



Etyka — ewolucja — utopia

Uwagi na marginesie *Poprawiania ewolucji* Johna Harrisa

Wojciech HANUSZKIEWICZ*

ABSTRACT

Ethics — evolution — utopia. Remarks on John Harris' *Enhancing evolution*: The paper is divided into two parts. The first part justifies the thesis that the project of enhancing evolution presented by Harris, consisting in replacing natural selection with deliberate selection, is based on misunderstanding of the scientifically defined theory of evolution. In the second part, it is shown that Harris' argument may serve as a classic example of a utopian discourse in which a pseudoscientific narrative is mixed with a quasi-religious belief.

KEYWORDS

theory of evolution; natural selection; deliberate selection; bioethics; utopian discourse

* Dr filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie. E-mail: wojciech.hanuszkiewicz@up.krakow.pl.

John Harris napisał książkę z pasją. Z pasją — graniczącą wręcz z religijną żarliwością — broni w niej prawa do technologicznego ulepszania człowieka. Prawo to powinno być jego zdaniem nie tylko dozwolone, lecz wręcz uznane przez wszystkich racjonalnie myślących za moralny (i polityczny) obowiązek. Główny cel, jaki autor *Poprawiania ewolucji* postawił sobie w całej pracy, sprowadza się w związku z tym do przedstawienia etycznych argumentów przemawiających za tworzeniem (dzięki chemicznym i genetycznym technologiom) lepszych ludzi¹. Rzecz jasna argumentacja Harrisa — jak każda argumentacja — wychodzi od pewnych założeń. Jej ideą przewodnią, sygnalizowaną zresztą już w tytule samej książki, jest idea poprawiania ewolucji. Otóż idea ta, co postaram się pokazać poniżej, jest na wskroś utopijna. Gdyby rzeczywiście zacząć ją wprowadzać w życie, to stałaby się ona — wbrew temu, do czego próbuje przekonać nas Harris — dla tego życia wręcz niszczycielska; niszczycielska, gdyż (podobnie jak chociażby Marksowska utopia społeczeństwa komunistycznego) w żaden sposób nieprzystająca do rzeczywistości, którą usiłuje od nowa ukształtować na swój obraz i podobieństwo.

Zamysł poprawiania ewolucji jest utopijny przede wszystkim z tego powodu, iż zakłada jako oczywiste przynajmniej dwie kwestie, które bynajmniej oczywiste (zrozumiałe same przez się) nie są. Zakłada mianowicie, iż dobrze wiemy, (I) na czym polega ewolucja organizmów żywych oraz (II) na czym może (i zarazem powinno) polegać jej poprawienie. Każdej z tych kwestii poświęcona jest oddzielna część poniższych analiz.

I

W związku z samą ideą poprawiania ewolucji Harris kładzie nacisk na problem doboru naturalnego. Píše mianowicie:

Jeśli choroba i bieda rzeczywiście mają się stać rzadkimi nieszczęściami, jest mało prawdopodobne, że stanie się to przypadkiem, nawet w perspektywie tysięcy stuleci, [...] których wymaga ewolucja. Być może potrzebne są jedno bądź dwa „szturchnięcia”: szturchnięcia, które rozpoczną [...] proces zastąpienia doboru [*selection*] naturalnego selekcją celową, ewolucji darwinowskiej „ewolucją ulepszeń” (50)².

Autor *Poprawiania ewolucji* w jednej rzeczy ma tutaj rację. W zaproponowanej przez Charlesa Darwina teorii ewolucji kluczową rolę odgrywa dobór naturalny, który zdaniem tego uczonego ma całkowicie losowy charakter

¹ O czym informuje podtytuł omawianej pozycji: Harris, J. (2021). *Poprawianie ewolucji. Argumenty etyczne za tworzeniem lepszych ludzi*. (Przeł. T. Sieczkowski). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. Lokalizację cytatów z tej książki podaję bezpośrednio w tekście, wskazując numery stron w nawiasach okrągłych.

² Podobną deklarację można znaleźć również we *Wstępie* do książki (39).

i w żaden sposób nie można go wytłumaczyć jakimiś przyczynami celowymi. Jeżeli zgodzimy się — w myśl stanowiska określanego mianem neodarwinizmu, czyli teorii ewolucji zastosowanej do obszaru badań genetycznych — na pierwotną losowość (genetycznego) procesu generowania zespołu cech fenotypowych, jakim dysponują poszczególne organizmy, to musimy podać dodatkowe zasady, zgodnie z którymi zachodzi naturalna selekcja zarówno samych tych cech, jak i warunkującego je zestawu genów. Otóż, jak przekonująco wykazują Jerry Fodor i Massimo Piattelli-Palermi (Fodor & Piattelli-Palermi, 2018), zasad tych nie udało się ani Darwinowi, ani jego następcom w sposób poprawny sformułować. Obecnie trwają szeroko zakrojone badania poświęcone temu zagadnieniu, niemniej uzyskane dotąd wyniki — między innymi w obszarze ewolucyjnej biologii rozwoju (*evo-devo*)³ — nie dają się w pełni uzgodnić z darwinowskim modelem ewolucji (Fodor & Piattelli-Palermi, 2018: 57–64). Ostatecznie więc trzeba przyznać obu autorom rację, gdy twierdzą:

