

**UNIwersytet Ignatianum w Krakowie**  
**Szkoła Doktorska**

Dziedzina nauk: nauki humanistyczne

Dyscyplina naukowa: filozofia

**WALDEMAR GRZEGORZ FILIPEK**

**Etyka ulepszania człowieka.**  
**Analiza krytyczna propozycji transhumanistycznych.**

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem promotora  
dra hab. Piotra Duchlińskiego, prof. UIK  
oraz promotora pomocniczego  
dr Sylwię Przewoźnik

podpis promotora:

podpis doktoranta:

podpis promotora pomocniczego:

Kraków 2025

*Pragnę złożyć serdeczne podziękowania mojemu Promotorowi, Panu dr hab. prof. UIK Piotrowi Duchlińskiemu, za nieocenioną pomoc, inspirujące podejście, bezcenne wskazówki i życzliwość na każdym etapie przygotowywania pracy doktorskiej.*

*Chciałbym również wyrazić głęboką wdzięczność mojemu Promotorowi pomocniczemu, Pani dr Sylwii Przewoźnik, za merytoryczne uwagi, ogromny entuzjazm oraz cierpliwość i wyrozumiałość.*

*Dziękuję także mojej Rodzinie i Przyjaciółom, za wszelką pomoc oraz wsparcie duchowe, które pozwoliło mi zrealizować ten projekt.*

# SPIS TREŚCI

<b>WSTĘP .....</b>	<b>5</b>
<b>Rozdział I TRANSHUMANIZM – DEFINICJE, TYPY, PROBLEMY .....</b>	<b>15</b>
1.1. Definicja i pojęcie transhumanizmu .....	15
1.2. Nurty transhumanizmu .....	31
1.2.1. Ekstropianizm.....	32
1.2.2. Abolicjonizm bioetyczny.....	34
1.2.3. Singularitarianizm .....	36
1.2.4. Postgenderyzm .....	39
1.2.5. Immortalizm .....	41
1.2.6. Technogajанизm .....	42
1.3. Kategoria ulepszania człowieka (human enhancement).....	44
1.4. Ulepszanie człowieka a terapia.....	54
1.5. Etyka ulepszania człowieka .....	62
1.5.1. Podstawowe zagadnienia etyczne wprowadzające w debatę .....	62
1.5.2. Etyka transhumanistyczna - utylitaryzm .....	71
<b>Rozdział II OBSZARY ULEPSZANIA CZŁOWIEKA.....</b>	<b>81</b>
2.1. Klasyfikacja ulepszeń człowieka .....	81
2.2. Ulepszenia fizyczne .....	84
2.3. Ulepszenia poznawcze i emocjonalne.....	96
2.4. Ulepszenia moralne .....	119
<b>Rozdział III KONTROWERSJE WOKÓŁ ULEPSZANIA. ZARZUTY BIOKONSERWATYSTÓW.....</b>	<b>138</b>
3.1. Biokonserwatyzm – charakterystyka oraz założenia .....	139
3.2. Leon Kass.....	144
3.3. Francis Fukuyama .....	150
3.4. Jurgen Habermas .....	155
3.5. Michael Sandel.....	159
3.6. Michael Hauskeller .....	163
3.7. Nicholas Agar.....	176
3.8. Jason Eberl .....	182
3.9. Polscy przedstawiciele biokonserwatyizmu.....	187
3.9.1. Piotr Duchliński.....	188
3.9.2. Grzegorz Hołub .....	192

3.9.3. Teresa Grabińska .....	198
3.9.4. Agnieszka Lekka-Kowalik .....	202
3.9.5. Marek Wójtowicz .....	205
3.9.6. Maria Nowacka oraz Jerzy Kopania.....	209
<b>REKAPITULACJA – PRÓBA KRYTYCZNEJ ANALIZY DEBATY .....</b>	<b>215</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>288</b>
<b>SUMMARY .....</b>	<b>322</b>

# WSTĘP

Przedmiotem rozważań niniejszej dysertacji jest etyczna problematyka ulepszania człowieka - kontrowersyjna i budząca skrajne emocje idea postulująca potrzebę wykorzystania najnowszych osiągnięć nauki i techniki w celu przewyciężenia ograniczeń i poprawy kondycji natury ludzkiej. Myśl transhumanistyczna dotycząca ulepszeń człowieka przenika dziś zachodnią kulturę, budząc zarówno fascynację, jak również niechęć i wątpliwości intelektualne, które wybrzmiewają coraz częściej w polemikach apologetów z zaciętymi przeciwnikami technooptimistów. Na kanwie dokonującej się na naszych oczach rewolucji technologicznej z dnia na dzień zmieniających nie tylko środowisko i całe społeczeństwa, ale również poszczególne jednostki i ich życie, zjawisko to wymaga pogłębionego i interdyscyplinarnego dyskursu zarówno nad przebiegiem tego procesu, jak i możliwymi konsekwencjami. Dysertacja ma na celu podjąć kluczowe wyzwania etyczne stojące obecnie przed naukami humanistycznymi. Są nim przede wszystkim: potrzeba krytycznego namysłu nad działaniami, mającymi na celu ingerencję technologii w ludzki organizm oraz potrzebę ustosunkowania się do radykalnych wizji przyszłego rozwoju technologicznego. Wyzwania te nie powinny być bagatelizowane, gdyż podejrzewać można, iż ciągle powiększający się obszar interakcji człowieka z inteligentnymi urządzeniami spowoduje w długiej perspektywie czasu stopniowe zmiany w pojmowaniu człowieczeństwa, ludzkiej egzystencji oraz całego życia społecznego, z jakim mamy obecnie do czynienia. Jest to istotne, gdyż jedną z podstawowych tez transhumanistów jest stanowisko, iż na pewnym etapie rozwoju ludzkości człowiek osiągnie takie możliwości transformacji i przekraczania swoich naturalnych, ludzkich ograniczeń, że stanie się właściwie innym rodzajem istoty – postczłowiekiem. Szczególnie interesujące i wymagające filozoficznego namysłu wydają się te technologie, które przyczyniają się do wzmacniania naturalnych możliwości poznawczych człowieka oraz rozszerzeń ludzkiego umysłu. Jest sprawą oczywistą, iż filozofia jak i inne nauki humanistyczne oraz społeczne nie powinni pozostawać obojętne wobec tych wyzwań. Toczący się spór między biokonserwatystami a transhumanistami na temat etycznych zagadnień ulepszania człowieka wchodzi w „fazę dojrzalą”, dlatego też będzie skupiał

