumie zabić jednego człowieka, jeśli w ten sposób można uratować dwóch, to zaniechanie tego pociąga za sobą odpowiedzialność za wynikające z tego śmierci”<sup>781</sup>. Harris dodaje do tego uwagę o tym, że propozycja Y i Z wiążąca się z zabiciem niewinnych, nie może być racją odmowy rozważenia ich propozycji. Byłaby to po prostu odmowa zmierzenia się z tą kwestią i próba „uniknięcia w ten sposób konieczności podjęcia decyzji, co do tego co powinno się zrobić w takich okolicznościach”<sup>782</sup>. Krótko mówiąc, odpowiedź lekarzy nie rozwiązuje problemu. Jedyne go oddala. Podanie powodu, który uzasadnia to dlaczego lekarze nie mogą zabić A, nie zmienia nic, jeśli chodzi o obowiązek ratowania Y i Z zgodnie z twierdzeniami (vi), (vii) i (viii), a Y i Z dalej będą walczyć o swoje przetrwanie. Ostatecznie i tak ktoś umrze – albo jeden A albo dwóch Y i Z. Wstrzymanie się lekarzy od decyzji nie sprawi, że niewinne i nieszczęsne istoty nie zginą, ale że zginą przy zachowaniu czystego sumienia lekarzy, którzy dostarczyli

---

<sup>778</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>779</sup> Ibidem.

<sup>780</sup> Ibidem.

<sup>781</sup> Ibidem.

<sup>782</sup> Ibidem.

pewne racje swojego działania. Wedle Y i Z nieprzyjęcie ich planu będzie się wiązało ze śmiercią (czy nawet zabiciem) niewinnych, tyle, że raczej większej ich liczby.

Teraz można zająć się twierdzeniem (x). Jeśli wciąż mamy obowiązek ratowania życia Y i Z, ale lekarz nie może wziąć na siebie podjęcia decyzji o zabiciu A, skoro zgodnie z (vi) powinniśmy nie zabijać niewinnych ludzi, to w takim razie niech inny podmiot się tym zajmie. Pewnym rozwiązaniem dla tego problemu – ocalenia Y i Z i niepodejmowaniem przez ludzi decyzji o zabijaniu A – może być stworzenie takiego komputera centralnego, za pomocą którego, na drodze losowania i dzięki bezosobowemu algorytmowi, stanie się możliwe wybranie człowieka, który będzie mógł uratować życie Y i Z. Choć algorytm ten nie byłby bezstronny – jakieś założenie lub ich konfiguracja mogą być stronnicze – nikt konkretny (żaden lekarz ani inny urzędnik) nie podejmowałby decyzji na temat tego, kto miałby zostać poświęcony. Przebiegłość tej koncepcji polega na zdjęciu odpowiedzialności za to, by wybór „dawców życia” został dokonany z tych, którzy nie są w stanie – nie tylko psychologicznie, ale także na mocy (vi) – jej na siebie wziąć. Lekarz, w ten sposób, jest pozbawiony odpowiedzialności rozumianej jako zobowiązanie do tego, by dokonać tego wyboru. Harris przedstawia nam korzyści płynące z tego rozwiązania:

Wraz z usprawnieniem (*refinement*) procedur transplantacyjnych taki program mógłby dać szansę na uratowanie dużej liczby istnień ludzkich, które obecnie są tracone. W istocie, nawet biorąc pod uwagę utratę życia przez dawców, liczba przedwczesnych zgonów każdego roku mogłaby zostać dramatycznie zmniejszona, do tego stopnia, że szansa każdego człowieka na dożycie sędziwego wieku mogłaby się zwiększyć. Jeśli miałyby to być konsekwencją przyjęcia takiego systemu, a może tak być, nie można tego lekceważyć.<sup>783</sup>

Porównując możliwy świat po zastosowaniu loterii przetrwania (np. S1) ze światem, w którym loteria nie została zastosowana (np. S2), czyli patrząc na rezultaty eksperymentu, a nie na racje uzasadniające tę procedurę, można powiedzieć, że wybieralibyśmy pomiędzy światem, w którym umiera mniej osób ze światem, w którym umiera więcej osób. Jeśli zaakceptowalibyśmy tezę o udoskonalonej transplantologii i zgodzilibyśmy się z obowiązkiem ratowania żyć (wydaje się zatem, że z odpowiedzialnością za życia, które byliśmy w stanie ocalić) czyli z tezami (i) i (vii), to w jakiej to nas stawiało sytuacji, gdybyśmy nie ratowali tych żyć? Wydaje się, że jesteśmy odpowiedzialni za życia i za śmierci w obydwu możliwych światach.

Oczywiście moglibyśmy powiedzieć, że ponieważ postępujemy tak, aby człowieczeństwa tak we własnej osobie, jako też w osobie każdego innego używać zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka, nie moglibyśmy wybrać S1, bo wtedy, choć być może nie bezpośrednio (przez komputer centralny), to pośrednio i z pewnością z pełną świadomością konsekwencji, losowo skazywalibyśmy ludzi na śmierć. Z pewnością tak jest, ale smutną konsekwencją radykalnej myśli zawartej w eksperymencie Harrisa jest to, że w obydwu przypadkach jesteśmy odpowiedzialni za śmierć. Można powiedzieć, że wraz z odkryciem i rozwijaniem medycyny nasza kolektywna odpowiedzialność i wina za śmierć ludzi rośnie. Niewybranie S1, a zatem

---

<sup>783</sup> Ibidem, s. 90.

samoczynne wybranie S2, nie sprawia, jakkolwiek dobrze byłoby uzasadnione, wedle Harrisa, że przestajemy być odpowiedzialni za śmierci nieszczęsnych ludzi ginących nie ze swojej winy. Roboczo można powiedzieć, że nawet jeśli kantowskie uzasadnienie skłoni nas do niewybrania S1, nie zmniejszy to naszej odpowiedzialności (a z pewnością nie zmniejszy to liczby przyszłych zgonów).

W tej surowej postaci system jeszcze nie jest gotowy. Na podstawie zastrzeżeń, o których pisałem powyżej, należałoby dopracować algorytm losującego komputera centralnego skonstruowanego na podstawie twierdzeniu (xi) o powszechnym losowaniu, i (xii) o beneficjentach losowania, którymi mogą być ludzie niewinni swojego stanu.

Harris przedstawia również krytykę stanowiska, którego, jak się zdawało, bronili Y i Z. Stwierdza, że społeczeństwo, które funkcjonowałoby na zasadzie loterii przetrwania, wymuszałoby na jego obywatelach pewną formę świętości, czyniłoby supererogację prawem, nakazanym obowiązkiem. Niewywiązanie się z obowiązku – nieoddanie się w ręce służb – wiązałoby się z byciem mordercą. Autor przedstawia zatem obiecujący, według niego, sprzeciw wobec takiego społeczeństwa. Jest nim uprawnienie do samoobrony (*the right of self-defence*).

Uprawnienie A do samoobrony wystarczające jest do tego, aby stanowić sprzeciw wobec społeczeństwa hołdującego zasadzie loterii przetrwania. Okaże się jednak zaraz, że dzięki hobbesowskiemu zabiegowi, którym posługuje się Harris, uprawnienie do samoobrony, tym bardziej uzasadni loterię przetrwania. Harris przedstawia taką oto możliwą sytuację:

Jeśli mogę zabić A, by ocalić Y i Z, to on może zabić mnie, by ocalić P i Q, i tylko jeśli jestem gotów się na to zgodzić, wybiorę loterię lub będę gotów zgodzić się na zabicie człowieka, jeśli miałoby to ocalić życie więcej niż jednego innego człowieka. Oczywiście jest coś paradoksalnego w uzasadnianiu obiekcji wobec systemu loterii na podstawie uprawnienia do samoobrony, skoro *ex hypothesi* każdy człowiek miałby większe szanse dożyć sędziwego wieku, gdyby system loterii został wprowadzony w życie. Mimo to, poczucie, że od nikogo nie powinno się wymagać oddawania życia za innych, sprawia, że wielu ludzi stroni od takiego systemu, nawet jeśli jego akceptacja byłaby racjonalna ze względów roztropnościowych (*prudential grounds*), a być może nawet obowiązkowa ze względów utylitarnych. Y i Z odpowiedzialiby, że uprawnienie do samoobrony musi obejmować ich w takim samym stopniu, jak każdego innego; i choć prawdą jest, że mogą żyć tylko wtedy, gdy zabity zostanie inny człowiek, to twierdzą, że prawdą jest również, iż jeśli pozostawiono ich na pewną śmierć, to ktoś, kto żyje dalej, czyni to po ich trupie.<sup>784</sup>

Uprawnienie do obrony życia, a tym samym do samoobrony w takim „stanie natury” sprzed loterii przetrwania, może generować stan walki o (obronę) życia, stan walki o przetrwanie. Przecież, choć lekarz może nie chcieć zabić A, żeby ocalić Y i Z, to przecież ja mogę chcieć, w imię obrony dwóch żyć kosztem jednego życia, zabić A. Tak samo będąc w sytuacji Y, mogę chcieć walczyć o swoje życie (i życie mojego kolegi w niedoli

---

<sup>784</sup> Ibidem, ss. 91-92.



Z, ratując dwa życia kosztem jednego). Uprawnienie to dotyczy każdego w takim samym stopniu – ani Y i Z nie ustępują w walce o wydostanie się ze swojego nieszczęścia, ani A nie zgadza się na pozbycie się swojego szczęścia.

Uprawnienie do samoobrony zdaje się paradoksalne. Z jednej strony, jest najbardziej obiecującym sprzeciwem wobec loterii przetrwania, która wymagałaby od nas zabicia A po to, aby ocalić Y i Z. Z drugiej strony, to właśnie w ramach loterii przetrwania każdy człowiek miałby większe szanse dożyć sędziwego wieku. Paradoksalność ta jest iluzoryczna. W pierwszym przypadku, prawo do samoobrony dotyczy mnie osobiście i mojego interesu do obrony własnego życia przed wynikiem loterii przetrwania, a w drugim, samoobrona traktowana jest jako przesłanka rozumowania dotyczącego zapewnienia przeżywalności i długowieczności nie poszczególnych indywidualów, a ogółu ludzi, co prezentuje wizja S1. W zależności od tego jak będziemy patrzeć na interesy osób, inaczej możemy postrzegać zasadność bezlitosnego prawa loterii przetrwania. Przyjmując perspektywę indywidualistyczną czy egoistyczną, raczej (o ile należą do grupy szczęściarzy) będę zwolennikiem odrzucenia loterii przetrwania. Jeśli natomiast uda mi się wznieść ponad własne „ja”, mogę dostrzec, że w zasadzie, ze względu na możliwość pomyślenia równego traktowania osób i interesu wszystkich do tego, by kontynuować życie, czymś sprawiedliwszym (choć niekoniecznie najsprawiedliwszym, najśluszniejszym, najskuteczniejszym czy najlepszym) będzie zwiększenie średniej długości życia w populacji, nawet jeśli oznaczałoby to skrócenie życia niektórych. Dla niektórych (Y i Z) statystyczne zwiększenie długości życia będzie oznaczało uniknięcie na jakiś czas wyroku śmierci. Nie twierdzę, że to drugie podejście jest tym, które sam bym z chęcią wybrał, ale, jest przynajmniej ideą, dzięki której można przedstawić sobie nierówność naturalną wpisaną w rozmnażanie płciowe czy też w loterię naturalną. Sądzę, że to, na co wskazuje eksperyment Harrisa, to nie obowiązek głosowania na partię, która na pierwszym miejscu swojego programu umieszcza postulat wdrożenia loterii przetrwania jako sprawiedliwszej formy terapii, ale to, że sama naturalna loteria, przypadkowość jaka towarzyszy naszemu powstaniu jako ludzi – gdy ją zestawić z naszym uprawnieniem do samoobrony i wartością jaką przypisujemy wszystkim osobom – posiada w sobie coś z niesprawiedliwego rozdzielania szczęścia i nieszczęścia. O ile jesteśmy w stanie coś z tą nierównością i nieszczęściem począć (a tym właśnie zajmuje się medycyna), to naszym priorytetem będzie podejmowanie wszelkich prób, aby ten stan natury, *ergo* niesprawiedliwy, zmienić.

Sądzę, że możemy dojrzeć w pomyśle Harrisa echo zliberalizowanej i wpisanej w kontekst nowoczesnej medycyny koncepcji Hobbesa. Nie bez powodu w wielu swoich tekstach (w *The Marxist Conception of Violence*, w *Enhancing evolutions*<sup>785</sup>, a przede wszystkim – jako osobny rozdział poświęcony Hobbesowi – w *How to be good*<sup>786</sup>) autor odnosi się do twórcy kontraktualizmu. Myśl Harrisa jest pewną wersją filozofii Hobbesa – również jej fundamentem jest obrona (pewnego typu) życia.

---

<sup>785</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 88 i 109.

<sup>786</sup> Rozdział *The safety of the people*. J. Harris, *How to be good...*, ss. 156–171.

Harris stwierdza, że wszechogarniający terror jest czymś, czego pewnie nie da się uniknąć, chyba, że „długi okres edukacji lub propagandy mógłby usunąć naszą odragę”<sup>787</sup>. Z drugiej jednak strony „[m]niej ofiar i świadków będzie cierpiało (*distressed*) z powodu skutków ubocznych systemu loterii, niż cierpiąoby z powodu skutków ubocznych braku jej ustanowienia”<sup>788</sup>. W pewnym sensie, mimo zdecydowanych wad, rachunek jest prosty – lepiej byłoby wprowadzić loterię przetrwania (S1) niż jej nie wprowadzać (S2).

Harris pyta o to, czy można udzielić odpowiedzi na to, czego domagają się Y i Z? Stwierdza, że być może „czujemy, iż jest coś złego w loterii przetrwania i naszej pewności, że to uczucie jest wywołane przez jakąś moralnie istotną różnicę między naszym doprowadzeniem do śmierci A i naszym doprowadzeniem do śmierci Y i Z”<sup>789</sup>. Jednak już w następnym zdaniu dodaje, że przecież możliwym jest, że spotkalibyśmy osoby, które istnieją w społeczeństwie, w którym loteria przetrwania naprawdę działa. Czy pewność naszych intuicji ugruntowanych na tysiącach lat kultury nie zachwieje się przy spotkaniu innych osób, dla których loteria nie jest tylko dziwną spekulacją (jak u nas), a pewną praktyką, czyli czymś co faktycznie działa? Byłoby to społeczeństwo z pewnością zupełnie inne niż nasze, w którym zwyczaje, obrzędy, podejście do życia, relacje międzyludzkie, filozofia byłyby z pewnością zupełnie inne. Nasze poczucie niesprawiedliwości czy bezzasadności odbierania życia mogłoby być skonfrontowane z powszechną dobroczynnością innej kultury. Nie wiemy tego. Granicami naszego rozumowania są granice naszych kulturowych intuicji.

Odpowiedź Harrisa dana Y i Z brzmi:

Być może chcielibyśmy powiedzieć Y i Z, że trudności i niebezpieczeństwa związane z ich programem byłyby zbyt wielką ceną za korzyści z niego płynące. Należy jednak jasno powiedzieć, że istnieje również wysoka, być może nawet wyższa cena, którą trzeba zapłacić za odrzucenie tego programu. Tą ceną jest życie Y i Z oraz wielu im podobnych, a my łudzimy się, jeśli przypuszczamy, że powodem, dla którego odrzucamy ich plan, jest to, że akceptujemy szóste przykazanie.<sup>790</sup>

Ostatnim zdaniem powyższego akapitu Harris uświadamia osobom nieusuwalny obowiązek ratowania życia. Odrzucenie loterii przetrwania jest pozwoleniem na to, by Y i Z umarli, czyli, wedle Harrisa, tym samym co zabicie ich, nie jest postępowaniem zgodnym z szóstym przykazaniem. Nawet jeśli podajemy rację przemawiającą za powstrzymaniem się od zabijania A, to nasze *negatywne działanie* wciąż czyni nas odpowiedzialnymi za to niedziałanie, którego efektem jest śmierć Y i Z. Nasz „najbardziej powszechnie uznawany obowiązek” (*the most generally recognized duty*) powstrzymywania się od zabijania, w perspektywie rozwoju medycyny i wraz z zaakceptowaniem teorii działania negatywnego, tworzy takie paradoksalne sytuacje,

---

<sup>787</sup> J. Harris, *The survival lottery...*, s. 92.

<sup>788</sup> Ibidem.

<sup>789</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>790</sup> Które akurat, tak się składa, podobne jest do twierdzenia (vi). Przykazanie *nie zabijaj* jest jednak bardziej jednoznaczne niż *zabijanie niewinnych jest, moralnie rzecz biorąc, złe lub niesłuszne; nie powinniśmy zabijać niewinnych ludzi lub powinniśmy nie zabijać niewinnych ludzi*.

w wyniku których jednocześnie jesteśmy zobowiązani do zabijania, jak i do niezabijania. O ile przyczyną niesprawiedliwości jest naturalna losowość, o tyle odpowiedzialnością obarczone są osoby. Można, jak się zdaje powiedzieć, że w takim sensie naszym *wrogiem*, przeciwnikiem, z którym walczymy, jest sama natura.

Na tym etapie pozwolę sobie na wprowadzenie pewnego rozróżnienia, które obecne jest w tekście Harrisa, a z którego autor nie robi użytku. Harris pisze o tym, że „zabijanie niewinnych (*innocent*) jest złe”<sup>791</sup>, czyli o tym, co zawarte jest w twierdzeniu (vi). Można zatem mówić o umieraniu i o śmierci niewinnych, ale równie dobrze, logicznie rzecz biorąc, można zastanowić nad umieraniem i śmiercią winnych (*guilty*). Nie chodziłoby tu raczej o winnych i niewinnych w takim sensie, w jakim ktoś np. zostaje skazany na karę śmierci na podstawie tego, że był winny bądź nie zarzucanego mu czynu. Chodziłoby raczej o bycie niewinnym swojej śmierci, tak jak Y i Z nie są jej winni, bowiem nie przyczynili się aktywnie do niej swoim stylem życia. Harris stwierdza, że „A jest niewinny w tym sensie, że nie zrobił nic, by zasłużyć na śmierć, ale Y i Z są również niewinni w tym sensie”<sup>792</sup>. Można prowadzić niezdrowy tryb życia, można spaść z klifu jadąc samochodem, jak również po dokonaniu zbrodni w Chinach i będąc obywatelem tego państwa zostać poddanym karze śmierci<sup>793</sup>. Nie zasłużyć na śmierć, to nie robić nic, co przyspieszałoby śmierć lub przeciwdziałać śmierci (np. prowadząc tzw. zdrowy tryb życia). Sensem tej kategorii, w odróżnieniu od kolejnej, jest to, że zasłużenie i niezasłużenie dotyczy przyczynowego związku pomiędzy działaniem osób a ich śmiercią (a nie czegoś losowego i niezależnego od działania osób). Krótko mówiąc, to ich działania doprowadziły (bardziej lub mniej bezpośrednio do śmierci). W ten sposób mamy pierwszą parę: *zasłużyć* (Z) i *nie zasłużyć* na śmierć (NZ).

Harris pisze także o życiach szczęśliwych (*fortunate*) i życiach nieszczęśliwych (*unfortunate*). Nieszczęśliwymi są Y i Z. Los – np. pewna wada genetyczna, w wyniku której pierwszego serce nie działa prawidłowo, podobnie jak płuca drugiego – można zredukować do przypadkowego wyboru cech na poziomie genetycznym. Los potraktował te dwie osoby mniej przychylnie niż innych. Ich nieszczęście jest rezultatem określonego wyniku w loterii naturalnej. Można nie mieć szczęścia, być nieszczęśliwym, czyli urodzić się ze skłonnością do zapadania na chorobę, która sprawi, że w pewnym wieku samoistnie, naturalnie przestanie pracować któryś organ albo mieć szczęście, być szczęśliwym, czyli urodzić się bez tej skłonności. Dobrym przykładem braku szczęścia są wrodzone wady serca. Nawet jeśli pochodzenie tej wady niekoniecznie w każdym przypadku ma genetyczne podłoże, to nieszczęśliwość ludzi (jak np. Y) polega nie na tym, co określiłem jako niezasłużenie na śmierć, ale na czymś wcześniejszym, co wynika z niezależnej od człowieka loterii niezależnych czynników. Z kolei antonimem nieszczęśliwych są szczęśliwcy, czyli takie osoby, które nie dostały od losu podobnej wady. Jak się zdaje A jest szczęśliwym – nie potrzebuje zgłaszać się do loterii przetrwania, natomiast może być wylosowany (zważywszy na

---

<sup>791</sup> J. Harris, *The survival lottery...*, s. 88.

<sup>792</sup> Ibidem.

<sup>793</sup> Amnesty International, *Kara śmierci 2020: Fakty i liczby*, <https://amnesty.org.pl/kara-smierci-2020-fakty-i-liczby/>

dobrą jakość swoich organów) i stać się dawcą życia. Rzecz jasna para ta, podobnie jak poprzednia, jest niejednoznaczna. To, że pewne badania wykryły u Y nieprawidłowe działanie serca, w wyniku którego wiemy, że jest skazany na śmierć, jest efektem skutecznej diagnostyki. Przecież także, dajmy na to, nieprzebadany A może skrywać w swoim ciele tajemnicę (np. genetyczna skłonność do nowotworów), o której nie wie, a która jest zapisanym na niego wyrokiem śmierci. Z pewnością można powiedzieć, że w zasadzie wszyscy jesteśmy w grupie nieszczęsnych, skoro wszyscy genetycznie chorujemy na starość i wszyscy zginiemy. Podążając jednak za Harrisem, możemy powiedzieć, że nieszczęście Y i Z, którzy mają przed sobą kilka miesięcy życia, jest faktycznie większym nieszczęściem w porównaniu z nieszczęściem A, który choć ostatecznie umrze, to i tak prawdopodobnie żyć będzie jeszcze czterdzieści lat, co jest, jak się zdaje, raczej szczęściem. W ten sposób mamy drugą parę: *szczęściarze* (S) i *nieszczęśni* (NS).

Tak, jak pierwszą parę wywiodłem z twierdzenia (vi) tj. bycia niewinnym swojej śmierci w tym sensie, że ta śmierć może być niezasłużona i niesłuszna, natomiast drugą parę wywiodłem z twierdzenia (ii) tj. niedoli losu związanego z naturalną loterią – tak trzecią parę z tez (vii) i (viii), zgodnie z którymi to od naszej wiedzy na temat tego, co można w świecie zmienić na lepsze oraz od naszych umiejętności zależy w jakim stopniu będziemy odpowiedzialni za losy świata i życie ludzi.

Można zatem powiedzieć, że na nasze życie lub śmierć może mieć wpływ pewna mieszanka wiedzy i woli. Z pewnością wiemy, że palenie papierosów i nadużywanie alkoholu skraca życie, a właściwie zbilansowana dieta, aktywny tryb życia i bliskie relacje z ludźmi w społeczeństwie, w którym życie jest spokojne, ale i pełne przynoszących satysfakcji wyzwań, prawdopodobnie je wydłużają. Można sensownie mówić o pewnej wiedzy przechodzącej w czyn, świadomości podejmowania działań zmierzających w stronę wydłużania życia oraz o czymś przeciwnym – o świadomym działaniu, które prowadzi do skrócenia życia. Istnieje pewna praktyczna wiedza, która umożliwia nam świadome (a nie przypadkowe) działanie. Paląc papierosy *wiem*, że raczej skróci to moje życie, ale planując rzucenie palenia i rozpoczęcie ćwiczeń również *wiem*, że to być może częściowo odwróci część szkód, jakie mogłem sobie wyrządzić paleniem. Można zatem mówić o świadomym działaniu zmierzającym w stronę wydłużenia życia i świadomym działaniu zmierzającym w stronę skrócenia życia. Dla ułatwienia zastąpię tę zbitkę słowem *wiedzieć*. W ten sposób mamy trzecią parę: *wiedzieć* (W) i *nie wiedzieć* (NW).

Mówiąc o tak zarysowanych parach, mamy do czynienia z trzema kategoriami, każdą w dwóch trybach. Wydaje się, że najbardziej rudymmentarną jest kategoria *szczęściarze/nieszczęśni* (S-NS), która zależy od czegoś niezależnego od osób. To, czy będziemy S czy NS jest zależne od losu, od naturalnej loterii. Z natury pewne nasze cechy czy zdolności zwiększają szansę na przeżycie, a pewne są letalne. Co z tego, że będziemy starać się zdrowo żyć, skoro wrodzona wada serca u podstawy przekreśla wszystkie nasze plany. To w zasadzie ze względu na tę kategorię – niezależną od ludzi, ale za którą jesteśmy odpowiedzialni – Y i Z postanawiają zaproponować redystrybucję organów. Drugą kategorią jest *zasłużenie/nie zasłużenie* (Z-NZ). Od

tego momentu zaczyna się wpływ podmiotu na własne życie. Osoby, które „zasługiwały” na śmierć, same ją na siebie sprowadziły (np. pijąc alkohol, paląc papierosy czy jeżdżąc na motorze). Do tej kategorii należą wszystkie środki przedsięwzięte (świadomie lub nie) w celu przedłużenia lub skrócenia życia. Ostatnią kategorią – *wiedzieć/nie wiedzieć* (W-NW) – jak się zdaje, jeśli chodzi o wpływ na przeżywalność jest wiedza na temat tego, co sprawi, że przeżyjemy lub nie. Można powiedzieć, że w kolejności ważności wiedza powinna być przed zasłużeniem, ale ze względu na cel, jakim jest przeżycie, ważniejsze jest to, czy przedsięwzięte środki, które sprawiają, że się przeżyje, niż wiedza na temat tego, dlaczego się przeżyje. W żadnym razie nie neguję znaczącego wpływu wiedzy medycznej na naszą przeżywalność. Twierdzą jedynie, że to nie ona jest, ze względu na cel, ważniejsza. Można powiedzieć, że szczęśliwy przypadek (np. niejedzenie świeżych muchomorów czerwonych z powodu uprzedzenia do zbyt młodych grzybów) jest ważniejszy niż niepewna wiedza (np. wiadomo, że bielun dziędzierzawa jest wykorzystywany w lecznictwie, a jego nasiona mają efekty halucynogenne, natomiast przedawkowanie zjadanych nasion może wiązać się z przykrymi konsekwencjami). Krótko mówiąc, zgodnie z tą perspektywą najważniejsze są konsekwencje, cel czyli przetrwanie, które w przypadku Y i Z są naturalnie czyli losowo jest niesprawiedliwie utrudnione.

## 1.4 Uwaga na temat Hobbesa

Z połączenia powyższych trzech kategorii możemy uzyskać osiem możliwych typów losów, jakie mogą człowiekowi przypaść w udziale w związku z loterią naturalną i własnymi działaniami. Wszystkie te losy mogą zostać ujęte w perspektywie celu, jaki uprawnia do samoobrony i samozachowania stawia przed ludźmi. Gdy zaglądamy do uwag Hobbesa z rozdziału pierwszego *O obywatelu*, w którym autor opisuje pierwszy fundament uprawnienia naturalnego (*natural right*)<sup>794</sup>, który brzmi „iżby każdy ochraniał, jak tylko może, swoje życie i swoje członki”<sup>795</sup>. Fundament ten wygląda podobnie do uprawnienia do samoobrony Harrisa, a w zasadzie także do uwagi Harta na temat celu ludzkiego działania<sup>796</sup>.

Jeśli chodzi o myśl Hobbesa, można mówić o trzech momentach umożliwiających czy uzasadniających zrzeszanie się ludzi w państwa. Możemy mówić o *celu*, o *środkach* umożliwiających osiągnięcie celu i o pewnej *władzy poznawczej* zapewniającej właściwe dobranie środków do celów. W myśli Hobbesa *celem* można nazwać przetrwanie, samozachowanie, a w przypadkach ataku czy innego zagrożenia życia, samoobronę – *ochranianie swoich członków*. Hobbes stwierdza, że próżnym byłoby uprawnienie, które posiadałby ten, który nie miałby uprawnienia do

---

<sup>794</sup> *Natural right* przez Armina Teskego tłumaczone jest jako *prawo naturalne* a nie *uprawnienie naturalne*.

<sup>795</sup> T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tom. II, przeł. A. Teske, PWN, Warszawa 1956, s. 211. Podkreślenie obecne jest w tekście. Nie jest moje.

<sup>796</sup> Por. część 2.2 *Rozdziału II*.

niezbędnych do osiągnięcia tego celu środków. Cel taki jest niezbywalny dla człowieka.

Dlatego też autor stwierdza, że „skoro każdy człowiek ma prawo do samozachowania, to każdy ma też *prawo posługiwania się wszelkimi środkami i wykonywania wszelkiego działania, bez którego nie może zachować swego istnienia*”<sup>797</sup>. Można zatem powiedzieć, że człowiek (oczywiście w stanie przedpaństwowym, w tzw. stanie natury) ma uprawnienia do wszelkich środków, które są w stanie zapewnić mu osiągnięcie jego (powszechnego skądinąd) celu.

Nasuwa się pytanie, skąd można wiedzieć, które dokładnie byłyby to środki, dzięki którym człowiek jest w stanie zapewnić sobie samozachowanie. Autor stwierdza, że człowiek *sam jest sędzią* w sprawie tego, czy dane środki zapewnią mu zachowanie życia i w zasadzie tylko on sam jeden. Nikt inny nie może być sędzią w jego sprawie, bo każdy również decyduje o sobie, a przetrwanie kogoś innego wcale nie musi być w interesie wydającego sąd. W stanie natury nikt nie jest w stanie – a przynajmniej zgodnie z celem, jaki natura mu stawia, nie powinien – zdystansować się, zając pozycji neutralnej wobec naturalnej loterii przetrwania, zgodnie z którą każdy gra o własne życie. Będąc zapytany przez kogoś innego o to, czy dane środki mogą pomóc mu w przetrwaniu, byłibyśmy w roli podwójnego sędziego – we własnej sprawie i w sprawie kogoś innego. Własna sprawa jest dla nas ważniejsza, dlatego jeśli czyjeś przetrwanie mogłoby zagrozić naszemu przetrwaniu (podobną sytuację mamy w przypadku zmagania o życie między Y i Z a A) „naturalne” wydaje się, że doradzalibyśmy komuś przeciwko jego przetrwaniu (choć zamiar ten niekoniecznie musiałby być jawny).

