

BARTOSZ POKORSKI*

POJĘCIE NIEŚMIERTELNOŚCI W FILOZOFII JOHNA HARRISA**

Słowa kluczowe: nieśmiertelność, udoskonalanie człowieka,
ewolucja udoskonalająca, John Harris

Keywords: immortality, human enhancement, enhancing evolution, John Harris

W *Enhancing evolutions* John Harris stwierdza, że „Świętym Graalem udoskonalania jest nieśmiertelność”¹ (Harris, 2008, s. 59). Zdanie to wypowiedzi w ramach debaty bioetycznej poświęconej pojęciu *human enhancement*. Żeby zrozumieć, w jakim kontekście autor posługuje się pojęciem

* Bartosz Pokorski – studiował psychologię i filozofię na Uniwersytecie Łódzkim. Tytuł magistra psychologii uzyskał w 2014 roku. Obecnie jest studentem studiów doktoranckich na Uniwersytecie Łódzkim. Pracę doktorską pisze w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii.

Address for correspondence: University of Lodz, Institute of Philosophy, Lindleya 3/5, 90-131 Łódź, Poland. E-mail: bartosz.pokorski@unilodz.eu.

** Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016–2019. Nr projektu: 0073/NPRH4/H2b/83/2016.

¹ Jak dotąd nie wydano tłumaczeń na język polski ani tej, ani innych książek Harrisa, które cytuję. Z tego względu w tekście umieszczam własne tłumaczenia.

nieśmiertelności, trzeba najpierw powiedzieć, czym jest enigmatyczne udoskonalanie człowieka.

Na początku książki autor stwierdza, że dotarliśmy do takiego momentu w historii, w którym zmiana samych siebie do tego stopnia, że przestaniemy być ludźmi, będzie konieczna do zmiany świata na lepsze. Przewiduje nową fazę w ewolucji, w której ewolucja darwinowska, wraz z doбором naturalnym, będzie musiała ustąpić doborowi celowemu i stać się ewolucją udoskonalającą – *enhancing evolution* (Harris, 2008, s. 3–4). Dodaje, że różnego rodzaju udoskonalenia nie są „zdefiniowane w odniesieniu do normalności, funkcjonowania normalnych gatunków ani typowego dla gatunków funkcjonowania; jak zobaczymy, inne uwzględnienia należy wziąć pod uwagę?” (Harris, 2008, s. 36). Jeśli chcemy mówić o nieśmiertelności, należy zrozumieć ten nowy, anormalny i anaturalny kierunek, perfekcyjną wizję *human enhancement*.

W niniejszym tekście chciałbym przedstawić pojęcie nieśmiertelności człowieka sformułowane przez Harrisa, które w polskim piśmiennictwie, o ile mi wiadomo, jest mało wyeksponowane. Najpierw omówię kwestię pojęcia udoskonalania człowieka w nawiązaniu do postępu technologicznego i zarysowanego przez Harrisa programu ewolucji udoskonalającej. Następnie pokażę, jak autor definiuje pojęcie nieśmiertelności, jakie jej typy wyróżnia oraz dlaczego uznaje, że to zagadnienie jest istotne. Wreszcie przedstawię główne zarzuty krytyków kierowane pod adresem zagadnienia nieśmiertelności i to, jak autor się im przeciwstawia.

Harris prezentuje pojęcia nieśmiertelności i udoskonalania gatunku ludzkiego tak, jakby namysł nad nimi polegał przede wszystkim na ustaleniu tego, czy są dozwolone lub opłacalne. Moim zdaniem dużo ciekawsza i ważniejsza jest próba zrozumienia tego, co te pojęcia znaczą. Zanim zaczniemy się zmieniać na lepsze przy użyciu technologii, lepiej jest zapytać, na czym postulowana przez filozofa *dobra zmiana* ma polegać i czy faktycznie nią jest. Nie interesuje mnie opowiedzenie się po którejś ze stron sporu, a raczej odpowiedź na pytanie: o co chodzi w prowadzonej debacie? Dlatego też niniejszy tekst to raczej wprowadzenie do omawianych tu kwestii².

² Czy nawet wprowadzenia do wprowadzenia, bo postulowany program badań danego zagadnienia przedstawiony jest dopiero w podsumowaniu.

Co to jest *enhancement*?

Harris podaje intuicyjną, bliską słownikowej, definicję. *Enhancement* to „ulepszenie/poprawa w stosunku do tego, co było wcześniej” („an improvement on what went before”) i dodaje, że „gdyby nie było to dla ciebie dobre, to nie byłoby to udoskonaleniem” („if it wasn't good for you, it wouldn't be enhancement”) (Harris, 2008, s. 9). Definicja zawiera dwa poziomy: obiektywnej zmiany i subiektywnej poprawy. Po pierwsze *enhancement* to tyle co, najogólniej mówiąc, pozytywna, obiektywna zmiana jakiejś cechy, np. umiejętność dokładnego zapamiętywania każdej chwili życia, wydłużenie nóg czy możliwość nieustannego pracowania bez konieczności odpoczynku. Po drugie jednak, co jest *clou* zagadnienia, nie każde ulepszenie czy poprawa cechy musi być zmianą *dobrą* dla tego, który jest jej podmiotem. Dlatego właśnie w zagadnieniu *human enhancement* chodzi o ustalenie owego *dobra dla kogoś*. Nie o każde udoskonalenie (*enhancement*), a udoskonalenie kogoś (*human enhancement*). W tym miejscu wkracza wymiar normatywny, różniący się od wymiaru zaledwie opisowego³. Na tym polega ocena zmiany, jako poprawy dla kogoś. Nie potrzeba złożonej definicji *enhancement*. Pojęcie to oznacza wszystko, co nieszkodliwie podnosi moce lub zdolności ludzi (Harris, 2008, s. 36). Program *enhancing evolutions* jest uświadamianiem sobie możliwości wprowadzania radykalnych zmian w człowieku i świecie dzięki dokonaniom współczesnej nauki: teoretycznemu opanowaniu-poznaniu świata oraz materializacji aktualnych technologicznych możliwości. To ostatnie, jeśli chodzi o człowieka, wiąże się z postępowem technologicznym w medycynie. Wizja Harrisa jest filozofią nowego *dobrego życia*, świadomie uwzględniającego wpływ postępu technologicznego.

Kością niezgody w toczącej się debacie bioetycznej są, możliwe dzięki postępowi w medycynie, właśnie wspomniane powyżej radykalne zmiany. Wiążą się m.in. ze zmianami na poziomie genetycznym, z medycyną regeneracyjną, terapiami genowymi itd. Tego typu udoskonalenia, potencjalnie dobre, są przez niektórych kwestionowane. Stanowiskiem opozycyjnym do prezentowanego przez Harrisa jest biokonserwatyzm. Biokonserwatyści

³ Posiadanie za długich, ale *ex definitione enhanced* nóg czy zapamiętywanie każdej informacji i chwili życia mogłoby nie być dla nas dobre; raczej uciążliwe. Krótko mówiąc, nie każde udoskonalenie (danej *cechy*) jest udoskonaleniem człowieka (*kogoś*).

w dyskusji przeciwko udoskonalaniu człowieka posługują się argumentem z ochrony naturalności życia, godności i natury ludzkiej (Perlikowski, Dominiak, Płotka, 2013, s. 178) oraz odwołują się do etycznych intuicji i poczucia niesmaku towarzyszącego wyobrażeniom o technikach udoskonalania człowieka (Kaczmarek, 2015, s. 4). Genetycznie wyróżniona istota ludzka (i to taka o „czystym”, niezmiennym kodzie genetycznym) jest narażona na anihilację spowodowaną zagrożeniem zbliżającym się ze strony stale rozwijającej się biotechnologii.