na sobie uwagę różnych środowisk akademickich. Należy więc oczekiwać nowych rozwinięć i interpretacji, które urozmaicą toczącą się debatę.

Moją pracą doktorską chciałbym zaznaczyć swój udział w tejże debacie i dokonać nie tylko pogłębionych studiów nad tym, co już zostało powiedziane, ale także spróbować wnieść do niej własny głos. Wydaje się to istotne, choćby ze względu na fakt, iż wśród i tak nielicznych jak dotąd opracowań w polskiej literaturze przedmiotu tego zagadnienia, tylko niewielki ich odsetek poświęcony jest stricte etycznej stronie transhumanizmu. Moją dysertacją chciałbym choć w części zapełnić tę lukę oraz wskazać potencjalne kierunki badań nad tym zagadnieniem w tymże obszarze.

Transhumanizm jest dziś zjawiskiem na tyle wpływowym, iż trzeba podjąć nad nim zorganizowaną refleksję krytyczną o charakterze metodologicznym i przedmiotowym – wieloaspektową dyskusję problemową. Problematyka ulepszania człowieka, choć już dużym stopniu obecna na zachodzie, dopiero wchodzi na polski rynek nauki i salony, w których toczą się akademickie dysputy. W literaturze przedmiotu poza nielicznymi pozycjami brak jest kompleksowych opracowań na ten temat etycznych zagadnień tej problematyki. W związku z tym niniejsza dysertacja uzupełni istotną lukę związaną z kwestiami etycznymi w zakresie badań nad ulepszaniem człowieka, a tym samym niewątpliwie stanowić będzie nowatorskie spojrzenie na kwestie etyczne ulepszania człowieka w kontekście transhumanizmu, nie tylko z teoretycznego punktu widzenia, ale także przez pryzmat przyszłych zastosowań praktycznych omawianych zagadnień. W tym zakresie opracowanie posłuży jako istotny głos w dyskursie naukowym.

Celem dysertacji jest prezentacja istotnego dla współczesnej kultury sporu etyczno-filozoficznego dotyczącego ulepszania człowieka toczącego się pomiędzy jego zwolennikami (transhumanistami) oraz przeciwnikami (biokonserwatystami), głównych punktów spornych tej debaty, a także wiodących jej autorów. Prezentacja ta jest zasadna, gdyż mimo, iż pojawiło się wiele opracowań dotyczących owej tematyki, jak dotąd nie powstała praca zestawiająca kompleksowo poglądy i argumenty etyczne uczestników debaty w prezentowany przeze mnie sposób. Po lekturze licznych prac i manifestów zarówno zwolenników ulepszania człowieka jak i jego przeciwników doszedłem do wniosku, że z ogromu wątków pojawiających się w ich rozważaniach owocne okaże się wyodrębnić kluczowych kategorii wokół, których krążą myśli najaktywniejszych propagatorów oraz przeciwników tej idei. Jednym z celów pracy doktorskiej jest także krytyczne przyjrzenie się propozycjom głoszonym przez transhumanistów.

W związku z tym, w rozszerzonej formie rekapitulacji, zostaną podjęte kwestie polemiczne i dyskusyjne, które będą dotyczyły wybranych zagadnień o charakterze etycznym i antropologicznym. Krytyka będzie zmierzała do pokazania, które z propozycji głoszonych przez transhumanistów są niemożliwe do akceptacji i uzasadnienia.

Moimi celami badawczymi uczyniłem rekonstrukcję argumentów etycznych czołowych zwolenników transhumanizmu (m.in. takich jak John Harris, Nick Bostrom, Ingmar Persson, Julian Savulescu, Allen Buchanan czy Ray Kurzweil) oraz przeciwnych im argumentów głoszonych przez wybranych biokonserwatystów (m.in. Leona Kassa, Jürgena Habermasa, Francisa Fukuyamę, Michaela Hauskellera, Michaela Sandela, a także polskich badaczy: Grzegorza Hołuba, Piotra Duchlińskiego, Teresę Grabińską, Agnieszkę Lekką-Kowalik, Marka Wójtowicza, Marię Nowacką oraz Jerzego Kopanię) oraz krytykę proponowanych przez nich koncepcji etycznych. Na bazie dyskusji między zrekonstruowanymi stanowiskami postaram się dokonać próby zarysowania własnego, o charakterze raczej krytycznym wobec postulowanych ulepszeń i z tego względu biorącego pod uwagę stanowiska biokonserwatystów, gdyż to ich zarzuty pragnę wyeksponować podczas jego konstrukcji.