Tak naprawdę nie wiemy, jak działa ewolucja. Nie widział tego nawet Darwin ani (z tego, co nam wiadomo) nikt inny. Jak to się mówi „potrzebne są dalsze badania”. I może się okazać, że potrwają one jeszcze wiele stuleci (Fodor & Piattelli-Palermi, 2018: 14).

Jeżeli powyższa uwaga jest trafna, a musimy się zgodzić, iż rezultaty osiągnęte w badaniach naukowych skłaniają (przynajmniej na obecnym etapie rozwoju nauki) do takiego wniosku, to nie można darwinowskiej czy też neodarwinowskiej teorii ewolucji uważać za teorię dobrze uzasadnioną. Oczywiście, mówiąc językiem Kuhna, stanowi ona obowiązujący dzisiaj paradygmat w naukach biologicznych (Kuhn, 2001). Fodor i Piattelli-Palermi nie chcą bynajmniej temu przeczyć. Pokazują wszelako, iż paradygmat ten ze względu na pojawiające się trudności musi zostać dopracowany, a może nawet dość mocno przekształcony. Wiara we w pełni naukowy status teorii ewolucji pozostaje zatem — przynajmniej jak dotąd — li tylko samą wiarą. Nauka w każdym bądź razie nie potrafi wyjaśnić jeszcze mechanizmów, jakim podlega ewolucja organizmów. Powoływanie się na teorię ewolucji, by nadać (rzekomo) naukowy i w pełni racjonalny charakter swoim wywodom, a tak czyni właśnie Harris, jest grubym nieporozumieniem.

Co więcej, o ile rzeczywiście nie wiemy, jak działa ewolucja, o tyle wiemy na pewno, iż ma ona zasadniczo losowy charakter, wyklucza zatem, co Darwin podkreślał z całym naciskiem, wszelką perspektywę teleologiczną. W tej kwestii panuje pełna zgoda⁴. Harris natomiast postuluje, by naturalny (losowy) dobór

³ Popularny skrót angielskiej nazwy tej dziedziny badań — *evolutionary developmental biology*.

⁴ Pełna zgoda panuje przede wszystkim co do tego, że Darwin rzeczywiście kategorycznie domagał się, by z teorii ewolucji wykluczyć wszystkie czynniki teleologiczne. Krytyka tej teorii przedstawiona przez Fodora i Piattello-Palmariniego sprowadza się w dużej mierze właśnie

naturalny zastąpić doborem celowym, co w świetle istniejącego paradygmatu — nawet jeśli dalece niedoskonałego — jest po prostu nie do przyjęcia.

Skoro zatem nie wiemy, na czym polega mechanizm ewolucji, to w jaki sposób — przechodzę tutaj od wskazanego powyżej problemu (I) do problemu (II) — mamy wiedzieć, jak można (i powinno się) ewolucję poprawiać. W powyższym kontekście pytanie to staje się czysto retoryczne. Cały temat można byłoby uznać za zamknięty. Problem polega jednak na tym, że Harris bardzo mocno wierzy, iż nie tylko możemy, ale wręcz powinniśmy ingerować w ewolucję; ponadto uważa, że przekonanie to jest w pełni racjonalne. W tym punkcie właśnie utopijny nerw argumentacji Harrisa staje się też najbardziej widoczny. Dlatego pytanie o to, dlaczego powinniśmy poprawiać ewolucję, trzeba jeszcze rozjaśnić w związku z pojawiającymi się w *Poprawianiu ewolucji* schematami myślenia utopijnego.

II

Celowe ingerencje w proces ewolucji Harris uzasadnia potrzebą walki z trapiącymi ludzi chorobami i biedą. Jeżeli współczesna technologia genetyczna jest w stanie zapobiec na przykład ciężkiemu upośledzeniu fizycznemu lub/i umysłowemu mającego się narodzić dziecka, to czymś bezsprzecznie racjonalnym jest zdaniem Harrisa wykorzystanie technologii, by temu zapobiec. Wszyscy posiadamy bowiem „silną racjonalną skłonność do unikania doznawania określonej krzywdy” (102), a przecież to ta właśnie skłonność znajduje wyraz w pragnieniu posiadania zdrowych dzieci. Nie sposób odmówić temu argumentowi siły przekonywania, nawet jeśli sami bylibyśmy skłonni upatrywać w interwencjach genetycznych dużego niebezpieczeństwa.