W świetle takiej opozycji, Harris widzi konieczność dostarczenia pojęciu udoskonalania etyczno-praktycznego uprawomocnienia. Możliwe do zmaterializowania zastosowania technologii wyznaczają horyzont możliwych zmian-udoskonaień, które wymagają normatywnej analizy. Ostatecznie Harris stwierdza, że wszelkie udoskonalenia, o ile właśnie nimi są (jeśli czynią nas lepszymi), są godne pożądanego. Więcej nawet – ponieważ chcemy zmieniać świat i ludzi na lepsze, udoskonalenie człowieka nie dość, że jest dopuszczalne, to nawet w niektórych przypadkach jest naszym moralnym obowiązkiem (Harris, 2008, s. 3).

Co to jest nieśmiertelność?

Jesteśmy „fabrycznie” zaprogramowani na umieranie, takie mamy uposażenie genetyczne, tak ewolucja nami pokierowała. Z drugiej strony wszyscy jesteśmy nieśmiertelni, tak jak gatunek ludzki jest nieśmiertelny dzięki przekazywanej puli genowej (Harris, 2002, s. 68). Już to jest pewnego rodzaju nieśmiertelnością, ale nie taką, której poszukujemy. Pożądana nieśmiertelność to nieśmiertelność osobista (*personal immortality*). Na czym polega? Harris mówi, że nieśmiertelność jest logicznym przedłużeniem zwiększonej długowieczności (Harris, 2002, s. 68), a współcześnie najefektywniejszym sposobem na przedłużanie życia są z pewnością terapie wydłużające życie. Chodzi głównie o medycynę regeneracyjną, ale ostatecznie także o wszelkie sposoby wydłużania życia.

„Gdy ratujemy życie, niezależnie jakimi środkami, zwyczajnie odraczamy śmierć” (Harris, 2008, s. 61). Ratowanie życia to tyle co odraczanie śmierci. Terapie wydłużające życie (odraczające śmierć) muszą być uznawane na równi z ratowaniem życia w naszych systemach wartości. Z tego dalej Harris wywodzi, że mamy obowiązek ratować życie tak długo, jak

jego jakość jest zadowalająca dla tego, którego życie ratujemy (czy to terapią ratującą, czy przedłużającą życie). Jeśli tego nie zrobimy, a mamy taką możliwość, stajemy się odpowiedzialni za śmierć osoby, której nie uratowaliśmy/przedłużyliśmy życia. Sama długość życia nie jest wyznacznikiem, celem samym w sobie. Nie o byle życie chodzi, a o *dobre życie*, niezależnie od tego, co to „dobre” miałyby znaczyć. Pytanie zostaje przeniesione na grunt dobrego życia czy też jakości życia⁴. Nowe *dobre życie* jest lepsze od antycznego eudajmonizmu, który, poszukując szczęścia w cnotach czy przyjemności, ograniczony jest przez ludzką zdolność do osiągnięcia szczęścia. Dobre życie udoskonalonego człowieka miałyby być pozbawione czynnika sprawiającego, że inwestycja jest niepewna. Minimalizujemy wpływ tzw. *czynnika ludzkiego* w takim zakresie, w jakim może być on źródłem błędów, niepowodzeń. Przewaga nowego dobrego życia wiąże się z technologiczną możliwością wzmacniania tych funkcji, które odpowiadają za ludzkie szczęście, a zatem ze zwiększeniem pewności odnośnie do sukcesu.

Krótko mówiąc, chodzi o postęp dokonujący się w nauce i badaniach nad metodami, które nie tylko mogą wyleczyć choroby, ale również „zasadniczo prowadzić do nieograniczonego wydłużania życia w takim stopniu, że być może zaczęlibyśmy myśleć o ludziach, którzy poddali się leczeniu wydłużającym życie jak o »nieśmiertelnych«” (Harris, 2002, s. 65). Używając słowa *nieśmiertelność* czy *nieśmiertelni*, Harrisowi chodzi o „wszystkie etapy od dość skromnych terapii wydłużających życie do prawdziwie nieograniczonego przetrwania” (Harris, 2002, s. 67). Przy takim rozumieniu także i łykanie aspiryny (o ile jest to zdrowe) może być terapią wydłużającą życie. Nieśmiertelność powtarza zatem programowe zadanie udoskonalania podane przez Harrisa. Autora zajmują bardziej zaawansowane metody wydłużania życia, jak terapie genowe, niemniej jednak także i pomniejsze sposoby wydłużające życie (np. codzienne uśmiechanie się) powinny być brane pod uwagę. Jeśli to jest dla nas dobre i wydłuża życie, to ma to dla nas znaczenie.

W wąskim sensie nieśmiertelność jest to nieskończone życie, natomiast w sensie szerokim już proces umożliwiający opóźnienie śmierci, aż

⁴ Rodzi to w takim razie, jak się zdaje, szereg innych pytań, np. o to, czy można kończyć życie nieszczęśliwych ludzi, jeśli ich życie ma niską jakość lub czy ta jakość życia będzie wyznaczana przez jakieś obiektywne wskaźniki, czy na podstawie subiektywnego odczucia itd.

do nieumierania włącznie. Jeśli chcemy oddalić moment śmierci i dlatego profilaktycznie badamy się, odżywiamy się zdrowo i poddajemy się zabiegom opóźniającym śmierć komórek, bierzemy udział w procesie unieśmiertelniania. Medycznie umożliwiona długowieczność będzie dla Harrisa nieśmiertelnością. Przykładem takich terapii są m.in. zabiegi wchodzące w skład medycyny regeneracyjnej wykorzystującej wiedzę o komórkach macierzystych czy o stosowaniu czynników wzrostu, dzięki którym będzie można „wprowadzić ciało w stan ciągłej odnowy” (Harris, 2002, s. 66). Zasadność wydłużania życia zależy od jego jakości, ale samo wydłużanie jest biomedycznym zabiegiem powstrzymywania procesów starzenia się ciała. Zadanie wpisywania nieśmiertelności w geny rasy ludzkiej, czy może mówiąc lepiej, eliminowanie z nich śmiertelności, dotyczy rzecz jasna nieśmiertelności ciała.

Problem nieśmiertelności dzieli się na trzy: problem etyczny, problem społeczny oraz nieśmiertelność rozpatrywaną samą w sobie. Jeśli chodzi o tę ostatnią, autor rozróżnia dwa jej rodzaje:

- a) **osobistą** (*personal immortality*), polegającą na uczynieniu obecnie żyjących, śmiertelnych ludzi nieśmiertelnymi, np. przez naprawę na poziomie komórkowym⁵. Wtedy trzeba „naprawiać” każdą komórkę zdolną do regeneracji, która potencjalnie może się uszkodzić. Byłoby to możliwe, ale złożone i wyczerpujące zadanie. Tego typu nieśmiertelność jest tym, do czego jednostka dąży, czego chce; to jest obiekt jej pożądania. Harris zauważa, że idea długowieczności, czy nawet nieśmiertelności, obecna jest w tekstach kultury (np. *Iliada*, sztuki Shakespeare’a), marzeniach pacjentów z chorobą nowotworową, jak i u zdrowych ludzi. Stwierdza, że „są silne dowody na to, że ludzie chcą dodatkowych lat życia, nawet ponosząc znaczące koszty pod postacią bólu, obniżenia jakości życia i nawet wtedy, gdy wyniki są bardzo niepewne” (Harris, 2002, s. 69). Rzykujemy, wierząc w dłuższe życie, inwestujemy bieżące życie na poczet życia przyszłego. Zadaniem medycyny jest zmniejszenie tego ryzyka. Zadaniem filozofii jest: (1) dostarczenie