Zadaniami badawczymi są z kolei odpowiednia selekcja materiału (kluczowych tez i argumentów transhumanistów i biokonserwatystów) pod kątem wyznaczonych celów badawczych, a także właściwe do celów badawczych nazwanie wyselekcjonowanych poglądów. W naukach humanistycznych, do których należy filozofia, o walorze poznawczym hipotez badawczych decydują przede wszystkim trafnie postawione pytania. W swojej pracy doktorskiej stawiam następujące pytania hipotezotwórcze:

- co jest istotą bytu ludzkiego? Czy transhumanizm poprzez nieograniczoną ingerencję techniki w ludzki organizm nie sprawi, iż będziemy mieć do czynienia z końcem człowieka?
- w jakim kierunku są rozwijane koncepcje etyczne transhumanistów i biokonserwatystów? Jakie są motywy leżące u podstaw konfliktu w zakresie oceny etycznej transhumanizmu przez jego zwolenników i przeciwników?
- czy proponowane koncepcje etyczne zwolenników transhumanizmu nie stanowią zagrożenia dla podstawowych przymiotów człowieka?
- jakie są ograniczenia konceptualne rekonstruowanych koncepcji etycznych transhumanistów i biokonserwatystów? Czy propozycje rekonstruowanych autorów są wystarczające dla opracowania integralnej koncepcji etycznej?

Ze względu na to, że filozofia nie jest nauką empiryczną, żadna z tych hipotez nie może zostać zweryfikowana w sposób empiryczny. Rozstrzygalność pytania polega na tym, że wskazujemy na nie trafną odpowiedź. Dane pytanie – hipoteza – może być sprawdzona wtedy i tylko wtedy, o ile znana jest procedura jej rozstrzygalności. W przypadku mojej pracy doktorskiej, będzie to rozstrzygalność właściwa dla nauk humanistycznych. Każda bowiem dyscyplina badawcza dysponuje zbiorem określonych sposobów uzasadniania pytań hipotezotwórczych. Hipotezy te zostaną rozstrzygnięte na podstawie rekonstrukcji i interpretacji tekstów (książki i artykuły), w których kluczowi pionierzy transhumanizmu i biokonserwatyizmu sformułowali swoje poglądy.

Moja przygoda z transhumanizmem rozpoczęła się podczas studiów psychologicznych oraz jako, że z wykształcenia jestem również praktykującym prawnikiem i ekonomistą, w pracy zawodowej w spółce zajmującej się wdrażaniem w świat biznesu najnowszych osiągnięć w dziedzinie sztucznej inteligencji. Zafascynowała mnie (jednocześnie jednak napawając wieloma obawami) myśl, że to dzięki inżynierom i naukowcom już teraz obserwujemy przenikanie założeń prezentowanego ruchu zarówno do zbiorowej wyobraźni, jak i codziennych praktyk. Zarówno w zawodowych jak też prywatnych rozmowach, które przeprowadzałem coraz częściej pojawiał się temat potencjalnych korzyści i zagrożeń płynących z implementacji technologii w ludzkie życie, ich potencjał przekraczania naszych ograniczeń i etyczny wymiar ich stosowania. Z czasem zdałem sobie sprawę, że transhumanistyczne idee stopniowo przesuwają się z marginesów do centrum współczesnej kultury i biznesu. Szczególnie widoczne jest to ostatnimi laty, kiedy to najnowsze osiągnięcia z dziedziny sztucznej inteligencji w niespotykanym dotąd w historii ludzkości tempie zmieniają całe gałęzie gospodarki, edukację i inne sfery ludzkiego życia). Dlatego zainteresowanie tematyką transhumanizmu rosło we mnie w kolejnych latach, w trakcie których poszerzałem swoją wiedzę, posiłkując się literaturą, uczestnicząc, zarówno w formie czynnej jak i biernej, w konferencjach oraz śledząc także na bieżąco biznesowe praktyki jego zastosowania w nowoczesnej gospodarce.

Osadzony w multidyscyplinarnym kontekście, silnie nasycony elementami światopoglądu scjentyistycznego, transhumanizm pełni dziś rolę interpretacyjnej i dyskursywnej ramy pozostając ważnym głosem w dyskusji dotyczącej statusu ciała i kondycji ludzkiej we współczesnym świecie. Ponieważ jest to stosunkowo nowy dział humanistyki zmusza do rozpoznania i używania wielu nowych pojęć. Jako produkt działalności ludzkiej technologie transhumanistyczne i ich społeczne reprezentacje

są dystrybuowane za pomocą specyficznego języka. Transhumaniści posługują się terminologią zaczerpniętą ze świata nauk ścisłych i tworzą neologizmy, których nagromadzenie w tekstach teoretycznych może momentami utrudniać lekturę czytelnikowi, który spotyka się z nimi po raz pierwszy. Sam w trakcie rekonstrukcji tekstów transhumanistów napotkałem na różnego rodzaju trudności o charakterze semantycznym, gdyż używają oni pojęć nieprecyzyjnych, a także ich nie definiują, co stwarza pewne trudności w rekonstrukcji ich poglądów.

Niniejsza dysertacja będzie stanowić pierwszą w naszym kraju próbę systematycznego i kompleksowego zestawienia argumentów etycznych zarówno zwolenników jak i przeciwników ulepszeń człowieka. Chciałbym, żeby opracowanie to miało charakter rzeczowej analizy argumentów obu stron toczącej się debaty dotyczącej etycznej oceny ulepszeń człowieka, w której wczesnym etapie, szczególnie na gruncie naszej rodzimej nauki, jak sądzę, obecnie się znajdujemy, a która to nie tylko w moim przekonaniu z biegiem czasu i dokonywania kolejnych przełomów w dziedzinie rozwoju technologicznego będzie stawać się coraz istotniejsza nie tylko w aspekcie teoretycznym, ale również w wymiarze praktycznym. Oczywiście zdaję sobie sprawę, że prezentowane przeze mnie ujęcie bardzo wiele zawdzięcza ustaleniom wielu badaczy nauk społecznych oraz humanistycznych i dalekie jest od doskonałości.