Różnica między skłonnością do unikania określonej krzywdy, a żywionym przez wielu lękiem przed trudnymi w tej chwili do przewidzenia niebezpieczeństwami wynikającymi z manipulacji genetycznych polegałaby zdaniem Harrisa głównie na tym, iż w pierwszym przypadku mamy określoną krzywdę (bycie upośledzonym dzieckiem, względnie posiadanie upośledzonego dziecka), w drugim zaś mamy do czynienia z nieokreślonym poczuciem przyszłej krzywdy. Skłonność do jej uniknięcia jest czymś nieracjonalnym, gdyż opartym na czczych spekulacjach dotyczących potencjalnych, nieokreślonych, negatywnych skutków, jakie pociągnąć mają za sobą interwencje genetyczne⁵. Rzecz jasna,

do wykazania, iż ani Darwinowi, ani jego następcom nigdy się to w pełni nie udało, i wszystko wskazuje na to, jeśli argumentacja obu autorów jest poprawna, iż im się to udać raczej nie może (Fodor & Piattelli-Palmarini, 2018: 17–21). Na pojęcia teleologiczne ukryte w tekstach Darwina i jego kontynuatorów — mimo deklarowanego powszechnie antyteleologizmu — biolodzy zwracali oczywiście uwagę od dawna (Spaemann & Löw, 2008: 158–163).

⁵ W ten sposób Harris krytykuje na przykład stanowisko George’a Annasa (69–72).

Harris ma rację, iż tego typu negatywne prognozy mają czysto spekulatywny charakter. Problem polega jednak na tym, iż nie jesteśmy w stanie oszacować, na ile są one prawdopodobne. Nie jesteśmy zaś w stanie tego zrobić, ponieważ nie jest nam znany mechanizm ewolucji, nie umiemy w związku z tym również stwierdzić, z jakim prawdopodobieństwem to, co dzisiaj może wydawać się nam dobre, będzie również dobre na dłuższą metę, nie tylko dla przyszłych generacji, ale nawet dla nas samych. Optymizm Harrisa jest w związku z tym równie nieuzasadniony i spekulatywny, jak pesymizm jego adwersarzy.

Co więcej, nawet wówczas gdy zdarza się autorowi *Poprawiania ewolucji* rozważać negatywny scenariusz wydarzeń, jaki może być wywołany genetycznym i chemicznym ulepszaniem poszczególnych jednostek, wyraźnie on problem ten bagatelizuje. Utrzymuje mianowicie, iż o wiele bardziej prawdopodobne jest to, iż taki scenariusz nie będzie miał miejsca (307). Powstaje zatem pytanie, na jakiej podstawie prawdopodobieństwo to zostało oszacowane. W wywodzie Harrisa nie sposób doszukać się żadnych racjonalnych argumentów w tej kwestii⁶. Znaleźć można wszelako pewnego rodzaju, pojawiające się w początkowych partiach książki, wyznanie wiary, które co prawda samego przekonania o zasadniczej nieszkodliwości, a nawet niemal samych dobrych skutkach potencjalnych ulepszeń ewolucji uzasadnić nie może, niemniej pozwala w jakiejś przynajmniej mierze zrozumieć, dlaczego taki punkt widzenia Harris w swojej pracy mógł w ogóle przyjąć. Już we *Wstępie* możemy mianowicie przeczytać:

Jeśli istnieje jakiś temat, który spaja całą moją pracę filozoficzną, jest nim badanie odpowiedzialności dzielonej przez wszystkich agentów moralnych w tym celu, aby świat stał się lepszym miejscem. Karol Marks jest znany z twierdzenia, że celem filozofii nie może być tylko zrozumienie świata, ale także jego zmiana. Nie jest to jednak oryginalna myśl Marksa: jest ona obecna w pismach wielu filozofów — Platon z pewnością chciał zmienić świat na lepsze, a *Państwo* jest systematyczną eksplikacją sposobów na zbudowanie lepszego społeczeństwa. Idea ta byłaby tak samo bliska Locke'owi, Rousseau i Benthamowi (37–38).