⁵ Można „dodać do krwiobiegu różnie zaprogramowane komórki macierzyste, posiadające namierzające molekuly, dzięki którym czasowo uszkodzone komórki byłby naprawiane” (Harris, 2002, s. 66). Tego typu doraźne, przygodne unieśmiertelnianie uczyniłoby nas zależnymi od terapii wydłużających życie i wymagane byłoby powtarzanie zabiegów, ale także i dziś jesteśmy uzależnieni od wszelkich medycznych interwencji.

racji dla podejmowania tego typu prób w zakresie indywidualnego działania; (2) racjonalna analiza zagadnienia unieśmiertelniania (jego motywów i konsekwencji, jak problem tożsamości osobowej, pragnień, odpowiedzialności za dokonywanie udoskonaleń). To drugie ma uniemożliwić zabronienie tego typu terapii, zamknąć usta biokonserwatystom, którzy mogliby chcieć odbierać ludziom prawo do udoskonalania. Harris dowodzi, że unieśmiertelnianie, tak jak i udoskonalanie, są nie tylko dobre i słuszne, ale i nie ma powodów, by ich komukolwiek odmówić.

- b) **gatunkową** (*immortality of the human species*), polegającą na wbudowywaniu (*engineering*) nieśmiertelności w przyszłe pokolenia, wpisywaniu nieśmiertelności w gatunek przez zmianę genetyczną. Nieśmiertelność osobista może łączyć się z gatunkową. Różnica między nimi jest taka, że nieśmiertelność osobista jest tym, czego każdy z nas – ostatecznie wciąż śmiertelnych – może dla siebie pożądać. Nieśmiertelność gatunkowa, nieumieralność leży w interesie gatunku – zwiększa jego szanse na przeżycie. Na poziomie osobistym ktoś nieśmiertelny nie będzie chciał być nieśmiertelny, bo już taki będzie. Nieśmiertelność to marzenie śmiertelnych, stosujących techniki wydłużające życie. Jeśli taka modyfikacja dotknęłaby poziomu fundamentalnego biologicznie, ktoś, kto wpisałby nieśmiertelność w swój genom i cechę nieśmiertelności przekazał swoim dzieciom, przyczyniłby się do „wpisania nieśmiertelności w geny istot rasy ludzkiej” (Harris, 2002, s. 66). Oczywiście na dłuższą metę, powie Harris, „wyłączenie” procesu starzenia i utrzymanie programu naprawczego musiałyby wiązać się z „modyfikacją komórek wczesnego zarodka lub nawet w gametach przed poczęciem” (Harris, 2002, s. 66). Osoby, których starzenie się zostanie wyłączone i które będą mogły tę cechę przekazywać kolejnym pokoleniom, stworzą dzieci prawdziwie nieśmiertelne. Jednak droga do takiego człowieka jest jeszcze daleka, a to, czego możemy się spodziewać, to „terapię ukierunkowane na określone stany, które, ponieważ wymagają regeneracji tkanek lub komórek, spowodują wydłużenie oczekiwanej długości życia” (Harris, 2002, s. 66–67). W tym wypadku, podobnie jak poprzednio, praca lekarzy, badaczy, naukowców polega na rozwijaniu terapii i sprawianiu, by te były bezpieczne. Filozoficzna praca polega na określaniu

tego, które zabiegi lub ich konsekwencje będą sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, na orzekaniu o problemach populacyjnych, ekonomicznych i prawno-regulacyjnych oraz na problematyzowaniu nie tylko możliwości osobistego udoskonalania, ale umiejscowienia tego jednostkowego udoskonalania w kontekście społecznym, globalnym czy gatunkowym.

Każdego z nas interesuje odpowiedź na pytanie, jak długo będziemy żyć, jeśli znacznie wydłużymy biologiczne życie ciała? Harris podąża za Stevenem Austadem, który początkowo określił średnią długość życia osoby nieśmiertelnej na 1200 lat⁶ (Harris, 2002, s. 70). Parę lat później, w prywatnej korespondencji stwierdził, że od tego czasu zdrowie w USA poprawiło się i po przeliczeniu danych okazało się, że „gdybyśmy teraz zachowali zdrowie 12-latk⁷, oczekiwana długość życia wyniesie 4986 lat” (Harris, 2008, s. 68–69). Nie wiadomo, na ile poważnie można traktować te szacunki. Jeśli z powodu ponownych obliczeń okazuje się, że w ciągu paru lat oczekiwana długość życia wzrasta o 3786, wydaje się, że zasadne jest pytanie, co wpływa na tak różne wyniki. Być może gdyby dziś, w 2018 roku, ponowić obliczenia, oczekiwana długość życia radykalnie spadłaby. Może wojna w Syrii, problem masowych migracji czy cokolwiek innego ma na nie wpływ.

Można powiedzieć, że pewnego rodzaju paradoksem jest, że nieśmiertelni Harrisa mają wyznaczoną datę śmierci. Nieortodoksyjna definicja autora wymaga paru słów komentarza. Przecież, jak się zdaje, ktoś nieśmiertelny nie powinien umierać. Tu jednak nie chodzi o boską wieczność trwania i niezniszczalność, a o biologicznie możliwe do wyeliminowania starzenie się komórek czy o zmniejszenie zapadalności na choroby. To nie znaczy, że ktoś *nieśmiertelny* mógłby żyć dalej np. pod odcięciu głowy. Nie rozwiązuje to jednak problemu dotyczącego tego, co w istocie jest przedmiotem argumentacji Harrisa: nieśmiertelność czy długie życie?

⁶ Obliczeń tych dokonuje na podstawie założenia, że nieśmiertelni mogą umierać w tempie/z częstotliwością współczesnych 11-latków. Współcześnie 11-latkowie przestali już umierać z powodu chorób wieku dziecięcego, a jeszcze nie umierają z powodu chorób starczych.

⁷ W tekście Austada, na który powołuje się Harris, chodzi o 11-latkę. Sam Austad pisze, że „prawdopodobieństwo zgonu zaczyna rosnąć w wieku 12 lat i od tego czasu zaczyna wzrastać z przyspieszeniem” (Austad, 1997, s. 10).

Autor mówi wprost, że nieśmiertelność jest logicznym przedłużeniem zwiększonej długowieczności, czyli posunięciem logiki ewolucyjnej do granic możliwości, ostatecznym przetrwaniem. Obejmuje zarówno skromne terapie wydłużające życie, jak i prawdziwie nieograniczone przetrwanie. Trudno jest jednoznacznie powiedzieć, czy mówiąc o nieśmiertelności Harrisowi *de facto* nie chodzi wyłącznie o zwiększanie długowieczności. Nie określa on wprost, ile taka nieśmiertelność miałaby trwać. Wiemy już, że nieśmiertelność, o której tu mowa, dotyczy ciała – zmiany jego funkcji biologicznych tak, aby organizm nie starzał się i samo-naprawiał. Nawet jeśli nasza osobista jaźń obecna w ciele nie byłaby w stanie przetrwać równie długo (aż do końca świata) co nieśmiertelne ciało (zagadnienie następujących po sobie jaźni w nieśmiertelnym ciele omawiam dalej) i mimo tego chcielibyśmy, aby to ciało wciąż żyło, możemy zapytać – po co miałyby to ciało trwać w nieskończoność? Ostatecznie Harris nie mówi, dlaczego miałyby to być racjonalne czy dobre, aby takie nieśmiertelne ciało miało w ogóle istnieć. Mówi jedynie, że nie jest to irracjonalne. Co więcej, wciąż pozostawia nam pytanie: jeśli nieśmiertelność to także wydłużone życie, to w takim razie – jak długie to życie miałyby być? Być może można określić limit dla dobrego, wydłużonego życia. Tę kwestię Harris porusza, ale jej również jednoznacznie nie rozwiązuje.