Przygotowując dysertację korzystałem z wszelkich dostępnych źródeł odnoszących się do podejmowanej tematyki. Podstawowy korpus prac to literatura anglojęzyczna obejmująca klasyczne eseje dotyczące omawianego zagadnienia<sup>1</sup> oraz książkowe publikacje wiodących autorów – transhumanistów oraz biokonserwatystów (takich jak m.in. Nick Bostrom, Ray Kurzweil, Max More, John Harris, David Pearce, Francis Fukuyama, Michael Sandel, Julian Savulescu, Jurgen Habermas, Leon Kass, czy Nicholas Agar)<sup>2</sup>. W pierwszym rozdziale pracy istotną jest dla

---

<sup>1</sup> M.in. J. Huxley, *Transhumanism* w: J. Huxley, *In New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957; M. More, *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, „Extropy #6”, 1990.

<sup>2</sup> M.in. J. Harris, *Poprawianie ewolucji. Argumenty etyczne za tworzeniem lepszych ludzi*. (Przeł. T. Siczkowski). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2021; R. Kurzweil, *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013; R. Kurzweil, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, New York 2005; I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future: the need for moral enhancement*. Oxford University Press, Oxford 2012; J. Habermas., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003; F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. London: Profile Books, 2003; F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996; F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005; M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014; M. Hauskeller, *Better Humans? Understanding the Enhancement*

mnie głównie literatura odnosząca się do transhumanizmu jako swego rodzaju nurtu myślowego.

W drugim natomiast, posługuję się literaturą odnoszącą się już bezpośrednio do ulepszania człowieka w sferze poznawczej, moralnej, fizycznej oraz emocjonalnej. Natomiast w trzecim rozdziale to literatura stricte odnosząca się do etycznych zagadnień omawianego zagadnienia. Zdecydowana większość relewantnej do tematu pracy doktorskiej literatury jest anglojęzyczna, dlatego też korzystając z niej, podejmowałem samodzielne tłumaczenie poglądów i dokonywałem parafrazowania tekstów angielskich. Dysertacja należy do pracy z zakresu etyki filozoficznej. Posługuję się w namyśle filozoficznymi pojęciami i kategoriami głównie z tej dyscypliny. W celu zbadania wpływu transhumanistycznej wizji na społeczne imaginarium analizowałem komentarze pozostawiane przez jego zwolenników i przeciwników na forach internetowych i licznych portalach poświęconych tej tematyce m.in. na stronie internetowej i prowadzonym w mediach społecznościowych profilu Polskiego Stowarzyszenia Transhumanistycznego (PSTH). W trakcie pracy nad dysertacją zdobywałem wiedzę biorąc udział w wielu międzynarodowych i ogólnopolskich konferencjach naukowych, koncentrujących się na istotnych dla transhumanizmu tematach.

Zastosowana w pracy doktorskiej metodologia jest właściwa dla obszaru nauk humanistycznych dla dyscypliny filozofia. Polega ona na interpretacji oraz rekonstrukcji tekstów pisanych przez różnych transhumanistów, jak również ich przeciwników. Rekonstrukcja tekstów będzie polegała na wydobywaniu znaczeń różnych kategorii pojęciowych, natomiast interpretacja będzie koncentrowała się na budowaniu pewnej syntetycznej całości poglądów reprezentowanych przez transhumanistów, które bardzo często mają charakter rozproszony. Ze względu na złożoność zagadnienia w rozprawie niezbędne będzie korzystanie z wiedzy z zakresu kognitywistyki, różnych działów filozofii, w tym etyki filozoficznej i filozofii techniki, antropologii, bioetyki, psychologii i informatyki oraz innych nauk społecznych. Przedmiotem analiz będą prace różnych badaczy, a także poglądy filozoficzne, do których autorzy ci nawiązują (aprobująco lub krytycznie), opracowania ich dorobku oraz inne prace filozoficzne ważne dla oceny

---

Project, Acumen, Durham 2013; L. Kass, *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*, The Free Press, New York 1985; L. Kass, *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature*, The University of Chicago Press, Chicago 1999.

etycznej proponowanych rozwiązań. Dlatego też wiele analiz zawartych w pracy będzie miało charakter komparatystyczny.

Rozważania rozpoczynam od nakreślenia ogólnych ram teoretycznych pracy, które mają fundamentalne znaczenie dla kwestii omawianych w dalszych częściach dysertacji. W rozdziale pierwszym prezentuję funkcjonujące definicje oraz główne założenia i postulaty transhumanizmu w tekstach źródłowych oraz komentarzach. Wskazuję jego historyczne źródła, przedstawiam główne dyskursy (kwestie usprawniania ludzkiej kondycji rozpatrywane są z wielu perspektyw), a także główne problemy interpretacyjne. Omawiam elementarne wiadomości dotyczące nurtów transhumanizmu, wprowadzam najważniejsze dla ruchu terminy i tezy myślicieli dokonujących systematycznej i świadomej refleksji nad postępem technicznym. Wiodącym konstruktem wokół, którego prezentuję historię nurtu jest ludzka kondycja. Następnie przedstawiam genealogię transhumanistycznych idei i historię wyłaniania się transhumanizmu jako zjawiska społecznego. Rekonstruuje wpływ historycznych dyskursów dotyczących tematów, którymi dziś zajmuje się transhumanizm, aby zaprezentować, w jakich kontekstach myśl ta jest osadzona i z jakich idei czerpie najgłębiej, dokonując ich przetworzenia i współczesnej adaptacji. W dalszej części prezentuję funkcjonujące definicje ulepszania człowieka (z ang. „enhancement”), wskazując na trudności i wyzwania definicyjne. Wprowadzam również rozróżnienie między ulepszaniem a terapią, wskazując precyzyjnie na podobieństwa i różnice pomiędzy tymi dwoma terminami. Na końcu pierwszej części dysertacji wskazuje w sposób ogólny na problemy i zasadnicze zagadnienia etyczne, wokół których toczy się debata w kontekście ulepszeń ludzkiej natury oraz prezentuję stanowisko etyczne transhumanistów.