Tego typu moralne rachowanie szans możliwe jest dzięki władzy decyzyjnej, która jest czymś człowiekowi danym z natury. Hobbes stwierdza, że „zdrowy rozum, to znaczy prawo naturalne, dyktuje, iżbym ja wydawał sąd o orzeczeniu drugiego człowieka, co do tego mianowicie, czy ono prowadzi do zachowania mojej osoby, czy też nie”<sup>798</sup>. Można powiedzieć, że są dwa takie typy sądów (choć w zasadzie to jeden) dotyczące mojego przetrwania. Mogę sądzić o tym, czy moje działania sprawią, że będę mógł dalej żyć (np. czy te grzyby bądź jagody sprawią, że nie umrę z głodu czy przeciwnie, umrę w wyniku zatrucia albo czy to zwierzę przyda mi się w przetrwaniu i powinienem je schwytać, czy pozbawi mnie życia i powinienem go unikać). Mogę także sądzić o tym, czy działania innych sprawią, że będę mógł dalej żyć (np. czy ten, który się do mnie zbliża, to mój ziomek czy wróg). To właśnie ten *słuszny*, czy może raczej *zdrowy rozum (right reason)* wskazuje nam na pewne prawo (*law*), które Hobbes nazywa prawem natury i które jest podstawą do zawiązania państwa.

Hobbes w przypisie tłumaczy jak rozumie pojęcie *zdrówego rozumu*. Rozumie przez to „nie, jak wielu, władzę nieomylną, lecz akt rozumowania, to znaczy własne rozumowanie każdego poszczególnego człowieka, poprawne i dotyczące jego własnych działań, które mogą wychodzić na pożytek albo szkodę innych ludzi”<sup>799</sup>.

---

<sup>797</sup> T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tom. II, s. 212.

<sup>798</sup> Ibidem.

<sup>799</sup> Ibidem, s. 219.

Mówimy zatem nie o teoretycznym i ponadindywidualnym rozumie a o praktycznej władzy związanej z działaniem. W tym sensie o jego poprawności nie decyduje zgodność z jakąś ogólną, abstrakcyjną ideą czy właściwe opisanie stanu rzeczy. Wydaje się, że „rozumowanie” takiego rozumu jest wtedy „zdrowe” (*right*), czyli wyda właściwy plan, gdy prowadzi do przetrwania. Zgodne jest to także z *uprawnieniem naturalnym* – wydaje się, że zachodzi tożsamość tego aktu rozumienia i uprawnienia naturalnego, czy też uprawnienie to jest tym aktem rozumowania – skoro „*prawo naturalne* [jest], by je tak zdefiniować, wskazaniem podyktowanym przez zdrowy rozum i dotyczącym tego, co należy uczynić albo czego należy zaniechać gwoli życia i zdrowia jak najdłużej”<sup>800</sup>. Tak rozumiane prawo (czy uprawnienie) naturalne jest uprawnieniem do samozachowania, które dyktuje zdrowy rozum, a którego sądy na temat tego, jakie konkretnie środki przedsięwziąć w tym celu weryfikuje życie – to, czy walcząca o życie istota rzeczywiście przetrwa czy nie.

Udało się ustalić trzy przesłanki wnioskowania, którego wnioskiem będzie konieczność stworzenia bytu pospólnego, jakim jest państwo. Przesłankami dotyczącymi tego, co człowiekowi z natury przysługuje, są:

- (1) *cel* – przetrwanie
- (2) *środki* – wszystko, co umożliwi zachowanie własnego istnienia
- (3) *władza* – zdrowy rozum.

Zasady te są oczywiście wystarczające dla człowieka, który np. żyłby na bezludnej wyspie. Problem pojawia się, gdy człowiek spotyka innych ludzi, którzy posiadają te same uprawnienia z natury. Ludzie są w stanie nieustannej *wojny* – czyli w czasie, „w którym słowami lub faktami wykazuje się dostatecznie wolę walki siłą”<sup>801</sup> – bowiem chcąc zapewnić sobie osiągnięcie celu, zagarniają środki, mając do nich wszyscy równe uprawnienia; zaczynają o nie konkurować, czy nawet aktywnie na siebie nastawać. To jednak ryzyko wiążące się z uprawnieniem wszystkich do wszystkiego zagraża celowi, ze względu na który wszelkie działania są przedsiębrane. Ponieważ zawsze w towarzystwie innych ludzi, w stanie natury, nie mogą być pewien, czy nie nastają na moje życie – a zatem ponieważ zawsze w stanie wojny osiągnięcie celu jest niepewne – jedynym ratunkiem człowieka jest dążenie do stanu przeciwnego do stanu wojny, czyli do *pokoju*.

Można powiedzieć, że aby osiągnąć (1) mam do dyspozycji (2), ale ponieważ na świecie nie jestem sam, a są inni tacy sami jak ja, z powszechności (2) wynika stan *wojny wszystkich ze wszystkimi*. Ten stan jednak zagraża (1). Zatem, aby zabezpieczyć (1), władza, jaką jest (3) dochodzi do wniosku, że istnieje prawo natury (*natural law*), które możemy nazwać *pierwszym prawem natury* (IPN), które Hobbes przedstawia tak: „*należy szukać pokoju, gdzie jest on możliwy; gdzie zaś jest niemożliwy, tam należy szukać pomocy w wojnie*”<sup>802</sup>. To jednak prawo niemożliwe jest do zachowania przy jednoczesnym zachowaniu (1), (2) i (3), skoro te trzy razem brane doprowadzają do

---

<sup>800</sup> Ibidem, s. 219.

<sup>801</sup> Ibidem, s. 214.

<sup>802</sup> Ibidem, s. 219.

stanu wojny. Dlatego też, wnioskuje Hobbes, konieczne jest *drugie prawo natury* (IIPN), które głosi, że „*niemożliwe jest, iżby wszyscy ludzie zachowali uprawnienie do wszystkich rzeczy, i że konieczne jest, iżby pewne uprawnienia przenieśli na innych albo żeby się ich wyrzekli*”<sup>803</sup>. Aby można było zrealizować IPN należy zrzec się (2). Nie oznacza to, że zrzekamy się wszystkiego, a jedynie *uprawnienia do wszystkiego*, czyli przyrodzonego roszczenia do wszelkich rzeczy, które umożliwią (1). Pewne rzeczy wciąż mogą do nas należeć.

Choć kwestia powstania społeczności państwowej, podporządkowania swojej woli czy woli kogoś innego oraz przenoszenie uprawnień do rozporządzania swoimi siłami i władzami, słowem – cała kwestia umowy społecznej – jest kluczowa, ja jednak, śladem Harrisa, chciałbym zwrócić uwagę na inny motyw zawarty w twórczości Hobbesa. Jak już mówiliśmy, celem jaki ludzie mają przed sobą jest przetrwanie. To z tym celem związane jest prawo naturalne, prawo do samozachowania. Stan wojny jest nam do tego niepotrzebny i chcemy go unikać. Hobbes stwierdza, że „do zachowania pokoju konieczne jest przestrzeganie w praktyce *prawa naturalnego*; do tego zaś przestrzegania prawa naturalnego konieczne jest *bezpieczeństwo*”<sup>804</sup>. Ze względu na bezpieczeństwo i dla zapewnienia swojego przetrwania ludzie w ogóle, wedle Hobbesa, zrzeszają się. Harris powtarza po wielokroć, że „w wersji Hobbesa umowy społecznej (...) moralny obowiązek zapewnienia bezpieczeństwa ludziom nie jest produktem umowy społecznej, a raczej racją umowy społecznej”<sup>805</sup>. Jeśli bezpieczeństwo jest racją każdego do zawierania umowy społecznej, a nie wywiązanie się z tej umowy przez państwo – skoro „obowiązek każdego obywatela wobec państwa i przestrzegania jego praw jest uwarunkowane tym, że państwo ze swej strony chroni tego obywatela przed zagrożeniami dla jego życia i wolności”<sup>806</sup> – to człowiek, którego życie jest zagrożone może albo odstąpić od umowy, która nie spełnia celu, w jakim zawarł tę umowę, albo renegotjować – a więc na drodze podawania racji – sposób w jaki podmiot zobowiązany do jej realizacji (rząd) się z niej wywiązuje. Wydaje się, że to właśnie czynią Y i Z powołując się na twierdzenie (vi) – walczą o uznanie swojego prawa do ochrony członków (w tym wypadku do zachowania reszty członków po wymianie płuc i serca). Jeśli Y i Z są tak samo obywatelami jak A i mają równe prawa do ochrony jak A, usprawiedliwiona jest ich walka o przetrwanie. Państwo wtedy musi zapewnić im bezpieczeństwo na mocy umowy społecznej, jeśli ma się z niej wywiązać.

Żeby kwestię związaną z wielością tez loterii przetrwania uprościć, można zaproponować trzy krótkie zasady, pasujące do trzech przesłanek przemawiających za powstaniem państwa Hobbesa. Załóżmy bowiem, jak to ma miejsce w sytuacji Y i Z, że są oni obywatelami jakiegoś państwa (bo dla nich, mimo funkcjonowania w państwie zagrożenie stanem natury nie znika). Możemy w ich sytuacji mówić o trzech zasadach:

---

<sup>803</sup> Ibidem, s. 220.

<sup>804</sup> Ibidem, s. 273.

<sup>805</sup> J. Harris, *How to be good...*, s. 5.

<sup>806</sup> Ibidem, s. 164.



(I) uprawnienie by żyć, samozachowanie

(II) zakaz zabijania

(III) obowiązek pomocy (reguła ratunkowa)

Zasada (I) pasuje do celu, jaki Hobbes zidentyfikował w kontekście istnienia wolnych ludzi. Zasada (II) pasuje do środków, jakimi dysponujemy w państwie. Bowiem, o ile w stanie natury, stanie wojny, środkiem realizacji celu mogła być walka z innym o zachowanie życia, o tyle w państwie uprawnienie do wszystkiego (co nie znaczy, że wszystko) zostaje przeniesione na jednego bądź zgromadzenie. W ten sposób pozbywamy się środka, jakim jest możliwość zabijania innych w celu zapewnienia sobie przetrwania. Tracimy tę możliwość, ale zyskujemy większe bezpieczeństwo – tak samo jak ja nie mogę nikogo zabić, tak samo nikt nie może podjąć próby zabicia mnie. Zasada (III) zgodna jest z działaniem zdrowego rozumu, który wskazuje na to, co należy uczynić albo czego należy zaniechać gwoli życia i zdrowia jak najdłużej. Taki powszechny obowiązek niesienia pomocy zgodny jest z działaniami ochraniającymi życie i zdrowie.

Hobbes opisuje stan natury jako stan równości wszystkich, którzy tak samo walczą o przetrwanie (I). Stworzenie państwa na mocy umowy, jak również wprowadzenie prawa określającego warunki sprawiedliwości, miałyby zapewnić ludziom bezpieczeństwo. W wersji Harrisa nie dość, że nierówność (Y, Z i A są oczywiście równi, jeśli chodzi o walkę o przetrwanie, ale ryzyko śmierci nie wynika z relacji międzyludzkich, a z nieszczęścia jakie ich spotkało w związku z loterią naturalną) wynika z losowości natury, to ryzyko śmierci (brak bezpieczeństwa) nie ustaje wraz z zawiązaniem państwa. Żadne prawo jak dotąd nie uporało się z tak rozumianym brakiem bezpieczeństwa. Jednak jeśli państwo ma stać na straży bezpieczeństwa obywateli – także takiego, które wiąże się z walką z loterią naturalną – nie bezsensownym jest wprowadzenie loterii przetrwania. W tym sensie strach przed funkcjonariuszami przychodzącymi po wylosowanych szczęśliwców i związane z nim pragnienie bezpieczeństwa nie różni się od strachu nieszczęśliwych przed ponurym zniwiarzem i ich pragnienia bezpieczeństwa. W przypadku szczęśliwców istnieje jedynie ryzyko, że zostaną wylosowani, a w przypadku Y i Z raczej jest czekanie na rychłą śmierć. Y i Z wciąż są w stanie natury, skoro lekarze i państwo nie zapewniają im tego fundamentalnego bezpieczeństwa. Dla nich walka wciąż trwa więc nic dziwnego, że wciąż próbują ustalić warunki dla swojego przetrwania i odwołują się o tych samych hobbesowskich zasad.

W przypadku bohaterów eksperymentu każdy, jak się zdaje, powołuje się właśnie na te zasady:

Y i Z – chcą przeżyć, dlatego powołują się na (I); nie chcą zginąć, więc powołują się na (II), żeby przypomnieć lekarzom i społeczeństwu, że na mocy działań negatywnych to oni będą odpowiedzialni za ich śmierć, tak jakby do oni zabili Y i Z; powołują się także na (III), wzywając kogokolwiek do pomocy, ocalenia ich życia.

A – chce dalej żyć w zdrowiu, więc powołuje się na (I), ale także nie chce zostać zabity, więc powołuje się na (II).

Lekarz – nie chce (i nie powinien) zabijać A, więc powołuje się na (II); zabicie A nie byłoby niesieniem mu pomocy, więc nie chcąc złamać tej zasady, powołuje się na (III).

Spółczesność – podobnie jak lekarz nie chce zabijać A, więc powołuje się na te same zasady.

Choć jednak wszyscy umówili się ze wszystkimi na wzajemne ograniczenia wolności, nie można chyba w prosty sposób powiedzieć, że państwo, które ma strzec bezpieczeństwa także Y i Z, może powiedzieć, że jego ta sprawa nie dotyczy. Teoria działań negatywnych sugeruje, że w takim samym sensie, w sytuacjach, w których powoduje się krzywdę, odpowiadamy za działanie pozytywne (zabicie A), jak i negatywne (dopuszczenie do śmierci Y i Z). Co w takim razie można zrobić? Jak odpowiedzieć na tę kwestię?

## **1.5 Drzewko możliwych losów dla loterii przetrwania i loterii naturalnej**

Udało nam się określić trzy pary kategorii opisujących los czy sytuację, w jakiej mogą znaleźć się ludzie, ze względu na loterię naturalną. Osoby ze względu na swój moralny i społeczny status są istotami równymi<sup>807</sup>. W tym sensie Y, Z, A oraz lekarze są takimi samymi i równymi osobami. Losowość świata przyrodzonego nie jest tak sprawiedliwa i oświecona, jak mogłyby to nakazywać zasady moralne. To loteria naturalna, a nie my, decyduje o dystrybucji materiału genetycznego. Czy jednak celem eksperymentu z loterią przetrwania jest przekonanie nas o konieczności wyrównywania szans w społeczeństwie? Dzięki loterii przetrwania możemy dostrzec podobieństwo mechanizmu tej loterii do naturalnej loterii życia. Jeśli przyjąłbyśmy słuszność obowiązku wyrównywania szans powinniśmy również zgodzić się na obowiązek wyrównywania nierówności spowodowanych naturalną loterią.

Dla A śmierć spowodowana przez loterię przetrwania może wydawać się niesprawiedliwa, nieuzasadniona, ale los Y i Z został tak samo przypieczętowany, choć na innym poziomie, przez loterię, tyle, że właśnie naturalną. Losowanie odbywa się bez naszego udziału (jeśli dalej konsekwentnie będziemy sprzeciwiać się możliwości dokonywania ingerencji genetycznych w linię zarodkową). W loterii przetrwania my dokonujemy – na podstawie racji, nawet jeśli są nie do zaakceptowania – ponownego (przynajmniej w intencji) sprawiedliwego rozdziału. Bierze się pod uwagę kategorie etyczne – maksymalizowania ilości żyć, które mogłyby być zachowane. Algorytm loterii wpisany w komputer centralny może być tak napisany (a ostatecznie także zmieniony, jeśli będą za tym przemawiać ustalenia moralne) by dokonywać w miejsce losowej i ślepej dystrybucji szczęścia, dystrybucję moralnie uzasadnioną, zrjonalizowaną. Jakkolwiek może brzmieć to makabrycznie, bezdusznie i ciężko byłoby nam zgodzić się na taką dystrybucję, nie jest ona mniej makabryczna niż ta, która jest wynikiem ślepego losu. Co więcej byłaby to dystrybucja przynajmniej

---

<sup>807</sup> Omawiałem te kwestie w części 2.2.20 *Rozdziału I*.

jakkolwiek uzasadniona. Brałaby pod uwagę udział w kosztach i korzyściach wszystkich ludzi. Pytanie oczywiście brzmi, czy skoro ktoś nie może być beneficjentem loterii musi być potencjalnym „dawcą” życia? Wydawałoby się to niesprawiedliwe, tak jak w przypadku opisywanym przez Caplana czy w sytuacji Indonezji i próbek wirusa H5N1, że ktoś musi uczestniczyć w ponoszeniu kosztów, a nie ma możliwości uczestniczenia w zyskach. Tego typu kwestie musiałyby być rozważane w świecie S1.

Podobny problem wiąże się z ulepszeniami. Autor stwierdza, że „[n]ie ma prostej odpowiedzi na pytanie o sprawiedliwość dostępu do ulepszeń, podobnie jak nie ma prostej odpowiedzi na pytanie o sprawiedliwość i dostęp do opieki zdrowotnej lub innych technologii” oraz zaznacza, że pisze o „etyce udostępniania i dostępu do ulepszeń człowieka oraz o moralnym i społecznym wpływie interwencji na naturalną loterię życia i przebieg ewolucji”<sup>808</sup>. Odnosi się do uwag Buchanana, również zwolennika ulepszeń, dla którego ingerencja w naturalną loterię życia wiąże się z zapewnianiem równości szans. Jednak Harris przypomina, że „ingerencje są wskazane, gdy łagodzą niekorzystne czynniki, będące poza kontrolą narażonego na nie podmiotu”<sup>809</sup>. Inaczej niż Buchanan, który równość szans i moralne racje, które miałyby uzasadniać ingerencje w naturalną loterię, wiąże ze zdolnością do konkurowania, Harris stwierdza, że równa zdolność do konkurowania, jak również równość szans, mogą wspierać moralne uzasadnienie ingerencji w naturalną loterię, ale nie dostarczają uzasadnienia koniecznego. Stwierdza, że „tam, gdzie świadczenie opieki zdrowotnej zapobiegnie szkodom dla ludzi, moralny argument za udzielaniem takiej opieki jest tak kompletny, jak powinien być”<sup>810</sup>. Dla zilustrowania swojej tezy przedstawia przykład:

Załóżmy teraz, że wszyscy ludzie zostali dotknięci pewną wyniszczającą przypadłością, tak, że nie istnieje *nierówność* szans, ale, *inter alia*, szanse wszystkich ludzi zostały zmniejszone. Niepotrzebnie ograniczone szanse same w sobie stanowiłyby wystarczającą moralną rację dla „interweniowania w loterię naturalną”, nie ze względu na równość szans (ani na pewno nie ze względu na konkurencyjność), ale ze względu na większe szanse lub lepsze funkcjonowanie.<sup>811</sup>

Przecież, jeśli większość osób byłaby dotknięta tą wyniszczającą przypadłością, a pewna grupa nie, wydaje się, że czymś bezsensownym byłoby ograniczenie zdolności tej grupie, żeby szanse były równe dla wszystkich. Byłoby to jakimś ślepym trzymaniem się równości dla samej tylko równości. Za propozycją zabicia A nie stoi intencja wyrównywania szans, ale domaganie Y i Z uznania własnego interesu do tego, żeby żyć, do uznania uprawnienia do samoobrony tak, jak A się na nie powołuje, gdy nie chce być zabity. Oczywiście równość szans, sprawiedliwe rozstrzygnięcie interesów jest konieczne do myślenia o takim rozstrzygnięciu kwestii, ale nie jest celem.

---

<sup>808</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 82.

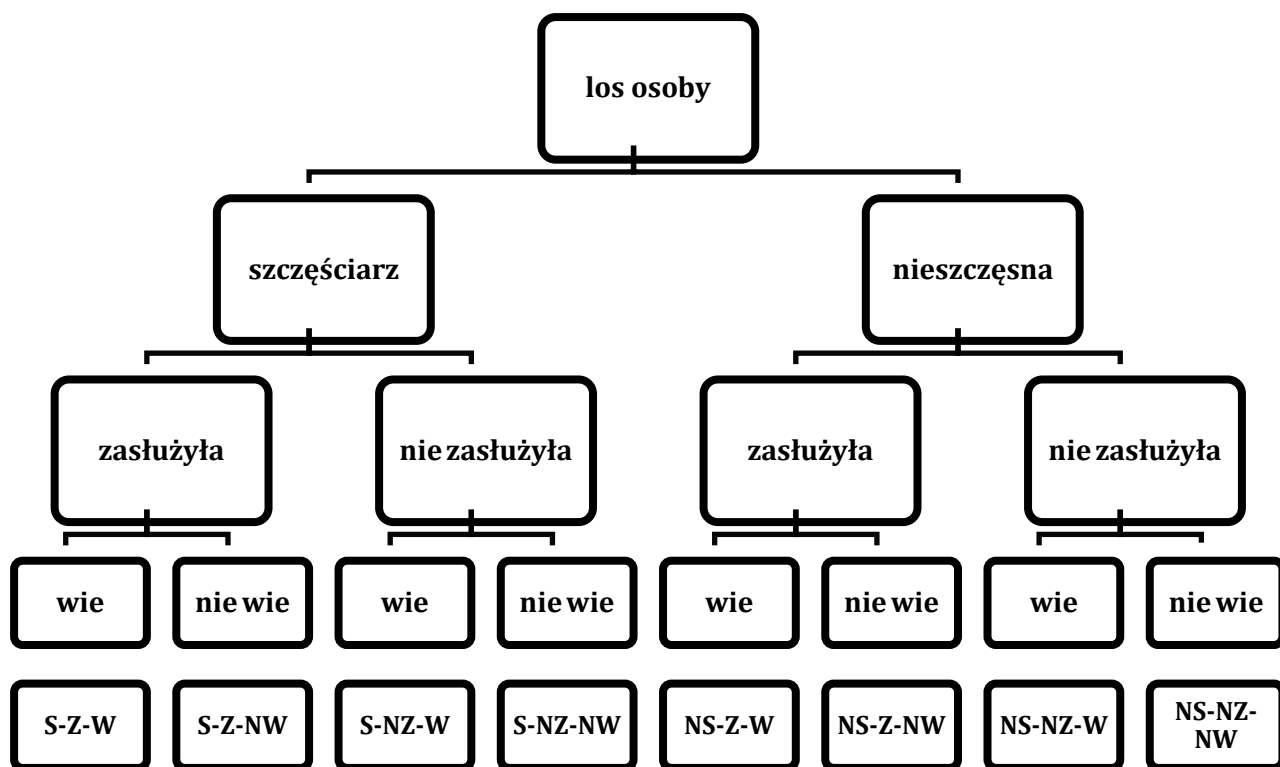
<sup>809</sup> Ibidem, s. 104.

<sup>810</sup> Ibidem, s. 106.

<sup>811</sup> Ibidem.

Wedle Harrisa ani normalne funkcjonowanie gatunku, ani nawet udana społeczna kooperacja, nie są kluczowymi ideami, które miałyby uzasadniać ingerencję w naturalną loterię. Powołując się na Hobbesa ochronę bezpieczeństwa stwierdza, że jest to imperatyw niezależny od wpływu na równe szanse lub równą sprawiedliwość. Przecież nie jest tak, że „w ogóle nie będziemy przeprowadzać przeszczepów, dopóki nie zapewnimy równego dostępu do narządów wszystkim tym, którzy ich potrzebują”<sup>812</sup>. Sama koncentracja uwagi na równości mogłaby sprawić, że ktoś mógłby chcieć zakazać dokonywania przeszczepów ze względu na brak organów w niektórych krajach świata. Mimo braku powszechnej dostępności, dokonuje się ich, bo jest to korzystne dla konkretnych jednostek, których interes do jak najlepszego życia jest brany pod uwagę. Autor stwierdza, że trzeba uznać, „że imperatywem moralnym i najczęstszą moralną motywacją do korzystania z technologii w celu interweniowania w naturalną loterię życia jest zapobieganie szkodom i pozyskiwanie dóbr”<sup>813</sup>.

Żeby zobrazować sytuację, w której osoby, nie ze swojej winy, ponoszą szkody możemy przyrzeć się drzewku możliwości, które wynika z funkcjonowania w ramach loterii naturalnej. Kolejne piętra losów osób, przedstawiam poniżej. Ułożone są od tych, które najmniej zależą od człowieka, a najbardziej zależą od ślepej losowości natury, do tych, które w największym stopniu są w granicach ludzkiej władzy. Są to pary, które tworzą poziomy: pierwszy poziom S-NS (*szczęściarze* i *nieszczęśni*), drugi poziom Z-NZ (*zasłużyć* i *nie zasłużyć* na śmierć) i trzeci poziom W-NW (*wiedzieć* i *nie wiedzieć*).



<sup>812</sup> Ibidem, s. 109.

<sup>813</sup> Ibidem, s. 115.

Wydaje się, że niefort Y i Z polega na tym, że wylosowali nieszczęśliwy los już na samym początku – wszystkie ich możliwe losy znajdują się na prawej gałęzi drzewka. Droga A jest drogą szczęściarza, który nie urodził się z wadą serca. Miał szczęście wylosować w loterii naturalnej miejsce na lewej gałęzi. Y i Z, na ich nieszczęście, dostali w przydziale inną drogę niż A. Walka z niesprawiedliwością, jaka przydarzyła się Y i Z opiera się nie na zasadzie zwiększania równości szans, a na zapobieganiu szkodom, które są wyrządzone przez naturalną loterię. To uznanie ich interesu osób w takim samym sensie jak A, ma związek ze sprawiedliwością. Tak jak obowiązek prowadzenia i uczestnictwa w badaniach wspiera się na zasadzie bezstronności, drugim jego filarem jest – ważniejsza – reguła ratunkowa, zasada nie szkodzić, czyli najpotężniejsze zobowiązanie jakie mamy. Nie jest tak, że powinniśmy nie szkodzić dlatego, że wszystkich traktujemy bezstronnie, a raczej traktujemy wszystkich bezstronnie dlatego, że powinniśmy nie wyrządzać szkody wszystkim i potrzebujemy zasady sprawiedliwości, która umożliwi nam zważenie interesów i racji przemawiających za nieszkodzeniem wszystkim.

Powyższe drzewko i możliwe typy losów, pary kategorii tworzą listę ośmiu takich typów, jakie mogą nas spotkać w kontekście loterii naturalnej. Są to:

(S-Z-W) – osoba jest szczęściarzem, zasłużyła na śmierć, wie o tym jakie kroki podejmuje. Byłaby to taka uprzywilejowana przez loterię naturalną osoba, która rodzi się bez znaczących wad genetycznych. Jednak prowadzi niezdrowy tryb życia (np. pali, co wywołuje u niej w konsekwencji raka płuc, czy pije dużo alkoholu, co doprowadza u niej do marskości wątroby), ale wie o tym, że taki tryb życia doprowadzi ją do śmierci dużo szybciej niż gdyby prowadziła zdrowy tryb życia. Przykładem takiej osoby może być Fran Lebowitz<sup>814</sup>, która od lat oddaje się przyjemności palenia wiedząc, że ostatecznie doprowadzi to do jej przedwczesnej śmierci.

(S-Z-NW) – osoba jest szczęściarzem, zasłużyła na śmierć i nie wie o tym jakie kroki podejmuje. Ta osoba również rodzi się bez znaczących wrodzonych wad genetycznych, również prowadzi niezdrowy tryb życia, ale nie wie o tym, że prowadzi ono do przedwczesnej śmierci. Przykładem mogłyby być osoby żyjące kilkaset lat temu, które nie znały (bo nie mogły znać ze względu na stan wiedzy) szkodliwych konsekwencji pewnego typu używania życia. Tak jak patrycjusze rzymscy, którzy używali akcesoriów wykonanych z ołowiu (sztućce i naczynia), nie wiedzieli, że w ten sposób narażają się na zatrucie ołowiem.

(S-NZ-W) – osoba jest szczęściarzem, nie zasłużyła na śmierć, wie o tym jakie kroki podejmuje. Ta osoba, z punktu widzenia promocji zdrowia, jest wzorem do

---

<sup>814</sup> Por. F. Lebowitz, *Gdy dym gryzie w oczy... to je zamknij*, w: F. Lebowitz, *Nie w humorze*, przeł. Ł. Witczak, Znak, Kraków 2021, ss. 305-310.

naśladowania. Urodziła się bez znaczących wrodzonych wad genetycznych, prowadzi zdrowy tryb życia (zdrowo się odżywia, regularnie chodzi na badania kontrolne, ćwiczy, ma bliskie relacje ze znajomymi itd.) i wie, prawdopodobnie dzięki czytaniu prasy specjalistycznej, co robić, by wieść długie i zdrowe życie. W tym miejscu moglibyśmy umieścić A.

(S-NZ-NW) – osoba jest szczęściarzem, nie zasłużyła na śmierć, nie wie o tym jakie kroki podejmuje. Ta osoba również urodziła się bez znaczących wrodzonych wad genetycznych i prowadzi zdrowy tryb życia, ale nie zna nowinek dotyczących tego co powinno się jeść i jak długo powinno się spać. Może to być taka osoba, która żyje zgodnie z „naturą”, która wie o umiarkowanym życiu. Przykładem takiego życia może być sposób, w jaki żyje się jeszcze wciąż w japońskich wsiach. Japonia ma najdłuższą średnią długość życia, głównie dzięki wyjątkowo niskiej śmiertelności z powodu choroby niedokrwiennej serca i nowotworów. Wpływa na to małe spożycie czerwonego mięsa i wysokie spożycie ryb, pokarmów roślinnych, takich jak soja i napojów bez cukru, takich jak zielona herbata<sup>815</sup>. Oczywiście dane na ten temat dostępne są nam dziś powszechnie, ale nawet dziś żyjący mieszkańiec Okinawy mógłby w ten sposób, prowadząc zdrowy tryb życia, nie zasługiwać na śmierć, choć jego sposób życia nie byłby czymś świadomie wybranym, a czymś normalnym w rozumieniu Harta i Honoré’go<sup>816</sup>.

(NS-Z-W) – osoba jest nieszczęsna, zasłużyła na śmierć, wie o tym jakie kroki podejmuje. Byłaby to taka niesprawiedliwie potraktowana przez loterię naturalną osoba, która rodzi się ze znaczącą wadą genetyczną, która sprawia, że nie ze swojej winy umrze szybciej niż gdyby tej wady nie miała. Do tego jednak, prowadzi niezdrowy tryb życia, ale wie do czego on prowadzi.

(NS-Z-NW) – osoba jest nieszczęsna, zasłużyła na śmierć, nie wie jednak o tym, jakie kroki podejmuje. Sytuacja jest podobna do opisanej powyżej, z tym, że ta osoba nie zna konsekwencji niezdrowego trybu życia, jaki prowadzi.

(NS-NZ-W) – osoba jest nieszczęsna, nie zasłużyła na śmierć, wie o tym jakie kroki podejmuje. W tym miejscu, jak się zdaje, moglibyśmy umieścić Y i Z, bowiem ich propozycja *loterii przetrwania* i prowadzona dyskusja z lekarzami jest właśnie takim środkiem zaradczym na ich niedolę, jest walką o przetrwanie w sytuacji, w której inne środki zawiodły.