Autor zaznacza, że nieśmiertelność nie jest niewrażliwością (*immortality is not invulnerability*), nie jest odpornością na wszystko czy niezniszczalnością – nieśmiertelni mogą umrzeć. W nieśmiertelności nie chodzi o niewrażliwość na śmierć, a o zahamowanie procesów biologicznego starzenia się. Rozwój medycyny i wzmacnianie odporności na choroby nie wyeliminują samych chorób, wypadków, wojen czy przemocy domowej. Te wciąż będą przyczyniać się do śmierci. Choć możemy pokładać nadzieje w zwalczaniu istniejących chorób, nowe zagrożenia, jak pandemia HIV/AIDS, mogą z czasem raczej zwiększyć niż zmniejszyć wrażliwość ludzi. „Jeśli dodamy do tego zmniejszający się wpływ sprawdzonych terapii, takich jak antybiotyki, wynikły z powstania opornych szczepów bakterii, trudno jest przewidzieć prawdopodobny poziom »przedwczesnych« zgonów” (Harris, 2002, s. 69). Co więcej, na co Harris zwraca uwagę, biologiczne wydłużanie życia, jako proces biotechnologiczny, może wygenerować choroby nowego rodzaju.

Dlaczego zatem w ogóle warto zajmować się nieśmiertelnością? Według Harrisa: (1) ma ona wartość sama w sobie – jak dotąd określaliśmy

się podług własnej śmiertelności, widzieliśmy ją jako część naszej natury, coś konstytutywnego, a siebie nawet jako *bycia-ku-śmierci*, teraz zaistniała szansa, by ten obraz zmienić; (2) skłania nas do zadawania innych pytań, bowiem „wydłużające się życie jest dalekie od bycia nieproblematycznie korzystnym i wciąż pozostają pytania dotyczące sprawiedliwości, polityki społecznej i czystej praktyczności” (Harris, 2002, s. 67). Pytanie o nieśmiertelność, jak mi się zdaje, jest pytaniem o człowieka, o nas samych, o to, czego chcemy. Stanowi intelektualną samowiedzę ludzkości.

Po pierwsze warto badać to zagadnienie ze względu na możliwość do naszkicowania samowiedzę gatunku, na nasz obecny obraz samych siebie w dziejach. Po drugie rozwój nowych technologii sięga daleko w przyszłość, dlatego też zmusza nas do pytania o nie jeszcze przed rozwinięciem ich samych (*in advance of their development*) i przed wystąpieniem ich konsekwencji. Mamy uprawiać *horizon scanning* – analizować możliwe przyszłe scenariusze wydarzeń. Z jednej strony może on umożliwić nam wybranie upragnionej wizji przyszłości. Z drugiej pomoże walczyć, wzmocnić się przed niechcianą przyszłością, której nadejścia nie możemy prawnie lub realistycznie zapobiec. Drugą możliwość autor uważa za ważniejszą. Istotniejsze jest myślenie o konsekwencjach technologii niż lądzenie się i spekulowanie na temat tego, czy technologia stanie się osiągalna, czy też nie.

Problemy z nieśmiertelnością

Harris wymienia pięć rodzajów zarzutów odnośnie do nieśmiertelności. Wiążą się one z pozostałymi dwoma zagadnieniami dotyczącymi nieśmiertelności – zagadnieniem etycznym i społecznym. Wydłużone życie, wedle jego krytyków, wywołuje następujące problemy:

- (i) Nieśmiertelność jest przyczyną niesprawiedliwości.

Harris analizuje kwestię finansową, w tym m.in. problem globalnej sprawiedliwości i nierówności. Pierwsze rozróżnienie dotyczy dysproporcji cenowej między unieśmiertelnianiem osobistym i gatunkowym. Drogie będą zwłaszcza zabiegi dokonywane na obecnie żyjących śmiertelnych ludziach. Nieśmiertelność gatunkowa i unieśmiertelnianie dzieci ostatecznie okażą się tańsze. Badania genetyczne i terapia genowa, choć obecnie są bardzo drogie, wraz ze swym rozpowszechnieniem uczynią nieśmiertelność

gatunkową tańszą, bardziej dostępną, powszechną (o ile będzie wszystkim dostępna). Idąc dalej, jeśli unieśmiertelnianie jest dobrem godnym pożądania, ale ze względu na dysproporcję zamożności nie każdego na nią stać, rozwiązaniem problemu nierówności jest uczynienie tych terapii tańszymi przez inwestowanie w nie.

Drugie rozróżnienie związane jest ze związkiem terapii unieśmiertelniających z wysokością dochodu krajowego. Harris spekuluje, że w kategoriach globalnych różnica bogactwa między krajami wysoko rozwiniętymi a pozostałymi zwiększy się (Harris, 2008, s. 62). Co więcej nieśmiertelność, nawet w krajach wysoko rozwiniętych technologicznie, będzie i tak dostępna tylko dla niewielu wybranych. Terapie wydłużające życie i potrzebne do nich zaplecze technologiczne będą (i już są) dla wielu zaporowo drogimi. W obliczu takiego podziału autor stawia zasadnie problem: „Jak mamy w tym miejscu rozumieć wymagania sprawiedliwości?” (Harris, 2002, s. 71). Na pytanie odpowiada niejednoznacznie.

Zwraca uwagę na konsekwencję globalnej ekonomicznej nierówności. Mówi o *równoległych populacjach* (*parallel populations*) ludzi biedniejszych żyjących krócej – śmiertelników – i bogatszych żyjących dłużej – nieśmiertelnych. W krajach bogatych dostępność terapii unieśmiertelniających będzie większa, w wyniku czego ci, których na to stać, zaczną wydłużać sobie życie. Doprowadzi to do powstania dwóch typów ludzi, różniących się przeżytyą długością życia, ale też zgromadzonym w ciągu życia kapitałem – zarówno pieniężnym, jak i kulturowym. Na pierwszym planie stoi kwestia nierówności wyrażona w różnicy nieśmiertelności między tymi postulowanymi populacjami. Z kolei z drugiego planu dobiega odgłos rosnącej dysharmonii, przewagi bogatych osób z krajów z dostępem do technologii wydłużających życie nad biednymi, pozbawionymi tego dostępu. Problem *niesprawiedliwości* społecznej związany z majątnością zostanie powtórzony na gruncie unieśmiertelniania. Mimo iż stan równoległych populacji jest niepożądany, niesprawiedliwy, „nie jest jasne, czy moglibyśmy, a nawet czy powinniśmy, zrobić coś w związku z taką perspektywą z powodu sprawiedliwości” (Harris, 2002, s. 71). Mamy „wyraźną odpowiedzialność etyczną do tego, aby maksymalizować korzyści, a w przypadkach niedoboru do tego, aby zdecydować o tym, kto spośród tych, którzy mogliby skorzystać, miałyby otrzymać leczenie, w oparciu o możliwą do obrony z punktu widzenia moralności zasadę dystrybucji” (Harris, 2008, s. 63). Harris sugeruje, że kwestia redystrybucji dóbr nie jest dla niego w sposób oczywisty pierwszoplanowa