W drugim rozdziale pracy przybliżam obszary i sfery w jakich już dziś dokonuje się ulepszeń człowieka oraz planuje się go ulepszać w przyszłości, co zmusza do intensywnego stawiania pytań o rodzaj zbliżeń między tym, co biologiczne i tym, co technologiczno–techniczne. W tej części pracy prezentuję cztery sfery czy obszary ulepszeń, a mianowicie fizyczną, poznawczą, emocjonalną i moralną oraz dwie drogi transhumanizmu - organiczną i cyfrową. Praktykowanie transhumanizmu organicznego to rozwijanie i wykorzystanie technologii pozwalających przekroczyć biologiczne ograniczenia ciała, aby intensywniej doświadczać rzeczywistości. Praktykowanie transhumanizmu cyfrowego zaś polega na manipulacji percepcją i postrzeganiem w nowych, całkowicie wytworzonych cyfrowo antroposferach, co wpływa

na kształtowanie świadomości niezależnej od ludzkiego ciała w świecie fizycznym. Rozpaczam od prezentacji obszarów ulepszeń i sposobów ich podziału, decydując się na ten zaproponowany przez Michaela Haskellera, a więc podział na sferę fizyczną, poznawczą emocjonalną i moralną. Transhumanistyczne ciało to nie tylko zewnętrzna powłoka wykonana ze sztucznej skóry, syntetyczne, biomechaniczne mięśnie, czy powstałe przy pomocy drukarek 3D organy. To przede wszystkim obraz ciała promowany w technokulturze i jego pożądany społecznie wizerunek. Dlatego omawiam zjawiska takie jak mind uploading, mający polegać na przeniesieniu ludzkiego umysłu na inny nośnik, aniżeli ludzki ciało, a więc mózg, awataryzacja polegająca na cyfrowym „edytowaniu ciała” w celu okazywania się w mediach społecznościowych. Podejmuję również temat „technologii noszonej” oraz twórczych eksperymentów w obszarze modyfikacji ciała, takich jak chociażby ruch cyborgiczny oraz aktów samorealizacji, a więc biohackingu będących przykładem transhumanizmu organicznego. Poruszane jest również zagadnienie potencjalnej długowieczności oraz nieśmiertelności istot ludzkich, co jest na sztandarach najbardziej zagorzałych transhumanistów. Przyglądam się argumentacji zwolenników ulepszeń nie tylko dotyczącej pragmatycznej strony zagadnienia, ale przede wszystkim argumentacji etycznej, na której to opierają oni swoje postulaty takich czy innych ingerencji poprzez zastosowanie najnowszych osiągnięć technologicznych i biotechnologicznych tak w ludzkie ciało, jak i całe ludzkie życie. Staram się zreferować i zrekonstruować stanowiska najpopularniejszych i najbardziej prominentnych zwolenników ulepszeń takich jak John Harris, Julian Savulescu, Nick Bostrom, Ingmar Persson czy Ray Kurzweil, którzy w sobie właściwy sposób argumentują konieczność poprawy ludzkiej natury.

Trzeci rozdział dysertacji poświęcam przeciwnikom ulepszenia człowieka, a więc tzw. biokonserwatystom w całym ich spektrum zarówno postaci jak i ich poglądów, począwszy od zagorzałych przeciwników odrzucających właściwie wszystkie pomysły ulepszeń, najczęściej wskazywane jako sprzeczne z naturą (np. Leon Kass) poprzez tych, którzy co do zasady stoją w opozycji, dostrzegając jednak pewne możliwości zastosowania niektórych postulatów zwolenników ulepszeń, jako moralnie dopuszczalnych (np. Jason Eberl), aż po tych umiarkowanych (np. Nicholas Agar), którzy jednak przyjmują pewne postulaty transhumanistów, zgadzając się z nimi w jakiejś mniejszej czy większej mierze, a negując inne. W rozdziale tym rekonstruję i analizuję stanowiska i argumenty etyczne takich postaci jak: Leon Kass, Francis Fukuyama, Jürgen Habermas, Michael Sandel, Michael Hauskeller, Nocholas Agar, Jason Eberl, a także

naszych rodzimych badaczy: Grzegorza Hołuba, Piotra Duchlińskiego, Teresę Grabińską, Agnieszkę Lekką-Kowalik, Marię Nowacką oraz Jerzego Kopanię<sup>3</sup>. Omawiani autorzy podejmują i skupiają się na różnych zagadnieniach spornych w debacie z transhumanistami zasadniczo wskazując i powołując się na szeroko rozumianą ochronę zarówno naturalności życia, jak i natury ludzkiej. W centrum ich argumentacji jest człowiek o „czystym” kodzie genetycznym, któremu przypisuje się możliwość posiadania nie tylko pełni praw, ale też statusu moralnego. Taką jednostkę postrzegają jako nieprzerwanie zagrożoną przez technologię i biotechnologię, co ma według nich prowadzić do degradacji oraz zakwestionowania podstawowych wartości oraz norm moralnych mających swoje korzenie w ludzkiej naturze.