(NS-NZ-NW) – osoba jest nieszczęsna, nie zasłużyła na śmierć, nie wie o tym jakie kroki podejmuje. Takimi osobami mogą być np. dzieci z wadami serca, które dożywają wieku, w którym wiedzą co się z nimi dzieje i zdają sobie sprawę ze swojej sytuacji, ale nie są w stanie podjąć kroków zapewniających im przetrwanie innych niż np. uczestniczenie w działaniach rodziców, które miałyby przedłużyć ich życie.

Jeśli, na podstawie samego tekstu Harrisa, wyszczególnilibyśmy takie typy losów, jak wpłynęłoby to na klasyfikację osób do loterii przetrwania? Na przykład, z

---

<sup>815</sup> Por. S. Tsugane, *Why has Japan become the world's most long-lived country: Insights from a food and nutrition perspective*, „European Journal of Clinical Nutrition” 2021, t. 6, nr 75, ss. 921-928.

<sup>816</sup> Por. część 2.1 niniejszego rozdziału.

udziału w loterii w roli możliwych beneficjentów moglibyśmy wykluczyć osoby (S-Z-W). Jednak, na mocy zasady zaproponowanej przez Caplana i rozwijanej przez Harrisa, musielibyśmy w ogóle wykluczyć ich z udziału w loterii, skoro byliby poszkodowani, musząc uczestniczyć w kosztach, jednocześnie nie uczestnicząc w korzyściach. Może, w takim razie jednak, powinniśmy włączyć ich do udziału w tym eksperymencie społecznym, skoro zgodziliśmy się, że obowiązek prowadzenia i uczestnictwa w badaniach powinien dotyczyć wszystkich. Jednak ten jest dobrowolny – nie nakazuje prawnie określonego udziału, co loteria przetrwania zdaje się nakazywać. W tym przypadku moglibyśmy spod przymusu udziału w niej wyjąć osoby (S-Z-W), jednocześnie zostawiając im możliwość przyłączenia się do niej. Jakby to jednak miało wyglądać? Czy osoba musiałaby podpisać deklarację, zgodnie z którą zobowiązałaby się do niewypisywania z puli osób, z której losuje się dawców życia, jednocześnie oczekując, że w przypadku raka płuc osoba ta (jeśli wcześniej nie będzie wylosowana na dawcę życia) będzie mogła być beneficjentem loterii? Może raczej, ponieważ najpotężniejszym zobowiązaniem, jakie mamy, jest zasada nie szkodzić, mimo wszystko osoby (S-Z-W) powinny brać udział w loterii, aby móc przyczynić się do ratowania życia innych osób.

Podobnie, czy osoby (NS-NZ-W), czyli takie jak Y i Z, miałyby pierwszeństwo przed osobami (NS-Z-W), skoro te drugie, oprócz nieszczęścia jakie je spotkało, nie przyczyniają się same do poprawienia swojego stanu zdrowia, choć wiedzą, jakie kroki podjąć by to zrobić? Z kolei czy osoby (S-NZ-W), jeśli uległyby wypadkowi i potrzebowałyby organów do przeszczepu, mimo iż są naturalnymi szczęściami, wciąż mogłyby brać udział w loterii? Jeśli tak, to jak będą rozpatrywane w porównaniu z takimi osobami jak Y i Z albo z takimi jak (S-NZ-W)? Wydaje się, że takie osoby jak A, żyjące zdrowym trybem życia, powinny być lepiej traktowane niż osoby (NS-Z-W), które, choć są nieszczęśliwymi, nie przyczyniają się do poprawienia stanu zdrowia. Może rozważalibyśmy określanie pierwszeństwa w takich zabiegach na podstawie wykonanej pracy nad własnym zdrowiem, czyli na podstawie dokonań? Wtedy jednak, jeśli uznalibyśmy zasadę pierwszeństwa zależnego od dokonań zdrowotnych, okazałoby się, że na podstawie trzeciego poziomu drzewka, a potem drugiego, rozstrzygalibyśmy to, czy ktoś wystarczająco przyczynił się do ratowania własnego zdrowia (niezależnie od losu, jaki go spotkał) i zasługuje na ratunek. Czy jednak, z drugiej strony, jeśli ktoś nie wiedział, jakie są możliwe szkodliwe konsekwencje jego działań (np. wziął za pewnik takie hasła jak przedwojenne *cukier krzepi* albo hasła z lat czterdziestych i pięćdziesiątych w USA, promujące palenie jak np. *więcej lekarzy pali Camele niż jakiekolwiek inne papierosy*), może być potraktowany gorzej niż osoba, która wiedziała o tym, co szkodzi i to robiła? Do jakiego stopnia możemy przypuszczać, że rozsądnie sprawę biorąc, ktoś powinien był o czymś wiedzieć?

Osiem typów losów osób jest produktem ubocznym konceptualizacji drzewka możliwości, wynikających z funkcjonowania człowieka w ramach loterii naturalnej i typy te raczej pokazują trudności, jakie wiążą się z loterią przetrwania. Loteria przetrwania zaproponowana przez walczących o samozachowanie, powołujących się na (I) uprawnienie by żyć, (II) zakaz zabijania i (III) obowiązek pomocy Y i Z, jest w

zasadzie jedynie techniką, metodą niwelowania niesprawiedliwości i nieszczęścia wywołanego przez naturalną loterię życia. Ich celem nie jest samo zwiększanie szans dla wszystkich, a zapewnienie sobie przetrwania.

Wracając zatem do drzewka możliwości, możemy zobaczyć, że fundamentalny problem polega, jak mogłoby się zdawać, na niezależnych od człowieka skutkach, których przyczyną jest loteria naturalna. W tym sensie wszyscy nieszczęśliwi są poszkodowani przez naturę. Wydaje się, że ona jest przyczyną ich szkody, ona odpowiada za ich krótsze (i prawdopodobnie wypełnione niepewnością i bólem) życie. W tym sensie także rozpatrywanie tego, czy nieszczęśliwi dbają o zdrowie czy nie i porównywanie ich ze szczęśliwymi jest problematyczne. Mieszymy wtedy dwa typy odpowiedzialności za krzywdy – takie, które są w mocy ludzi i takie, które są poza mocami ludzi. Przyczyna krzywdy Y i Z wydarzyła się na poziomie pierwszym i z tego miejsca wypowiadają swoje roszczenie do ochrony życia. Lekarze i A, myśląc w kategoriach drugiego i trzeciego poziomu, nie chcą ponieść odpowiedzialności za coś – za działania natury – za co nikt, żaden podmiot moralny, nie ponosi odpowiedzialności. Można powiedzieć, że dla szczęśliwców poziom pierwszy jest niewidoczny – dostali od losu darmowe zdrowe życie, które biorą za pewnik. Uwagi Y i Z dopiero zwracają uwagę na naturalną nierówność, za którą raczej szczęśliwcy nie chcą wziąć odpowiedzialności (tak jak burżuazja nie chętnie zgodziłaby się na zrezygnowanie ze swojego uprzywilejowanego statusu, do którego się dokłada, ale za który jej członkowie przecież nie odpowiadają – struktury społeczne były tam zanim pojawili się na świecie).

Choć wszyscy (Y, Z, A, L) są osobami w równym stopniu, przez loterię naturalną stali się obywatelami dwóch różnych królestw – uprzywilejowanymi szczęściarzami i nieszczęśliwymi. Choć może być nam żal nieszczęśliwych, czy możemy czuć poczucie winy związane z takim nierównym, niesprawiedliwym i losowym przydziałem? Przecież nikt chętnie nie odstąpi swoich przywilejów. Ostatecznie do pomyslenia jest – skoro procedury przeszczepu organów zostały udoskonalone – że A mógłby wymienić się z chociaż jednym z nich na organ. Nie zginąłby wtedy, a więc argument (vi) czy (II) poruszany przez lekarza straciłby moc. A po prostu stracił swoje przywileje naturalne. Czy na takie rozwiązanie moglibyśmy wyrazić zgodę? Przecież Y i Z znaleźli się w swoim położeniu nie ze swojej winy, tak jak A jest uprzywilejowany nie dzięki swoim zasługom. Zamiana organów, w całym systemie, nie wytworzy żadnej straty, wyjdzie na to samo. Nie chodzi bowiem o zabranie tego, co A, być może jako osoba (NZ-W), sama sobie wypracowała. Nie chodzi o jej własność osobistą. Odebralibyśmy jej to, co i tak dostała „przez przypadek”, w wyniku losowania natury.

Ktoś jednak mógłby wyrazić sprzeciw wobec tak rozumianej własności. Przecież zdrowie A, pozycja szczęściarza należy do niego, jest to jego pewna własność. Dla odróżnienia tej własności od zdrowia, które mógł być wypracowywać na poziomie drugim i trzecim, możemy powiedzieć, skoro to losowe zdrowie do niego należy, że jest to jego własność prywatna. Jeśli A sprzeciwiałby się odebraniu mu tego, co ma przez przypadek, konieczne byłoby stworzenie osobnej zasady, która czyniłaby własność prywatną jego własnością, której nie można mu odebrać. Okazuje się jednak, że A posiada własność prywatną kosztem nieszczęścia Y i Z, skoro nie zrzekając się



jej, przyczynia się do ich śmierci<sup>817</sup>. Ktoś dalej mógłby powiedzieć, że z jego wolności do korzystania ze swojego zdrowia i przywileju, jaki otrzymał dzięki losowaniu, nie wynika krzywda Y i Z, A nie jest odpowiedzialny za ich krzywdę, nie ma obowiązku oddawania swoich narządów Y i Z, a ich nieszczęście jest wynikiem ślepego losu.

Z pewnością coś jest na rzeczy, ale wraz z możliwością wyrównania tej niesprawiedliwości – dokonania, za pomocą udoskonalonej procedury, przeszczepu organów – nie jest tylko tak, że A nie odpowiada za krzywdę Y i Z, ale może nie chceć za nią odpowiadać. W tym celu musiałby powołać zasadę zabraniającą innym zabieranie mu organów. Co jednak miałyby uzasadniać taką zasadę? Czemu A miałyby mieć prawo do swojego zdrowego organu, który dostał bez związku ze swoimi zasługami, a Y i Z, którzy cierpią z powodu tej samej ślepej losowości, mają pozostawać w niedoli, która powstała nie z ich winy? Nieszczęśni, niby proletariusze, nie posiadają zdrowia rozumianego jako szansy losowo rozdysponowywanej w wyniku loterii naturalnej. Nie posiadając jej, są od początku na straconej pozycji – czego by nie robili, dbając o swoje zdrowie, krzywda, cierpienie i śmierć i tak ich dosięgną. Nie mają nawet możliwości walki o swoje zdrowie, bo ślepa loteria natury zadecydowała za nich, zanim jeszcze mogli podjąć tę decyzję. Niesprawiedliwe jest zatem to, że są skazani na tę krzywdę. Nic więc dziwnego, że skoro „nie mają nic swojego do zabezpieczenia, muszą natomiast zburzyć wszystko, co dotychczas zabezpieczało i ochraniało własność prywatną”<sup>818</sup>. W takim razie zasada, aby obejmowała wszystkich, a nie zabezpieczała interesów tylko jednej grupy (szczęśliwców), lecz dbała w równy sposób o zdrowie wszystkich, powinna dotyczyć prawa do posiadania na własność swoich zdrowych organów. Wtedy A, nawet jeśli przypadkiem otrzymał swoje zdrowe płuca i serce, nie musiałby działać na swoją niekorzyść i pozbywać się ich. Z drugiej strony, jeśli prawo to obejmowałoby również Y i Z, którzy nie mają zdrowych płuc i serca, tym bardziej uzasadnione byłyby ich roszczenia o loterię przetrwania, która jakkolwiek mogłaby wyrównać naturalne nierówności.

Kwestia jest trudna. Towarzyszy jej poczucie niewspółmierności uwag obronnych lekarza i A (które wydają się zdroworozsądkowo słuszne) oraz walki o życie Y i Z. Niewystarczające jest powiedzenie, że los Y i Z jest niczyją winą, nikt nie ponosi za nią odpowiedzialności i nic nie możemy z nim zrobić. Moglibyśmy zadać pytanie: jak ktokolwiek mógłby ponieść odpowiedzialność za przyczynę cierpienia Y i Z, za które odpowiedzialna jest loteria naturalna? Lekarz odnosząc się do uwagi Y i Z, powołujących się na (III) obowiązek pomocy powie, że przecież, choć na co dzień odpowiada za naturalne krzywdy, ale, zgodnie z (II) zakazem zabijania nie może ratować Y i Z kosztem pozbawienia życia A. Wróćmy ze świata S1, w którym funkcjonuje lub rozważa się loterię przetrwania do naszego świata S2. Y i Z błagają

---

<sup>817</sup> Podobną kwestię omawiałem w części 2.2 Rozdziału II, gdy pisałem o sprawiedliwości w ujęciu Harta. Wtedy zastanawiałem się, czy moglibyśmy stwierdzić, że natura jest oprawcą czerpiącą korzyść ze szkody ofiary jaką jest człowiek. Teraz możemy zobaczyć, że A możemy potraktować jako oprawcę odnoszącego korzyści ze straty X i Y. W tym sensie A byłby zobowiązany do zrekompensowania wyrządzonych szkód, mimo iż natura jest za nią przyczynowo odpowiedzialna.

<sup>818</sup> K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, tom. I, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 36.

lekarza o pomoc, której on im odmawia i Y i Z umierają. Czy ktoś jest odpowiedzialny za ich śmierć? Tak, jak w przypadku suszy w Indiach, to loteria naturalna jest przyczynowo odpowiedzialna za ich śmierć. Czy jednak lekarz, rząd państwa albo całe społeczeństwo mogą być odpowiedzialni w znaczeniu odpowiedzialności-zobowiązania za śmierć Y i Z w jakikolwiek sposób? Odpowiedzi na to pytanie trzeba szukać w koncepcji przyczynowej odpowiedzialności za działania negatywne.

Jednym z głównych problemów tekstu, obok kwestii różnicy pomiędzy zabiciem kogoś, a pozwoleniem na to by umarł, jest kwestia dostępnych zasobów. Y i Z mogą umrzeć w świecie, w którym istnieją udoskonalone procedury przeszczepu organów dlatego, że na stanie nie ma dostępnych organów. Ich śmierć jest spowodowana, w pewnym sensie, przez niedostatki dóbr. W tym miejscu pojawia się wątek, którym Harris zajmuje się przez całą swoją twórczość, czyli kwestia sprawiedliwości i dostępności pewnych dóbr i zasobów. W *Poprawianiu ewolucji*, w rozdziale poświęconym nieśmiertelności, pisząc o niesprawiedliwości, która wiąże się z różnicą w dostępności dla wszystkich do terapii wydłużających życie, czyli odraczających śmierć (różnicą pomiędzy zarówno krajami lepiej i mniej rozwiniętymi, jak i pomiędzy bogatszymi i biedniejszymi osobami w danym kraju czy społeczeństwie) stwierdza, że „niesprawiedliwość nie jest jedynie przygodna, jest ona funkcją godnego pożałowania, ale w zasadzie możliwego do usunięcia braku zasobów”<sup>819</sup>. Niedobór dóbr jest stanem haniebnym, ale nie wystarczającym, wedle Harrisa, dla uzasadnienia niepodejmowania działania. Chociaż, zapewne zawsze będą istniały okoliczności, w których, ze względu na dostępne środki materialne i czasowe, nie będziemy w stanie zapobiec krzywdzie wyrządzonej wszystkim, nie można powiedzieć, że „daje nam to racje przemawiające na korzyść odmowy zapobiegania krzywdzie w każdym konkretnym przypadku”, co obrazuje przykład, zgodnie z którym „jeśli bliźniaczki cierpią na raka, i jedną da się wyleczyć, a drugiej nie, to nie dochodzimy do wniosku, że nie powinniśmy leczyć dziecka, które można wyleczyć, ponieważ w pewnym sensie byłoby to niesprawiedliwe wobec nieuleczalnie chorej bliźniaczki”<sup>820</sup>. Autor odnosi się do kwestii transplantacji – nawet jeśli nie możemy zapewnić wszystkim pacjentom cierpiącym na niewydolność nerek przeszczepu, nie odmawiamy przeszczepu nerek niektórym z nich. To, co ponosimy w tym przypadku jednak, to „wyraźna odpowiedzialność etyczna za maksymalizację korzyści, a w przypadku niedoboru za upewnienie się, że o tym, kto może skorzystać z leczenia, powinno się decydować zgodnie z jakąś moralnie uzasadnioną zasadą dystrybucji”<sup>821</sup>.

Tak samo jak uprawnienia różnych istot, wedle autora, zawsze są zaledwie wnioskiem argumentu moralnego, a nie przesłanką<sup>822</sup>, tak i zastanawiając się nad odpowiedzialnością wobec innych, czy też w ogóle nad moralnością, dobrze przyjrzeć

---

<sup>819</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 128.

<sup>820</sup> Ibidem.

<sup>821</sup> Ibidem.

<sup>822</sup> W *The Value of Life* Harris stwierdza: „Powiniennem jednak wyjaśnić, że tak jak ja używam tego terminu, «uprawnienia» («rights») można przypisać jedynie jako *wniosek* argumentu moralnego – nie jako jedną z jego *przesłanek*. Kiedy więc mówi się, że ktoś ma do czegoś uprawnienie, oznacza to po prostu, że we wszystkich okolicznościach sprawy nie powinno się mu utrudniać lub uniemożliwiać zrobienia lub osiągnięcia tego czegoś”. J. Harris, *The Value of Life...*, s. XVI.

się czemuś bardziej fundamentalnemu; czemuś, co choć samo w sobie nie dotyczy kwestii moralnej, może uzasadnić kwestię obowiązywalności odpowiedzialności. Dla Harrisa, przynajmniej w tych tekstach, jest to związek przyczynowo-skutkowy. Harris swoją koncepcję działania negatywnego opiera na teorii działania wpisanej w związek przyczynowo-skutkowy, a nie samego wygłaszania zdań prawdziwych lub nie. Okaże się, że obowiązek dotyczy takiego działania, którego zaniechanie jest przemocą<sup>823</sup>.

Jeśli powiemy, za Harrisem, że obowiązek jest obowiązkiem, w pierwszej kolejności, do nie wyrządzania krzywdy, to mamy na myśli, że takie działania, które wywołują krzywdę (bezpośrednie zadanie cierpienia) są niesłuszne tak samo, jak powstrzymywanie się od działania, którego efektem jest czyjaś krzywda, jest niesłuszne i mamy obowiązek niedopuszczania się go. Odwrotnie rzecz biorąc, mamy pozytywny obowiązek do zwiększania dobra przez działanie albo powstrzymywanie się od działania, jeśli przysłuży się to dobru (jak to było w przypadku tonącego dziecka, którego ratowaniem po wyciągnięciu z wody zajął się Holm, a Harris „trzyma swoje niezdarne palce z dala od pacjenta”). To, co sprawia, że rzeczywiście jesteśmy odpowiedzialni za działanie (w tym także działanie negatywne), to nie normatywny status zdania (choć z pewnością ma to znaczenie, skoro osoby w społeczeństwie są w stanie dookreślać przedmiot swoich obowiązków) czy wiążąca moc obowiązku lub obyczaju. Harris twierdzi, że działanie (lub jego brak) będące naszym udziałem, a które wmieszane jest w relację przyczynowo-skutkową – skoro „[p]odejmowanie decyzji zmienia nas i świat na zawsze”<sup>824</sup> – właśnie dlatego, że zawsze coś robimy (nawet nie robiąc nic) ma znaczenie moralne ze względu na możliwe przyszłe efekty tego działania. Jak sam stwierdza, „[t]am, gdzie nasze działania zapobiegają lub prawdopodobnie zapobiegają poważnej krzywdzie, jeśli możemy (w uzasadniony sposób, biorąc pod uwagę bilans ryzyka i obciążenia dla nas samych oraz korzyści dla innych), ewidentnie powinniśmy podjąć działanie, ponieważ jego zaniechanie oznacza przyjęcie odpowiedzialności za szkodę, która wyniknie”<sup>825</sup>. To, w jaki sposób

---

<sup>823</sup> W *Marksistowskiej koncepcji przemocy* powołuje się zarówno na Plutarcha, Johna Bromyarda (autora przewodnika dla kaznodziejów), jak i Christophera Caudwella, Engelsa czy Marksa. Stwierdza, że „[m]arksyści podkreślają zarówno to, że «normalne» warunki społeczne są nikczemne i szkodliwe, jak i to, że odpowiedzialność spoczywa w równym stopniu na tych, którzy pozwalają na trwanie takich stanów rzeczy, jak i na tych, którzy je wywołali”. Nikczemność i szkodliwość warunków społecznych a nawet stanu wynikłego z natury, jest tym, z którym nieszczęśni muszą się borykać, który jest niesprawiedliwy i za który, jako ludzkość zobowiązana regułą ratunkową, jesteśmy odpowiedzialni w znaczeniu moralnej odpowiedzialności-zobowiązania. Można powiedzieć, że winna nieszczęściu ludzi, przyczynowo odpowiedzialna, jest natura świata przyrodniczego czy natura warunków społecznych. W pewnym sensie byłaby to prawda, ale Harrisa interesuje bardziej nasza przyczynowa odpowiedzialność, a konkretniej uznanie naszej „przyczynowej sprawczości (*the causal efficacy*) zaniechań: robotnicy są mordowani, ponieważ «pozwała się trwać warunkom, w których nie mogą przetrwać», «uczestniczy się biernie» w brutalnym przymusie, podupadli starcy są mordowani «przez zaniechanie», *ancien régime* ma wysoki wskaźnik umieralności z powodu «możliwego do uniknięcia głodu i niesprawiedliwości», śmierci i okaleczeniom «można było zapobiec za pomocą najprostszych urządzeń za cenę kilku szylingów». J. Harris, *The Marxist Conception of Violence*, „Philosophy and Public Affairs” 1974, t. 3, nr 2, ss. 197-198.

<sup>824</sup> J. Harris, *How to be good...*, s. 3.

<sup>825</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 316.

Harris łączy swoją koncepcję działania negatywnego ze związkiem przyczynowo skutkowym i odpowiedzialnością, omawia w *Marksistowskiej koncepcji przemocy*.

## 2 Marksistowska koncepcja przemocy

Można powiedzieć, że Harris w tym tekście przeprowadza analizę tezy (vii), głoszącej, że jeśli jesteśmy w stanie, zgodnie z posiadaną wiedzą i umiejętnościami, zmienić coś na lepsze, a tego nie robimy, to rezygnacja z tego jest jednocześnie decydowaniem o tym, co będzie się działo na świecie. Stwierdza, że „idea ta jest stosowana tylko wtedy, gdy stan rzeczy, który się objawia, ma jakieś znaczenie”<sup>826</sup>. Chodziłoby o stosowanie idei działania negatywnego w przypadkach, w których zastosowanie jej ma sens, gdy faktycznie moglibyśmy coś poradzić na dziejącą się istotom czującym krzywdę. Z jednej strony zatem można by powiedzieć, że obowiązek pomagania osobom z wadami serca w X wieku nie byłby tym samym, który obowiązywałby nas w XXI wieku. Dziś dysponujemy technologią umożliwiającą wydłużanie życia dzieci rodzących się z wadami serca, więc jeśli jakiś noworodek urodziłby się z taką wadą, którą można operacyjnie skorygować i istniałaby możliwość uratowania go, a tego byśmy nie zrobili, odpowiedzialibyśmy za jego śmierć.

Czy w takim razie obowiązek ten jest zależny od czasu i miejsca? Nie oczekiwilibyśmy, że lekarze żyjący w X wieku byłiby zobowiązani, w ramach ich odpowiedzialności roli, do podjęcia takich samych działań, zastosowania tej samej techniki, co lekarze żyjący w XXI wieku. Z drugiej jednak strony, obowiązek ratowania życia wiąże się z robieniem tego, co jest w naszej mocy, aby zmniejszyć liczbę krzywd. Jeśli zgodzilibyśmy się na taki obowiązek, zawsze kwestią będzie to, co to znaczy, że coś jest w *naszej mocy*. Czy osoba, która w X wieku chce zmniejszyć liczbę krzywd, powinna zabić umierające w męczarniach dziecko, skracając jego agonię czy tylko pielęgnować je zmniejszając ilość cierpienia, które odczuwa? Trudno jest pewnie wskazać, w sposób aprioryczny i bez odnoszenia się do konkretnych przypadków, w których moglibyśmy obwinić kogoś za niezrobienie wszystkiego, co było w jego mocy, konkretne działania, które powinniśmy podejmować w celu ratowania ludzi. To, na co autor zwraca uwagę, to argument marksistów, którzy mają twierdzić, że „śmierć spowodowana obojętnością i zaniedbaniem społeczeństwa lub jego władców musi być postrzegana jako będąca częścią ludzkiej przemocy w takim samym stopniu jak działanie przemocowe (*the violent acts*) rewolucjonistów”<sup>827</sup>. Zatem wydaje się, że to, czego nie można robić to robić nic – obwiniani są ci, którzy są obojętni, zaniedbują, zaniechają działań i są winni tak samo jak ci, którzy przemocą wyrządzają krzywdę. Pytania, jakie możemy sobie postawić przed lekturą tekstu brzmią: na czym polega przyczynowa sprawczość naszego działania (jak i niedziałania) i co leży w naszej mocy, jeśli chodzi o możliwe działanie? Pierwsze jest pytaniem o określenie związku przyczynowo-skutkowego (także w przypadku powstrzymania się od działania) w kontekście bycia odpowiedzialnym za możliwą szkodę i odpowiedzialności za

---

<sup>826</sup> J. Harris, *The Marxist Conception...*, s. 192.

<sup>827</sup> Ibidem.

unikanie jej, czyli pytaniem o przyczynową odpowiedzialność, a drugie – pytaniem o działania zgodne z obowiązkiem do nieszkodzenia.

W swoim artykule Harris broni dwóch tez: (1) „ludzie są przyczynowo odpowiedzialni za krzywdy, którym mogli zapobiec i (2) „taka krzywda może być właściwie uznana za formę przemocy”<sup>828</sup>. Pytając o naszą moralną odpowiedzialność-zobowiązanie, Harris pyta o przyczynową odpowiedzialność w kontekście negatywnych działań i możliwych szkód, które wyrządzamy powstrzymując się od działania i które to negatywne działanie można określić mianem aktów przemocy, nawet jeśli nie są wykonane z przemocą czy z użyciem przemocy.

## 2.1 Odpowiedzialność przyczynowa i działanie negatywne

Aby wyjaśnić naszą przyczynową odpowiedzialność za krzywdę, której można było zapobiec, autor wychodzi od Benthama pojęcia działań negatywnych (*negative actions*), czyli zaniechania (*omission*), które wywołuje pewne konsekwencje. Oczywiście problemem jest wyjaśnienie, kiedy zaniechanie działania ma konsekwencje, a kiedy nie. Autor, odnosząc się do koncepcji Erica D'Arcy'ego, Johna Casey'ego oraz Herberta Harta i Tony'ego Honoré'ego, wskazuje na ich braki, które prowadzą do, jego zdaniem, bardziej satysfakcjonującego ujęcia działań negatywnych, na którym opiera się marksistowska koncepcja przemocy.

Ogólna struktura przyczynowości i wiążącej się z nią kwestii odpowiedzialności ma postać:

$$A: \quad P \quad \rightarrow \quad S$$

gdzie A to podmiot działający, P<sup>829</sup> to pewne działanie (zarówno pozytywne, jak i negatywne), które A wykonuje (lub nie) i które jest przyczyną S, a S to skutek tego działania (pozytywnego i negatywnego) P. Wydaje się, że jeśli ktoś (A) strzeliłby komuś w głowę z pistoletu (P), w wyniku czego ta druga osoba umarłaby (S), moglibyśmy sensownie mówić, że A jest odpowiedzialny za S. Tak przyjmujemy, bo przecież moglibyśmy powiedzieć, że to nie A jest odpowiedzialny, a mechanizm pistoletu, który umożliwił wystrzelenie kuli jest winny śmierć albo kula, która spowodowała, rozdzierając powłoki ciała, wylew krwi do mózgu albo same tkanki martwej osoby winne są swojej kruchości. Jednak nie sam związek przyczynowy czyni A winnym śmierci tego człowieka, a działanie umożliwiające zainicjowanie tego związku przyczynowego. Nie sama możliwość (choć zgodnie z rozeznaniem moralnym też o to chodzi) zabicia kogoś, a zatem możliwy do pomyślenia bieg wydarzeń, czyni A odpowiedzialnym, a dokonany czyn z określonymi

---

<sup>828</sup> Ibidem, ss. 192-193.

<sup>829</sup> Harris posługuje się w swoim artykule innym zapisem:  $X \rightarrow Y$ . Litera Y pojawia się dla oznaczenia osoby potrzebującej nowego serca w loterii przetrwania. Harris w jednym z tekstów posługuje się literą Y do oznaczenia osoby, a w drugim do oznaczenia skutku. Ponieważ w kontekście niniejszej pracy posługiwanie się tą samą literą na oznaczenie dwóch różnych rzeczy i może to być mylące, tam, gdzie piszę o relacji przyczynowo-skutkowej, posługuję się literami P i S.

konsekwencjami. Tak jak A byłby odpowiedzialny, wedle Harrisa, za śmierć nieprzytomnego człowieka leżącego głową w wodzie, którego A mijał i wiedział, że może go ocalić wyciągając jego głowę z wody, bo to niepodniesienie głowy przez A spowodowało w tej sytuacji śmierć nieprzytomnego człowieka. Problemem może być zakres tego obowiązku, bo czy można powiedzieć, że A jest odpowiedzialny za śmierć nieprzytomnego człowieka z głową w wodzie, o istnieniu którego nie wiedział albo czy jesteśmy odpowiedzialni za śmierć ludzi, o których czytamy i słuchamy w wiadomościach i nic z tym nie robimy. Komu zatem i w jakim zakresie można przypisać odpowiedzialność (*accountable*) i co to znaczy, że ktoś jest zobowiązany do niezabijania albo winny zabicia? Przyjmujemy, że jeśli A dokonał działania pozytywnego P (strzału w głowę) i spowodował S (czyjąś śmierć), jest odpowiedzialny za S. Pytanie zatem brzmi, w „jakich okolicznościach właściwe jest mówienie, że S jest konsekwencją nierobienia P?”<sup>830</sup>, kiedy A nie robiąc nic, P, jest wciąż odpowiedzialny za skutek S?