ani priorytetowa. Uzasadnia to, stwierdzając, że „jeśli nieśmiertelność lub wydłużona oczekiwana długość życia jest dobra/dobrem, byłoby wątpliwą etyką odmawianie namacalnych dóbr niektórym ludziom, ponieważ nie możemy ich zapewnić wszystkim”. Dodaje, że „ta niesprawiedliwość nie jest po prostu przygodna, nie jest funkcją godnego ubolewania, ale w zasadzie możliwego do usunięcia braku zasobów” (Harris, 2002, s. 71–72). Tłumaczy, że „zawsze będą warunki, w których nie będziemy mogli zapobiec szkodzie lub czynić dobrze wszystkim, nikt jednak nie sądzi, że daje nam to powód, aby odmówić zapobiegania szkody komukolwiek” (Harris, 2002, s. 72). Z problemu ekonomicznej nierówności tworzącej, wraz z rozwojem technologii, już nie tylko coraz większe dysproporcje materialne, ale i genetyczne, przechodzi do uzasadnienia, dlaczego, mimo owej nierówności, w zasadzie nikomu, kogo na to stać, nie powinno się odmawiać prawa do udoskonalania. Fakt istnienia nierówności nie zobowiązuje ani też nie uprawnia nas do podjęcia działań w celu zniwelowania nierówności. Dokonuje się walka dóbr. Zarówno jednakowe warunki dla wszystkich, jak i jednostkowa pomyślność, długowieczność są pewnymi dobrami. Harris dokonuje hierarchizacji dóbr, przedkładając wartość jednostkowego dobra – wydłużanie własnego życia – ponad dobro innych – sprawiedliwe warunki dla wszystkich. Co świadczy o tym, że moje dobro jest ważniejsze od dobra innych? Harris nie daje pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, jedynie negatywną – nikomu nie wolno zabronić udoskonalania.

Na poparcie swojej tezy podaje przykład ze śmiertelnie chorymi bliźniaczkami – jeśli da się wyleczyć jedno z bliźniąt, a drugie nie, to nie znaczy, że nie powinniśmy leczyć tego pierwszego tylko dlatego, że drugiego nie wyleczymy. Nie odmawiamy także przeszczepów nerek tym, którzy mogą sobie na to pozwolić, tak długo, aż nie będą dostępne dla wszystkich. Nie można, twierdzi Harris, być ślepym na to, że procedury i techniki, które z początku są drogie, niedostępne, nawet elitarystyczne, z czasem mogą stać się powszechnie dostępne, o ile nie uniwersalne, tanie, względnie bezpieczne i powszechnie akceptowalne jak zegarki na rękę czy internet, a w przypadku towarów medycznych szczepionki, antybiotyki czy prezerwatywy. Nie ma powodu, by sądzić, że z *human enhancement* będzie inaczej.

- (ii) Nieśmiertelność jest przyczyną bezcelowego i ostatecznie niechcianego życia; nieograniczone trwanie wiąże się z nieuchronną nudą.

Obiekcję tę Harris komentuje krótko: „Ci, którzy się nudzą, mogą, dzięki swojej słabości, zrezygnować w dowolnym momencie”. Po czym: „Ale ci z nas, którzy nie cierpią na śmiertelny brak wyobraźni, powinni być pozostawieni sobie, aby móc tworzyć nowe sposoby cieszenia się życiem i czynienia dobra” (Harris, 2008, s. 64). Walczy o wolność wyboru i swobodę udoskonalania. Kwestię wolności i ograniczenia omówiono już w poprzednim punkcie.

(iii) Nieśmiertelność jest przyczyną pozbawionego znaczenia, samobójczego życia; tożsamość osobista nie mogłaby przetrwać długich okresów przedłużającego się istnienia – choć mógłbym chcieć żyć wiecznie, po paru tysiącach lat to już nie „ja” żyłbym.

Można powiedzieć, że tym miejscu autor analizuje tzw. *mind-body problem*. Przedstawia zarzut odnośnie do nieśmiertelności, w świetle którego, mimo nieśmiertelności ciała, różna od niego jaźń względnie szybko przestaje istnieć. Można argumentować, że przecież ostatecznie także i człowiek – jako mózg – jest ciałem albo że w argumentie zwalczanym przez Harrisa kryje się błąd – pomieszanie tożsamości psychologicznej z tożsamością ontologiczną. Wszakże można powiedzieć, że pamięć i tożsamość nie są tym samym. Te kwestie, choć filozoficznie kluczowe, nie będą w tym miejscu, ze względu na objętość pracy, szerzej omawiane.

Harris analizuje ten argument, powołując się na badania Glanona (2002) i Jonasa (1992). Stwierdza, że dożywając matuzalemowego wieku, nasza tożsamość osobowa nie utrzyma się, ustąpi jaźniom następczym. Krótko mówiąc, chodzi o to, że jeśli udałoby się radykalnie wydłużyć życie ciała, np. mojego, nadejdzie taki moment, w którym ciało pozostanie to samo, a jaźń już nie będzie moja. Zachowana będzie tożsamość tego konkretnego ciała, natomiast tożsamość osobowa nie. Innymi słowy, ta jaźń to już nie będę „ja”, a ktoś „inny”. Dla Harrisa to jednak nie problem. Twierdzi on, że „tożsamość osobowa nie jest wymagana, aby spójnie pragnąć nieograniczonego przetrwania” (Harris, 2008, s. 65). Przedefiniowuje i uzasadnia cały problem w inny sposób.

Problem dotyczy zagadnienia pamięci. Harris zauważa, że główną mocą argumentu jest to, że bez ciągłości pamięci nie ma ciągłości osobowości, a zatem tożsamości osobowej. W takim razie, mówi, po pierwsze założmy, że nie mam wspomnień sprzed 5. roku życia. Czy oznacza to, że moje ciało jest o 5 lat starsze niż ja? Gdy myślimy o sobie, zwracamy uwagę

na chwilę urodzenia ciała. Pierwszych parę lat jest dla nas niedostępnych, ale czy to znaczy, że *my* rodzimy się z chwilą początku tożsamości? Choć Harris nie analizuje tego problemu głębiej, wydaje się, że właśnie problematyczność ustalenia punktu początkowego *mnie*, momentu, w którym *ja* się zaczyna, skłania nas do ignorowania ważności subiektywnej tożsamości osobowej, której pochodzenie, początek, trwanie czy ciągłość są niepewne. Mówiąc o nieśmiertelności osobistej, pytamy o to, kto ma być podmiotem tej nieśmiertelności. Jednak, widząc argumenty Harrisa, zauważamy, że w takim razie to, czemu zwykliśmy przypisywać podmiotowość – osobowość, ciągłość osobowości, tożsamość osobową itd. – w kontekście nieśmiertelności upada, pozostawiając problem: *co z podmiotem?* Stąd koncentracja Harrisa na pojęciu nieśmiertelności cielesnej – jej początek, koniec i trwanie łatwiej jest określić i kontrolować.