Pracę doktorską, zamiast klasycznego zakończenia, zamyka dłuższa forma rekapitulacji, w której podsumuję najważniejsze spostrzeżenia i wnioski. Podjęmę kwestie polemiczne i dyskusyjne, które będą dotyczyły wybranych zagadnień o charakterze etycznym i antropologicznym. Przytoczę także stanowiska niektórych polskich badaczy transhumanizmu oraz argumenty, którymi się posługują, aby wesprzeć na nich argumentację prezentującą moje własne stanowisko w toczącej się debacie, które chciałbym jasno przedstawić. Istotnym jest dla mnie zabranie głosu, pokazanie własnych poglądów i przyjęcie klarownego stanowiska w tejże debacie. Krytyka będzie zmierzała do pokazania, które z propozycji głoszonych przez transhumanistów według mnie są niemożliwe do akceptacji i uzasadnienia, a które można brać pod uwagę jako moralnie dopuszczalne. Uczynię to z perspektywy etyki personalistycznej, która to z kilku względów wydaje mi się najbardziej adekwatna<sup>4</sup>. Postuluję również kierunki

---

<sup>3</sup> W rekapitulacji, gdzie skupię się głównie na poglądach polskich badaczy, będę również przywoływał innych myślicieli takich, jak T. Biesaga i A. Bugajska. Zależy mi na wyeksponowaniu stanowisk i poglądów oraz argumentów polskich uczestników tej debaty, których poglądy nie są niestety znane szerszej publiczności, a którzy mają ważne przemyślenia, które w mojej opinii wcale nie odbiegają, od poglądów tych znanych zagranicznych myślicieli.

<sup>4</sup> W mojej opinii etyka personalistyczna dysponuje całościową i integralnie rozumianą antropologią, w ramach której wyróżnia się wiele dóbr należących do natury ludzkiej. Ponadto uważam, że antropologia należąca do etyki personalistycznej dopuszcza pewne umiarkowane formy ulepszania czy też wzmacniania różnych dóbr należących do tejże natury. Zarówno antropologie naturalistyczne, jak również spirytualistyczne są niewystarczające. Pierwsze z nich redukują wyższe sfery osoby ludzkiej, natomiast drugie uprzedmiotawiają cielesność człowieka, jako podległą jego wolności oraz potędze jego techniki. Normatywne zalecenia w odniesieniu do ulepszania człowieka wymagają rozwinięcia integralnej antropologii ugruntowanej w ostatecznych, metafizycznych podstawach. W poszukiwaniu tego typu filozofii człowieka, myśl antropologiczno-etyczna św. Tomasza z Akwinu umieszczona na płaszczyźnie personalistycznej sytuuje się pośrodku owego dualizmu antropologicznego, widocznego w postkartezjańskiej filozofii, jak również w mentalności współczesnych. Pomimo, iż jest ona krytykowana tak przez naturalistów jak również spirytualistów, to jednak może być użyteczna, jako że przeciwstawia się tym obu skrajnym rozwiązaniom. Może ona inspirować do poszukiwania trzeciej drogi, a więc takiej, w której pełniej ujmie się człowieka oraz wyznaczy właściwy szacunek zarówno dla osoby a także jej natury. Zbyt wąskie ujęcie osoby, a zatem zredukowanej do aktów samoświadomości oraz wolności,

prowadzenia rozszerzonych badań i analiz podjętych w niniejszej pracy. Sądę, że filozofowie powinni pełnić rolę nie tylko referentów tego, co się dzieje i biernego przyglądania się naukowcom z obszaru nowych technologii, lecz współprojektantów zmienianego przez naukę świata, w którym stery przejęli badacze z obszaru nauk technologicznych, a co bez głębszej refleksji może doprowadzić świat i ludzkość do ciekawej czy wręcz fascynującej, aczkolwiek niekoniecznie pożądaney i pomyślnej dla jednostek ludzkich przyszłości.

Perspektywa dalszych badań naukowych nad etycznymi zagadnieniami transhumanizmu<sup>5</sup> jest koniecznością i pilną potrzebą. Konkluzje te brzmią nader współcześnie z powodu ich nieprzemijającej wagi problemów. W obliczu dzisiejszego świata to luka badawcza, która wciąż domaga się otwartych pytań i mądrych, wyważonych odpowiedzi.

---

zapomina o jej cielesnej naturze, czyli o tym, iż jesteśmy uduchowionym ciałem bądź ucieleśnionym duchem. Przy ciasnym ujęciu osoby, ulepszanie zmierzać może do niszczenia jego natury cielesnej, bądź duchowej. W przywołaniu natury osoby ludzkiej, a także prawa naturalnego u podstaw norm moralnych, chodzić będzie o wskazanie granic ingerencji oraz modyfikacji natury integralnie ujętego człowieka. Por. T. Biesaga, *Natura osoby ludzkiej a ulepszanie człowieka*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018 s. 171-178.

<sup>5</sup> Na przykład wpływ transhumanizmu na rozwój sztucznej inteligencji czy kwestie polityczne i społeczne. Inne konkretne przykłady dalszych badań, które również sam chciałbym podjąć w przyszłości prezentuję w rekapitulacji.