D'Arcy, w swoim ujęciu tej kwestii myśli w kategoriach standardowego sposobu (*standard way*) zachowywania się oraz oczekiwania (*expect*) pewnego zachowania od kogoś. Przedstawia trzy warunki, które łączyłyby kwestię obowiązku ze strukturą przyczynowości: (1) Wykonywanie P jest standardowym sposobem zapobiegania S; (2) Od A oczekuje się w jakiś sposób, że zrobi P; (3) P jest wymagane od A, aby coś takiego jak S nie miało miejsca. D'Arcy proponuje ogólną, nie tylko moralną, strukturę powiązania przyczynowo-skutkowego A z pewnym skutkiem S. A jest przyczynowo odpowiedzialny za S, gdy P jest oczekiwane lub wymagane od A. Przez „oczekiwanie” D'Arcy rozumie: (a) „P jest czymś, co A zwykle robi, lub tym, co ludzie zwykle robią, w danej sytuacji” lub (b) „P jest od niego wymagane zgodnie z jakąś zasadą, której przestrzegania się od niego oczekuje”. Ktoś jest przyczynowo odpowiedzialny za S, gdy jakiś obyczaj, teoria moralna, reguła prawna o tym orzeka i na mocy takiego symbolicznego powiązania S z P oraz A z P, można uznawać A odpowiedzialnym za S i zobowiązanym do P. Jeśli chodzi o działania negatywne, warunkiem nazwania S konsekwencją nierobienia P przez A jest spełnienie tych warunków.

Dla zilustrowania tego sposobu myślenia dobrze jest rozważyć go na przykładzie, który sam Harris podaje za Benthamem i do którego D'Arcy również miałyby się odnosić. Jeśli pijany człowiek wpada twarzą w dół w kałużę i grozi mu utonięcie, osoba postronna ma obowiązek przynajmniej unieść jego głowę nieco na bok i w ten sposób go uratować. Zgodnie z myśleniem D'Arcy'ego, dlatego, że istnieje obowiązek dobroczynności (*duty of beneficence*), który nakazuje niesienie pomocy i nieszkodzenie, A jest powiązany z S związkiem przyczynowo-skutkowym (skoro zasada ta sugeruje, że trzeba lub powinno się robić dla innych jakieś P, żeby doprowadzić do dobrego stanu S) na mocy tej zasady, a zatem jest przyczynowo odpowiedzialny za S. Dlatego A będzie winny negatywnych skutków (śmierci pijaka), jeśli nie zrobi nic.

---

<sup>830</sup> J. Harris, *The Marxist Conception...*, s. 198.

Zarzut Harrisa pod adresem propozycji D'Arcy'ego polega na tym, że nie jest tak, że zasada powiązuje odpowiedzialność A ze związkiem przyczynowym  $P \rightarrow S$ , a to z tego związku wynika odpowiedzialność i obowiązek A. Zgodnie z uwagą Harrisa, „naszym obowiązkiem nie jest chodzenie, szukanie i podnoszenie głów pijaków, i w ten sposób *ratowanie ich*, naszym obowiązkiem *jest ratowanie ich*, jeśli możemy”<sup>831</sup>. Krótko mówiąc, nie mamy ratować ludzi dlatego, że mamy taki obowiązek, a mamy obowiązek ratowania ludzi, dlatego, że możemy ich ratować.

Casey w swoim ujęciu odpowiedzialności myśli w kategoriach normalnych oczekiwań, osobistej odpowiedzialności, którą Harris zrównuje z moralną odpowiedzialnością-zobowiązaniem<sup>832</sup> i rolą człowieka (*a man's role*). Casey uważa, że skoro powiedzielibyśmy, że coś (P) jest przyczyną czegoś (S), to dlatego, że zakładamy wzorzec normalnych oczekiwań i mamy pewne wyobrażenie czy przekonanie, że pewien skutek, zgodnie z tym wzorcem, posiada swoją przyczynę. Podobnie jak D'Arcy, Casey stwierdza, że tylko dlatego, że A nie zrobił P, nie można powiedzieć, że jego nie zrobienie P jest przyczyną S. Musi istnieć pewien zakładany normalny tok zdarzeń i określone normalne warunki (tj. bez warunków usprawiedliwiających), ze względu na które możemy oczekiwać od kogoś, że zachowa się w określony sposób. Dopiero wtedy można przypisać komuś odpowiedzialność za niepowodzenia działania i jest on odpowiedzialny za skutki, gdy na mocy wzorca normalnych oczekiwań i w danych normalnych warunkach ktoś nie uczyni tego, co od niego było oczekiwane. Kiedy komuś nie powodzi się zrobienie tego, czego się od niego oczekuje, widzimy, że to niepowodzenie jest wtargnięciem w schemat normalnych oczekiwań. W tym sensie ten ktoś będzie osobiście odpowiedzialny. Wedle Casey'ego znacząca byłaby tu rola człowieka, czyli to, co miałoby określać to, jakie ma obowiązki i zobowiązania *przed* każdym konkretnym przypadkiem. Inaczej mówiąc, niezależnie od konkretnych przypadków, pewne obowiązki przynależne do roli człowieka istnieją niezależnie od konkretnych sytuacji.

Harris stwierdza, że oczywiście często tak jest, że znając rolę człowieka, wiemy jakiego zachowania możemy oczekiwać od ludzi – istnieje coś takiego jak odpowiedzialność roli, związana ze sferą odpowiedzialności, specyficznymi dla roli obowiązkami, właściwym nastawieniem obowiązkowych osób – i w jakich sytuacjach powstrzymanie się od działania (niewypełnienie roli człowieka) czyniłoby tę osobę odpowiedzialną. Jednak, „czasami wiemy, jakie są obowiązki i powinności człowieka tylko *dlatego*, że widzimy, iż niepowodzenie pewnego działania w pewien sposób spowoduje wystąpienie tego rodzaju rzeczy, których uniknięcia oczekujemy lub wymagamy od ludzi”<sup>833</sup>. Przedstawia zatem podobny argument, jak w przypadku D'Arcy'ego, twierdząc: „to nie fakt, że P jest oczekiwane od człowieka pozwala nam powiedzieć, że nie zrobienie przez niego P czyni go przyczynowo odpowiedzialnym za S, ale raczej fakt, że widzimy, że jest on przyczynowo odpowiedzialny za S pokazuje nam, że P było od niego oczekiwane”<sup>834</sup>. Znowu zatem sugeruje, że obowiązek powinien

---

<sup>831</sup> Ibidem, s. 200.

<sup>832</sup> Choć, zwarzywszy na przytoczone przez Harrisa uwagi Casey'ego, wydaje się, że bardziej pasowałyby tu odpowiedzialność roli Harta.

<sup>833</sup> Ibidem, s. 202.

<sup>834</sup> Ibidem.

wywodzić się z pewnej określonej przyczynowości, a także to, że z przyczynowej odpowiedzialności wynika oczekiwanie, że ktoś coś zrobi.

Hart i Honoré w swoim ujęciu tej kwestii myślą w kategoriach idei normalności (*idea of normalcy*), zwyczaju, standardowego sposobu zachowania się, okrzepłej praktyki społecznej. W tej perspektywie odejście od zwyczajowych technik będzie uznane za przyczynę szkody, dlatego, że pominięty środek ostrożności powstrzymałby szkodę, a nie dlatego, że szkoda zawsze wynika z odstępstwa od działania. Harris generalnie zgadza się z tą uwagą, ale również pyta „czy techniki musiały się stać *zwyczajowe*, procedury i rutyny *normalne*, metoda zapobiegania *standardowa*, zanim możemy powiedzieć, że ich zaniechanie spowodowało jakiś wynik?”<sup>835</sup>. Hart i Honoré wskazują na praktykę stosowania pewnych technik, które stają się drugą „naturą”, drugą „normą”, gdy są stosowane. Taka społeczna praktyka stosowania tych technik miałaby zapewniać nam standard w myśleniu o tym, co jest wskazane by to robić i kiedy zaniechanie działania czyniłoby ludzi odpowiedzialnymi w przypadku, gdy powstrzymaliby się od niego.

Wedle Harrisa, z samej skonwencjonalizowanej praktyki społecznej nie można wywodzić odpowiedzialności w stosunku do osób niepodejmujących działań zmierzających w kierunku minimalizowania krzywd. Stwierdza, że gdy „w 1939 roku Howard Florey i jego zespół skoncentrowali i oczyścili antybiotyk Fleminga, penicylinę, i zademonstrowali jej lecznicze właściwości, nedorzecznnością byłoby sugerować, że trzeba było czekać, aż jej stosowanie stanie się standardem, zanim ktokolwiek zda sobie sprawę, że zaniechanie wprowadzenia jej do masowej produkcji kosztowałoby życie tysięcy ludzi”<sup>836</sup>. To nie standard decyduje o tym, czy nieudostępnianie jakiejś techniki czy związku chemicznego czyni tych, którzy tego nie zrobili, przyczynowo odpowiedzialnymi za ciągłe występowanie choroby. W przypadku penicyliny, jej użycie nie stałoby się standardem, dopóki nie została wprowadzona do masowej produkcji. Nie byłoby wtedy powodu, pisze Harris, aby ją wprowadzić, gdyby niezależnie od standaryzacji istniałyby przesłanki głoszące, że zaniechanie tego mogłoby kosztować życia ludzi. Zatem odpowiedzialności nie można wywodzić ze skonwencjonalizowanych praktyk, a, co najwyżej, określać pewne praktyki, które, miejmy nadzieję, z czasem staną się skonwencjonalizowane i umożliwią minimalizowanie krzywdy u ludzi.

Podsumowując uwagi Harrisa na temat komentowanych koncepcji, można powiedzieć, że uważa on, to na podstawie właściwie określonego związku przyczynowo-

-skutkowego można wnosić o istnieniu obowiązku za skutki, jeśli przyczyny leżą w mocy podmiotu. Jak również określwszy tę przyczynową odpowiedzialność za skutki można dopiero określać oczekiwania co do działania w stosunku do osób przyczynowo odpowiedzialnych. Wreszcie to od możliwego zmniejszenia krzywd wyrządzanych ludziom będzie zależeć jakie praktyki uznamy za godne stosowania, za

---

<sup>835</sup> Ibidem, s. 203.

<sup>836</sup> Ibidem, s. 204.



działania, które należą do obowiązku tych, którzy są przyczynowo odpowiedzialni za rezultaty.

Teorie D'Arcy'ego, Casey'ego oraz Harta i Honoré'ego, wskazują na to, że gdy zdamy sobie sprawę, że krzywdzie można było zapobiec, możemy postrzegać zaniechanie zapobieżenia jej jako przyczynę krzywdy. To jednak zbyt ogólne stwierdzenie. Wychodziłoby na to, że osoba niedająca pieniędzy na ratowanie ofiar głodu za granicą, przyczynia się do śmierci niektórych z nich (wiedząc, że nawet niewielki datek mógłby uratować życie), a społeczeństwo, które pozwala na używanie pojazdów mechanicznych jest winne masowej rzezi (wiedząc, że gdyby zostały zakazane, tysiące istnień ludzkich zostałyby uratowanych). Takie wnioski mogą być dla nas trudne do przyjęcia.

By kwestię tę lepiej uzasadnić, Harris odnosi się do możliwego sprzeciwu, jaki mógłby wyjść ze stanowiska prezentowanego przez Harta i Honoré'ego i proponowanego przez nich podziału na przyczyny i zwykłe warunki<sup>837</sup>. Zwykłe warunki to „tylko te [czynniki], które występują tak samo zarówno w przypadku, gdy takie wypadki mają miejsce<sup>838</sup>, jak i w przypadkach, gdy do nich nie dochodzi, i to właśnie to rozważanie jest rozważaniem, które nas prowadzi do ich odrzucenia jako przyczyny wypadku, nawet jeśli prawdą jest, że bez nich wypadek nie miałby miejsca”<sup>839</sup>. Wydaje się, że określanie tego, czy coś jest zwykłym warunkiem dokonuje się na drodze pewnego rozważania, które umożliwia stwierdzenie, że coś jest warunkiem koniecznym, przyczyną pewnej sytuacji czy nie jest fundamentalnie istotne dla rezultatu. Te same warunki mogą poprzedzać wystąpienie skutku (tutaj wypadku czy katastrofy), którego np. chcieliśmy uniknąć, jak i mogą występować, a ten skutek niekoniecznie będzie miał miejsce. Są to czynniki, które „nie czynią różnicy” między katastrofą a normalnym funkcjonowaniem.

Rozróżnienie pomiędzy przyczyną a warunkiem może być różnie nakreślane, w zależności od kontekstu i punktu widzenia, z którego prowadzi się wspomniane rozważania. Dla indyjskiego chłopca przyczyną wielkiego głodu w Indiach może być susza, ale dla Światowego Autorytetu Żywnościowego (*World Food Authority*) susza może być zwykłym warunkiem, a przyczyną głodu będzie niepowodzenie rządu indyjskiego w tworzeniu rezerw. Hart i Honoré sądzą, że gdy pytamy o przyczynowe wyjaśnienie, szukamy tego, „co sprawiło, że ci ludzie umarli z głodu, podczas gdy normalnie *to oni* mogliby by żyć” i odpowiedź na to pytanie miałaby brzmieć: „to, co

---

<sup>837</sup> Taka krytyka nie miała miejsca. Harris w tym miejscu spekuluje na temat tego, jak ci autorzy mogliby odpowiedzieć.

<sup>838</sup> Hart i Honoré w podrozdziale *Warunki abnormale i normalne* pisząc o różnicy pomiędzy przyczynowym wyjaśnieniem w nauce (które polega wyjaśnianiu pewnych typów zjawisk) a przyczynowym wyjaśnianiu w życiu codziennym (które raczej polega na wyjaśnianiu konkretnych zjawisk, które są odstępstwem od typowego biegu wydarzeń). Przyczynowego wyjaśnienia poszukujemy właśnie w przypadku wypadków, tragedii czy katastrof. Do tak rozumianego wypadku odnosi się Harris w przypisie. H. L. A. Hart, A. M. Honore, *Causation in the Law*, Oxford University Press, Oxford, 1959, s. 31.

<sup>839</sup> J. Harris, *The Marxist Conception...*, s. 204. W tym miejscu Harris cytuje fragment tekstu Harta i Honoré'ego, natomiast sami autorzy odnoszą się do poglądów Milla na temat zwykłych warunków. H. L. A. Hart, A. M. Honore, *Causation in the Law...*, s. 32.

sprawiło, że stanowiło to o różnicy, to było nieudane gromadzenie rezerw przez rząd Indii – «nienormalne niepowodzenie normalnego stanu»<sup>840</sup>.

Harris nie przystaje na takie wyjaśnienie i pyta, czy nie jest tak, że również normalne funkcjonowanie może być katastrofą? Przecież każdego roku ubodzy, bezrobotni, starzy i niedołączeni strasznie cierpią, a wielu z nich umiera. Jeśli przyjęlibyśmy perspektywę krótkowzroczną uważalibyśmy pewnie, że umierają dlatego, że są biedni, bezrobotni, starzy i niedołączeni. To właśnie odróżnia ich od tych, którzy nie cierpią i którzy nie umierają. Jednak z punktu widzenia Światowego Autorytetu Moralnego (*World Moral Authority*)<sup>841</sup>, jak stwierdza Harris, wydaje się, że to zaniedbania członków społeczeństwa lub rządu są przyczyną tej niedoli, a inne czynniki są zaledwie zwykłymi warunkami. Pytanie, które musimy sobie zadać, to nie *co stanowiło różnicę?*, jak to miało miejsce w przypadku rozróżnienia Harta i Honoré'ego na przyczynę i warunek, a *co mogło stanowić o różnicy?* Harris dodaje, że kiedy „szukamy tego, co mogłoby uczynić różnicę między wystąpieniem krzywdy a jej niewystąpieniem, wszystko, co można było zrobić, aby zapobiec szkodzie jest prawdopodobnym kandydatem do statusu przyczynowego”<sup>842</sup>. Innymi słowy, radykalizm Harrisa polega na tym, że każdy warunek, a także wszystko, co jest w naszej mocy, by uniknąć krzywdy jest kandydatem na przyczynę, jeśli w efekcie sprawi, że rośnie szansa na wyeliminowanie możliwych przyszłych krzywd.

Wydaje się, że jest to wątek, na który Hart zwraca uwagę w *Punishment and responsibility*, gdy pisze o odpowiedzialności-zobowiązaniu w kontekście specyfiki budowania wypowiedzi, w których po zwrocie „odpowiedzialny za” zazwyczaj występuje rzeczownik, a nie czasownik. W tym sensie odpowiedzialnym jest się (lub nie) za przyczynę albo warunek, a nie za czyn, za robienie czegoś, czy działanie. Wydaje się, że Harris podąża na przekór temu mówiąc, że w określaniu przyczynowej odpowiedzialności mielibyśmy patrzeć na odpowiedzialność za działania, których można było dokonać w celu uniknięcia krzywdy. Stwierdza, że jeśli „uważamy, że jakiejś metody nie możemy zakwalifikować jako zapobiegającej szkodzie, że jej zastosowanie jest z jakiegoś powodu całkowicie wykluczone, to jest mało prawdopodobne, abyśmy postrzegali ją jako coś, co mogło stanowić różnicę (lub co stanowiło o różnicy) między wystąpieniem szkody a jej niewystąpieniem”, a jest tak dlatego, że „nie myślimy o tym jako o czymś, co «można było zrobić», aby zapobiec katastrofie”<sup>843</sup>. Kwestią zatem jest określenie, co „można było zrobić”. Podobnie jak w przypadku chorych Y i Z z *Loterii przetrwania*, „[c]ierpiący ludzie będą prawdopodobnie postrzegać możliwość ulżenia ich cierpieniom jako wysoce uprawnioną, ale ci, którzy musieliby się poświęcić, aby przynieść ulgę, będą

---

<sup>840</sup> J. Harris, *The Marxist Conception...*, s. 206.

<sup>841</sup> Harris nie tłumaczy czym miałyby być Światowy Autorytet Moralny (ŚAM). Wydaje się, że to żartobliwe odniesienie się do wcześniej podanego Światowego Autorytetu Żywnościowego (*World Food Authority*), czyli parodii instytucji specjalistycznej, jaką mógłby być Światowy Urząd Żywnościowy, który prowadziłby globalne badania na temat żywności i zajmował się sprawiedliwą dystrybucją żywności. ŚAM mógłby być personifikacją moralnego punktu widzenia, z którego obserwuje się i wydaje moralne sądy na temat spraw świata. W tym przypadku wydaje się, że ŚAM reprezentuje poglądy samego Harrisa. J. Harris, *The Marxist Conception...*, s. 206.

<sup>842</sup> Ibidem, s. 207.

<sup>843</sup> Ibidem .

prawdopodobnie myśleć inaczej, zwłaszcza jeśli mają interesy, które zostałyby trwale naruszone przez jakąkolwiek zmianę status quo<sup>844</sup>. Z kolei, z drugiej strony, jeśli ktoś stwierdziłby, że nie jest przyczynowo odpowiedzialny za śmierć ten, kto nie zrobiłby czegoś, co powszechnie i bezdyskusyjnie uważane byłoby za takie ratowanie życia i pomaganie ludziom, które nie przynosiłoby większych szkód (np. uniesienie głowy pijaka z kałuży), to twierdzenie takie, wedle Harrisa, wymagałoby co najmniej wyjaśnienia.

Autor stwierdza, ustosunkowując się do powiązania struktury przyczynowości z odpowiedzialnością ludzi, inaczej niż D'Arcy, Casey, Hart i Honoré, że „tam, gdzie S wiąże się z krzywdą istot ludzkich, wtedy S będzie konsekwencją niezrobienia P przez A, po prostu tam, gdzie P zapobiegłoby S, a A mógłby zrobić P”<sup>845</sup>. Różne będą zdania ludzi na temat tego, co można było zrobić, co jest realne, a co niemożliwe do zrobienia. To samo działanie dla jednego będzie nie do zaakceptowania (obowiązek szkolny dzieci, loteria przetrwania, biochemiczne ulepszanie, genetyczne modyfikowanie zarodków), a dla kogoś innego czymś, co jest możliwe, co można zrobić. Harris zaznacza, że chodzi mu o to, że przyjęcie wartości, sposobu życia i organizacji społecznej, które zapobiegają przyjęciu tych wszystkich „nie wchodzących w rachubę” technik, które ze względu na przyjmowane wartości nie są do zaakceptowania, nie wyklucza, że krzywda, jakiej niektórzy doświadczają (np. chorzy Y i Z), jest konsekwencją utrzymania tych zasad lub tego sposobu życia. To, czy doznanie tych niektórych krzywd nie jest słuszne, to już inna kwestia, ale nie możemy już wykluczyć możliwości, że „głodni ludzie w Trzecim Świecie, czy nawet ofiary wypadków samochodowych w naszym własnym społeczeństwie, będą twierdzić, że jesteśmy przyczynowo odpowiedzialni za ich trudną sytuację, ponieważ zaniedbaliśmy zorganizowania spraw w taki sposób, aby uchronić ich przed krzywdą”<sup>846</sup>.

Podsumowując swoje uwagi na temat kwestii dotyczących przyczynowej odpowiedzialności ludzi za krzywdy, którym mogli zapobiec, Harris uzasadniając sensowność swoich rozważań i proponując wyjaśnienie inne niż to dane przez D'Arcy'ego, Casey'ego oraz Harta i Honoré'ego, odnosi się do rozróżnienia na negatywną przyczynowość (*negative causation*) i negatywne działanie (*negative action*). Formalnie, jak stwierdza autor, różnicę można stwierdzić w następujący sposób:

(a) Negatywna przyczynowość: *Niepowodzenie*<sup>847</sup> A w robieniu P spowodowało S, gdzie A mógł zrobić P i P zapobiegłoby S, i gdzie albo: P jest w jakiś sposób oczekiwane lub wymagane od A, albo S wiąże się z krzywdą [wyrządzoną] istotom ludzkim.

---

<sup>844</sup> Ibidem, s. 208.

<sup>845</sup> Ibidem.

<sup>846</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>847</sup> Słowo *niepowodzenie*, któremu odpowiada w oryginale słowo *failure*, czyli również *porażka*, *kłęska*, *fiasco* czy *uchybiecie* może sugerować, że agent moralny A chciał zrobić X, ale mu się to nie udało, a nie, że nie podjął się tego działania. Chodzi oczywiście o tę drugą możliwość, o to, że A nie podjął się tego działania. Jednak, pomijając kwestię intencji, taktujemy to negatywne działanie właśnie jako niepowodzenia. A miał być coś zrobić i to działanie, o którym mógł nawet nie wiedzieć, choć o którym

(b) Działanie negatywne: *Niepowodzenie A w robieniu P z rezultatem S sprawi, że doprowadzenie do S będzie negatywnym działaniem A, tylko wtedy, gdy zrobienie P przez A zapobiegłoby S, a A wiedział lub, rozsądnie sprawę biorąc, powinien był o tym wiedzieć (ought reasonably to have known), oraz gdy A mógł zrobić P i wiedział lub powinien był o tym wiedzieć.*

Rozróżnienie na negatywną przyczynowość i działanie negatywne wiąże się z uchwyconą przez Harta różnicą, która kryje się w sposobie mówienia o czymś prawnym zobowiązaniu, a którą omawiałem przy okazji uwag Harta na temat oświadczeń o prawnej odpowiedzialności-zobowiązaniu i o preferowaniu rzeczowników nad czasownikami w wypowiedziach o odpowiedzialności. Uzus wskazuje na pojęciowe łączenie czyjejs odpowiedzialności z czymś, z przyczyną działania, a pomija łączenie odpowiedzialności i przyczynowości z działaniem, jako umożliwiającym zawiązanie związku przyczynowego.

Negatywna przyczynowość jest pojęciem, którego opracowanie możemy znaleźć u powyższych czterech autorów. Zgodnie z ich ujęciem stwierdzenie, że człowiek jest przyczynowo odpowiedzialny za wszystko jest przesadzone i niewłaściwe. Musi istnieć jakaś racja, na mocy której moglibyśmy, w sposób uzasadniony, przypisać A sprawstwo czy przyczynowość w sytuacji  $P \rightarrow S$  (zarówno pozytywną, jak i negatywną) i, tym samym, uczynić go odpowiedzialnym za efekt. Harris wspomina o czynnikach sytuacji, które określałyby to sprawstwo. Może nim być pewne oczekiwanie lub wymagania albo fakt, że S wiąże się z krzywdą istot ludzkich. Rzecz jasna, typów czynników może być wiele, ale to są dwa, który wyłaniają się z propozycji wcześniej wspomnianych autorów.

Przy omawianiu działania negatywnego, Harris powraca do rozróżnienia Harta na odpowiedzialność przyczynową i moralną odpowiedzialność-zobowiązanie, mianowicie do różnicy „między spowodowaniem jakiegoś skutku, a byciem zobowiązanym, kimś, komu można przypisać (*accountable*) w jakiś sposób, który sprawia, że pochwała lub wina są właściwe”<sup>848</sup>. Tak jak to widzieliśmy u pozostałych autorów, zazwyczaj pewien rezultat jest nam przypisany, gdy jesteśmy za niego przyczynowo odpowiedzialni. Jednak to przypisanie może mieć miejsce nie tylko wtedy, gdy jesteśmy za coś przyczynowo odpowiedzialni. Wystarczy wspomnieć uwagi Harta na temat kryteriów odpowiedzialności, które określają możliwość odpowiedzialności za kogoś innego, np. za skutki wywołane przez swojego pracownika, swoje dziecko czy zwierzę. Pozwala to przynajmniej pojęciowo uchwycić możliwość odpowiedzialności niekoniecznie za własną przyczynowość, mimo iż pewna odpowiedzialność-zobowiązanie może być nam przypisana. Oczywiście to, za co A jest moralnie odpowiedzialny i co należy mu przypisać, policzyć na jego „konto”, w kontekście odpowiedzialności za S, będzie zależało od wielu innych rozważań czy rozstrzygnięć, tak samo jak w przypadku, gdyby doprowadził do S poprzez pozytywne działania. Inaczej mówiąc, musielibyśmy zastanowić się, które negatywne działanie byłoby zaniechaniem ze strony A, a które negatywne działanie nie czyniłoby go

---

powinien był wiedzieć, mu się nie powiodło. Widać, że ujęcie moralności Harrisa nakłada na nas niemal niemożliwe do realizacji obowiązki, ale właśnie tak jest.

<sup>848</sup> J. Harris, *The Marxist Conception...*, s. 210.

odpowiedzialnym za S (np. czy nie uniesienie głowy pijaka z wody czyni nas odpowiedzialnymi za jego śmierć albo czy nie wysyłanie paczek żywnościowych do Indii w czasie suszy czyni nas odpowiedzialnymi za śmierć ludzi). Niemniej jednak możemy pomyśleć o odpowiedzialności ludzi za konsekwencje działań, których nie podjęli, a które doprowadziły do pewnego rezultatu. Wtedy to negatywne działania uzasadniają negatywną przyczynowość.

Wedle Harrisa ta wersja negatywnej przyczynowości stawia nas przed wyborem pomiędzy dwoma poglądami na jej temat. Albo zaprzeczymy, że ktokolwiek i kiedykolwiek jest odpowiedzialny za stany rzeczy, którym mógł zapobiec lub które mógł zmienić, z czym Harris się nie zgadza, albo „jeśli uznamy, że ktokolwiek jest odpowiedzialny za coś, czemu mógł zapobiec lub co mógł zmienić, to musimy zaakceptować drastyczną rewizję naszych poglądów na temat sprawstwa i odpowiedzialności”<sup>849</sup>. Autor wybiera tę drugą wersję, której konsekwencje możemy odnaleźć w jego uwagach na temat obowiązku uczestnictwa w badaniach i obowiązku ulepszania, którego ostatecznym sensem, choć ma wymiar indywidualny, miałyby być przysparzanie korzyści społeczeństwu i ogółowi ludzkości. Myśl tę autor prezentuje już w 1974 roku twierdząc, że powinniśmy się zastanowić nad tym, jak bardzo lub jak dalece jesteśmy uwikłani w ludzkość (*involved in mankind*). „Jeśli zaakceptujemy zakaz zabijania lub ranienia innych ludzi, teoria negatywnych działań rozwinięta w tym rozdziale pokazuje nam, że podczas gdy mogliśmy myśleć, że robiąc cokolwiek, złagodzimy cierpienia innych, jest to zwykłą dobroczynnością, [a] w większości przypadków jesteśmy zobowiązani do pomocy przez najsilniejsze zobowiązania”<sup>850</sup>. Przyjmując obowiązek niekrzywdzenia ludzi i teorię działań negatywnych powinniśmy zastanowić się nad tym, jak najlepiej realizować ten obowiązek (powszechna służba zdrowia wydaje się przykładem realizacji tego obowiązku), jakie niepodjęcie działania może mieć konsekwencje dla innych (np. utrzymywanie bieżącego *status quo*, pozwalającego na globalne nierówności) oraz jak daleko miałyby sięgać ten obowiązek (czy odpowiadamy tylko za krzywdę współobywateli czy także za krzywdę ludzi żyjących na drugim końcu świata).

## 2.2 Przemoc

Harris wychodzi od najbardziej powszechnie uznawanego obowiązku powstrzymywania się od zabijania, ranienia lub zadawania cierpienia w inny sposób naszym bliźnim. Marksowska koncepcja przemocy, która „pokazuje, że twierdzenia marksistów nie są jedynie pustą retoryką, ale opierają się na solidnej i dającej się obronić teorii działania”<sup>851</sup>, miałyby się opierać na tym obowiązku i na teorii działania negatywnego. Obowiązek niekrzywdzenia ma swoją pozytywną (wyrażoną w stronie czynnej, *active voice*) i negatywną (wyrażoną w stronie biernej, *passive voice*) stronę. Strona czynna ma postać: *mamy obowiązek nie szkodzić nikomu poprzez wykonywanie*

---

<sup>849</sup> Ibidem, s. 210.

<sup>850</sup> Ibidem, s. 211.

<sup>851</sup> Ibidem, s. 210.

szkodliwych działań, których moglibyśmy uniknąć. Strona bierna ma postać: mamy obowiązek nie szkodenia nikomu przez zaniechanie działań, które moglibyśmy wykonać i które, gdyby zostały wykonane, zapobiegłyby powstaniu szkody.