Po drugie, stwierdza Harris, nawet jeśli prawdą jest, że mózg nie może całkowicie integrować wspomnień oraz ma potrzebę wypierania tych trywialnych – czyli że i tak pewna ich część, która miałaby stanowić o naszej tożsamości, jest na poziomie neuronalnym usuwana jako zbędna – nie oznacza to, że matuzalemowe indywiduum nie mogłoby wspomagać fizjologicznej pamięci dodatkowymi informacjami różnego typu, takim *backup memory*. Video-historie, zdjęcia, nagrania, mogłyby pomóc matuzalemowi przypomnieć sobie wcześniejsze życia i budować poczucie tożsamości, nawet jeśli jego psychologiczna pamięć szwankuje (Harris, 2002, s. 82–83).

Dalej autor rozważa problem następujących po sobie jaźni i racjonalnej roztropności (*successive selves and rational prudence*). W trakcie długiego życia matuzalema jego tożsamość osobowa ustąpi miejsca następującym po sobie jaźniom. Zgodnie z argumentem przeciwko nieśmiertelności, roztropna lub zainteresowana-sobą jaźń (*self-interested*) zmotywowana do kontynuacji istnienia musi ustąpić. Załóżmy, że matuzalem ma trzy kolejne, następujące po sobie tożsamości: A, B i C. Tożsamość C nie pamięta nic z życia tożsamości A. Załóżmy, że również prawdą jest, że A chciałaby być B, która będzie pamiętała A; B będzie chciała stać się C, która to pamiętała, że była B, ale prawdopodobnie nie będzie pamiętała A (Harris, 2002, s. 83).

Harris twierdzi, że nie jest irracjonalne dla A, by chciała być B i nie jest irracjonalne dla A, by była B częściowo dlatego, że on lub ona wie, że B będzie chciała być C, chociaż gdy już się stanie C, to nie będzie pamiętała, że była A. Zatem nawet jeśli tożsamość osobowa w pewnym ograniczonym sensie upada po pewnym czasie, to wcale nie musi być tak, że motywacja

do tego, by fizycznie długo żyć – cielesna nieśmiertelność – musi upaść razem z osobową tożsamością. Byłoby to prawdą, niezależnie od tego, jak dużo jaźni miałby matuzalem.

Harris podaje inny przykład: „mogę mieć silny, osobisty interes, aby moje dzieci i wnuki przetrwały, mimo iż ich tożsamości są różne od mojej” (Harris, 2002, s. 84). Są to następujące po sobie i różne jaźnie, ale ich egzystencja i dobrostan są dla mnie znaczące. Pragnienie matuzalema nie jest *irracjonalne*, nawet jeśli matuzalem jest ciągiem następujących po sobie jaźni połączonych jednym długowiecznym ciałem, a nie jedną osobową tożsamością. „To oczywiście pokazałoby, że w tym wypadku nie chodzi o osobiste przetrwanie, ale nie może pokazać irracjonalności nawet bardzo silnego i żarliwego interesu w tym, aby te przyszłe istoty istniały” (Harris, 2002, s. 84).

Argumentacja Harrisa wydaje się być zasadna. Chęć, żeby cielesna nieśmiertelność, w której uczestniczę i dzięki której moja jaźń trwa dłużej, trwała dalej, nie jest irracjonalna, nawet jeśli za jakiś czas w nieśmiertelnym ciele zjawi się inna jaźń, niemająca ze mną nic wspólnego. Podobnie jest z pragnieniem, aby moje dzieci, wnuki i prawnuki równie dobrze żyły. W zasadzie, zarówno co do prawnuków, jak i następujących po sobie jaźni, mam podobny stosunek. Jednym i drugim życzę wszystkiego co najlepsze. W obu przypadkach te jaźnie nie są mną. Oczywiście moje przyszłe jaźnie łączyłoby ze mną nasze nieśmiertelne ciało, którego nie dzielimy z prawnukami, ale i tak zarówno prawnuki, jak i przyszłe jaźnie, to w równej mierze nie-ja.

Życie ciała może być wydłużone nawet do 4986 lat. Ale czy tu chodzi o to, że to ja mam być nieśmiertelny, czy moje ciało? Przecież Harris sam mówi, że ta „pogoń odbywa się za osobistą nieśmiertelnością” (Harris, 2002, s. 68). Co miałyby mnie obchodzić, czy moje ciało będzie żyło wiecznie, czy nie? Przecież nie o ciało chodzi, ale o dobre życie, które zdrowe ciało umożliwiałoby i ułatwiałoby.

Wieczność ciała dla mojego interesu, dla długiego i dobrego życia, jest czymś instrumentalnym. Jest ono wartościowe dla tych wszystkich możliwych osobowości, które przyjdą po mnie. W tym jednak sensie osobowości posiadające moje ciało jako jego nowi lokatorzy nie różnią się od lokatorów innych ciał. Nie ma różnicy między moją jaźnią następczą a jakąś inną jaźnią, np. kimś nowonarodzonym. W tym sensie nie ma dla mnie różnicy, czy moje ciało będzie zdrowe i długowieczne, czy jakies inne. Przecież nie chodzi nam o zdrowe ciało – środek do osiągnięcia zadowolenia – a o zadowoloną

jaźń. Nie ma też różnicy między moimi jaźniami następczymi a możliwymi dziećmi, których będę ojcem i którym zapewnię dobre życie. Różnica jest taka, że w przypadku dzieci łatwiej jest manipulować ich liczbą niż w przypadku jaźni następczych. Taką jaźń można mieć tylko jedną naraz, natomiast dzieci można mieć więcej jednocześnie.

Wciąż pozostaje pytanie o *mnie*, o nieśmiertelność mojego *ja*. Postawione przez Harrisa rozwiązanie problemu (choć samo w sobie dla mnie jest problematyczne) obnaża coś więcej – kruchość tego, co znaczy *ja*. Demaskuje niepewność odnośnie do podmiotu działania i tego, dla kogo jest to działanie. Jeśli unieśmiertelniam się dla siebie, to kto to jest ten *dla siebie*? Być może nie ma różnicy, czy robię to dla siebie, czy dla kogoś innego, bo nawet to *ja* ostatecznie rozplywa się w jakiejś jaźni następczej, w kimś innym. Problem i jego rozwiązanie pokazują, że troszczenie się o siebie (w konsekwencji o jaźnie następcze) nie jest bardziej racjonalne niż troszczenie się o wnuki. Jedynie irracjonalne jest myślenie, że coś, co teraz nazwalibyśmy swoją jaźnią, jest w stanie trwać w nieskończoność. Nie jest irracjonalne, by mieć interes w tworzeniu kolejnych jaźni. Co więcej, autor nie zadaje innego ciekawego pytania: *czy w ogóle można racjonalnie nie chcieć żyć (w znaczeniu życia tożsamości, a nie ciała) wiecznie?* To już jest osobna kwestia.

(iv) Nieśmiertelność jest przyczyną przeludnienia i być może końca reprodukcji.

Harris zastanawia się nad polityką populacyjną oraz obawami związanymi ze zbyt dużą liczbą ludności na świecie. Jednak, jak twierdzi, jest to mało prawdopodobne. Przewaga pozytywnych skutków długowieczności względem potencjalnego problemu przeludnienia jest dla autora jasna. Poza tym wpływ długowieczności na przeludnienie będzie „funkcją licznych czynników, których wyniki są trudne do przewidzenia” (Harris, 2008, s. 68). Wśród nich autor wymienia m.in. stopień absorpcji, który sam w sobie będzie silnie zależny od kosztów i dostępności terapii (przez bardzo długi czas liczba osób z nich korzystająca będzie niewielką częścią światowej populacji) czy zwiększającą się podatność na nowe choroby zakaźne lub odporne na antybiotyki szczepki bakterii.