⁶ Harris zauważa we wskazanym miejscu, iż chemiczne bądź genetyczne ulepszenie kompetencji poznawczych jednostki (na przykład wzmocnienie potencjału pamięci, wykształcenie zdolności większej koncentracji czy udoskonalenie umiejętności posługiwania się wyobraźnią) może doprowadzić do radykalnej zmiany sposobu, w jaki dana jednostka doświadcza samej siebie, co może prowadzić do zaburzeń poczucia tożsamości osobowej. Możliwość wystąpienia tego typu zaburzeń jest w dużym stopniu prawdopodobna i, co więcej, od dawna znana. Wywołują ją chociażby niektóre leki psychotropowe (normotymiczne) stabilizujące nastrój — a więc ewidentnie ulepszające wewnętrzne doświadczenie siebie. Autor *Poprawiania ewolucji* uchyła się od poważnego rozpatrzenia tego problemu, na co zwrócił uwagę Marcin Urbaniak w swoim omówieniu książki Harrisa (publikowanym w niniejszym numerze). Nie będę więc tutaj rozwijał tego wątku. Interesują mnie w tym kontekście natomiast ewentualne racje, które skłoniły tego autora do stwierdzenia, że jest „o wiele bardziej prawdopodobne”, iż wszystkie „straszne konsekwencje” związane z utratą poczucia tożsamości „nie będą miały miejsca” (307; wszystkie trzy cytaty z tej samej strony).

Harris umieszcza tutaj samego siebie (swoje badania filozoficzne) w doborowym towarzystwie. Ma do tego, rzecz jasna, pełne prawo. Interesujący najbardziej jest jednak powód, ze względu na który towarzystwo to zostało dobrane. Otóż wszyscy ci autorzy pragnęli uczynić świat lepszym miejscem. Pierwowzorem dla tego sposobu myślenia i działania jest zaś Platowska utopia *Państwa*. Innymi słowy Harris zgłasza akces do utopijnego sposobu myślenia⁷. Na temat problemu utopii istnieje wręcz nieprzebrana literatura, nie sposób jej tutaj uwzględnić. Na potrzeby niniejszego omówienia warto wszelako zwrócić uwagę chociażby na charakterystykę myślenia utopijnego (utopizmu) dokonaną przez Sergiusza Hessena:

Utopizm to nieograniczona wiara w siłę abstrakcyjnie pojętej zasady, do której urzeczywistnienia ma wystarczać sama jej racjonalna oczywistość. W tym sensie każdy utopizm jest racjonalizmem: cel racjonalnego działania uzasadnia w nim to, że wzięty sam w sobie i przyswojony przez rozum nie może nie zostać uznany za słuszny. Jednakże tylko cel doskonały znajduje uzasadnienie w sobie samym i jest sam przez się oczywisty. Dlatego utopizm musi być maksymalistyczny. Nie zadowala się taką czy inną odmianą zła, ale zmierza do ustanowienia ustroju usuwającego od razu wszelkie możliwe zło. Pragnie wiecznego pokoju, całkowitej niezależności od przyrody. Absolutnej sprawiedliwości, bezgranicznej wolności, położenia kresu wszelkiej przemocy, niczym nie zmąconego szczęścia (Hessen, 2003: 3).

Abstrakcyjny charakter zasady racjonalizmu, jaka przyświeca myśleniu utopijnemu, polega na tym, iż utopizm próbuje całe dotychczasowe dzieje stworzonej przez człowieka kultury — w tym nauki — wyprowadzić z kilku abstrakcyjnych „podstawowych zasad” (Hessen, 2003: 5). W przypadku utopijnego programu francuskich jakobinów przewodzących w pewnym momencie rewolucji francuskiej były to zasady wydobyte z, jak wówczas sądzono, „odwiecznej natury człowieka” (Hessen, 2003: 5); w przypadku zaś przywódców rewolucji październikowej z roku 1917 była to „zapożyczona z marksizmu zasada walki klasowej” (Hessen, 2003: 5–6)⁸. Abstrakcyjna racjonalność tych zasad, a co za tym idzie ich utopijność, polega na tym, iż są one całkowicie oderwane od znanych nam mechanizmów i praw rządzących rzeczywistością przyrodniczą i społeczną. Owo oderwanie sprawia, iż, jak to ujmuje Hessen:

komunizm w niczym nie różni się od racjonalistycznego osiemnastowiecznego utopizmu. Ten ostatni negując całkowicie historię, uważał się za spadkobiercę technicznych

⁷ Nie będę tutaj rozstrzygał tego, czy wszyscy autorzy wymienieni przez Harrisa byli utopistami, a jeśli tak, to w jakim stopniu. W perspektywie interesujących nas tutaj dylematów nie ma to większego znaczenia. Niemniej nie ulega wątpliwości, iż Platon jako autor *Państwa* i Marx ze swoją wizją społeczeństwa komunistycznego stworzyli jedno z najbardziej znanych wzorów porządku społecznego, które są uznawane — przynajmniej w powszechnie przyjmowanych interpretacjach — za paradygmatyczne przypadki myślenia utopijnego.

⁸ Tekst Hessena jest skierowany przeciw utopizmowi rewolucji bolszewickiej.

osiągnąć wcześniejszych pokoleń. Czysto techniczny stosunek do rzeczywistości jest w ogóle charakterystyczną cechą utopizmu: dochodzi w nim do głosu właściwa mu wiara w nieograniczoną potęgę ludzkiego rozumu, w nieograniczoną plastyczność rzeczywistości. Wiara w technikę jest tylko odwrotną stroną negacji dziejów (Hessen, 2003: 7).