Harris, co wydaje się ważne, pyta zatem o podstawę dla tak rozumianych obowiązków i tak rozumianego rozróżnienia na stronę czynną i bierną. Obydwa obowiązki miałyby nas zobowiązywać tak samo; obydwie miałyby mieć moc wiążącą. Z jakiego powodu zatem lub co miałyby stanowić podstawę czy ugruntowanie dla obowiązku, który w równej mierze czyniłby odpowiedzialnymi tych, którzy bezpośrednio wyrządzają krzywdę, jak i tych, którzy nie robiąc nic pozwalają na to, by krzywda miała miejsce? Pozwalanie na krzywdy, którym ludzie mogli zapobiec i za które są przyczynowo odpowiedzialni, uznane są przez autora za formę przemocy, dlatego uzasadnienie dla tych obowiązków miałyby pewien związek z przemocą. Autor przedstawia pogląd „marksistów” na tę kwestię i pytanie, jakie przed sobą stawia w kwestii uzasadnienia:

Marksieści zwracają uwagę na to, że wiele krzywd, które uważano za część naturalnych zagrożeń życia, wcale nie jest naturalnych, i że jeśli zapytamy, dlaczego te krzywdy się zdarzają, skoro można było im zapobiec, okaże się, że w rzeczywistości można je przypisać machinacjom ludzi (*the machinations of men*). Wiele szkód, które nie są wynikiem działania bezinteresownych i bezosobowych sił, należy postrzegać jako dzieło agentów, [którym to dzieło można] przypisać (*assignable agents*). Jakie jest zatem uzasadnienie dla nazywania zadawania takich krzywd „przemocą”?<sup>852</sup>

Harris wraca do kwestii nikczemności i szkodliwości normalnych czy naturalnych warunków, które wcale nie są naturalne w takim sensie, jak moglibyśmy o nich chcieć myśleć. Choć, tak jak w przypadku suszy, możemy powiedzieć, że to ona jest, w pewnym sensie, przyczynowo odpowiedzialna za śmierć ludzi, to rząd Indii jest odpowiedzialny w znaczeniu odpowiedzialności-zobowiązania za ich śmierć, bo to rządowi Indii można przypisać odpowiedzialność za szkody, które nie są wynikiem działania bezinteresownych i bezosobowych sił. W tym sensie rząd Indii, w podanym przez Harta i powtórzonym przez Harrisa przykładzie, postąpił przemocowo nie podejmując działań zapobiegawczych w obliczu długotrwałej suszy.

Może nam się wydawać, że to brzmi nieco nieprzekonująco. Jak można nazwać przemocą brak działania, skoro zwykle przemocą nazywamy raczej pewne wywieranie wpływu, nagłe, siłowe i być może niespodziewane zadanie bolesnych obrażeń fizycznych ofierze? Harris wprowadza rozróżnienie na akty przemocy (*acts of violence*) i działania przemocowe (*violent acts*)<sup>853</sup>. Podział ten wiąże się z różnicą pomiędzy opisowym sensem przemocy i klasyfikacyjnym sensem przemocy.

---

<sup>852</sup> Ibidem, s. 212.

<sup>853</sup> Choć wydawałoby się, że skoro te angielskie zwroty te same słowa, *act* i *violence*, ich polskie tłumaczenia powinny być równie izomorficzne, np. *akty przemocy* i *przemocowe akty*. Wydaje się jednak, że ten drugi zwrot nie dość, że brzmi dziwnie, to jeszcze może kojarzyć się z pewnym typem sztuki. Co więcej, ponieważ słowa *akt* i *działanie* są raczej słowami bliskoznacznymi, znaczeniowo zaproponowane przeze mnie pojęcia nie odbiegają od angielskich oryginałów. Również w języku polskim funkcjonują takie zwroty jak *akt przemocy* i *działanie przemocowe*, ale *przemocowy akt* już raczej nie. Mówi się o zachowaniach przemocowych w rodzinie.

Angielskie słowo *violent* to przymiotnik, za pomocą którego można opisać, określić pewien czyn, działanie czy akt, który może być aktem przemocy właściwie zaklasyfikowanym przez ten przymiotnik<sup>854</sup>. Można bowiem od aktu przemocy odjąć działanie przemocowe (*subtract a violent act from an act of violence*). Każda czynność może potencjalnie być przemocowa bądź z użyciem przemocy. Autor sugeruje, że nawet filiżanka herbaty może zostać zamieszana gwałtownie (*stirred violently*), używając tego samego słowa, którym posłużylibyśmy się mówiąc, że ktoś został brutalnie zabity (*killed violently*) albo o napaści z użyciem przemocy (*violent assault*). Dlatego można powiedzieć, że akt przemocy jest działaniem z użyciem przemocy.

Oczywiście, w kontekście etyki nie interesuje nas sama przemocowość w znaczeniu *violent*, bo interesuje nas powszechność i przyczyny przemocy w sprawach ludzkich, stąd pytanie o to, co pozostaje, gdy od aktu przemocy odejmiemy działanie przemocowe. Nie interesuje nas opis tego aktu, a jego istota – jakie zasady decydują o tym, że jakiś czyn możemy zaklasyfikować jako akt przemocy.

Aby się temu przyjrzeć, Harris analizuje akty terrorystyczne. Wydaje się jasne, że jeśli utożsamimy akt przemocy z nagłym, siłowym i być może niespodziewanym zadaniem bolesnych obrażeń fizycznych ofierze, to terroryści, którzy strzelają z karabinu maszynowego albo podkładają bomby, dokonują aktów przemocy. Wydaje się jednak, że również, „jeśli terroryści zatruwają wodociągi lub gazują swoje ofiary podczas snu, lub też zamurują je w domach, aby umarły z głodu lub uduszenia, nie uznalibyśmy, jak sądzę, za błędne lub mylne, gdyby ludzie nadal mówili o «przemocy terrorystów»”<sup>855</sup>. Posuwa tę myśl jeszcze dalej, stwierdzając, że gdyby „zamiast bomb i pistoletów, trucizny, gazy paralityczno-drgawkowe i ekspozycja na promieniowanie stały się standardowymi sposobami eliminacji naszych bliźnich, nie byłibyśmy, jak sądzę, skłonni twierdzić, że ludzie stali się mniej brutalni w kontaktach między sobą, nawet jeśli takie metody nie wiążą się z fizyczną napaścią czy jakimikolwiek działaniami z użyciem przemocy”<sup>856</sup>.

Pisząc o akcie przemocy pozbawionym działania przemocowego, przedstawia wypowiedź chłopca z Belfastu zaangażowanego, jak się zdaje, w konflikt w Irlandii Północnej. Chłopiec, tłumacząc swoją taktykę dziennikarzowi (jak możemy wynieść z wypowiedzi, jednocześnie przedstawiał rysunek poglądowy) stwierdza, że

Tu jest ulica, tak? To są latarnie, a to wojskowy Land-Rover, który jedzie ulicą.  
Wiążesz swój drut-do-sera<sup>857</sup> pomiędzy dwoma słupami latarni na wysokości

---

<sup>854</sup> Harris odnosząc się do tej kwestii językowej stwierdza, że pod hasłem *violent*, w słowniku Roget's Thesaurus możemy znaleźć następujące synonimy: *inclemency, vehemence, might, impetuosity, boisterousness, turbulence, bluster, uproar, riot, row, rumpus, fury, brute force, outrage, shock, explosion* (czyli, za więc, za *Wielkim Słownikiem Angielsko-Polskim* (PWN Oxford), odpowiednio *srogość, gwałtowność, potęga, porywczność, krzykliwość, wzburzenie, wściekłość, rwetes, zamieszki, hałasy, awantura, furia, brutalna siła, oburzenie, wstrząs, wybuch*).

<sup>855</sup> J. Harris, *The Marxist Conception...*, s. 215.

<sup>856</sup> *Ibidem*, s. 216.

<sup>857</sup> W oryginale pojawia się słowo *cheese-wire*, a jest to narzędzie kuchenne składające się z drutu, który jest wystarczająco mocny, a jednocześnie wystarczająco delikatny, aby łatwo przeciąć ser. Drut ten zazwyczaj posiada na swoich końcach drewniane uchwyty lub przymocowany jest do deski na jednym końcu, z drewnianym uchwytem na drugim. Dla porównania można powiedzieć, że to narzędzie

około sześciu stóp. Z tyłu jeepa zawsze stoi żołnierz, który nawet z reflektorami nie widzi drutu w ciemności. Jest na takiej wysokości, że można go złapać za gardło<sup>858</sup>.

Ten wstrząsający i jak się zdaje skuteczny sposób radzenia sobie z brytyjskimi żołnierzami jest przykładem aktu przemocy bez działania przemocowego. W zasadzie chłopiec zaledwie zawiesił drut nad ulicą. Nie ma w tym działaniu, samym w sobie, nic agresywnego. Jednak samo zawieszenie, dla Harrisa, jest wymierzonym w cierpienie żołnierza aktem przemocy. Przemoc interesuje Harrisa ze względu na to, że jest typem działania, w którym ludzie zadają sobie nawzajem obrażenia i cierpienie. Dlatego też:

Uzasadnieniem dla nazywania wyrządzania krzywdy przez negatywne działania „przemocą” jest to, że kiedy klasyfikujemy jakiś czyn jako akt przemocy, mówimy, że jest on częścią jednego zjawiska, że wszyscy ludzie, którzy używają przemocy, są zaangażowani, w pewnym sensie, w tę samą aktywność. Jeśli zapytamy, czym jest ta działalność, odpowiedź, która narzuca się nam sama, brzmi: musi to być zadawanie obrażeń lub cierpienia innym. To właśnie sprawia, że marksistowska koncepcja przemocy jest jedną z koncepcji samego tego pojęcia, które obejmuje paradygmat gwałtu, morderstwa, ognia i miecza.<sup>859</sup>

Krótko mówiąc, akt przemocy jest czynieniem krzywdy, niezależnie od przemocowości tego aktu. Marksistowska koncepcja przemocy jest teorią, rozciągniętą na całą ludzkość, w której centrum leży przedstawiony później przez Harrisa obowiązek niekrzywdzenia i reguły ratunkowej. Wracając do pytań zadanych na początku tej części, można powiedzieć, że: można być przyczynowo odpowiedzialnym za krzywdę (nawet wywołaną przyczynami naturalnymi czy społecznymi) innych, może być ona przypisana i można być za nią moralnie odpowiedzialnym w znaczeniu odpowiedzialności-zobowiązania wtedy, gdy dany podmiot wiedział lub powinien był wiedzieć o możliwości wystąpienia tej krzywdy oraz podmiot ten mógł zrobić coś, by nie dopuścić do wystąpienia tej krzywdy, a negatywne działanie, czyli niepodjęcie tego działania traktować można jak akt przemocy, czyli działanie, które przyczynia się do tej krzywdy. Z tą odpowiedzialnością za krzywdę innych i negatywne działania będące aktami przemocy, wiąże się nasz moralny obowiązek do tego, aby zmniejszać ilość cierpień wyrządzanych w ten sposób, a zatem obowiązek do nie dokonywania aktów przemocy. Unikanie krzywdy i niesprawiedliwego (naturalnego i losowego) jej dystrybuowania jest uzasadnieniem dla obowiązku unikania negatywnych działań i niewyrządzania krzywdy, czyli podjęcia takiego działania, które te krzywdy miałyby niwelować.

---

kuchenne podobne jest do struny do cięcia gliny oraz *garoty*, czyli broni wykorzystywanej do szybkiego duszenia ofiar.

<sup>858</sup> J. Harris, *The Marxist Conception...*, s. 216.

<sup>859</sup> *Ibidem*, s. 218.



## 2.3 Co lekarz może zrobić?

Wracam zatem do kwestii odpowiedzialności za śmierć X i Y postawionej przy okazji loterii przetrwania. Jak mówiliśmy, w odniesieniu do ogólnej struktury przyczynowości o postaci

$$L: P \rightarrow S$$

gdzie, tym razem L oznacza lekarza (ale kwestię można by postawić z punktu widzenia R – rządu albo S – społeczeństwa albo I – indywidualnych obywateli), P jest działaniem, które L może podjąć i przyczyną S, a S skutkiem P. L jest podmiotem działającym w sytuacji, gdy Y i Z przychodzą do niego i proszą o pomoc. Lekarz twierdzi, powołując się na tezę (vi) o tym, że zabijanie niewinnych jest niesłuszne i nie powinniśmy zabijać niewinnych ludzi albo tezę (II) będącą zakazem zabijania, że nie ma organów na stanie i nie zabije A w celu ratowania tych dwóch osób. Pamiętamy, że Harris porusza kwestię tego, co jest w naszej mocy, co możemy zrobić. Definiując negatywne działania stwierdza, że niepowodzenie A w robieniu P z rezultatem S ma związek z tym, co A powinien był o tym wiedzieć oraz gdy A mógł zrobić P i wiedział lub powinien był o tym wiedzieć. Sądzę, że mamy do dyspozycji cztery możliwe wersje stosunku możliwości zrobienia czegoś w sytuacji, w której przechodzą do niego osoby X i Y. Zatem

mógł coś zrobić	i	zrobił coś
mógł coś zrobić	i	nie zrobił nic
nie mógł czegoś zrobić	i	nie zrobił nic
nie mógł czegoś zrobić	i	zrobił coś

Pierwsza sytuacja wydaje się prosta. Lekarz miałby w magazynie odpowiednią liczbę organów do przeszczepu, przeprowadziłby sprawnie dwie operacje, pacjenci by przeżyli i lekarz, postępując zgodnie z zasadą (viii), (ix) i (III) odpowiedzialny jest za przyszłą możliwą korzyść, szczęśliwe życie pacjentów. Druga sytuacja, w której magazyn jest pełen, a lekarz nie podejmuje się operacji i pacjenci umierają (choć oczywiście pewnie jakiś inny specjalista zająłby się nimi) czyni go odpowiedzialnym za śmierć pacjentów, która była spowodowana negatywnym działaniem lekarza, zaniechaniem podjęcia działania. Choć to loteria naturalna jest, w rozumieniu Harta, przyczynowo odpowiedzialna za śmierć pacjentów, to lekarzowi, z racji wykonywanego zawodu i zasady (viii), (ix) lub (III), można przypisać odpowiedzialność za tę śmierć, bo to on powinien był przeprowadzić operację.

Najbardziej interesujące dla nas są sytuacje trzecia i czwarta. Jedna z nich wydaje się niemożliwa. Jak ktoś mógł zrobić coś, skoro nie mógł? Bardziej niż czwarta, prawdopodobna wydaje się sytuacja trzecia. Lekarz bowiem tłumaczy się mówiąc, że nie może dokonać operacji, dlatego tego nie robi (chodzi oczywiście o loterię przetrwania). Lekarz miałby powiedzieć, że „człowiek jest odpowiedzialny za śmierć

kogoś, komu mógł uratować życie, tylko wtedy, gdy we wszelkich okolicznościach niniejszej sprawy powinien był uratować tego człowieka dostępnymi środkami”<sup>860</sup>. Ponieważ na stanie nie ma organów do przeszczepu, lekarze nie mogą uratować życia Y i Z, zatem nie są zobowiązani do ratowania życia Y i Z. Kwestią, ponownie, jest to, co to znaczy, że coś jest w czyjejs mocy, że może coś zrobić, jest w stanie coś zrobić.

Jednak, przypomnijmy, Y i Z przychodzą z gotową propozycją – A jest w posiadaniu organów, których potrzebujemy; gdyby go zabić, moglibyśmy uratować o 100%<sup>861</sup> więcej żyć niż nie zabijając go. Lekarz już wiedząc o tym, nie może odwołać się tylko do braku w magazynie, który moglibyśmy zbrodniczo napełnić, ale musi odwołać się do zasady (vi) czy (II). Wtedy możliwość zrobienia czegoś jest inna niż wcześniej. Lekarz nie może „wyleczyć” swoich pacjentów, bo zasady mu na to nie pozwalają. Przecież ostatecznie mógłby się znaleźć ultrautilitarystyczny lekarz, który, w przypadku ostatniej sytuacji, nie mógł przeprowadzić zabiegu (magazyny były puste), ale ponieważ Y i Z przychodzą do niego z pomysłem loterii przetrwania, w nocy w parku zabija A, przeszczepia organy Y i Z mimo tego, że zgodnie z (vi) nie mógł, to znaczy nie powinien był zabijać. Wtedy lekarz ten jest odpowiedzialny za to, że Y i Z żyją dalej, jak i za zabicie A (czyli wystąpienie przeciwko zakazowi zbijania). Choć mogłoby wydawać się nam, że taki obrót spraw jest gorszy niż sytuacja trzecia, w sytuacji trzeciej, zgodnie z teorią działania negatywnego Harrisa, lekarz niepodejmujący się zabiegu, nie robiący nic, odpowiada za przeżycie A, jak i za śmierć Y i Z.

Wraz z filozofią „błękitnego nieba”, wraz z pomysłem na loterię przetrwania, otworzyła się nowa możliwość, której autorami są Y i Z, a *de facto* Harris, choć pomysł ten mógł być zaproponować już Plutarch czy Marks. Od kiedy wiemy, że taka możliwość istnieje, zgodnie z definicją działania negatywnego, nie możemy dłużej umywać rąk od brania odpowiedzialności za przyczynową odpowiedzialność loterii naturalnej. Skoro lekarz mógł, bo wiedział, że mógł, będąc obarczonym przez Y i Z tym makabrycznym pomysłem, coś zrobić, nie można powiedzieć w prosty sposób, że nie mógł nic z tym zrobić. Nie chodzi o to, że miał realizować plan Y i Z, czy w ogóle miał robić cokolwiek (ostatecznie może uznać, że musi przestrzegać kodeksu etycznego zakazującego mu przeszczepiania narządów A). Chodzi tylko o to, że jest odpowiedzialny za ich śmierć i być może słusznym byłoby określenie obowiązku dotyczącego działania, jaki na nim spoczywa, skoro jest przyczynowo odpowiedzialny za ich śmierć. Jeśli mógł coś zrobić (nawet jeśli byłoby to sprzeczne z zasadą nieszkodzenia niektórym – A – ale zgodne z zasadą nieszkodzenia innym – Y i Z) i wiedział, że powinien był coś zrobić (przecież zgodnie z obowiązkiem pomocy, regułą ratunkową powinien był), niepowodzenie w robieniu czegokolwiek czyni go odpowiedzialnym za skutek jakim jest śmierć Y i Z. Lekarz, krótko mówiąc, jest odpowiedzialny za śmierć Y i Z. Oczywiście nie zarzucilibyśmy mu błędu lekarskiego, nie byłby postawiony przed sądem czy nie powiedzielibyśmy, że jego zachowanie jest

---

<sup>860</sup> J. Harris, *The survival lottery...*, s. 89.

<sup>861</sup> Jeśli w rozważanej przez nas grupie są trzy osoby – A, X i Y – i dwie z nich z pewnością rychło umrą, a jedna przeżyje, jeśli uratowalibyśmy życia dwóch z nich kosztem jednej z nich, mielibyśmy dwa razy więcej żyjących osób po tym zabiegu niż gdybyśmy tego nie zrobili.

naganne. To nie o to chodzi. Chodzi o ideę głoszącą, że możemy być odpowiedzialni za negatywne konsekwencje, za krzywdę, której przyczyna jest naturalna, do której przyczyniliśmy się tylko negatywnie (nic nie robiąc), a o których to konsekwencjach mogliśmy wiedzieć.

### 3 Podsumowanie i wnioski z loterii przetrwania i marksistowskiej koncepcji przemocy

*Loteria przetrwania* nie prezentuje możliwego dobrego rozwiązania. Oba rozwiązania są gorsze. Zarówno przyjęcie programu, jak i jego odrzucenie, wiąże się z negatywnymi konsekwencjami, za które ponosimy odpowiedzialność, gdy o nich wiemy. Z jednej strony „chcielibyśmy powiedzieć Y i Z, że trudności i niebezpieczeństwa związane z ich programem byłyby zbyt wielką ceną za korzyści z niego płynące”<sup>862</sup>, ale z drugiej strony „istnieje również wysoka, być może nawet wyższa cena, którą trzeba zapłacić za odrzucenie tego programu”<sup>863</sup> i jest nią „życie Y i Z oraz wielu im podobnych, a my łudzimy się, jeśli przypuszczamy, że powodem, dla którego odrzucamy ich plan, jest to, że akceptujemy szóste przykazanie”<sup>864</sup>. To jest sytuacja niemożliwa do idealnego, rozwiązania, co nie znaczy, że to sytuacja, która nie wiąże się z pewnym rozwiązaniem. Napięcie, jakie może pojawić się w czytelniku mierzącym się z tym tekstem, może uświadomić pilność problemu, o którym mowa. To, że Y i Z żyjący w naszym świecie S2 umrą to jedno, ale jest więcej takich jak oni i utrzymywanie bieżącego *status quo*, ze względu na życia, które powinniśmy ratować, jest nieetyczne. Dlatego też postęp w medycynie i ulepszanie ludzi – czynienie ich bardziej odpornymi na choroby i sprawniejszymi intelektualnie po to również, by mogli przyczyniać się do rozwoju nauki – należy do naszego obowiązku i jesteśmy odpowiedzialni za śmierci milionów ludzi, gdy nie robimy nic.

Sytuacja, w której faktycznie się znajdujemy podobna jest do dwóch ostatnich z czterech, które podałem jako możliwe odpowiedzi na pytanie, co lekarz może zrobić. Co każdy może zrobić, żeby pomóc takim jak Y i Z, osobom na całym świecie, którzy potrzebują dostępu do konkretnych technik medycznych, będących w beznadziejnej sytuacji i których życie jest zagrożone? Przecież nie możemy zrobić nic. Wysiłki ludzkości są marne, w porównaniu z ogromem cierpienia na świecie. Poza tym są ważniejsze sprawy, którymi musimy się zająć wokół nas (odnoszenie się do pewnej innej zasady). Jednak, w obliczu takiej niemożliwości działania jedni robią nic, a inni robią coś.

Zasada (III), obowiązek pomocy, zgodna jest ze zdrowym rozumem tak, jak go rozumiał Hobbes. W stanie natury „zdrowy rozum, to znaczy prawo naturalne, dyktuje, iżbym ja wydawał sąd o orzeczeniu drugiego człowieka, co do tego

---

<sup>862</sup> J. Harris, *The survival lottery...*, s. 95.

<sup>863</sup> Ibidem.

<sup>864</sup> Ibidem, s. 95.

mianowicie, czy ono prowadzi do zachowania mojej osoby, czy też nie”<sup>865</sup>, natomiast w stanie ucywilizowanym, pewnego zrzeszenia społecznego, możemy myśleć, posługując się zdrowym rozumem, w kategoriach „tego, co należy uczynić albo czego należy zaniechać gwoli życia i zdrowia jak najdłużej”<sup>866</sup>. Nie jesteśmy już w stanie natury, choć efekty loterii naturalnej wciąż niweluje pozytywne efekty, jakie postęp nauki wywiera na ludzkość. Zasada (III), na którą powołują się Y i Z, A i L dowodzi tego, że wszyscy interesują się kwestią podjęcia najwłaściwszych działań, zmierzających do tego celu. Jeśli bowiem chodzi o zdrowy rozum, Hobbes rozumie go jako „nie, jak wielu, władzę nieomylną, lecz akt rozumowania, to znaczy własne rozumowanie każdego poszczególnego człowieka, poprawne i dotyczące jego własnych działań, które mogą wychodzić na pożytek albo szkodę innym ludzi”<sup>867</sup>.

Fundamentalną kwestią jest działanie. To z konieczności działania (lub zaniechania go) wynika możliwość określenia naszego udziału w przyczynowo-skutkowym porządku świata do tego stopnia, że nawet pozwalając rzeczom toczyć się własnym torem, znając go, winni jesteśmy niesprawiedliwości wynikłych z naturalnego biegu rzeczy. Związek działania ludzi i przyczynowości świata nie jest wyłącznie założony. Wydaje się, że, tak samo jak susza, jesteśmy przyczyną pewnym stanów w świecie, ale jako istoty myślące, osoby, podmioty mowy, jesteśmy w stanie pomyśleć sobie o możliwościach naszego działania, jesteśmy w stanie podać przyczynowe wyjaśnienie stanów rzeczy, a nawet wskazać na konsekwencje negatywnego działania, co czyni nas odpowiedzialnymi za te stany.

Nasze działanie faktycznie wpływa na stany w świecie określone za pomocą związku przyczynowego. Działając, jesteśmy częścią tego związku – przyczyną dla skutku. Skutkiem takiego działania może być krzywda. Aktem przemocy jest takie działanie, które (w sposób zamierzony lub nie) prowadzi do krzywdy istot, które mogą tej krzywdy doświadczać. Skoro nasze działania (pozytywne i negatywne) mogą ingerować w bieg rzeczy, są przyczyną dla skutków w tym świecie, jesteśmy odpowiedzialni za efekty naszych działań. To nie intencje wywołują efekty, a nasze faktyczne działania (lub ich brak). Jesteśmy równie przyczynowo odpowiedzialni za nasze działania pozytywne, jak i działania negatywne, które, gdy skutkują krzywdą innych są uznawane za akty przemocy, niezależnie od naszych intencji. Problemem może być rozstrzygnięcie, które działania (także negatywne) są faktycznie przyczynami zdarzeń, a które tylko zwykłymi czynnikami (czyli bez których naszych działań, skutki byłyby takie same). Wydawałoby się bowiem, że nawet nie robiąc nic jesteśmy przyczynowo odpowiedzialni za cierpienie całego świata. W zależności od przyjętej perspektywy rozróżnienie to można ujmować w różny sposób. Spojrzenie krótkowzroczne sprawia, że możemy postrzegać własne negatywne działania jako zwykłe czynniki, a nie przyczyny – głód i śmierć wielu ludzi w Indiach spowodowany był suszą, a nie naszym brakiem interwencji. Przyczyny, w tym sposobie patrzenia, odnajduje się w naturalnych, niezależnych od naszego działania, przyczynach, jak nieurodzaj, wtedy śmierć wielu widziana jest jako „śmierć z przyczyn naturalnych”.

---

<sup>865</sup> T. Hobbes, *Elementy filozofii...*, s. 212.

<sup>866</sup> Ibidem, s. 219.

<sup>867</sup> Ibidem.

Spojrzenie z pozycji Światowego Autorytetu Moralnego umożliwi bliższe przyjrzenie się własnemu działaniu negatywnemu i interpretowanie go jako przyczyny krzywd innych, np. zaniedbania rządu Indii były, z moralnego punktu widzenia, przyczyną śmierci ludzi, więc mówilibyśmy o „śmierci z przyczyn moralnych”.

Krótkowzroczny punkt widzenia jest uprzywilejowanym punktem widzenia tych, którzy nie są biedni, bezrobotni, starzy i niedołęźni. Trudność czy paradoksalność dyskusji toczącej się pomiędzy Y i Z a L i A polega między innymi na tym, że prowadzona jest z różnych poziomów (niezależnie od intencji prezentowanych przez wypowiadających się). L i A stoją na uprzywilejowanej pozycji tych, którzy działają na korzyść szczęściarzy, którzy nie zostali poszkodowani przez loterię naturalną. Y i Z stoją na pozycji tych, którzy zanim jeszcze cokolwiek zaczęli robić, już niesprawiedliwie przegrali zaczynając z gorszej biologicznie pozycji. Kiedy A powołuje się na zasadę (II) mówiąc, że nie chce zginąć, obawia się wdrożenia loterii przetrwania, która może, ale nie musi wybrać właśnie jego. Kiedy Y i Z powołują się na zasadę (II) mówiąc, że nie chcą zginąć, żyją z pewnym, nieodwoływalnym wyrokiem wydanym na nich przez loterię naturalną. A obawia się wprowadzenia nowego porządku ograniczającego jego zasoby, a Y i Z prowadzą walkę z naturą. Choć kwestią tu jest sprawiedliwość, prawdziwym problemem jest to, że Y i Z są fundamentalnie, w wyniku losu, skrzywdzeni przez nieszczęście, jakie ich spotkało. Loteria przetrwania byłaby propozycją zadośćuczynienia (kosztem życia A) za szkody jakich doznali od natury, byłaby propozycją nie zapewnienia równych szans z innymi, ale zwiększenia im szans na lepsze życie.

Jeśli jednak oburzającym wydaje się plan loterii przetrwania, która miałyby odebrać życie A w sposób losowy, dużo bardziej oburzająca powinna być loteria naturalna, która losowo przyznaje ludziom szczęście i nieszczęście. Nawet jeśli uznamy, że naturalne, normalne czy typowe funkcjonowanie jest przyczyną krzywd ludzi, nie oznacza to, że nie odpowiadamy za skutki tego funkcjonowania. Jeśli nie robimy nic, jeśli nasze działanie jest negatywne, a skutki normalnego biegu rzeczy wywołują krzywdę u ludzi, to utrzymywanie tego *status quo*, jak w przypadku własności prywatnej związanej ze zdrowiem, jest aktem przemocy, za który ponosimy odpowiedzialność. Tak jak w przypadku śmierci Y i Z, choć jest ona „śmiercią z przyczyn naturalnych”, uznając uwagi Harrisa, możemy ją nazwać „śmiercią z przyczyn moralnych”. Przyczyną moralną – czyli rozpatrywaną z moralnego punktu widzenia – jest śmierć spowodowana niepodjęciem działania. Działaniem, które możemy podjąć w celu zaradzeniu tej krzywdzie, jest albo zastosowanie loterii przetrwania albo usunięcie loterii naturalnej.

Co stanowi o różnicy pomiędzy czynnikami a przyczyną? Skoro „szukamy tego, co mogłoby uczynić różnicę między wystąpieniem krzywdy a jej niewystąpieniem, wszystko, co można było zrobić, aby zapobiec szkodzie jest prawdopodobnym kandydatem do statusu przyczynowego”<sup>868</sup>, to utrzymywanie stanu loterii naturalnej, która powoduje ten niesprawiedliwy stan krzywdy, przez nasze negatywne działanie, jest aktem przemocy. W tym sensie uprzywilejowani odpowiadają za krzywdy nieszczęsnych.

---

<sup>868</sup> J. Harris, *The Marxist Conception...*, s. 207.

Działanie, które w tej sytuacji można byłoby podjąć, powinno być skierowane na możliwy do usunięcia stan natury.

Jeśli naszym hobbesowskim celem jest samozachowanie, a zdrowy rozum podpowiada nam regułę ratunkową, to dalsze utrzymywanie stanu natury, który powoduje krzywdę ludzi wydaje się być niezgodne ze zdrowym rozumem. Co więcej, można powiedzieć, że trwale jesteśmy w stanie wojny z naturą, która powoduje cierpienia ludzi (przynajmniej w takim sensie, jak to widać u Y i Z) i utrzymywanie stanu natury jest aktem agresji wymierzonym w tych, którzy z tego powodu doznają strat.

Stawiając sprawę radykalnie i idąc w stronę ulepszenia, można powiedzieć, że skoro nie chodzi o wyrównywanie szans, a o zwiększanie szans dla tych, którzy przez naturalną loterię i naturalne ograniczenia mają te szanse zmniejszone (tak jak Y i Z dożyją, przy swoim zestawie organów, tylko do wieku poniżej średniej) i niezwiększanie tych szans jest przemocą, czymś równie niesłusznym jest nieulepszanie się. Inaczej mówiąc, powinniśmy się ulepszać, a nieulepszanie się (albo nieumożliwianie ulepszenia sobie i innym) jest działaniem negatywnym, aktem przemocy, za który ci, którzy nie zgadzają się z ulepszeniem są przyczynowo odpowiedzialni. Natura wraz z jej ograniczeniami, w zakresie w jakim ogranicza rozwój naszych możliwości i zmniejsza szanse na lepsze życie, stanowi dla nas określonego wroga. Chodzi o to, że wrogiem, za którego krzywdę odpowiadamy my, jest ślepa loteria naturalna, ograniczenia naturalne człowieka, które powinniśmy, w interesie ludzkości, przekraczać.