Porusza również problem reprodukcji, tego, czy mielibyśmy maksymalizować liczbę lat życia czy liczbę żyjących indywidualów. Pyta o to, czy w ogóle powinniśmy zakładać konieczność lub pragnienie tworzenia

przyszłych pokoleń. Czy jest jakaś moralna różnica między tym, że w przyszłości będzie żyło x milionów ludzi – potomków x milionów ludzi żyjących dziś, a tym, że w przyszłości będzie żyło x milionów nieśmiertelnych ludzi żyjących od dziś? Inna kwestia jest jednak istotniejsza, mianowicie, „czy ma znaczenie w sensie moralnym to, że istnieją lata życia o rozsądnej jakości, czy też to, że istnieją różni ludzie żyjący życiem o rozsądnej jakości” (Harris, 2008, s. 69), czyli: „czy powinniśmy maksymalizować liczbę lata życia czy życia indywidualów?” (Harris, 2008, s. 69). Z punktu widzenia lat życia nie jest istotne, ilu ludzi będzie żyć, a to, ile będzie lat akceptowalnego życia. Ten pogląd Harris uważa za niezadowolającą. Uznaje jedynie względnie akceptowalną wersję, że „można konsekwentnie utrzymywać, że liczą się indywidualne życia już istniejących ludzi, a nie to, jak wiele będzie nowych indywidualnych żyć”. Z kolei perspektywa odrębnych żyć, z którą Harris się zgadza, „ma związek z zaletami nowych ludzi, świeżych pomysłów i możliwością ciągłego rozwoju człowieka” (Harris, 2008, s. 69). Zwraca tym samym uwagę na pewien problem. Jeśli wymiany międzypokoleniowe okażą się zbyt wolne dla regeneracji idei i dla zaspokojenia potrzeb rodzicielskich, „moglibyśmy stanąć w obliczu przyszłości, w której najuczciwszym i najbardziej etycznym może wydać się rozważenie swego rodzaju »pokoleniowego oczyszczenia«”⁸. Generowałoby to być może trochę paradoksalną sytuację – wydłużamy życie po to, by nadać mu kres.

W takim wypadku powstaje kolejny problem, wiążący się z racjonalnym wyznaczaniem momentu śmierci, które musiałoby uwzględniać czas, po jakim rozsądnie byłoby, aby ludzie przestawali żyć w danym pokoleniu. W tym miejscu Harris mówi o *należnym zasobie (fair innings)* lat życia, czyli o obowiązku, nakazie umierania „we właściwym czasie, aby ustąpić miejsca przyszłym pokoleniom” (Harris, 2002, s. 77). „Osiągnięcie tego wyniku za pomocą dobrowolnych lub etycznych środków może być trudne; stosunek do samobójstw i eutanazji może się zmienić, ale prawdopodobnie nie nastąpi to z dnia na dzień” (Harris, 2002, s. 77). Rodzi to kolejny problem – jaki powinien być ten należyty okres, taka odpowiednia, sprawiedliwa tura wyznaczona dla każdego, po której człowiek miałby odejść? Harris

⁸ Autor używa tu zwrotu *generational cleansing*, co można przetłumaczyć jako *oczyszczenie pokoleniowe* albo *czystka pokoleniowa*. To drugie może kojarzyć się negatywnie z *czystką rasową* czy *czystką etniczną*. Skoro Harrisowi chodzi o możliwie najlepsze rozwiązanie, bardziej neutralny zwrot *oczyszczenie pokoleniowe* będzie odpowiedniejszy.

mówi o dwóch rozwiązaniach, wersjach argumentu należnego zasobu (załóżmy, że sprawiedliwa tura trwa 70 lat⁹). Pierwsze z nich można nazwać *ilościowym* – jest jakiś czas życia poszczególnego człowieka, który stanowi sprawiedliwy udział w możliwym życiu w ogóle (*fair share of life*). 70 lat to sprawiedliwy przydział życia i ludzie powinni być wspierani w swoich próbach czy pragnieniach, by żyć właśnie tyle. Należnie, sprawiedliwie jest żyć właśnie tyle. Drugi z nich można nazwać *jakościowym* – jest jakiś czas życia poszczególnego człowieka wystarczający do przeżycia pełnego życia (*complete life*). Pewien okres egzystowania jest wymagany do tego, aby żyć pełnym życiem, aby doświadczyć „siedmiu wieków dramatu życia” człowieka¹⁰. W życiu chodzi o pełnię, o kompletność (Harris, 2002, s. 78).

Niezależnie od argumentacji problem pozostaje – co ma się dziać po czasie przydzielonym sprawiedliwie? Jest to kwestia złożona i Harris nie daje jednoznacznej odpowiedzi. Stwierdza nawet, że skoro liczba nieśmiertelnych w przewidywalnej przyszłości (*foreseeable future*) będzie nie aż tak wielka, nie będzie to również problemem (Harris, 2008, s. 70). Krótko mówiąc, nie daje odpowiedzi na pytanie o sprawiedliwą metodę dystrybucji wartościowego życia.

(v) Nieśmiertelność byłaby zbyt droga do utrzymania pod względem zwiększonych kosztów opieki zdrowotnej.

Za Sørenem Holmem Harris stwierdza, że nieśmiertelność nie dość, że nie zwiększy kosztów, ale nawet drastycznie je zmniejszy. Przypomina nam, że nieśmiertelność, ale i długowieczność, spowodują wyeliminowanie wielu chorób okresu późnej dorosłości (Harris, 2008, s. 70), ale nie samej starości. Ta w wizji Harrisa występuje, tylko później. Proponuje nawet eksperyment. Stwierdza, że ekonomicznie dużo bardziej opłacalne jest zainwestowanie pieniędzy, które wydalibyśmy na leczenie mając 70 lat. Procent z pieniędzy odłożonych na niemal 1000 lat sprawi, że koszty, jakie będziemy musieli

⁹ Zaskakujące jest, że podaje tak mały limit (nawet jako przykład), skoro spekuluje na temat niemal pięciu tysięcy lat życia.

¹⁰ Harris nawiązuje do fragmentu komedii W. Shakespeare’a *Jak wam się podoba*, w której Jakub wypowiada sławne słowa „Świat jest teatrem, aktorami ludzie”, po czym wymienia „siedem wieków dramatu życia”. Są to: stan niemowlęcy, bycie uczniem, kochankiem, żołnierzem, sędzią, staruszkciem i wreszcie, wracając do stanu bezradności, drugim niemowlęciem.

ponieść w przypadku odroczonej starości, zmaleją (przy jednoczesnym założeniu realnego wzrostu gospodarczego).

Podsumowanie

Wydaje się, że Harris przyjmuje założenie, że wydłużające się w nieskończoność życie ma wartość i to taką, której dodatkowo nie trzeba udowadniać. W każdym razie autor nie mówi wprost, dlaczego nieśmiertelność jest wartościowa sama w sobie. Odpiera zarzuty problematyzujące nieśmiertelność jako zagadnienie filozoficzne czy społeczne. Ostatecznie jednak nie wiemy, czemu mielibyśmy przedłużać życie. Filozoficznie ciekawsze jest, jak mi się zdaje, nie to, *czy* to robimy, ale to, *dlaczego* to robimy. Autor nie daje pozytywnej odpowiedzi, jedynie negatywną – nie wolno zabraniać wydłużania życia, jeśli ktoś tego chce. Gryzie się to jednak z myślą o udoskonalaniu ludzi, które – według autora – jest w niektórych przypadkach naszym moralnym obowiązkiem. Czy nieśmiertelność, przedłużanie życia także jest? Trudno powiedzieć.