Wszystkie wskazane przez Hessena cechy (czy też założenia) myślenia utopijnego: abstrakcyjny racjonalizm, maksymalizm oraz czysto techniczny stosunek do rzeczywistości negujący dotychczasową historię kulturowego dorobku człowieka, można — wbrew niektórym stwierdzeniom Harrisa — odnaleźć w jego argumentacji. Abstrakcyjny racjonalizm przejawia się już w samym przeświadczeniu, iż ulepszyć świat można przy pomocy zmodyfikowania (rzekomo znanych nam) praw ewolucji. To właśnie poprzez celową interwencję w rządzonej tymi prawami mechanizm doboru naturalnego można zmieniać świat tak, by stał się on „lepszym miejscem”⁹. Pragnienie zaś życia w lepszym świecie trzeba uznać, jak podkreśla Harris, za pragnienie racjonalne — i trudno się z autorem w tym punkcie nie zgodzić. Problem polega na tym, iż pragnienie to — jak u wszystkich utopistów — pozostaje u niego zarazem abstrakcyjne (całkowicie nieokreślone) oraz maksymalistyczne¹⁰.

Harris mógłby oczywiście w tym miejscu zaprotestować. Wszak jego podstawowy argument za poprawianiem ewolucji opiera się na racjonalnym przekonaniu, iż należy podjąć walkę z „poczuciem konkretnej krzywdy”, jakiego doświadczają konkretne osoby. Mamy tu do czynienia nie z jakąś abstrakcją, ale z czymś na wskroś konkretnym. Konkretność ta — podobnie jak to było w analizowanym przez Hessena przypadku Marksowskiej koncepcji walk klasowych — pozostaje wszelako pozorna. Wychodząc mianowicie w swych analizach od subiektywnego poczucia konkretnej krzywdy, Harris bardzo wyraźnie podkreśla, iż chemiczne i genetyczne poprawianie człowieka nie powinno oznaczać jedynie odpowiednich terapii, które miałyby na celu usunięcie już zaistniałych bądź wysoce prawdopodobnych chorób i niepełnosprawności, czyli faktycznie istniejących krzywd. W obszernej polemice z Normanem Danielsem (95–103, 110–122) opowiada się nie tylko za „negatywną” (usuwającą niepożądane dysfunkcje) terapią, lecz również za „pozytywną” (chemicznym i genetycznym)

⁹ Por. przede wszystkim cytowany powyżej passus ze stron 37–38.

¹⁰ Por. w tej kwestii również klasyczne już przedstawienie problemu utopii autorstwa Jerzego Szackiego (Szacki, 2000). W pracy tej postawa utopisty jest charakteryzowana w podobny sposób, w jaki została ona przedstawiona przez Hessena: „Niezgoda utopisty na świat istniejący jest bowiem niezgodą totalną. Nie widzi on dobrych i złych stron rzeczywistości: widzi jedynie dobro i zło. Jego wizja świata jest nieuchronnie dualistyczna. To człowiek rozumujący zawsze według schematu «albo–albo»” (Szacki, 2000: 33–34). Odnosząc się do maksymalizmu charakteryzującego myślenie utopijne, Hessen pisał: „Cechą wspólną wszystkich odmian utopizmu jest maksymalizm (wszystko albo nic) i związane z nim ogólne zanegowanie wszystkiego, co ukształtowała historia, wszystkiego, co otrzymaliśmy w spadku po poprzednich pokoleniach (Hessen, 2003: 5).

ulepszaniem funkcjonujących zgodnie z normami cech i zdolności człowieka¹¹. Podstawowym argumentem autora *Poprawiania ewolucji* na rzecz ulepszania jest spostrzeżenie, iż nie można w poprawny sposób przeprowadzić rozróżnienia między terapią a ulepszeniem. Daniels — uznający za moralnie dopuszczalną jedynie genową terapię — stara się to rozróżnienie przeprowadzić, definiując chorobę „w kategoriach odejścia od normalnego funkcjonowania gatunku lub funkcjonowania typowego dla gatunku” (100). Problem zaś polega na tym, iż choroby (tego, co patologiczne) i zdrowia (tego, co normalne) nie jesteśmy w stanie w zadawalający sposób sparametryzować¹². Oba typy interwencji, twierdzi Harris, nie tylko nawzajem się nie wykluczają, ale też płynnie przechodzą jeden w drugi¹³. Dlatego też jako dobre należy uznać wszystkie ulepszenia.