## Podsumowanie

Angielskie słowo „*enhancement*”, którego autorzy tekstów naukowych używają w debacie bioetycznej nabiera specyficznego znaczenia. Słownikowa definicja, którą posługuje się Harris, jest inna niż ta autorów wpisu w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* – zgodnie z którą ulepszenia to interwencje biomedyczne, które są stosowane w celu poprawy człowieka lub polepszenia jego funkcjonowania ponad to, co jest konieczne do przywrócenia lub utrzymania zdrowia – a która wypływa z literatury założycielskiej dla tej dyscypliny i odzwierciedla podzielane wyobrażenie na temat ulepszenia<sup>869</sup>. Wedle Harrisa ulepszanie jest poprawianiem czegoś, co istniało wcześniej, wszystkim co powoduje zmianę na lepsze i gdyby to coś nie było dla kogoś dobre, nie byłoby ulepszeniem.

W niniejszej pracy starałem się nie tylko przedstawić specyficzne rozumienie tego słowa, jakim posługuje się Harris, pokazać jak słowo to funkcjonuje w jego myśli etycznej. Wpisałem również rozważania autora w szerszy kontekst bezpieczeństwa ludzkości i obowiązku, jaki ciąży na osobach, by uczynić świat lepszym miejscem. Na przestrzeni czterech rozdziałów starałem się przedstawić zarys filozofii etycznej Harrisa, pokazać zbieżność celu ulepszania i nauki, jakim jest dobrobyt i bezpieczeństwo ludzkości, pokazać filozoficzne podstawy myśli Harrisa, które można znaleźć u Herberta Harta, omówić obowiązek prowadzenia i uczestnictwa w badaniach i związek tego obowiązku z ulepszaniem oraz odtworzyć argumentację autora dotyczącą odpowiedzialności ludzi za siebie i innych.

We *Wstępie* do niniejszej pracy zasugerowałem, że można trojako odpowiadać na pytanie „co to jest *enhancement*?”. Można kwestię tę analizować od strony samego słowa, od strony sensu pojęcia, które to słowo reprezentuje, jak również w odniesieniu do konkretnych praktyk czy technologii, które mogą być określane mianem *enhancement technologies*. Stwierdziłem również, że myśl i twórczość samego Harrisa w polskiej literaturze przywoływana jest na co najmniej cztery sposoby. Po pierwsze, Harris wraz ze swą myślą, brany jest jako reprezentant pewnego poglądu, któremu można przypisać wyobrażenia, z którymi się walczy lub którym się hołduje. Po drugie, ponieważ czymś oczekiwanym może być cytowanie jego uwag czy powoływanie się na nie, Harris może występować jako autorytet, do którego wypada się odnieść pisząc tekst na temat bioetyki czy *enhancement*. Po trzecie, można odnosić się do niego jak do autora konkretnych twierdzeń czy tez, z którymi możemy dyskutować w oderwaniu od całości myśli autora. Po czwarte, można myśleć o „filozofii Harrisa”, czyli pewnej całości poglądów i argumentów. Mnie w niniejszej pracy interesował ostatni sposób podchodzenia do twórczości autora.

W *Rozdziale I: Zarys filozofii Harrisa ujętej w pojęciach*, obok słownikowej analizy słowa „*enhancement*”, którego najodpowiedniejszym tłumaczeniem na język polski byłoby „ulepszanie”, przedstawiłem własne ujęcie ulepszania, bazujące na

---

<sup>869</sup> E. Juengst, D. Moseley, *Human Enhancement*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/enhancement/> [ostatni dostęp 01.05.2022].

uwagach prezentowanych przez Harrisa. Zaproponowałem pięć poziomów, na których może dokonywać się ulepszanie. Poziomy te, to kolejno: materialna zmiana, subiektywna poprawa, moralne dobro, społeczna sprawiedliwość i polityczne bezpieczeństwo. Przedstawiłem również pojęcia, którymi autor posługuje się w swojej filozofii moralnej, uporządkowane, w formie encyklopedii. W skład tej „encyklopedii pojęć Harrisa” wchodzi takie pojęcia jak: etyka, moralność, system moralny, dobro, agent moralny, działanie moralne, wolność i autonomia, wiedza moralna, rozeznanie moralne, emocje moralne, rozumowanie moralne, przekonanie moralne, sąd moralny, argument moralny, uzasadnienie moralne, motyw moralny, postęp moralny, błędy moralne, cechy „moralnie neutralne”, umowa społeczne i osoba.

W dużym skrócie można powiedzieć, że etyka jest nauką o moralności albo nauką o dobru i o czynieniu dobra, czyli dokonywaniu moralnie najlepszych wyborów, biorąc wszystko pod uwagę. Polega ona na określaniu właściwego działania w sensie moralnym zgodnie z tym, co najlepsze. Dobrym, czy też słusznym działaniem jest takie, które, biorąc pod uwagę konsekwencje, czyni świat lepszym miejscem. Moralność, a zatem zdolność do zrozumienia tego czym jest dobro, wymaga zrozumienia tego, jaka jest natura moralności, a jest ona z natury swej niezależna i analityczna. Twierdzenie, że coś jest słuszne czy niesłuszne musi spełniać trzy kryteria: znaczenia, treści i moralności. Co więcej, moralność musi wspierać się na pewnej niezależnej mierze. Etyka ma wspierać się na sądach, które mogą podlegać weryfikacji, na czymś niezależnym od naszego sposobu ujmowania spraw w języku albo, jak to miało miejsce w przypadku stanów wewnętrznych, od naszych emocji. Dlatego czymś niezbędnym w etyce jest formułowanie sądów moralnych, które są wnioskami, do których dochodzi się w procesie deliberacji. Deliberowanie nad sądem jest działaniem dokonującym się pomiędzy osobami prezentującymi swoje racje moralne na temat działania moralnego.

Naczelne pytanie w etyce brzmi: *jak być dobrym?* Bycie dobrym nie polega tylko na byciu dobrym dla siebie, ale także na byciu dobrym dla innych. Autor uważa, że wszystkich filozofów moralnych i wszystkich etyków powinno zajmować ulepszanie moralne. Dobro, to nie tylko indywidualne szczęście czy satysfakcja osobista, ale również sprawiedliwość, ochrona, szacunek, równe traktowanie, dobrostan, dobrobyt, prawa, obowiązki. Dobro ma naturę generyczną. To, co jest dobre jest tak samo dobre dla ludzi niezależnie od czasu, kultury i społeczeństwa, i panuje zgoda co do natury dobra. Do czynienia i doświadczenia dobra konieczna jest zdolność poznawcza. Choć samo dobro – skoro to, co dobre może się wydarzyć przypadkowo, bez udziału rozumowania moralnego – nie potrzebuje etyki, my, jako osoby, zmuszeni jesteśmy opracować sposób określania tego, co mogłoby być dobre.

Etyka – która polega na racjonalnym rozważeniu i uzasadnieniu sposobów zapewnienia dobra i zapobiegania szkodom, a także na poprawianiu umiejętności dostrzegania potencjalnych zagrożeń, takich jak zmiany klimatyczne i na wystarczająco szybkim działaniu, gdy dostępne są skuteczne strategie, aby zapobiec ich najgorszym skutkom – jest w stanie nie tylko pokazać zasadność podejmowania pewnego rodzaju działań, ale również, dzięki procedurze uwzględniającej racje



moralne, sądy moralne, rozumowanie moralne, pozwala na spojrzenie na daną kwestię w sposób zgodny z szacowaniem możliwie najlepszych konsekwencji, biorąc wszystko pod uwagę. Sama etyka jest społecznie zdeterminowanym, racjonalnym, dyskursywnym, nieograniczonym tylko do praktyki akademickiej, deliberacyjnym procesem, który ulepsza ludzi – sprawia, że możemy świadomie czynić dobro dla siebie i innych i czynić świat lepszym miejscem. Etyka i działanie moralne to jedne z przykładów technologii ulepszających. Wszelkie działania moralne i próba przedstawienia nauki o moralności ma na celu zapewnienie przetrwania, bezpieczeństwa i dobra jedynych istot jakie znamy, które mają najwyższą wartość moralną. Są nimi osoby.

Autor proponuje niezależne od gatunku, nieantropocentryczne rozumienie pojęcia osoby. Osoba jest istotą samoświadomą, która posiada zdolność do wartościowania własnego istnienia i która jest podmiotem języka czy też bytem mówiącym. Najczęściej spotykanymi przez nas osobami są ludzie, ale potencjalnie mogą to również być niektóre zwierzęta, samoświadome maszyny czy programy komputerowe, jak również nieznanne dotąd istoty z innych planet. Osoba, jako istota o najwyższym statusie moralnym, wymaga ochrony, dlatego jednym z kluczowych celów rozważań moralnych – a także, po stronie konkretnego działania moralnego, celem ulepszania – jest zapewnienie tym istotom bezpieczeństwa, przetrwania.

Osoby ludzkie posiadają ciała ludzkie. Osoba może być przedstawicielem gatunku *homo sapiens*, może mieć pewną płeć, kolor włosów czy skóry. Nie oznacza to, że osobami mogą być tylko ludzie. To, że osoba jest istotą, określoną formalnie jako samoświadoma i wartościująca własne istnienie, nie znaczy, że dany poziom intelektualny, wiedza, rozeznanie kulturowe czy wyznawane wartości, sprawność fizyczna należą do, mówiąc tradycyjnym językiem filozofii, istoty tego, czym jest osoba. W tym sensie ulepszeniu ulega osoba materialna podstawa, którą w przypadku osób ludzkich stanowią ich ciała. Nie tylko ulepszenia ludzi są możliwe, ale mają miejsce od bardzo dawna. Dzięki naturalnym i ewolucyjnym zmianom nasz przedludzki przodek stał się z czasem człowiekiem, a dzięki dostępnej dziś technologii – w tym także nauce pisma czy edukacji wspomaganą także medycznie – jesteśmy w stanie rozwijać nasze naturalne zdolności. Choć podstawą ulepszenia jest materialna zmiana, jaka dokonuje się dzięki ingerencji ulepszającej, ulepszenie może być analizowane także na innych poziomach. Osoba może dokonać subiektywnej oceny tej poprawy zgodnie z wyznawanymi przez nią wartościami; nad efektami ingerencji można się też zastanawiać z moralnego punktu widzenia – pod kątem dobra, do jakiego dane ulepszenie się przyczynia.

Z faktu istnienia zbiorowości osób wynikają obowiązki i odpowiedzialność osób względem siebie. Relacje osób regulowane są na podstawie zasady wzajemności, która, w pierwszej kolejności, jest zasadą moralną (nawet, jeśli można z niej wywieść pewne zasady prawne). Moralność ma związek ze słownym ustaleniem tego, co słuszne, więc relacje między osobami i doprecyzowywanie tego na czym miałyby polegać wzajemność, opierają się na językowym i deliberacyjnym procesie ustalania tego, co słuszne, co należy do obowiązku osób, do określania ich odpowiedzialności itd. Dyskutowanie spraw moralnych i posługiwanie się językiem, musi być zawsze

szczerze i taka prawdziwość czy szczerości w mówieniu i działaniu jest wyrazem osobowej wolności.

W *Rozdziale II: Ulepszanie w służbie bezpieczeństwa. Nauka i sprawiedliwość stojące w obronie osoby przed końcem świata* wychodzę od uwagi Harrisa o tym, że w przyszłości nie będzie istot ludzkich – zostaniemy zgładzeni w wyniku wywołanych przez nas samych pandemii czy w wyniku katastrof ekologicznych lub przez brutalne siły natury, albo też, na co Harris ma nadzieję, będziemy dalej ewoluować w procesie bardziej racjonalnym i dużo szybszym niż ewolucja darwinowska, a który autor opisał w *Poprawianiu ewolucji* – i nie będzie Ziemi, skoro nasze słońce umrze, a wraz z nim nie będzie już żadnych możliwości realizowania życia na tej planecie. Mimo nieuniknionego końca człowieka, tym czego trzeba bronić, są osoby. Ulepszanie ludzi miałyby być sposobem zapewnienia osobom bezpieczeństwa. Harris stwierdza, że pytanie o cele i sens nauki pokrywa się z pytaniami o zasadność ulepszania człowieka. Tym celem jest dobro ludzkości i zapewnienie jej bezpieczeństwa.

Dla zobrazowania tej kwestii autor odnosi się do prowadzonych i opublikowanych badań nad wirusem H5N1. Dwie grupy badawcze – z Wisconsin i z Rotterdamu – prowadziły badania w ramach których zmodyfikowano wirusa typu A ptasiej grypy, którego przenoszenie, w czasie sprzed badań, możliwe było z ptaka na człowieka przez kontakt bezpośredni, natomiast nie istniała możliwość przenoszenia go drogą kropelkową. Choć śmiertelność w wyniku zarażenia wirusem jest duża, globalny odsetek zgonów w tamtym czasie był niewielki. Modyfikacja wirusa polegała, między innymi, na umożliwieniu przenoszenia go drogą kropelkową. Moralną racją badaczy do prowadzenia badań było zapewnienie globalnego bezpieczeństwa zdrowia publicznego – przygotowanie się na przyszłą możliwą (naturalną) pandemię przez symulowanie jej powstania (czy raczej powstania wersji pandemicznego wirusa) w kontrolowalnych, poddanych nadzorowi, bezpiecznych warunkach laboratoryjnych. Badacze chcieli opublikować wyniki badań w *Nature* i *Science*. Redaktorzy pism i liczne międzynarodowe komisje nadzorcze (w tym NSABB), w obawie przed możliwym wykorzystaniem danych przez bioterrorystów, mieli wątpliwości co do ich publikacji. Ostatecznie, po wzmożonej dyskusji środowiska międzynarodowego, badania opublikowano.

Dla Harrisa badania te są przykładem zmiany zasad gry – współcześnie, także dzięki Internetowi, odpowiedzialność za działania zmieniła się. Badacze, redaktorzy czasopism i gremia międzynarodowe są odpowiedzialni za możliwe negatywne konsekwencje publikowania badań (możliwy atak bioterrorystyczny), jak i niepublikowania badań (hamowanie badań naukowych, które uniemożliwia przygotowanie się na możliwą globalną pandemię). Ostatecznie badania dwóch grup zostały opublikowane. Jak stwierdza Harris, z samego faktu przeprowadzenia ich, a także z możliwości spekulowania na temat przyszłego możliwego zagrożenia dla ludzkości, w tym spowodowanego opublikowaniem wyników, które mogą przyczynić się do naszej zguby, wynika, że musimy podjąć kwestię obowiązków wobec ludzkości, badań naukowych i ulepszania ludzi na nowo. Naszym nadrzędnym obowiązkiem jako ludzkości jest ochrona nas jako osób przed największym bioterrorystą, jakim jest natura. Autor stwierdza, że całą praktykę medycyną można określić jako

wszechstronną próbę udaremnienia biegu natury (walka z chorobami, starością czy cierpieniami wynikającymi z normalnego biegu natury). Walka z naturą nie jest walką z kimś ani czymś. W walce z naturą *tak jakby* w walce z bioterrorystą, chodzi o walkę z pewnymi szkodliwymi efektami, którym możemy, dzięki zdobyciom nauki, przeciwstawić się. Mamy moralny obowiązek do tego, aby podjąć tę walkę, skoro naszym celem – który ten bioterrorysta rujnuje – jest zapewnianie bezpieczeństwa osób.

Harris od uzasadnienia i ujęcia tego, na czym ma polegać obowiązek prowadzenia i uczestnictwa w badaniach odwołuje się do filozoficznej koncepcji Herberta L. Harta. W pracy przedstawiam omówienie pojęć sprawiedliwości, moralności, prawa i rodzajów odpowiedzialności (odpowiedzialności roli, odpowiedzialności przyczynowej, prawnej i moralnej odpowiedzialności-zobowiązania i odpowiedzialności zdolności). W swojej filozofii prawa z 1961 roku, Hart przedstawia zasadę, która umożliwiałaby stwierdzenie, czy reguły prawne są sprawiedliwe czy też nie, czyli innymi słowy mówiąc czy są słuszne czy niesłuszne. Wedle Harta orzekając o słuszności reguł prawnych orzekalibyśmy o tym, czy prawo w danym państwie jest stworzone zgodnie z ogólnie pojmowaną moralnością. Ogólna zasada kryjąca się za ideą sprawiedliwości polega na tym, że jednostki są uprawnione, każda wobec każdej innej, do pozostawania w stanie pewnej względnej równości lub nierówności. Zasada ta powinna być zawsze respektowana i być przywrócona, jeśli została naruszona. Zasadę sprawiedliwości Hart wyraża za pomocą maksymy: traktuj podobne przypadki tak samo oraz traktuj różne przypadki odmiennie.

W niektórych sytuacjach Hart jest skłonny poświęcić zasadę traktuj podobne przypadki tak samo na rzecz ogólnego bezpieczeństwa czy też pomyślności społecznej. Istnieją takie dobra, których naruszenie, nawet nieintencjonalne, wymaga wyciągnięcia konsekwencji (np. zadośćuczynienia ofierze) – inaczej byłoby to czymś niesłusznym, niesprawiedliwym. Jak autor zauważa, nie chodzi tu o kwestię sprawiedliwości, odnoszącej się do zachowywania równowagi, utrzymywania moralnego *status quo*, a o coś, co często określa się mianem sprawiedliwości społecznej, związanej z dobrobytem społecznym. Jeśli od tej strony podeszlibyśmy do kwestii ulepszeń – zgodnie z uwagą Harrisa głoszącą, że ulepszenie stanowi o bezpieczeństwie czy ulepszenie daje bezpieczeństwo (*enhancement is safety*) – moglibyśmy powiedzieć, zgodnie z ujmowaniem ulepszeń od strony zarówno społecznej sprawiedliwości, jak i politycznego bezpieczeństwa, że te ingerencje, które zapewniają zarówno poszczególnym, jak i wszystkim naraz osobom bezpieczeństwo i przetrwanie, będą słusznie uzasadnionymi ulepszeniami, nawet jeśli ich realizacja będzie nas zmuszała do uznania wyższości zwiększania bezpieczeństwa ludzi nad zasadą traktuj podobne przypadki tak samo.

Jeśli chodzi o interesujący Harrisa obowiązek dotyczący nauki, istotną rolę w uzasadnianiu go odgrywa, jak ją określa Harris, zasada sprawiedliwości – nieco inna niż ta powyższa – którą Hart sformułował w tekście z 1955 roku. Jest ona jednym z typów uprawnień specjalnych, czyli takich, które stanowią o specjalnym uzasadnieniu dotyczącym ingerencji czy ograniczania uprawnienia wolności drugiej osoby. Zasada sprawiedliwości to inaczej uprawnienie wynikające ze wzajemności ograniczeń. Głosi

ona, że jeśli pewna liczba osób prowadzi wszelkie wspólne przedsięwzięcie zgodnie z pewnymi zasadami, a zatem ograniczają swoją wolność, ci, którzy poddali się tym ograniczeniom, gdy było to wymagane, mają uprawnienie do oczekiwania podobnego podporządkowania się tych, którzy skorzystali na ich podporządkowaniu się.

Hart, w swoich tekstach pisze o nowej relacji moralnej, która powstaje w wyniku możliwej dzięki językowi i aktom mowy relacji dwóch lub więcej osób, które zobowiązują się do czegoś. W ramach relacji moralnej mamy do czynienia z pojawieniem się wzajemnych obowiązków między osobami. Istnienie obowiązku nie wiąże się z jakąś wewnętrzną moralną własnością zawartą w obietnicy, a z tym, że jest on wynikiem dobrowolnej transakcji pomiędzy dwoma indywiduami. Na mocy tej relacji moralnie dopuszczalnym staje się, by osoba, której złożono obietnicę, zdecydowała o tym, jak ma postępować przyrzekający. Istnieje również specyficzny rodzaj tej relacji, wynikający ze wstąpienia do społeczeństwa. Obowiązki wynikające z życia w grupie wiążą się z różnymi rodzajami odpowiedzialności – zarówno prawnymi jak i moralnymi – za działania nasze i innych. Istnieją takie typy odpowiedzialności jak odpowiedzialność-zobowiązanie czy odpowiedzialność roli, które czynią członków społeczności odpowiedzialnymi za nasze działania względem innych, za działania innych i za życie innych.

*W Rozdziale III: Ulepszenie i nauka. Jakie mamy obowiązki wobec ludzkości?* kontynuowałem omawianie związku między nauką, ulepszaniem, bezpieczeństwem ludzkości i obowiązkami jakie stoją przed osobami, zasygnalizowanego w *Rozdziale II*. Przedstawiłem listę tez, które można zbiorczo nazwać tezami o społecznym znaczeniu nauki i ulepszania, a które można wyczytać z *Poprawiania ewolucji*. Są to: teza deskryptywno-normatywna na temat nauki i leczenia, teza o społecznym statusie wiedzy i nauki, teza o poprawianiu funkcjonowania, teza o moralnym celu nauki, teza o moralnym obowiązku wspierania i uczestnictwa w badaniach, teza o technikach ulepszających, teza o moralnym obowiązku ulepszania, teza o związku nauki i ulepszeń oraz teza o społecznym obowiązku ulepszania. Całość powyższych tez, które opierają się na globalnym rozumieniu sprawiedliwości społecznej, można podsumować tak, że skoro cała ludzkość może czerpać korzyści z dobra, jakie stwarza rzetelnie uprawiana nauka (wydłużania życia, minimalizacji cierpień, usprawniania funkcjonowania ludzi) słusznym jest, aby wspierać badania nad ulepszaniem warunków życia ludzi, rozwijać techniki ulepszające, upowszechniać zdobycze naukowe dla wszystkich ludzi (a nie tylko dla członków społeczeństw rozwiniętych) oraz umożliwiać ludziom, którzy tego chcą, korzystanie z technik i technologii ulepszających (w tym zarówno z dostępności do służby zdrowia, jak również technik modyfikujących ludzi). Ten sposób przedstawienia kwestii ulepszania koresponduje z rozpatrywaniem jej od strony społecznej sprawiedliwości.

W rozdziale tym również przedstawiam uzasadnienie, które podaje Harris, dla obowiązku prowadzenia i uczestniczenia w badaniach, który wspiera się na zasadzie nieszkodzenia i bezstronności. Zasada nieszkodzenia jest najpotężniejszym zobowiązaniem moralnym, jakie mamy i oznacza tyle, co czynić to, co leży w naszym interesie, a w naszym interesie zawsze leży niecierpienie. Jest związana z regułą dobroczynności, która inaczej jest zwana regułą ratunkową. Reguła ratunkowa głosi,

że każdy ma obowiązek uczestniczyć w akcji ratunkowej, z którą wiąże się rozsądna ilość ryzyka dla siebie i której celem jest zmniejszenie cierpienia lub ratowanie życia, niezależnie od wykonywanego zawodu czy zobowiązań określonych w dobrowolnych umowach. Natomiast zasada bezstronności głosi to, co jest zgodne z zasadą sprawiedliwości.

Badania i naukę, które mają duże znaczenie dla ulepszania, Harris rozumie dość szeroko. Pisze np. o badaniach (i filozofii) „błękitnego nieba”, czyli tak uprawianej nauce, która szuka odpowiedzi bez ograniczeń i bez strachu. Badania „błękitnego nieba” nie są tym samym, co badania ukierunkowane, czyli takie, które mają na celu uzyskanie konkretnego wyniku. W badaniach „błękitnego nieba” istotne jest podążanie za pytaniem lub hipotezą wszędzie tam, gdzie ona prowadzi. Badania nad H5N1 miałyby być przykładem właśnie takiego badania – nastawione były na eksplorowanie przyszłych możliwych szkodliwych konsekwencji naturalnie rozwijającego się wirusa i przygotowywanie się na możliwe negatywne konsekwencje. Badania „błękitnego nieba” to takie, w których badacz kieruje się ciekawością poznawczą, mając na względzie główny moralny cel nauki. Z tego względu mogą to być badania (jak również rozważania filozoficzne) mające na uwadze zwiększanie możliwego bezpieczeństwa ludzi. Tak rozumiany cel nauki i możliwe korzyści płynące z niej dla wszystkich, czynią odpowiedzialnymi za naukę nie tylko naukowców, ale i całe społeczeństwo. W tym sensie wszystkie praktyki i interwencje, powstające w wyniku prowadzenia badań i uprawiania filozofii – także w przypadku badań „błękitnego nieba” – które przyczyniają się do zwiększenia bezpieczeństwa ludzkości, a zatem powodują zmianę na lepsze dla wszystkich, są ulepszeniami rozpatrywanymi z punktu widzenia globalnego bezpieczeństwa.

Na drodze do rozwoju tak rozumianej nauki i realizacji obowiązków stoją przeszkody utrudniające realizację imperatywu moralnego prowadzenia badań. Należą do nich prawa własności intelektualnej (IPR), międzynarodowe i wewnątrzpaństwowe protokoły, niewystarczające finansowanie badań, jak i inne obostrzenia nakładane na naukę. John Harris jest współautorem *Manifestu Manchesterskiego*, w którym przedstawiona została propozycja redefinicji sposobu globalnego uprawiania nauki oraz relacji świata nauki i społeczeństwa. Cele, jakie autorzy stawiają przed nami, przed ludzkością i instytucjami życia publicznego, miałyby dotyczyć wzajemnych obowiązków nauki i społeczeństwa oraz wiązać naukę i innowacje z dobrem publicznym. Nauka, przez generowanie wiedzy zaspokajającej ludzkie potrzeby, zarówno dzięki badaniom „błękitnego nieba”, jak i nakierowanym na określony cel, może służyć dobru publicznemu.

Tak opisana perspektywa wymusza na nas uznanie dynamiki globalnej i uwzględnianie globalnego punktu widzenia. Chociaż suwerenne państwa mają prawo do przyjmowania własnych zasad i procedur, mimo tego, że i tak same muszą funkcjonować w obrębie praw, zasad i procedur przyjętych przez różne międzynarodowe gremia, powinny to czynić ze świadomością międzynarodowej dynamiki. W tej perspektywie ulepszenia mogą być widziane jako narzędzia i technologie, które, jako poprawiające ludzkie funkcjonowanie, powinny być powszechnie dostępne dla polepszenia globalnego dobrobytu, a obywatele krajów

rozwijających się posiadają pozytywny moralny obowiązek czynienia tych technologii dostępnymi dla tych, którzy nie mają do nich dostępu.

Z uwag Harrisa, choć sam tego tak nie formułuje, można wywieść pewne uwagi na temat globalnego porządku. Obowiązek prowadzenia i uczestniczenia w badaniach oraz obowiązek nieszkodzenia są czymś niemożliwym do utrzymania stale dla wszystkich. Korzystając z idei umowy społecznej moglibyśmy powiedzieć, że gdybyśmy wszyscy i zawsze starali się realizować ciężący na nas obowiązek, praktyczna realizacja tych obowiązków byłaby niemożliwa. Z tego powodu i tak przenosimy realizację obowiązku ratunkowego na coś (np. rząd czy państwo), co będzie zobowiązane do realizowania tego obowiązku. Realizacja ta polegałaby na umożliwieniu osiągnięcia celu tego obowiązku. Na przykład rząd powołując do istnienia odpowiednie uczelnie medyczne zapewnia obywatelom bezpieczeństwo w ten sposób, że uczelnie te mogą szkolić ratujących życie lekarzy. Niektóre spośród osób, które właśnie jako osoby, posiadają obowiązek niekrzywdzenia i ratowania, choć przeniosły ten obowiązek na państwo (umowa społeczna pierwszego rzędu), wtórnie, podejmują ten obowiązek jako profesjonalni ratownicy życia (umowa społeczna drugiego rzędu), a zatem, już jako wynajęci ratownicy, zwalniają innych ludzi z wykonywania tego obowiązku (co nie znaczy, że zwalniają z samego tego obowiązku). Można również pomyśleć, że mogłaby istnieć pewna globalna instytucja, o ile działałaby sprawnie, uczciwie, na zasadach sprawiedliwości itd., na którą cała ludzkość przenosiłaby swoje obowiązki w takiej mierze, w jakiej realizacja tych obowiązków byłaby skuteczniejsza niż realizacja na poziomie indywidualnym czy państwowym. Jeśli takie globalne państwo byłoby w stanie wojny – raczej nie z innymi państwami, bo te wchodziłyby w jego skład – to byłby to stan wojny z największym, nieprzewidywalnym, wszechmocnym bioterrorystą, jakim jest natura. Wojna ta byłaby jedynie wojną obronną ludzkości przeciwko śmierci i cierpieniu. Redystrybucja, której dokonywałoby ta globalna instytucja, polegałaby na ponownym przydzielaniu dóbr, na wyrównywaniu niesprawiedliwości naturalnej będącej efektem niesprawiedliwości losowej loterii naturalnej (loterii niesprawiedliwej, albowiem ślepej, przypadkowej, nieracjonalnej, pozbawionej jakiegokolwiek racjonalnego podmiotu rozstrzygającego czy ciała odwoławczego).

W *Rozdziale IV: Loteria przetrwania i marksistowska koncepcja przemocy* przedstawiam analizę eksperymentu myślowego, nazwanego przez Harrisa „loterią przetrwania”, jej podobieństwo do loterii naturalnej oraz koncepcję przemocy i działania negatywnego. W eksperymencie myślowym zaproponowanym przez Harrisa, w tekście opublikowanym w 1974 roku, autor przedstawia pewną wymyśloną sytuację. W świecie, w którym procedury przeszczepu organów zostały udoskonalone, ale w magazynie nie ma żadnych wolnych organów, dwie osoby – Y, który zginie w niedługim czasie bez przeszczepu serca i Z, który zginie w niedługim czasie bez przeszczepu płuc – proponują metodę, która może uratować ich życie. Proponują loterię przetrwania, która polega na tym, że wszyscy obywatele danego społeczeństwa dostają bilet na loterię i gdy ktoś potrzebuje narządu do przeszczepu (a w magazynie nie ma wolnych narządów) zgłasza się do centralnego losującego komputera, który wybiera jedną z osób, która staje się „dawcą życia” –

zostaje zabita, a jej narządy zostają rozdysponowane dla potrzebujących. Harris swoim kontrowersyjnym eksperymentem chciał pokazać niesprawiedliwość leżącą u podłoża loterii naturalnej, czyli losowego i przypadkowego dystrybuowania wrodzonych wad, takich jak np. wady serca. Jeśli nie chcemy zgodzić się na loterię przetrwania, która przynajmniej posiada znamiona metody jakkolwiek racjonalnie uzasadnionej, tym bardziej powinniśmy nie zgadzać się na loterię naturalną (a zatem także na reprodukcję naturalną), która działa na zasadzie ślepego trafu.