Nawet jeśli Harris promuje idee bycia lepszym, zdrowszym, długowiecznym, to nie daje nam odpowiedzi na pytanie: dlaczego? Jedyne zauważa to, co i tak robimy (i tak leczymy się, a zatem wydłużamy życie), przedstawia więc logiczne konsekwencje naszych działań. Udoskonalanie i uniesmiertelnianie jest nazwą tego, w co inwestujemy naszą pracę, pieniądze i wysiłki dzięki postępowi technologicznemu. Jak się zdaje, próby udoskonalające człowieka nie odbędą się bez dalszych kosztów (finansowych, społecznych itp.). Pytanie o zasadność tego typu zabiegów zatem nie jest jedynie pytaniem egzystencjalnym – po co ja to chcę robić, czemu ja tego potrzebuję? Wciąż wymaga gruntownego przemyślenia, uprawomocnienia i określenia, w imię czego ma być dokonywane.

Program Harrisa wskazuje na możliwe problemy, z którymi będziemy się musieli zmierzyć w nadchodzącej przyszłości. Nie rozstrzyga jednoznacznie kwestii globalnej sprawiedliwości, problemu tożsamości czy należącego zasobu. Przeprowadza *horizon scanning*, bada możliwe zagrożenia procesu, który już trwa. Zagadnienie nieśmiertelności nie jest tylko futurystyczną spekulacją. W tym futuryzmie trzeba rozpoznać naszą codzienność i jej problemy jako problemy obecnej nieśmiertelności: starość, przeludnienie, dostępność do leczenia, nowe zagrożenia ze strony technik medycznych,

czas wolny, bezrobocie, samobójstwa, kontrola urodzeń itd. Na tym, jak sądzę, polega ten problem bioetyczny – jak opisać i zrozumieć fakt, będący konsekwencją rozwoju cywilizacyjnego, że stajemy się nieśmiertelni. To nie jest debata dotycząca tego, czy przedłużać życie, ale *co* zrobić z wydłużającym się życiem niektórych ludzi. Nie można rozważać nieśmiertelności z punktu widzenia *czy warto*.

Nieśmiertelność jest naszym problemem podwójnie: nieśmiertelność w szerokim sensie, jako terapia wydłużająca życie, już nas dotyczy; nieśmiertelność w węższym sensie, jako nieograniczone życie, jest raczej futurologicznym obiektem pożądania. Pierwszy z problemów musi być rozważany społecznie i tu wkracza, jak mi się zdaje, również problem poglądów społeczno-politycznych. Potrzebny jest namysł nad pojęciem człowieka, wolności, teorią podmiotu, teorią sprawiedliwości i redystrybucji dóbr, teorią pragnień. Stanowiska biokonserwatywne, próbujące odmówić racji udoskonalaniu człowieka, są naiwne. Z drugiej strony pełen bioliberalizm, zgoda na wszelkie zmiany dla tych, których na nie stać, wydaje się niebezpieczny, ze względu na sprawiedliwość czy bezpieczeństwo pewnych grup społecznych. Jeśli podział na stanowiska polityczne ma być w jakiejś mierze powtórzony przy okazji problematyki „naturalnej”, to brakuje, żartobliwie mówiąc, trzeciej alternatywy – biosocjalizmu. Czym w takim razie będzie biosocjalizm?

Drugi z problemów, ponieważ w dużej mierze stanowi futurystyczny, spekulatywny obraz na temat przyszłości, powinien być poddany krytyce ideologii. Myśl Harrisa o „skanowaniu horyzontu” jest właśnie, jako myślenie spekulatywne i projekt, projekcją wyobrażeń na temat tego, czym jest dobro, czego byśmy chcieli i wyśnionej przyszłości. Jest terenem doskonałym do uprawiania krytyki ideologii. Oczywiście nie dlatego, żeby zdyskredytować dokonania współczesnej nauki. W żadnym razie! Raczej chodziłoby o analizowanie jeszcze nieuświadomionych poglądów na temat nowej technologicznej paruzji. W takiej sytuacji, jak sądzę, można zrobić to, co Slavoj Žižek robi, mówiąc żartobliwie, za Donaldem Rumsfeldem, o rodzajach wiedzy. Mówi o *known knowns*, *known unknowns*, *unknown unknowns* i o *unknown knowns*. Bez zbędnego opisywania każdego z nich chciałbym wskazać na ostatnie pojęcie, które, powiedziałaby Žižek, pokazuje

nam, że mamy do czynienia z ideologią¹¹ – z tym, o czym nie wiem, że wiem, z nieświadomymi przekonaniem i uprzedzeniami na temat świata, z niejawnymi tezami, ukrytymi założeniami dotyczącymi idealnego stanu przyszłości. To jest miejsce naszych nieświadomych przekonań, uprzedzeń, determinujących nasze wybory. Właśnie te „nieznane znane” udoskonalania i nieśmiertelności ciekawie jest wziąć pod lupę.

Bibliografia

- Austad, S.N. (1997). *Why We Age: What Science Is Discovering About the Body's Journey Through Life*. New York: John Wiley & Sons.
- Glannon, W. (2002). Identity, Prudential Concern and Extended Lives. *Bioethics*, 16, 266–283.
- Harris, J. (2002). Intimations of Immortality: The Ethics and Justice of Life Extending Therapies. W: M. Freeman (red.), *Current Legal Problems* (s. 65–95). Oxford: Oxford University Press.
- Harris, J. (2008). *Enhancing Evolution*. Princeton–Oxford: Princeton University Press.
- Jonas, H. (1992). The Burden and Blessing of Mortality. *The Hastings Center Report*, 22, 34–40.
- Kaczmarek, E. (2015). Autentyczność emocji w bioetycznym sporze o ulepszanie człowieka. Czy „pigulka szczęścia” może dać prawdziwe szczęście? *Etyka*, 51, 3–17.
- Perlikowski, Ł. Dominiak, Ł. Płotka, B. (2013). Współczesne podziały biopolityczne w świetle sporu wokół doskonalenia człowieka. *Studia Polityczne*, 31, 175–189.
- Shakespeare, W. (1980). Jak wam się podoba. W: *William Shakespeare. Dzieła dramatyczne* (s. 217–341). T. 2. Tłum. S. Koźmian, J. Paszkowski, L. Ulrich. Warszawa: PIW.
- Žižek, S. (2008). *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

¹¹ Nie rozwijam i nie omawiam tego motywu szerzej. Powtarza się on w twórczości Žižka. Omawia go m.in. w Žižek (2008) czy w artykule *Rumsfeld and the Bees*, zamieszczonym w *The Guardian* z 28.06.2008 r., dostępnym na: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2008/jun/28/wildlife.conservation> (20.05.2018).

THE NOTION OF IMMORTALITY IN JOHN HARRIS'S PHILOSOPHY

Summary

The main goal of this article is to introduce an analysis of the notion of immortality and to place it in the context of bioethical debate surrounding the concept of human enhancement. I would like to present problems related to these issues. In my text, I briefly discuss human enhancement in reference to the technological progress and Harris's program of enhancing evolution. Afterwards I try to show: what immortality is for Harris, what types of immortality he distinguishes, why is this topic worth dealing with and how to deal with it. Finally, I present the main allegations against immortality and the way Harris opposes them. At the very end I present my vision of further research on the issue of immortality and in the field of human enhancement.