Jeżeli zgodzimy się z powyższą argumentacją, to musimy dojść do wniosku, iż poczucie konkretnej krzywdy traci całkowicie w powyższym ujęciu swą określoność. Odrzucone przez Harrisa rozróżnienie Danielsa miało przecież dookreślić, co można uznać za określoną krzywdę (wymagającą zdaniem tego autora terapii), a co taką określoną krzywdą już nie jest. Jeżeli pojęcie krzywdy odezwiemy od normatywnego rozróżnienia zdrowia i choroby, to pojęcie to staje się całkowicie abstrakcyjne. Może obejmować wszystkie możliwe konteksty. Samo zaś pojęcie ulepszania, wchłaniając w siebie poniekąd pojęcie terapii, staje się — przez samą okoliczność, iż jest ulepszeniem — dobrem bezwzględnym. Autor *Poprawiania ewolucji* rzeczywiście stawia tego typu tezę:

Jestem zwolennikiem ulepszeń jako dóbr raczej bezwzględnych niż pozycjonalnych i jako takich ich bronię. Bronię ich ponieważ są dobre dla ludzi, a nie dlatego, że przynoszą korzyści niektórym, ale nie innym. Dlatego nie jestem zainteresowany żadnymi związanymi z działaniem zbiorowym problemami, które wynikają z ich wykorzystania dla uzyskania przewagi pozycjonalnej, a nie dla ulepszenia jednostek lub ludzkości. Ulepszenia możliwe do usprawiedliwienia moralnego zawdzięczają swe uzasadnienie temu, że czynią życie lepszym, a nie temu, że czynią życie niektórych osób lepszym od życia innych (78).

Innymi słowy, ulepszenia są dobre same w sobie i tylko w ten sposób rozpatrywane mogą być moralnie usprawiedliwione. Są dobrami bezwzględnymi

¹¹ W literaturze przedmiotu poświęconej eugenicie rozróżnia się w ten właśnie sposób eugenicę negatywną (zapobiegawczą) i pozytywną (konstruktywną). O ile ta pierwsza, jeżeli tylko jest dobrowolna, nie budzi zasadniczo zastrzeżeń moralnych, o tyle ta druga wywołuje już cały szereg kontrowersji (Piątek, 2019: 119–139). Harris optuje za eugenicą zarówno negatywną, jak i pozytywną.

¹² Dodać w tym miejscu wypada, iż niemal osiemdziesiąt lat temu wykazał to w swej głośnej pracy pt. *Normalne i patologiczne* Georges Canguilhem (Canguilhem, 1999).

¹³ Owo płynne przechodzenie najlepiej unaoczni zdaniem Harrisa stosowanie szczepionek (65–67, 101). Szczepionki zapobiegają określonym chorobom (bądź łagodzą ich przebieg), zarazem jednak są ewidentnymi ulepszeniami organizmu, który został poddany szczepieniu.

(maksymalistycznymi), gdyż czynią życie po prostu lepszym. Jaka instancja ma jednak o tym rozstrzygać? Ulepszenie jest przecież wtedy tylko dobre, co Harris sam przyznaje, gdy rzeczywiście jest dobre, a nie gdy jest ulepszeniem tylko na pozór dobrym lub wręcz złym. W powyżej cytowanym passusie Harris odżegnuje się od ewentualnego złego wykorzystania ulepszeń w celu samego tylko zdobycia przewagi lub władzy jednych osób nad innymi. Nie bardzo jednak nadal wiadomo, czym miałyby być samo ulepszenie życia traktowane jako dobro bezwzględne (maksymalistyczne). Kwestię tę rozjaśnia, przynajmniej częściowo, uwaga Harrisa zamieszczona w początkowych partiach książki:

Ulepszenia są oczywiście wtedy i tylko wtedy dobre, gdy rzeczy, które nazywamy ulepszeniami, służą dobru i czynią nas lepszymi, być może nie tylko dlatego, że leczą lub łagodzą nasze dolegliwości, ale także dlatego, że czynią nas lepszymi ludźmi. Ulepszenia będą właściwymi ulepszeniami, jeśli sprawią, że będziemy robić lepiej niektóre z rzeczy, które chcemy robić, intensywniej doświadczać świata wszystkimi zmysłami, lepiej zapamiętywać i rozumieć — będziemy silniejsi i bardziej kompetentni, lepsi we wszystkim, w czym chcemy tacy być (37).