Autor również stwierdza – pisząc o lekarzu, który nie chce godzić się na poświęcenie jednej osoby po to, by ocalić dwie – że nie ma moralnej różnicy pomiędzy zabiciem kogoś, a pozwoleniem na jego śmierć. Tezę tę uzasadnia swoją koncepcją działań negatywnych, które mogą być aktami przemocy (nawet jeśli są pozbawione działania z użyciem przemocy). Pytanie, jakie autor sobie stawia, dotyczy tego, kiedy możemy powiedzieć – i dlaczego tak jest – że powstrzymanie się od działania jest takim samym wyrządzeniem krzywdy jak jej bezpośrednie wyrządzenie i kiedy możemy mówić o odpowiedzialności osób za tego typu brak działania. Autor przedstawia swój metaetyczny namysł nad związkiem przyczynowo-skutkowym. Uzasadnia w ten sposób to, że jako osoby w ogóle możemy być odpowiedzialni zarówno za działania pozytywne, jak i negatywne. Wedle Harrisa, z samej skonwencjonalizowanej praktyki społecznej nie można wywodzić odpowiedzialności, którą możemy obarczyć osoby niepodjęjące działań zmierzających w kierunku minimalizowania krzywd. Gdy w 1939 roku Howard Florey przyczynił się do powstania penicyliny, niedorzecznością byłoby sugerować, że trzeba było czekać, aż jej stosowanie stanie się standardem, zanim ktokolwiek zda sobie sprawę, że zaniechanie wprowadzenia jej do masowej produkcji kosztowałoby życie tysięcy ludzi. Jej użycie nie stałoby się standardem, dopóki nie została wprowadzona do masowej produkcji. Nie byłoby wtedy powodu, aby ją wprowadzić, gdyby niezależnie od standaryzacji istniałyby przesłanki głoszące, że zaniechanie tego mogłoby kosztować życia ludzi. Zatem odpowiedzialności nie można wywodzić ze skonwencjonalizowanych praktyk, a co najwyżej określać pewne praktyki, które, miejmy nadzieję, z czasem staną się skonwencjonalizowane i umożliwiają minimalizowanie krzywdy ludzi. Z tego względu o tym, które działania i zaniechania są moralnie słuszne, a które naganne, powinniśmy decydować na podstawie możliwych przyszłych korzystnych i szkodliwych konsekwencji.

Pojęcie działania negatywnego może nie tylko wywrócić sposób patrzenia na kwestie odpowiedzialności, ale również stawia w nowym świetle pojęcie ulepszania. Jeśli jesteśmy odpowiedzialni także za działania, których nie dokonaliśmy, jesteśmy odpowiedzialni za nieulepszanie siebie i innych. Nieulepszanie z kolei wiąże się krzywdą wynikającą z tego, że ludzie mogliby być lepsi niż są, a przez powstrzymanie się od ulepszania nie są.

\* \* \*

Wracając do podstawowej definicji ulepszania zaproponowanej przez Harrisa – ulepszaniem jest poprawianie czegoś, co istniało wcześniej i gdyby coś nie było dla

kogoś dobre, nie byłoby to ulepszeniem – możemy zadać pytanie: czy to znaczy, że mamy moralny obowiązek ulepszenia?

Istnienie obowiązku implikuje istnienie reguły. Reguła opisuje czemu akurat ta konkretna osoba podpada pod daną regułę i co stanowi wzór zachowania dla tej osoby. Reguła jest pojmowana i wygłaszana po to, by nałożyć obowiązek na daną osobę, gdy ogólna potrzeba konfrontacji z pewną sytuacją jest paląca, a nacisk społeczny wobec tych, którzy łamią reguły lub grożą, że to uczynią, jest znaczny. Chodzi oczywiście o określony typ sytuacji – mianowicie o te sytuacje, które mogą być w znaczącym stopniu szkodliwe dla osób. Celem ulepszenia miałyby być dobro danej osoby, poprawa sposobu jej funkcjonowania, a niewypełnienie tego obowiązku wiązałyby się z możliwą krzywdą tej osoby. Niewypełnienie obowiązku dotyczącego ulepszenia, zatem działanie negatywne, jest krzywdą wyrządzoną tej osobie.

Pisząc o relacjach wzajemności, które kształtują moralną podstawę grup społecznych, Hart nazywa tę relację podmiotów *strukturą korelatywnych uprawnień i obowiązków*. Stwierdza, że „[p]owstanie pomiędzy jednostkami moralnej i w jakimś sensie sztucznej równości jest jej [tej struktury] skutkiem, a w ten sposób kompensuje się nierówności wynikające z natury”<sup>870</sup>. Dopiero na podstawie pewnego pojęcia równości możliwe jest określanie tego, w jakim zakresie czyn, który miał miejsce, np. pewna szkoda, domaga się zadośćuczynienia, np. rekompensaty i kto miałby tę rekompensatę zrealizować. W przypadku proponowanego przez Harrisa pojęcia ulepszenia, nie chodzi o – jak to miało miejsce w przypadku szeroko podzielanego rozumienia pojęcia ulepszenia – interwencje biomedyczne, które stosowane są w celu poprawy formy lub funkcjonowania człowieka ponad to, co jest konieczne do przywrócenia lub utrzymania zdrowia. W ogóle nie chodzi o normę, normalne dla gatunku funkcjonowanie czy naturę. Chodzi raczej o obronę przed naturą (jak to miało miejsce w przypadku badań nad H5N1) i zwalczanie szkód wyrządzonych przez naturę (jak to ma miejsce w przypadku obrony przed efektami loterii naturalnej). Ulepszeniami możemy nazwać wszystkie działania i ingerencje, które kompensują nierówności wynikające z natury i ustanawiają nową, sztuczną (ale przecież racjonalną) sprawiedliwość i równość ludzi. W ulepszeniu nie chodzi jednak o samą arytmetyczną równość podmiotów, a o sprawiedliwsze eliminowanie szkód wyrządzanych przez naturę i dystrybuowanie możliwości wytwarzanych przez naukę.

Oczywiście każdorazowo bardzo trudno jest stwierdzić, co konkretnie jest ulepszeniem. Także i w tym przypadku obowiązuje zasada moralnej deliberacji i zawsze kwestią do przedyskutowania jest to, czy coś było, czy nie było ulepszeniem. Nie jest raczej tak, że konieczna jest zgoda kompetentnych sędziów, którzy orzekną czy np. pewna technika medyczna jest wystarczająco bezpieczna, by ją stosować i wystarczająco uzasadnionym jest wydanie pozwolenia na ulepszenie. Nie to czyni ingerencję ulepszeniem. Ingerencję czyni ulepszeniem to, czy ona rzeczywiście przyczyniła się do poprawiania czegoś, co istniało wcześniej, czy spowodowała zmianę na lepsze oraz czy była ona dla kogoś dobra. Tworzy to nieco paradoksalną

---

<sup>870</sup> H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, przeł. J. Woleński, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 224.



sytuację, w której nie możemy wiedzieć z pewnością czy coś jest ulepszeniem. Możemy dyskutować o możliwych najlepszych konsekwencjach zastosowania pewnych technik i na podstawie dobrze uzasadnionych sądów na ten temat, stosować te techniki. Ostatecznie, nawet to, co z dużym prawdopodobieństwem można określić mianem techniki ulepszającej, może nią nie być w każdej sytuacji. Harris stwierdza, że „[w]ażne jest, aby wyjaśnić, że kiedy nazywamy coś «ulepszeniem», lub też technologią bądź terapią «ulepszającą», nie twierdzimy, że zawsze przynosi to taki skutek, podobnie jak kiedy nazywamy coś «przeciwbólowym», nie sugerujemy, że każda dawka w każdym przypadku zmniejszy ból lub, że «środki pobudzające» zawsze będą pobudzać, «opiekunowie» zawsze otaczać opieką, a «uzdrowiciele» zawsze leczyc<sup>871</sup>. Nie istnieje rozsądny sposób na uwzględnienie wszystkich możliwych niewłaściwych użyc danej ingerencji przed ustaleniem, że jest ona ulepszeniem.

Co więcej, nawet jeśli istnieje niepewność, jeśli chodzi o to, które ingerencje konkretnie są ulepszeniami, nie zmienia to faktu, że wedle Harrisa i tak stale poddajemy się procesowi ulepszania; i tak to robimy. Wedle Harrisa istnieje ciągłość między terapią a ulepszaniem oraz „ulepszanie człowieka zawsze było zarówno świadomym, jak i nieświadomym elementem ludzkiego rozwoju i ewolucji, a także (...) znajome są różnorodne próby, które ludzie podejmowali nie tylko w celu ulepszania nas samych w sensie poprawy naszych warunków materialnych i naszego dobrostanu, ale dosłownie w celu poprawy siebie<sup>872</sup>. Jeśli mielibyśmy nie zgodzić się na ulepszania, bylibyśmy niekonsekwentni, bo i tak już jesteśmy ulepszeni. Jesteśmy lepsi niż moglibyśmy być! Żeby to dojrzeć, wystarczy się chwilę zastanowić:

Wielu z nas już jest ulepszonych (czy, na przykład, nosisz okulary?) i wszyscy bez wyjątku czerpiemy korzyści z technologii ulepszających. (Na przykład, czy kiedykolwiek byłeś szczepiony? A nawet jeśli nie, korzystasz z tak zwanej odporności grupowej, powstałej dzięki temu, że zaszczepili się inni)<sup>873</sup>.

O tym, czy coś było czy nie było ulepszeniem *de facto* dowiadujemy się *ex post*, czyli dzięki korzystnym konsekwencjom, na temat których przed zastosowaniem konkretnej ingerencji mogliśmy jedynie spekulować z pewnym prawdopodobieństwem. Potencjalne obawy przed ulepszaniem jako takim – a przynajmniej ulepszeniem w rozumieniu Harrisa – są nieuzasadnione. Jako ludzie już jesteśmy ulepszeni – *homo sapiens* jest ulepszoną formą *homo erectus*. Rozpościerająca się przed nami perspektywa zarysowana nam przez Harrisa z jego ewolucją ulepszającą, która mogłaby uchronić nie ludzi, a osoby – nawet jeśli obecnie w przeważającej części są to osoby ludzkie – stanowi nie tylko możliwe zadanie do wykonania, ale i przyczynek do podjęcia obowiązku ulepszania i obowiązku czynienia świata lepszym miejscem. Autor stwierdza, że optuje „zarówno za mądrością, jak i koniecznością interweniowania w tak zwaną naturalną loterię życia, aby poprawić rzeczywistość, przejmując kontrolę nad ewolucją i naszym przyszłym rozwojem do

---

<sup>871</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 53.

<sup>872</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>873</sup> Ibidem, s. 46.

punktu, a nawet poza punkt, w którym my, ludzie, zmienimy się w być może zupełnie nowy, a już na pewno lepszy gatunek”<sup>874</sup>.

Jeśli ktoś chciałby konsekwentnie kwestionować ulepszanie, powinien optować za nienauczeniem pisania (zakazać pisma) czy może nawet języka, który też, wedle autora jest rodzajem ulepszenia człowieka, skoro oferuje poprawę względem tego, co było wcześniej. Pismo jest, wedle Harrisa, jedną z najważniejszych technologii ulepszających. Autor stwierdza, że „[o]prócz tego, że umożliwia zapisywanie mowy i notowanie pomysłów, uzupełnia pamięć i w gruncie rzeczy umożliwiło, między innymi, powstanie historii jako spisywanych faktów”<sup>875</sup>. Co więcej „czytanie, książki, druk, biblioteki, edukacja, uniwersytety, komputery itp. – nigdy nie odniosłyby takiego sukcesu, gdyby jego niewiarygodnie drogie i elitarne początki były jak wąż w jajku «uduszony w skorupce»”<sup>876</sup>. Wynika z tego, że nie dość, że Harris proponuje dość szerokie rozumienie ulepszania, to jeszcze to, że technologie, które obecnie są drogie – nieosiągalne dla wielu – nie powinny być zakazywane tylko dlatego, że na razie są drogie i niedostępne. Powszechny dostęp do służby zdrowia dwieście lat temu był w sferze marzeń, a dziś w wielu krajach, przynajmniej w pewnym zakresie, jest rzeczywistością. Jeśli coś powoduje zmianę na lepsze, mamy dobre racje, by z tego korzystać i czynić dostępnym dla wszystkich. Nie zakazywalibyśmy możliwości korzystania z pisma dla niektórych tylko dlatego, że wiele osób byłoby niepiśmiennych i nie miałoby dostępu do edukacji. Uważamy raczej, że możliwość pisania, edukacja, poszerzanie wiedzy czy dostęp do informacji jest dobrem, z którego wszyscy powinni móc korzystać. Istnieje obowiązek proponowany przez Harrisa do czynienia świata lepszym miejscem, czyli również do udostępniania możliwości korzystania z technologii ulepszających wszystkim.

Na koniec powrócę do zaproponowanych przeze mnie w *Rozdziale I* poziomów ulepszania. Rozważając osobę ludzką jako całość, a zatem jej osobową, jak i biologiczną stronę, oraz biorąc pod uwagę społeczną naturę tej istoty i to, że zawsze funkcjonuje w pewnej zbiorowości, możemy mówić o ulepszaniu, biorąc pod uwagę tych pięć poziomów. Dla przypomnienia powiem, że chodzi o: materialną zmianę (MZ, dotyczy faktycznej zmiany, zwiększenia ilości czy poprawienia pewnej funkcji człowieka, np. zwiększenia ilości czasu koncentracji uwagi czy wydłużenie lat życia), subiektywną poprawę (SP, dotyczy świadomego, zgodnego z wyznawanymi przez daną osobę wartościami, osądu na temat tego, czy subiektywnie dana zmiana jest zmianą na lepsze), moralne dobro (MD, dotyczy możliwości etycznej ewaluacji danej zmiany, na podstawie rozumowania moralnego uwzględniającego racje moralne), społeczną sprawiedliwość (SS, dotyczy tego, czy dana ingerencja dokonana na danym obywatelu jest dla niego dostępna z zachowaniem zasady równego dostępu dla wszystkich) i polityczne bezpieczeństwo (PB, dotyczy tego, czy dane ulepszenie

---

<sup>874</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>875</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>876</sup> Ibidem. Odniesienie do wężowego jaja uduszonego w skorupce, jest oczywiście nawiązaniem do dramatu Shakespeare’a *Juliusz Cezar*, w którym Brutus „usprawiedliwia zamordowanie Cezara, argumentując, że chociaż Cezar stanowi jedynie potencjalne, a nie bieżące zagrożenie, zapobiegnięcie temu zagrożeniu jest uzasadnione”.

globalnie przyczynia się do zwiększenia bezpieczeństwa ludzkości i poszerzenia jego dobrobytu).

Przyglądając się paru przykładom, które podejmuje sam Harris, możemy rozważać poprawę, jaką umożliwiają techniki ulepszające, na różnych poziomach. Moglibyśmy dodatkowo kategoryzować te techniki czy ingerencje za pomocą podziału zewnętrzne-wewnętrzne (czy dana ingerencja jest zmianą środowiska, które usprawnia funkcjonowanie osobie czy jest zmianą cech czy własności tej osoby), mechaniczne-chemiczne czy trwałe-czasowe. Wtedy np. ktoś mógłby wyrażać zgodę na ulepszanie zewnętrzne, ale już nie na ulepszanie wewnętrzne, które byłoby ingerencją bezpośrednią w człowieka. Tak samo mógłby mieć zastrzeżenia wobec ingerencji trwałych i nieodwracalnych, natomiast nie przeciwstawiać się ingerencjom czasowym i odwracalnym. Zastrzeżenie takie mogłoby wiązać się z obawą przed szkodliwymi konsekwencjami trwałych i bezpośrednich ingerencji – mimo, że ryzyko śmierci i cierpienia towarzyszy istnieniu ludzi niezależnie od podejmowanych działań – i oczywiście jest to obawa uzasadniona. Mamy przekonujące racje do tego, aby nie cierpieć i celem etyki, jak ją rozumie Harris, jest czynienie dobra, zapewnianie bezpieczeństwa ludziom i zmniejszanie ilości cierpienia, jakiego mogą doświadczać. Do technik ulepszających zaliczymy wszystkie ingerencje – niezależnie czy będą one trwałe, czasowe, wewnętrzne czy zewnętrzne – które przyczyniają się do zmiany na lepsze.

W powyżej wyróżnionym cytacie Harris wspomina o noszeniu okularów jako technice ulepszającej. Moglibyśmy je zaklasyfikować jako zewnętrzne, mechaniczne i czasowe ulepszanie. Jeśli chodzi o zaproponowane przeze mnie poziomy, moglibyśmy powiedzieć, że w przypadku MZ następuje poprawienie widzenia – w zależności od wady, obiekty dotychczas rozmazane stają się wyraźniejsze – i dłużej można czytać tekst nie męcząc się<sup>877</sup>. W przypadku SP, jeśli chodzi o mnie, noszenie okularów jest dla mnie zmianą na lepsze – poprawia moje widzenie i dobrze się w nich czuję (okulary są częścią mojego *image*). W przypadku MD, wydaje się, że noszenie okularów przez osoby, którym okulary poprawiają wzrok, jest słuszne, skoro są w stanie lepiej i więcej widzieć; natomiast gdyby tego nie robiły, ograniczenie widzenia w stosunku do możliwego lepszego widzenia byłoby pewnego rodzaju krzywdą. W przypadku SS, jeśli chodzi o Polskę, jest wiele programów, które wiążą się z wykrywaniem wad wzroku, np. program profilaktyki krótkowzroczności u uczniów z edukacji wczesnoszkolnej<sup>878</sup>, jak również zwracaniem kosztów za zakup okularów przepisanych przez lekarza<sup>879</sup>. Problemem jest oczywiście koszt i dostępność do diagnostyki wad wzroku oraz samych okularów w krajach rozwijających się. Istnieje

---

<sup>877</sup> Sam, będąc osobą z astygmatyzmem, widzę różnicę pomiędzy czytaniem w okularach i bez okularów. Choć moja wada nie jest zbyt duża, kiedy mam okulary na nosie dłużej bez zmęczenia mogę czytać tekst, natomiast bez okularów, po pewnym czasie, czarny tekst „podnosi się” z kartki, a czytanie staje się coraz bardziej męczące.

<sup>878</sup> Ministerstwo Edukacji i Nauki, *Dobrze widzieć – program profilaktyki krótkowzroczności u uczniów z edukacji wczesnoszkolnej*, <https://www.gov.pl/web/edukacja-i-nauka/dobrze-widziec--program-profilaktyki-krotkowzrocznosci-u-uczniow-z-edukacji-wczesnoszkolnej> [ostatni dostęp 21.08.2022]

<sup>879</sup> Narodowy Fundusz Zdrowia, *Zaopatrzenie w wyroby medyczne*, <https://www.nfz.gov.pl/dla-pacjenta/zalaw-sprawe-krok-po-kroku/jak-zrealizowac-zapotrzebowanie-na-srodki-pomocnicze-i-ortopedyczne/> [ostatni dostęp 21.08.2022].

fundacja Global Vision 2020, która zajmuje się udostępnianiem niedrogich zestawów umożliwiających przeprowadzenie podstawowego badania przesiewowego wzroku i zapewnianiem okularów<sup>880</sup>. W przypadku PB, wydaje się, że właśnie przedsięwzięcie fundacji Global Vision 2020, która dostarcza okulary korekcyjne setkom uczniów i pracowników szkół w krajach, które nie mają do nich dostępu, przyczynia się do zwiększania dobrobytu globalnego. Globalny dostęp do diagnostyki optycznej i do właściwie dobranych okularów, również przyczynia się w pewnym stopniu do bezpieczeństwa ludzkości. Mieszkańcy krajów rozwijających się, którzy dotknięci są tym rodzajem niepełnosprawności wzrokowej, która globalnie wpływa na obniżenie ich produktywności, dzięki tym ulepszeniom są w stanie utrzymać pracę w sytuacji, w której ich pogarszający się wzrok mógłby pozbawić ich sposobu zarobkowania, a dzieci mogą kontynuować edukację i zwiększać szanse na dłuższe i szczęśliwsze życie.

Oczywiście poprawianie wzroku nie musi ograniczać się do noszenia okularów, które – jeśli uznać je za metodę terapeutyczną – umożliwiają przywrócenie funkcjonowania typowego dla gatunku. Takie urządzenia jak mikroskop, teleskop, noktowizor, kamera termiczna czy OST-HMD (*Optical See-Through Head-Mounted Display*, optyczne urządzenia wspomagające widzenie montowane na głowie) nie tylko umożliwiają obserwowanie małych obiektów niewidocznych gołym okiem, czy obiektów bardzo od nas oddalonych, ale również poszerzają możliwość tego, co w ogóle można zobaczyć (np. przez oglądanie promieniowania cieplnego emitowanego przez ciała). Urządzenia te nie tylko przywracają funkcjonowanie typowego dla gatunku, ale umożliwiają funkcjonowanie wykraczające poza funkcjonowanie typowe dla gatunku i przyczyniają się do dokonywania odkryć wcześniej niemożliwych do pomyślenia. Według Harrisa istnieje ciągłość pomiędzy tymi technikami ulepszania naturalnych zdolności człowieka. Stwierdza, że „[c]i, którzy myślą, że ulepszenie jest w zasadniczy sposób problematyczne moralnie, będą musieli wykazać, że istnieje jakaś istotowa różnica między okularami a lornetką oraz, że w trakcie legendarnego incydentu podczas bitwy pod Kopenhagą wielki morski bohater Anglii, Horatio Nelson, przyłożył lunetę do niewidzącego oka dlatego, że chciał uchronić się przed popełnieniem moralnej niegodziwości”<sup>881</sup>.

Kolejnym przykładem podanym przez Harrisa może być sztuczne oświetlenie. Autor stwierdza, że „[o]d 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”<sup>882</sup>. Na poziomie MZ, sztuczne oświetlenie sprawia, że czas, który jesteśmy w stanie produktywnie wykorzystać, wydłuża się, dzięki wpływowi jaki światło ma na gospodarkę hormonalną mózgu. Na poziomie SP, choć dla wielu osób wydłużenie możliwego czasu produktywności może wiązać się z wyzyskiem nakładanym na nas przez system kapitalistyczny<sup>883</sup>, również wielu może,

---

<sup>880</sup> Global Vision 2020 <https://gv2020.org/> [ostatni dostęp 01.05.2022].

<sup>881</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, s. 64.

<sup>882</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>883</sup> Por. J. Crary, *24/7. Późny kapitalizm i koniec snu*, przeł. D. Żukowski, Karakter, Warszawa 2015.

zgodnie z uwagą zaprezentowaną przez Harrisa, użyć tego czasu także na odnaturalnione i dopasowane do swoich potrzeb wykorzystanie czasu. Na poziomie MD, sztuczne oświetlenie może być rozpatrywane przez pryzmat zmniejszania szkód, jakich osoby mogą doświadczać, takich jak niedobór witaminy D czy niektóre stany depresyjne przez terapię światłem, która pomaga zmniejszyć patologiczne napięcie mięśni, wspomaga ukrwienie oraz działa przeciwbólowo. Na poziomie SS, jak o tym pisałem powyżej w przypadku MD, moglibyśmy mówić o szkodliwych skutkach sztucznego oświetlenia. Harris stwierdza, że „[r]ozwiązaniem nie było jednak zakazanie stosowania sztucznego oświetlenia, ale, być może zbyt późno wprowadzone, regulowanie godzin pracy i poprawa dostępu do nowych technologii oraz intensywny namysł nad tym, jak zarządzać wytworzoną przez nie presją i jak ją kontrolować”<sup>884</sup>. Na poziomie PB, mówiąc o zwiększaniu bezpieczeństwa ludzi, moglibyśmy mówić np. o tym, że sztuczne oświetlenie, opanowując mrok nocy umożliwia prowadzenie zabiegów medycznych także po zmroku i pozwala na ratowanie życia ludzi niezależnie od pory dnia albo prowadzenia badań naukowych także w nocy.

Powyższe dwa przykłady dotyczą czegoś, co można by nazwać ulepszeniem zewnętrznym. Harris stwierdza, że jeśli istniałaby choroba zakaźna, którą można by wyeliminować działając na środowisko, wyeliminować „czynniki zakaźne przenoszone drogą powietrzną, wprowadzając do atmosfery substancję nieszkodliwą dla flory i fauny, a zabójczą tylko dla określonego czynnika zakaźnego, czy będzie to bakteria, czy wirus”<sup>885</sup>, mielibyśmy dobre racje moralne, żeby to zrobić, jeśli w ten sposób zmniejszylibyśmy ryzyko zachorowania osób. Mimo słuszności tego działania, wedle Harrisa, taka interwencja nie byłaby ulepszeniem, bo „w żaden sposób nie zmieniałaby ludzi”<sup>886</sup>. Skutkowałoby to raczej zabezpieczeniem ich przed infekcją niż ulepszającym uodpornieniem. W takim razie ulepszenie wymaga przede wszystkim poprawy na lepsze kogoś, a nie tylko zmiany warunków, w jaki ten ktoś funkcjonuje – choć, jak wiedzieliśmy w przypadku sztucznego oświetlenia czy okularów, jeśli warunki przyczyniają się do zmiany czy poprawy kogoś, są ulepszeniem. Fundamentalnym poziomem ulepszenia jest zatem poziom materialnej zmiany. Na tym poziomie, jeśli chodzi o eliminację czynników zakaźnych, nic się nie zmienia. Nawet jeśli powiedzielibyśmy, że na poziomie SP ludzie mogliby być zadowoleni z pewnej zmiany, która przyczyniła się do zmniejszenia podatności na czynniki zakaźne – po prostu ich brak – na poziomie MD uniknięcie chorób u ludzi przyczyniło się do zmniejszenia ilości krzywd, na poziomie SS ingerencja ta zapewnia równy dostęp wszystkich na jednym terenie do zmniejszenia podatności na czynniki zakaźne, a na poziomie PB osoby te byłyby zabezpieczone przed chorobą, to ponieważ nie zaszła zmiana materialna, nie jest to ulepszenie.

Inaczej sprawa ma się w przypadku szczepień, które dzięki ingerencji bezpośrednich na poziomie ciała są w stanie nie tylko zabezpieczyć osoby przed zarażeniem się, ale także ulepszająco uodpornić. Nawet jeśli, w przypadku

---

<sup>884</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji...*, ss. 13-14.

<sup>885</sup> Ibidem, ss. 65-66.

<sup>886</sup> Ibidem, s. 66.

szczepienia, na poziomach MD, SS i PB dalibyśmy takie same odpowiedzi jak powyżej w przypadku wyeliminowania czynników zakaźnych, a na poziomie SP pewna grupa ludzi miałaby wyrazić niezadowolenie związane z możliwymi negatywnymi konsekwencjami szczepienia – bólem ręki, ingerencją państwa czy rodziców w autonomię jednostki, akceptowalnym choć możliwym ryzykiem trwałego pogorszenia zdrowia – szczepienia i tak będą należeć do technik ulepszających. Autor stwierdza, że:

Ponieważ podatność na ospę i polio lub na odrę, świnkę i różyczkę jest całkowicie normalna i naturalna (informacja dla tych na tyle zgubionych, by sądzić, że w tym, co jest normalne lub naturalne, tkwi jakaś cnota), to jeśli zmieniamy ludzi w taki sposób, by zmniejszyć ich podatność na te choroby, wówczas ich ulepszymy. Ingerujemy w całkowicie normalne i doskonale zdrowe istoty ludzkie (niemowlęta lub dorosłych), aby je ulepszyć. Szczepionki nie są zatem „terapiami”, ponieważ osoby szczepione zazwyczaj nie są chore. Ulepszają one właśnie dlatego, że wprowadzają zmiany w normalnej fizjologii ludzi, zwiększając ich odporność na choroby i możliwości przetrwania<sup>887</sup>.

Podobnie jest w przypadku języka czy pisma. Zdolność do formułowania myśli dzięki językowi i nabycie umiejętności pisania wprowadza zmianę na lepsze na poziomie materialnym – język i pismo zmieniają to czym jesteśmy. Podobnie jest w przypadku prowadzenia rozważań etycznych czy uzyskania świadomości wstąpienia do wspólnoty państwowej czy nawet globalnej. Uświadamiając sobie swój moralny status, czyniący nas uprawnionymi do wolności i odpowiedzialnymi za innych ludzi, zmieniamy się – jesteśmy świadomi naszej roli jako osób. W tym sensie samo prowadzenie rozważań etycznych jest ulepszeniem.

We *Wstępie* pisałem o debacie, w której aktywny udział brał Harris, nad dopuszczalnością donacji mitochondrialnej (*mitochondrial replacement techniques*, MRT), czyli przeniesienia jądrowego materiału genetycznego z komórki jajowej biorcy (zdrowej kobiety) do komórki jajowej dawcy (przyszłej matki, której dziecko zachoruje na chorobę mitochondrialną), zawierającej zdrowe mitochondria. Dziecko tej matki, bez zabiegu MRT, urodziłoby się z chorobą mitochondrialną, natomiast po zabiegu, który polega na ingerencji w komórkę jajową matki, urodziłoby się bez tej choroby, chociaż posiadałoby w sobie organelle komórkowe pochodzące od dwóch kobiet. Na poziomie MZ, możemy mówić o poprawie funkcjonowania w wyniku MRT, skoro dziecko to nie zachoruje na chorobę mitochondrialną. Na poziomie SP, w zależności od poglądów rozwijającego się człowieka, moglibyśmy mówić o zadowoleniu ze zdrowego życia albo o poczuciu instrumentalnego potraktowania przez rodziców. Na poziomie MD, możemy powiedzieć, że szansa na zdrowie dziecka i życie bez choroby, jest uniknięciem krzywdy, której mogło doświadczyć. Na poziomie SS, możemy powiedzieć, że skoro jedynie Wielka Brytania jest krajem, w którym dostęp do tej procedury jest legalny, metoda MRT nie jest powszechnie dostępna dla wszystkich, a zatem nie ma równych szans dla wszystkich do ulepszenia swojego stanu zdrowia. W tym sensie, wszystkie rządy państw, które czynią nielegalną tę ratującą zdrowie przyszłych możliwych dzieci terapię, przyczyniają się

---

<sup>887</sup> Ibidem.

do krzywd tych osób. Na poziomie PB, możemy powiedzieć, że życie i zdrowie przyszłych możliwych osób, które powstaną bez zastosowania MRT będzie zagrożone. Brak dostępności do metody MRT stawia przyszłe dzieci, które zachorują na chorobę mitochondrialną, w sytuacji podobnej do tej, w jakiej byli Y i Z w eksperymencie loteria przetrwania. W tym sensie nie zezwalając na metodę MRT przyczyniamy się do przedwczesnej śmierci tych osób i prawdopodobnej krzywdy jakiej doświadczą w związku ze swoim stanem.