# Rozdział I

## TRANSHUMANIZM – DEFINICJE, TYPY, PROBLEMY

Celem niniejszego rozdziału jest nakreślenie ogólnych ram teoretycznych pracy, które mają fundamentalne znaczenie dla toczącej się debaty na temat ulepszania człowieka. Z tego też powodu zostaną w nim przedstawione zagadnienia wprowadzające, definiujące i doprecyzowujące pewne zagadnienia z nią związane. W pierwszej kolejności zostaną omówione funkcjonujące definicje oraz główne założenia i postulaty transhumanizmu. Przedstawione zostaną podstawowe wiadomości dotyczące nurtów transhumanizmu, najważniejsze dla tej myśli terminy oraz tezy myślicieli dokonujących systematycznej refleksji nad postępowaniem technonaukowym. Przeprowadzona zostanie rekonstrukcja wpływu historycznych dyskursów dotyczących tematów, którymi obecnie zajmuje się transhumanizm, w celu zaprezentowania, w jakich kontekstach myśl ta jest osadzona i z jakich idei czerpie najgłębiej. W dalszej części przedstawione zostaną funkcjonujące definicje ulepszania człowieka (z ang. „enhancement”), z jednoczesnym wskazaniem na trudności oraz wyzwania definicyjne. Wprowadzone zostanie także rozróżnienie między ulepszaniem a terapią, ze wskazaniem podobieństw oraz różnic pomiędzy tymi terminami. Pod koniec pierwszej części tego rozdziału wskazane zostaną zasadnicze zagadnienia etyczne, wokół których toczy się debata, w kontekście ulepszeń ludzkiej natury oraz zaprezentowana zostanie koncepcja etyki wyznawanej przez transhumanistów.

### 1.1. Definicja i pojęcie transhumanizmu

Chociaż w powszechnej percepcji termin „transhumanizm” kojarzy się z rozwojem techniki oraz technologii, to jednak połączenie części leksykalnych „trans” (łac. *transcendere* – przekraczać) i „humane” (łac. *humanus* – człowiek) pojawia się już

w Boskiej komedii Dantego<sup>6</sup> w kontekście wykraczania ponad ludzką naturę. Podobna sytuacja ma miejsce u T. S. Eliot'a, który wykorzystuje pojęcie „transhumanizowany” (ang. *transhumanized*) w swojej sztuce *Cocktail party*<sup>7</sup> z roku 1950. Termin „transhumanizm” (skraccany obecnie do: H+, h+ bądź czasami do: >H, >h), wykorzystywany jednakże na określenie konkretnego poglądu, pojawia się pierwszy raz u J. Huxleya<sup>8</sup> w 1957 roku. W swoim eseju pisze on: „Rodzaj ludzki, o ile tego zapragnie, może dokonać transcendencji siebie – nie tylko sporadycznie, jedna osoba w jeden sposób, druga w inny, ale jako całość, jako ludzkość. Potrzebujemy nazwy dla tego nowego przekonania. Być może transhumanizm się sprawdzi: człowiek pozostanie człowiekiem, ale transcendującym samego siebie poprzez realizowanie i rozwój nowych możliwości swojej natury”<sup>9</sup>. Według tego autora gatunek ludzki, jeśli tylko zechce może wznieść się ponad gatunkowe ograniczenia i tym samym przenieść człowieka „ku progowi nowego rodzaju bytu”, jakże od naszego różnego i zarazem pociągającego. Podkreśla on, iż dzięki H+ „będziemy mogli wreszcie świadomie realizować prawdziwe przeznaczenie człowieka”. Po czym dodaje znamienne słowa: „Wierzę w transhumanizm”<sup>10</sup>.

Pomimo, że sformułowania tego jako konkretnego poglądu pierwszy raz użył wspomniany J. Huxley to jednak często za ojca światowego transhumanizmu uznaje się rosyjskiego, prawosławnego filozofa M. Fiodorowa<sup>11</sup>, który stworzył koncepcję wskrzeszenia zmarłych oraz nieśmiertelności człowieka. Jego „filozofia wspólnego czynu” propagowała tzw. „chrześcijaństwo aktywne”. Celem zaś tej aktywności miało być doskonalenie człowieka również za pomocą nowoczesnych technologii. Takie podejście tłumaczył on słowami zaczerpniętymi z Pisma Świętego, a ściślej z interpretacji fragmentu Pierwszego *Listu do Koryntian* (1 Kor, 15, 21): „Skoro śmierć przyszła przez człowieka, to przez człowieka też dokona się zmartwychwstanie”<sup>12</sup>. Co znamienne autor

---

<sup>6</sup> „*Trasumanar significar per verba non si poria; però l'esempio basti a cui esperienza grazia serba*”. D. Alighieri, *La divina commedia di Dante Alighieri in un volume, „La Paradiso di Dante Alighieri”, A Spese di Schletter*, Wrocław 1843. „Przeczwłowieczenie wyrazić się zgoła, Słowami nie da; przykładem bądź syty, Nim Pan do takich przemian cię powoła”. D. Alighieri, *Boska komedia, „Niebo”*, pieśń 1, w. 70-72, tłum. E. Porębowicz, Greg, 2014, s. 21.

<sup>7</sup> Por. T.S. Eliot, *Cocktail party*, tłum. W. Juszcak, Universitas, Kraków 1999, s. 171.

<sup>8</sup> Żył w latach 1887-1975; pierwszy dyrektor generalny UNESCO.

<sup>9</sup> J. Huxley, *Transhumanism*, w: tenże, *In New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957, <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley>. (dostęp: 2.11.2022).

<sup>10</sup> G. Wolbring, *Why NBIC? Why human performance enhancement?*, *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, Volume 21, 2008 - Issue 1, s. 31-32.