Ulepszenia są zatem w myśl powyższej argumentacji rzeczywiście dobre, gdy pozwalają nam stać się lepszymi ludźmi. To ostatnie zaś będzie miało miejsce wtedy, gdy staniemy się lepsi, w tym co osobiście — a więc czysto subiektywnie — uważamy już za dobre. Skąd jednak mamy wiedzieć, że nasza ulepszona (indywidualna bądź społeczna) wizja nas samych jest rzeczywiście dobra? Na tak postawione pytanie Harris już nie udziela odpowiedzi. Można mieć ponadto uzasadnione wątpliwości, czy człowiek naprawdę wie, czego chce. Oczywiście każdy chce być szczęśliwy i takie pragnienie stworzenia możliwości uszczęśliwienia wszystkich przyświeca też — jak wszystkim utopistom — autorowi *Poprawiania ewolucji*. Problem polega wszelako na tym, iż pojęcia szczęścia — podobnie jak pojęć zdrowia i choroby — nie da się sparametryzować. Człowiek chce być szczęśliwy, ale nie wie, na czym szczęście to ma polegać. Ostatecznie więc nie wie, czego chce, tak samo jak nie wie, na czym ma polegać jego rzeczywiste dobro. Wszystkich tych kwestii Harris zdaje się w ogóle nie dostrzegać. Pojęcie bezwzględnego dobra zostaje w jego argumentacji ostatecznie utożsamione z samą możliwością przejścia bezwzględnej, czysto technicznej kontroli nad rzeczywistością:

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 punktu, a być może poza punkt, w którym my ludzie zmienimy się w być może zupełnie nowy, a już na pewno na lepszy gatunek (40).

Poprawianie rzeczywistości sprowadza się zatem do możliwości jej całkowitego kontrolowania — i to właśnie owa możliwość ma gatunek ludzki uczynić

lepszemu, świadomie kształtującym swój los. Harris — podobnie jak wcześniej uczynił to Marx — roztacza przed nami mesjańską wizję nowej ludzkości. Jego zdaniem należy poprawić całą rzeczywistość, cały gatunek ludzki. Tylko to, co służy realizacji tego celu, jest dobre bezwzględnie, perspektywa osiągnięcia tylko fragmentarycznych dóbr pozycjonalnych jest zła, gdyż dzięki nim ludzie zdobywają niesprawiedliwą i niesłużącą dobru całą ludzkości przewagę nad innymi ludźmi.

Jeżeli wszelako tego typu przewaga ma być ostatecznie wyeliminowana, to trzeba zadać pytanie: kto ma kontrolować ewolucję gatunku? Przejęcie przez ludzkość kontroli nad własnym losem jest niemożliwe, ponieważ żaden taki abstrakcyjny byt jak ludzkość nie istnieje. Jeżeli zaś kontrolować ewolucję ludzkości (rozumianej jako ogół ludzi) miałiby wybrani jej reprezentanci, to problemów wynikających z działań zbiorowych zmierzających do zdobycia przewagi określonych grup ludzi nad innymi grupami po prostu nie da się uniknąć¹⁴. Okoliczność, iż Harris postanowił się tymi problemami nie interesować¹⁵, można wytłumaczyć tylko tym, że w ogóle neguje on doniosłość podstawowego czynnika nie tylko samej ewolucji, ale również całych ludzkich dziejów — chodzi o nieusuwalną ich (i ewolucji, i dziejów) przypadkowość. To przecież przypadkowość naturalnej loterii życia utopia Harrisa próbuje zanegować w imię nieograniczonej możliwości technicznego manipulowania całą rzeczywistością.

¹⁴ Harris scedowuje odpowiedzialność za podejmowanie decyzji na całe społeczeństwa, ani słowem nie wspomina jednak, w jaki sposób owo podejmowanie decyzji przez społeczeństwo miałyby wyglądać. Píše mianowicie: „imperatywem moralnym i najczęstszą moralną motywacją do korzystania z technologii w celu interweniowania w naturalną loterię życia jest zapobieganie szkodom i pozyskiwanie dóbr. Przykładami takich dóbr są ratowanie życia lub — co jest tym samym — odraczenie śmierci, usuwanie niepełnosprawności lub choroby bądź zapobieganie im, lub też ulepszanie funkcjonowania człowieka. Pozostaje tylko pytanie, jakie ryzyko warto podjąć czy to dla jednostek, czy populacji. Tam, gdzie ryzyko dotyczy jednostki, decyzja z pewnością powinna należeć do niej samej. Tam, gdzie istnieje ryzyko dla przyszłych osób lub przyszłych populacji, głos musi zabrać społeczeństwo, dlatego właśnie powinniśmy koncentrować się na społeczeństwach, a nie populacjach. [...] na społeczeństwach spoczywa odpowiedzialność za rozwiązanie tych problemów i odpowiedzialności tej nie da się sprowadzić ani uprościć przez odniesienie do tego, co jest normalne, naturalne bądź typowe dla gatunku. Nie ma też sensu myśleć o tym, jak tradycyjnie definiuje się chorobę, dolegliwość czy niepełnosprawność. [...] Pytanie moralne pozostaje więc bez zmian: jak korzystne będą proponowane ulepszenia i czy jednostkom bądź społeczeństwom opłaca się podejmować związane z nimi ryzyko. Imperatywem 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 wielkości i prawdopodobieństwa, na podstawie 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 dzięki tym ulepszeniom” (115–116). Rzecz jasna, na co wskazywałem powyżej, na gruncie propozycji przedstawionych przez Harrisa w żaden sposób nie da się oszacować pojawiającego się tutaj ryzyka.