Jak mamy rozumieć tezę Harrisa głoszącą, że ulepszanie daje bezpieczeństwo (*enhancement is safety*)? Gdy mówimy o ulepszaniu, chodzi o bezpieczeństwo i dobrobyt osób. Jeśli mówimy o *human enhancement*, chodzi nam o osobę ludzką, która jest osadzona na pewnej biologicznej, naturalnej podstawie i której to podstawy parametry można zmieniać. Z kolei sama osoba jako byt językowy, jest istotą, która istnieje dzięki językowi i porusza się w jego ramach. To właśnie język umożliwia tworzenie relacji moralnych i określanie tego, co słuszne i niesłuszne. Choć można wskazać pewne obiektywne wyznaczniki ulepszania, wskazywać na pozytywną materialną zmianę funkcji organizmu, ocena moralna tej zmiany zawsze jest kwestią dyskusji, zawsze podlega moralnemu osądowi agentów moralnych. Zmiany te możliwe są dzięki szeroko rozumianej nauce tworzonej przez ludzi i dzięki badaniom, co do których – właśnie ze względu na możliwe pozytywne skutki badań – zawsze mamy interes, aby były prowadzone. Jest tak zarówno w przypadku badań nastawionych na określony cel, jak i badań i filozofii „błękitnego nieba”, które umożliwiają racjonalne spekulowanie na temat możliwych zagrożeń i korzystnych rozwiązań dylematów moralnych. Istnieją jednak pewne przeszkody utrudniające realizację imperatywu moralnego prowadzenia badań, które powinny być rozważane w ramach globalnego porządku. Mówiąc o dobru osób nie chodzi nam tylko o dobro obywateli danego państwa, ale również dobro wszystkich osób w ogóle. Jest tak dlatego, że naszym nadrzędnym obowiązkiem jako ludzkości jest ochrona nas jako osób przed największym bioterrorystą, jakim jest natura, która nie będąc podmiotem mowy, nie będąc agentem moralnym, nie działa w taki sposób, w jaki osoby są w stanie działać. Mamy dobre racje moralne do tego, aby ingerować w naturalną loterię życia i poprawiać funkcjonowanie osób. Jesteśmy odpowiedzialni za to lepsze funkcjonowanie osób, skoro możemy je zmieniać. Koncepcja odpowiedzialności za działania – zarówno pozytywne, jak i negatywne – jest zdaniem Harrisa teorią moralną bardziej moralną niż ta, którą on sam zastał. Jeśli przyjmujemy tezę o tym, że nie ma moralnej różnicy pomiędzy zabiciem kogoś, a pozwoleniem na jego śmierć, musimy zgodzić się, że odpowiadamy za krzywdę wyrządzoną osobom, którym byliśmy w stanie pomóc, a tego nie zrobiliśmy – na to wskazuje również reguła ratunkowa. Tezę tę uzasadnia swoją koncepcją działań negatywnych, które są aktami przemocy. Ulepszenia są przykładem niwelowania krzywd, jakich ludzie mogą doświadczać i niestosowanie ich obarcza nas winą za krzywdę ludzi.

Ulepszanie jest poprawianiem czegoś, co istniało wcześniej, jest wszystkim co powoduje zmianę na lepsze; gdyby coś nie było dla kogoś dobre, nie byłoby to ulepszeniem. Na czym więc polega moralny obowiązek ulepszania? Ulepszanie polega na czynieniu ludzi lepszymi. Do naszego obowiązku należy czynienie świata lepszym.

Uczynienie świata lepszym miejscem polega na usuwaniu możliwych krzywd, których osoby mogłyby doświadczać. Jeśli zatem istnieje jakikolwiek moralny obowiązek, to polega on właśnie na minimalizowaniu krzywd jakich ludzie mogą doświadczać i na zwiększaniu możliwości ich rozwoju. Podobnie w przypadku ulepszania – jego celem jest minimalizowanie krzywd. Powinniśmy zatem zajmować się – także krytycznie – rozwijaniem, udostępnianiem i korzystaniem z ulepszeń.



## Bibliografia

- Amnesty International, *Kara śmierci 2020: Fakty i liczby*, <https://amnesty.org.pl/kara-smierci-2020-fakty-i-liczby/>, [ostatni dostęp 01.05.2022].
- Anna Alichniewicz, Monika Michałowska, *Udoskonalanie gatunku ludzkiego – problemy definicyjne i argumentacyjne*, „Principia” 2017, nr 64, ss. 225-255.
- Cecilia D'Anastasio, *How The 'NPC' Meme Tries To Dehumanize 'SJWs'*, <https://kotaku.com/how-the-npc-meme-tries-to-dehumanize-sjws-1829552261>, artykuł został opublikowany 10 maja 2018 r., [ostatni dostęp 01.05.2022].
- Ani Anyanwu, Tom Treasure, *Prognosis after heart transplantation: transplants alone cannot be the solution for end stage heart failure*, „British Medical Journal” 2003, t. 7388, nr 326, ss. 509-510.
- Tadeusz Biesaga, *Eugenika w propozycjach legalizacji prawa do zdrowej reprodukcji*, „Logos i Ethos” 2019, t. 50, nr 2, ss. 27-46.
- Piotr Bołtuć, *Czy podmiotowość epistemiczna ma znaczenie moralne?*, „Analiza i Egzystencja” 2007, nr 6, ss. 5-23.
- Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989.
- Nick Bostrom, Rebecca Roache, *Ethical issues in human enhancement*, w: J. Ryberg, T. Petersen, C. Wolf (red.) *New waves in applied ethics*, Palgrave Macmillan, Houndsmills 2008, ss. 120-152.
- Anna Bugajska, *„Religia” ulepszania: Od ewantropii do nieśmiertelności*, w: Grzegorz Hołub, Piotr Duchliński (red.), *Ulepszanie Człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum W Krakowie, Kraków 2018, ss. 261-279.
- Arthur L. Caplan, *Is there a duty to serve as a subject in biomedical research?*, „IRB: Ethics & Human Research” 1984, t. 5, nr 6, ss. 1-5.
- Sarah Chan, John Harris, John Sulston, *1.4 Science and the Social Contract: On the Purposes, Uses and Abuses of Science*, w: Moira Cockell, Jérôme Billotte, Frédéric Darbellay, Francis Waldvogel (red.), *Common knowledge: The challenge of transdisciplinarity*, EPFL Press, Lausanne 2011, ss. 45-59.

- Wojciech Ciszewski, *Definiowanie pojęcia niepełnosprawności we współczesnej filozofii*, „Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ” 2019, ss. 1–22.
- Jonathan Crary, *24/7. Późny kapitalizm i koniec snu*, przeł. Dariusz Żukowski, Karakter, Warszawa 2015.
- Maria Cytowska i Hanna Szelest, *Literatura Grecka i Rzymska w zarysie*, PWN, Warszawa 1981.
- Norman Daniels, *Can anyone really be talking about ethically modifying human nature*, w: Julian Savulescu, Nick Bostrom, *Human enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009, ss. 25-42.
- Department For Transport Scottish Government Welsh Assembly Government, *Reported Road Casualties Great Britain: 2008 Annual Report*, [http://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/20splentyforus/legacy\\_url/323/Road\\_20casualties2008.pdf?1431368043](http://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/20splentyforus/legacy_url/323/Road_20casualties2008.pdf?1431368043) [ostatni dostęp 01.05.2022]
- Denis Diderot Jean d'Alembert, *Encyklopedia albo słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł*, wyb. i przekł. Ewa Rzadkowska, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 1952.
- Łukasz Dominiak, Łukasz Perlikowski, *Argumenty religijne we współczesnej debacie biopolitycznej: przypadek doskonalenia człowieka*, „Athenaeum” 2013, nr 38, ss. 84–102.
- Łukasz Dominiak, Łukasz Perlikowski i Bartosz Płotka, *Współczesne podziały biopolityczne w świetle sporu wokół doskonalenia człowieka*, „Studia Polityczne” 2013, nr 31, ss. 175–189.
- Thomas Douglas, *Moral enhancement*, „Journal of applied philosophy” 2008, t. 3, nr 25, ss. 228-245.
- Thomas Douglas, *Moral enhancement via direct emotion modulation: a reply to John Harris*, „Bioethics” 2013, t. 3, nr 27, ss. 160-168.
- Olga Dryła, *Prawo do niewiedzy a autonomia*, „Diametros” 2012, nr 32, ss. 19–36.
- Olga Dryła, *Pojęcie doskonalenia w sporach o cele medycyny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2018.
- Sabrina Engel-Glatte, *Dual-use research and the H5N1 bird flu: Is restricting publication the solution to biosecurity issues?*, „Science and Public Policy” 2014, t. 3, nr 41, ss. 370-383.

- Ruth R. Faden, Ruth A. Karron, *The obligation to prevent the next dual-use controversy*, „Science” 2012, t. 6070, nr 335, ss. 802-804.
- Federico L. G. Faroldi, *The Normative Structure of Responsibility. Law, Language, Ethics*, Individual authors and College Publications, Milton Keynes 2014.
- Marcin Ferdynus, *Projektowanie osób? O depersonalizacji człowieka we współczesnym transhumanizmie*, „Ethos” 2016, nr 29, ss. 188–200.
- Marcin Ferdynus, *Czy biomedyczne ulepszanie pozbawia nas człowieczeństwa? Perspektywa filozoficzna*, „Studia Warmińskie” 2020, nr 57, ss. 39–56.
- Henry W. Fowler, *A Modern English Usage Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 2009
- Sigmund Freud, *Niesamowite*, w: Tegoż, *Pisma psychologiczne*, przeł. Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Ferrar, Straus and Giroux, New York 2002.
- Eugene Ward Gilman (red.), *Webster's Dictionary of English Usage*, Merriam-Webster Inc., Publishers, Springfield 1989.
- Michael B. Green, *Harris's Modest Proposal*, „Philosophy” 1979, t. 209, nr 54, ss. 400-406.
- Artur Gunia, *Wzmocnienie poznawcze jako podstawowy problem transhumanizmu*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów Uniwersytetu Jagiellońskiego. Nauki Humanistyczne” 2018, t. 1, nr 20, ss. 7-20.
- James G. Hanink, *On the survival lottery*, „Philosophy” 1976, t. 196, nr 51, ss. 223-225.
- John Harris, *The Marxist Conception of Violence*, „Philosophy and Public Affairs” 1974, t. 3, nr 2, ss. 192-220.
- John Harris, *Hanink on the survival lottery*, „Philosophy” 1978, t. 203, nr 53, ss. 100-101.
- John Harris, *Violence and Responsibility*, Routledge & Kegan Paul, Londyn 1980.
- John Harris, *The Value of life*, Routledge & Kegan Paul, London 1985.
- John Harris, *The survival lottery*, w: Peter Singer (red.), *Applied Ethics*, Oxford University Press, New York 1986, ss. 87-95.
- John Harris, *QALYfying the value of life*, „Journal of medical ethics” 1987, t. 3, nr 13, ss. 117-123.

- John Harris, *Double jeopardy and the veil of ignorance – a reply*, „Journal of Medical Ethics” 1995, t. 3, nr 21, ss. 151-157.
- John Harris, *Would Aristotle have played Russian roulette?*, „Journal of Medical Ethics” 1996, t. 4, nr 22, ss. 209-215.
- John Harris, *The Concept of the Person and the Value of Life*, w: (red.) David C. Thomasma, David N. Weisstub, Christian Hervé, *Personhood And Health Care*, eBook Springer Science+Business Media, Dordrecht 2001, ss. 99-111.
- John Harris, *Scientific research is a moral duty*, „Journal of medical ethics” 2005, t. 4, nr 31, ss. 242-248.
- John Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2007.
- John Harris, *Sparrows, hedgehogs and castrati: reflections on gender and enhancement*, „Journal of Medical Ethics” 2011, t. 5, nr 37, ss. 262-266.
- John Harris, *Moral enhancement and freedom*, „Bioethics” 2011, t. 2, nr 25, ss. 102-111.
- John Harris, *Sparrow's song revisited*, „Journal of Medical Ethics” 2012, t. 1, nr 38, s. 8.
- John Harris, *What it's like to be good*, „Cambridge quarterly of healthcare ethics” 2012, t. 3, nr 21, ss. 295–305.
- John Harris, *Moral progress and moral enhancement*, „Bioethics” 2013, t. 5, nr 27, ss. 285-290.
- John Harris, *What it is to be good*, „European Review” 2013, nr 21, ss. 114-122.
- John Harris, *In search of blue skies: Science, ethics, and advances in technology*. „Medical law review” 2013, t. 1, nr 21, ss. 131-145.
- John Harris, *Life in the cloud and freedom of speech*, „Journal of Medical Ethics” 2013, t. 5, nr 39, ss. 307-311.
- John Harris, *Germline manipulation and our future worlds*, „The American journal of bioethics” 2015, t. 12, nr 15, ss. 30-34.
- John Harris, *How to be good*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- John Harris, *How to welcome new technologies: some comments on the article by Inmaculada de Melo-Martin*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 2017, t. 1, nr 26, ss. 166–72.
- John Harris, *The Chimes of Freedom: Bob Dylan, Epigrammatic Validity, and Alternative Facts*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 2018, t. 27, nr 1, ss. 14-26.

- John Harris, *Poprawianie ewolucji. Argumenty etyczne za tworzeniem lepszych ludzi*, przeł. Tomasz Sieczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021.
- John Harris, Søren Holm, *Risk-taking and professional responsibility*, „Journal of the Royal Society of Medicine” 1997, t. 11, nr 90, ss. 625-629.
- John, Harris, David R. Lawrence, Cesar Palacios-Gonzalez, *Artificial intelligence: the shylock syndrome*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 2016, t. 25, nr 2, ss. 250-261.
- Herbert L. A. Hart, *Are there any natural rights?*, „Philosophical Review” 1955, t. 64, ss. 61-77.
- Herbert L. A. Hart, *Punishment and responsibility: Essays in the philosophy of law*. Oxford University Press, Oxford 2008.
- Herbert L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, przeł. Jan Woleński, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Herbert L. A. Hart, *Czy istnieją jakieś prawa naturalne?*, przeł. Izabella Zwiech, w: Włodzimierz Galewicz (red.) *Sprawiedliwość w medycynie. Wokół prawa do opieki zdrowotnej*, część 1, Universitas, Kraków 2015, ss. 45-60.
- Herbert L. A. Hart, Anthony M. Honoré, *Causation in the Law*, Oxford University Press, Oxford, 1959.
- Paul Heacock (red.), *Cambridge Academic Content Dictionary*, Cambridge University Press, Nowy Jork 2008.
- Wedgwood Hensleigh. *A Dictionary of English Etymology*, Trübner & Co., Londyn 1872.
- Sander Herfst, Eefje J. Schrauwen, Martin Linster, Salin Chutinimitkul, Emmie de Wit, Vincent J. Munster, Erin M. Sorrell, Theo M. Bestebroer, David F. Burke, Derek J. Smith, Guus F. Rimmelzwaan, Albert D. M. E. Osterhaus i Ron A. M. Fouchier, *Airborne transmission of influenza A/H5N1 virus between ferrets*, „Science” 2012, t. 6088, nr 336, ss. 1534-1541.
- Christopher Herrera, *Tinkering with the Survival Lottery during a Public Health Crisis*, „Journal of Medicine and Philosophy” 2009, t. 34, nr 2, ss. 181-194.

- Terry F. Hoad, *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Thomas Hobbes, *Elementy filozofii*, tom. II, przeł. Armin Teske, PWN, Warszawa 1956.
- Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. Czesław Znamierowski, Fundacja Aletheia: Warszawa 2005.
- Søren Holm, *Mitochondrial replacement therapy and identity: A comment on an exchange between Inmaculada de Melo-Martin and John Harris*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 2018, t. 3, nr 27, ss. 487-491.
- Helmut Holzhey, Vilem Mudroch, *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, The Scarecrow Press, Maryland 2005,
- Grzegorz Hołub, *Moralne udoskonalanie człowieka w dyskusjach bioetycznych – nowa odsłona starej debaty?*, w: Jarosław Jagiełło (red.) *40 lat filozofii w Uczelni Papieskiej w Krakowie, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie*, Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, ss. 249–260.
- Grzegorz Hołub, *Ulepszanie człowieka: fikcja czy rzeczywistość? argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018.
- Homer, *Iliada*, przeł. Franciszek K. Dmochowski, oprac. Tadeusz Sinko, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1930.
- House of Commons, *Weekly Information Bulletin: 29th May 2010* <https://publications.parliament.uk/pa/cm201011/cmwib/wb100529/wgp.htm>, [ostatni dostęp 01.05.2022].
- Benjamin J. Hurlbut, *A science that knows no country: Pandemic preparedness, global risk, sovereign science*, „Big Data & Society” 2017, t. 2, nr 4, ss. 1-14.
- Aldous Huxley, *Nowy wschodni świat*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Masaki Imai, Tokiko Watanabe, Masato Hatta, Subash C. Das, Makoto Ozawa, Kyoko Shinya, Gongxun Zhong, Anthony Hanson, Hiroaki Katsura, Shinji Watanabe, Chengjun Li, Eiryō Kawakami, Shinya Yamada, Maki Kiso, Yasuo Suzuki, Eilenn A.

- Maher, Gabriele Neumann i Yoshihiro Kawaoka, *Experimental adaptation of an influenza H5 HA confers respiratory droplet transmission to a reassortant H5 HA/H1N1 virus in ferrets*, „Nature” 2012, t. 7403, nr 486, ss. 420-428.
- Leon Jachimowicz, *Epiktet i jego dzieło*, w: Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, przeł. Leon Jachimowicz, PWN, Warszawa 1961.
- Wacław Janikowski *Zasada podwójnego skutku, zasada moralnej symetrii i kwestia legalizacji eutanazji*, „Analiza i Egzystencja” 2013, nr 22, ss. 125–138.
- Jacek Jaśtał, *After Ethics? Uwagi na marginesie książki Dziedzictwo cnoty (After virtue) Alasdaire’a MacIntyre’a i kilku innych książek przy okazji*, „Principia” 1997, nr 19, ss. 243-260.
- Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language*, t. I, Henry G. BohLondyn 1785.
- Alojzy Jougan (red.), *Słownik Kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992.
- Eric T. Juengst, Daniel Moseley, *Human Enhancement*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/enhancement/>, artykuł po raz pierwszy opublikowany 7 kwietnia 2015 r., rewizja merytoryczna 15 maja 2019 r. [ostatni dostęp 01.05.2022].
- Eric T. Juengst, *What’s Taxonomy Got to Do with It? ‘Species Integrity’, Human Rights, and Science Policy* w: Julian Savulescu, Nick Bostrom, *Human enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009, ss. 43-58.
- Andrzej M. Kaniowski, *Kant’s notion of Right*, w: Bartosz Wojciechowski, Marek Zirk-Sadowski, Mariusz J. Golecki, *Between complexity of law and lack of order. Philosophy of law in the era of globalisation*, Wydawnictwo Adam Mrzałek, Toruń-Beijing 2009, ss. 31-43.
- Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, tom 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Kraków 1957.
- Leon R. Kass, *The wisdom of repugnance*, „The New Republic”, 2 czerwca 1997.
- Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Elsevier Publishing Company, Amsterdam 1971.

- Fran Lebowitz, *Gdy dym gryzie w oczy... to je zamknij*, w: Fran Lebowitz, *Nie w humorze*, przeł. Łukasz Witczak, Znak, Kraków 2021.
- Wojciech Lewandowski, *Genetyczne doskonalenie a moralna doskonałość*, „Etyka” 2013, nr 47, ss. 67–83.
- Marcin Leźnicki, Aleksandra Lewandowska, *Wzmacnianie ludzkiego ciała z wykorzystaniem operacji plastycznych–kontekst społeczno-etyczny*, „Etyka” 2015, nr 51, ss. 25-42.
- John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Bolesław J. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955.
- Paul MacInnes, *Can Ritalin really improve humankind?*, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2009/jun/19/cognitive-enhancement-drugs#comment-4378390>, artykuł opublikowany 19 czerwca 2009 r. [ostatni dostęp 01.05.2022]
- Karol Marks, Fryderyk Engels, *Manifest komunistyczny*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, tom. I, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
- John McKie, Helen Kuhse, Jeff Richardson, Peter Singer, *Double jeopardy, the equal value of lives and the veil of ignorance: a rejoinder to Harris*, „Journal of Medical Ethics” 1996, t. 4, nr 22, ss. 204-208.
- Michael J. McLeish, Aurora Fraile, Fernando García-Arenal, *Ecological Complexity in Plant Virus Host Range Evolution*, „Advances in Virus Research” 2018, ss. 293-339.
- Inmaculada de Melo-Martin, *When the Milk of Human Kindness Becomes a Luxury (and Untested) Good*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics: CQ: the International Journal of Healthcare Ethics Committees” 2017, t.1, nr 26, ss. 159-165.
- John S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. Maria Ossowska, Amelia Kurlandzka, Warszawa 2006.
- John Milton, *Raj utracony*, przeł. Maciej Słomczyński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2002.
- Ministerstwo Edukacji i Nauki, *Dobrze wiedzieć – program profilaktyki krótkowzroczności u uczniów z edukacji wczesnoszkolnej*, <https://www.gov.pl/web/edukacja-i-nauka/dobrze-widziec--program-profilaktyki-krotkowzrocznosci-u-uczniow-z-edukacji-wczesnoszkolnej> [ostatni dostęp 21.08.2022]



- Frederic C. Mish (red.), *The Merriam-Webster Dictionary*, Merriam-Webster, Incorporated, Springfield 2004.
- David M. Morens, Kanta Subbarao i Jeffrey K. Taubenberger, *Engineering H5N1 avian influenza viruses to study human adaptation*, „Nature” 2012, t. 7403, nr 486, ss. 335-340.
- Narodowy Fundusz Zdrowia, *Zaopatrzenie w wyroby medyczne*, <https://www.nfz.gov.pl/dla-pacjenta/zalaw-sprawe-krok-po-kroku/jak-zrealizowac-zapotrzebowanie-na-srodki-pomocnicze-i-ortopedyczne/> [ostatni dostęp 21.08.2022].
- National Archives, *Declaration of Independence: A Transcription*, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>, [ostatni dostęp 01.05.2022].
- NHS Blood and Transplant, *A history of donation, transfusion and transplantation*, <https://www.nhsbt.nhs.uk/who-we-are/a-history-of-donation-transfusion-and-transplantation/> [ostatni dostęp 01.05.2022]
- Ewa Nowak, *Doskonałość. Z genealogii human enhancement*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2014, t. 5, nr.1, ss. 77–102.
- Sławomir Nowosad, *Teologia i etyka a transhumanizm*, „Roczniki Teologii Moralnej” 2013, t. 5, nr 60, ss. 59-8.
- Stanisław Obirek, *John Harris proponuje coś więcej niż intelektualną prowokację*, <https://wydawnictwo.uni.lodz.pl/2021/05/04/john-harris-proponuje-cos-wiecej-niz-intelektualna-prowokacje/> [ostatni dostęp 01.05.2022].
- Stanisław Obirek, *Poprawianie ewolucji Johna Harrisa*, <https://studioopinii.pl/archiwa/204430> [ostatni dostęp 01.05.2022].
- W. E. Preece, R. L. Collison, *Encyclopaedias in general*, Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/encyclopaedia/Encyclopaedias-in-general#ref194006>, artykuł po raz pierwszy opublikowany 31 sierpnia 2006 r. [ostatni dostęp 01.05.2022]
- W. E. Preece, R. L. Collison, *The kinds of encyclopaedias*, Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/encyclopaedia/The-kinds-of->

- encyclopaedias#ref307523, artykuł po raz pierwszy opublikowany 31 sierpnia 2006 r. [ostatni dostęp 01.05.2022]
- Ingmar Persson, Julian Savulescu, *Enharrisement: A reply to John Harris about moral enhancement*, „Neuroethics” 2016, t. 3, nr 9, ss. 275-277.
- Michael S. Prichard, *O stawaniu się podmiotem moralnym: od Arystotelesa do Harry'ego Stottelmeiera*, przeł. Anna Łagodźka, „Etyka” 1993, nr 26, ss. 145-153.
- Catherine Rhodes, John Harris, Sarah Chan, John Sulston, *The 'ownership' of science*, „Prometheus” 2011, t. 3, nr 29, ss. 325-336.
- Michael J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. Olga Siara, PWN, Warszawa 2020.
- Walter W. Skeat, *An Etymological Dictionary of the English Language*, Clarendon Press, Oxford 1888.
- Peter Singer, *Utility and the survival lottery*, „Philosophy” 1977, t. 200, nr 52, ss. 218-222.
- Peter Singer, J. McKie, H. Kuhse, J. Richardson, *Double jeopardy and the use of QALYs in health care allocation*, „Journal of medical ethics” 1995, t. 3, nr 21, ss. 144-150.
- Marta Soniewicka, *Biologiczne podstawy moralności w kontekście genetycznego ulepszania człowieka*, w: J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliaż (red.), *Naturalizacja prawa: interpretacje*, Wolters Kluwer, Warszawa 2015, ss. 279-298.
- Marta Soniewicka, *Racje i emocje w dyskusji na temat ingerencji genetycznych w ludzką prokreację*, „Roczniki Filozoficzne” 2019, t. 67, nr 3, ss. 73-91.
- Robert Sparrow, *Harris, harmed states, and sexed bodies*, „Journal of Medical Ethics” 2011, t. 5, nr 37, ss. 276-279.
- Robert Sparrow, *Fear of a female planet: how John Harris came to endorse eugenic social engineering*, „Journal of Medical Ethics” 2012, t. 1, nr 38, ss. 4-7.
- William Szekspir, *Kupiec wenecki*, przeł. Leon Urlich w: William Szekspir, *Dzieła dramatyczne*, przeł. Stefan Koźmian, Józef Paszkowski, Leon Urlich, PWN, Warszawa 1980.
- Natasza Szutta, *Powrót z gwiazd i projekt udoskonalania człowieka*, „Filozofuj!” 2021, t. 40, nr 5, ss. 32-33.

- Jan Tokarski (red.) *Słownik wyrazów obcych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980.
- Shoichiro Tsugane, *Why has Japan become the world's most long-lived country: Insights from a food and nutrition perspective*, „European Journal of Clinical Nutrition” 2021, t. 6, nr 75, ss. 921-928.
- Stanisław Urbańczyk, *Słowniki i encyklopedie. Ich rodzaje i użyteczność*, Wydawnictwo Katowickie przy Fundacji Wspierania Śląskiej Humanistyki, Kraków-Katowice 1991.
- Michiel de Vaan, *Etymological dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Brill Academic Publishers, Boston 2008.
- Adriana Warmbier, *Arystotelesowska etyka cnót i posthumanistyczny projekt doskonalenia natury ludzkiej*, „Ethos” 2015, t. 28, nr 3, ss. 95–113.
- Adriana Warmbier, *Rozwój świadomości moralnej i formy doskonalenia motywacji*, w: Warmbier Adriana (red.) *Spór o podmiotowość: perspektywa interdyscyplinarna*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, ss. 225–248.
- Pauline Westerman, *The Moralist. A conversation with John Harris about bioethics*, „R & R” 2005, nr 34, ss. 46-56.
- Noah Webster, *American Dictionary of the English Language*, t. I, S. Converse, Nowy Jork 1828.
- Jozef Wilczynski, *An Encyclopedic Dictionary of Marxism, Socialism and Comunist*, Macmillan Reference Books, London 1981.
- Oscar Wilde, *The Soul of Man under Socialism*, <https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/> [ostatni dostęp 01.05.2022]
- Alan Williams, *Brief response: QALYfying the value of life*, „Journal of medical ethics” 1987, t. 3, nr 13, 123.
- Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, tłum. Gertruda E. M. Anscombe i Georg H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford 1969.
- Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem 1984.

Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Ludwig Wittgenstein, *O pewności*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014.

World Health Organization, *Deklaracja Helsińska Światowego Stowarzyszenia Lekarzy. Etyczne zasady prowadzenia badań medycznych z udziałem ludzi*, <https://izba-lekarska.pl/izba-lekarska/podstawy-prawne-i-finanse/deklaracja-helsinska/>, [ostatni dostęp 01.05.2022].

World Health Organization, *Health security*, [https://www.who.int/health-topics/health-security#tab=tab\\_1](https://www.who.int/health-topics/health-security#tab=tab_1), [ostatni dostęp 01.05.2022].

World Health Organization, *Pandemic influenza preparedness Framework for the sharing of influenza viruses and access to vaccines and other benefits*, World Health Organization 2011.

Przemysław Zawadzki, Agnieszka K. Adamczyk, *Post- i transhumanizm w kontekście wybranych zjawisk artystycznych technokultury*, „AVANT. Pismo Awangardy Filozoficzno-Naukowej” 2019, nr 3, ss. 1–27

Tomasz Żuradzki, *Nowa liberalna eugenika: krytyczny przegląd argumentów przeciwko biomedycznemu poprawianiu ludzkiej kondycji fizycznej lub umysłowej*, „Diametros” 2014, nr 42, ss. 204–226.

Tomasz Żuradzki, *Preferowanie osób zidentyfikowanych w alokacji zasobów medycznych*, „Interdyscyplinarne Centrum Etyki UJ” 2016, ss. 1–36.

Źródła internetowe:

*Cambridge Dictionary*, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/> [ostatni dostęp 01.05.2022].

Global Vision 2020, <https://gv2020.org/>, [ostatni dostęp 01.05.2022].

*Oxford Learner's Dictionaries*,  
<https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/>, [ostatni dostęp 01.05.2022].

*Merriam-Webster Dictionary*, <https://www.merriam-webster.com>, [ostatni dostęp 01.05.2022].

*Słownik Języka Polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl>, [ostatni dostęp 01.05.2022].

*Wielki Słownik Języka Polskiego PAN*, <https://wsjp.pl>, [ostatni dostęp 01.05.2022].

Wykład Johna Harrisa, *Towards Responsible Use Of Cognitive Enhancing Drugs By The Healthy*, opublikowany na kanale Angažovana misao / Engaged Thought, 44:33, <https://www.youtube.com/watch?v=Dn67qtJZxOA>, [ostatni dostęp 01.05.2022].

Wykład Johna Harrisa, *Freedom of Speech, Scientific Freedom and Public Safety by Professor John Harris*, Wellcome Collection, London 2013, film opublikowany na kanale Nuffield Bioethics, 45;55, <https://www.youtube.com/watch?v=69DzKZvliiI> [ostatni dostęp 01.05.2022].

Wywiad z Johem Harrisam, *Bioética, una entrevista con John Harris*, opublikowany na kanale Denita Lippold, 17:14, <https://www.youtube.com/watch?v=VSGqjR8RiQE&t=124s>, [ostatni dostęp 01.05.2022].