¹⁵ Por. cytowany powyżej passus ze strony 78.

Możliwość ta zakłada, iż owa rzeczywistość jest całkowicie plastyczna i będzie się poddawać woli człowieka. Dotychczasowy bieg dziejów generowany niedającymi się z góry przewidzieć zbiegami okoliczności zostaje tutaj całkowicie wyeliminowany w imię wszechwładnej kontroli technicznej. Harris zdaje się w ogóle nie dostrzegać, iż zainicjowany przez człowieka rozwój technologii — na co w swym słynnym eseju zwracał uwagę chociażby Hans Jonas — nieustannie przyspiesza i ze względu na swój globalny charakter zaczyna się wymykać ludziom spod kontroli (Jonas, 1996). To ignorowanie rzeczywistej dynamiki samego życia i ludzkich działań jest bodaj największym niebezpieczeństwem wszelkiego myślenia utopijnego — w tym oczywiście także utopijnego projektu Harrisa.

Nie jest przy tym wykluczone, że utopia przedstawiona na kartach *Poprawiania ewolucji* ziści się w niektórych przynajmniej swych aspektach i rzeczywiście w XXI wieku „natura ludzka zostanie naukowo przemodelowana”, jak pisze John Gray (Gray, 2003: 13). Jeżeli jednak do tego dojdzie, to zapewne przy zupełnie innym scenariuszu niż ten, jaki sugeruje Harris. Gray stwierdza:

będzie to przypadkowy rezultat starć w świecie, w którym wielkie firmy, zorganizowana przestępczość i ukryte, rządowe frakcje walczą o kontrolę. Jeżeli gatunek ludzki doczeka się takich inżynierskich zmian, to nie na zasadzie przejścia przez ludzkość boskiej kontroli nad własnym losem. Będzie to po prostu kolejne zawirowanie w losie człowieka (Gray, 2003: 13).

Nie ulega wątpliwości, że ludzka wiedza i związane z nią możliwości technologiczne będą nieustannie wzrastać. Całkowicie utopijna pozostaje jednak wiara w to, iż przyrost ten oznacza postęp ku temu, co lepsze. Harris odżegnuje się w swojej książce od jakichkolwiek związków z religijnie pojmowaną wiarą. Trzeba jednak zauważyć, iż jego wiara w postęp jest w istocie świecką namiastką wiary religijnej. Jest mianowicie zeświecczoną wersją żydowskiej i chrześcijańskiej historii zbawienia, które ma być dostępne dla wszystkich. Historia ta nie może jednak, wbrew sugestiom autora *Poprawiania ewolucji*, zostać wpisana w żaden racjonalny (naukowy) sposób w teorię ewolucji. Nie ma ona bowiem z tą teorią nic wspólnego¹⁶. Tych dwóch odmiennych typów narracji, to znaczy narracji religijnej i naukowej, nie można ze sobą pogodzić. Chyba że... za cenę bełkotu.

BIBLIOGRAFIA

- Canguilhem, G. (1999). *Normalne i patologiczne*. (Przeł. P. Pieniążek). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Fodor, J. & Piattelli-Palmarini, M. (2018). *Błąd Darwina*. (Przeł. M. Gokieli). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

¹⁶ Kwestię tę podkreśla również Gray (Gray, 2003: 11–13).

- Gray, J. (2003). *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*. (Przeł. C. Ciesliński). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Harris, J. (2021). *Poprawianie ewolucji. Argumenty etyczne za tworzeniem lepszych ludzi*. (Przeł. T. Sieczkowski). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Hessen, S. (2003). Upadek utopizmu (s. 3–20). W: S. Hessen. *Państwo prawa i socjalizm*. (Przeł. S. Mazurek). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Jonas, H. (1996). *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. (Przeł. M. Klimowicz). Kraków: Wydawnictwo Platan.
- Kuhn, T.S. (2001). *Struktura rewolucji naukowych*. (Przeł. H. Ostromęcka). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Piątek, Z. (2019). *Eugenika. Zagrożenie czy nadzieja ludzkości?*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Szacki, J. (2000). *Spotkania z utopią*. Warszawa: Sic!
- Spaemann, R. & Löw, R. (2008). *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*. (Przeł. A. Półtawski). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Urbaniak, M. (2022). Bioetyczne uzasadnienie udoskonalania człowieka. Refleksje wokół książki *Poprawianie ewolucji* Johna Harrisa. *Argument: Biannual Philosophical Journal* 22(1), 215–224.