<sup>11</sup> Żył w latach 1829-1903.

<sup>12</sup> Cyt. wg: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009.

ów o wiele częściej, aniżeli słowa „zmartwychwstanie” używał pojęcia „wskrzeszenie”. Według jego interpretacji biblijnej, zbawienie miałoby się odbyć – jak jest to sensu stricto w cytowanym fragmencie napisane – z woli Boga, ale za pośrednictwem bezpośredniego działania człowieka, który według autora tejże koncepcji miał być „aktywnym chrześcijaninem”. Jego celem miało stać się przeobóstwienie własnej ludzkiej natury, czyli samodzielne przekształcenie człowieka (a precyzyjniej już postczłowieka) w nowy, nieśmiertelny eon bytu. W filozofii owego myśliciela biblijna Apokalipsa ma mieć charakter jedynie warunkowy, a jej ewentualne nastanie zależne jest od wspomnianej wcześniej aktywności bądź bierności chrześcijan<sup>13</sup>.

Mimo, że od czasów J. Huxleya nawiązania do angielskiego terminu „transhuman” (transludzki, przekraczający ludzkie ograniczenia) występują u wielu różnych autorów, to jednak transhumanizm zdefiniowany został w obecnie przyjmowanym znaczeniu dopiero w 1990 roku. Uczynił to M. O’Connor w swoim eseju „*Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*”<sup>14</sup>, który aby dać wyraz prezentowanym poglądom, zmienił nazwisko na More (ang. więcej). Według niego „transhumanizm” to „Klasa filozofii, które próbują kierować nas w stronę kondycji postludzkiej. Transhumanizm podziela wiele elementów humanizmu – przede wszystkim szacunek dla rozumu i nauki, akcentowanie postępu i docenianie roli człowieczeństwa (czy transczłowieczeństwa) w doczesnym życiu, nie zaś w jakimś nadnaturalnym «życiu po śmierci». Transhumanizm różni się zaś od humanizmu przez to, że przyzwala na radykalne zmiany w naturze i możliwościach naszego życia proponowane przez różne nauki i technologie, jak neuronauki i neurofarmakologia, przedłużanie życia, nanotechnologia, sztuczna inteligencja czy zamieszkanie przestrzeni kosmicznej – i zmian tych oczekuje, łącząc te oczekiwania z racjonalną filozofią i systemem wartości”<sup>15</sup>. W myśl tejże definicji owo doskonalenie nie ma charakteru duchowego

---

<sup>13</sup> Zob. J. Dobierzewski, *Nikołaj Fiodorow – ekscesy zmartwychwstania*, [w:] J. Dobierzewski (red.), *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, seria: Almanach myśli rosyjskiej, t. IV, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 71-84.

<sup>14</sup> M. More, *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, „Extropy #6”, 1990, <http://pl.scribd.com/doc/257580713/Transhumanism-Toward-a-Futurist-Philosophy#scribd>. (dostęp: 17.11.2022).

<sup>15</sup> “Transhumanism is a class of philosophies that seek to guide us towards a posthuman condition. Transhumanism shares many elements of humanism, including a respect for reason and science, a commitment to progress, and a valuing of human (or transhuman) existence in this life rather than in some supernatural "afterlife". Transhumanism differs from humanism in recognizing and anticipating the radical alterations in the nature and possibilities of our lives resulting from various sciences and technologies such as neuroscience and neuropharmacology, life extension, Transhumanism: A Futurist Philosophy nanotechnology, artificial ultraintelligence, and space habitation, combined with a rational philosophy and value system”. M. More, *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, „Extropy #6”, 1990,

(ani to w sensie świeckim ani religijnym), tylko ma polegać na ilościowym poprawianiu zasadniczych dla rozwoju człowieka parametrów zarówno biologicznych, jak i psychicznych za pomocą środków, jakie oferuje nowoczesna technonauka. Transhumanizm jest więc w rozumieniu tego autora ruchem naukowym i filozoficznym, postulującym wykorzystanie dostępnej technologii do przekroczenia swoich ewolucyjnych i naturalnych możliwości. Autor ten wskazuje, iż ów próg nowego gatunku (postczłowieka) to moment, w którym transczłowiek stanie się istotą postbiologiczną, której umysł będzie mógł istnieć bez procesów biologicznych (w ciele robota bądź w pewnym technosystemie)<sup>16</sup>. Zestawiając powyższą definicję z postulatami wspomnianego J. Huxley'a można zauważyć, iż postulowana przez niego pierwotnie koncepcja świadomego uczestnictwa w procesie ewolucji, aby w ogólnym rozrachunku poprzez to podnieść poziom rozwoju ludzkości w rozumieniu M. More'a, zostaje zastąpiona zdecydowanie bardziej radykalną, nawołującą do przyspieszenia ludzkiej ewolucji oraz do radykalnej technicyzacji życia.

Nie są to jedyne definicje transhumanizmu jakie istnieją. Według definicji międzynarodowego towarzystwa transhumanistycznego – humanity+<sup>17</sup>, transhumanizm można najogólniej zdefiniować jako filozofię, której istotą jest wykorzystanie techniki do przewyższenia biologicznych ograniczeń człowieka oraz poprawy ludzkiej kondycji. Owo przewyższenie i poprawa rozumiane są jako uwolnienie człowieka od chorób, starzenia oraz uzyskanie przez niego pełni szczęścia oraz permanentnej ekscytacji, a także zastąpienie wielu jego organów (a kiedyś także i całego ciała) sztucznymi i doskonalszymi elementami<sup>18</sup>. W tym rozumieniu transhumanizm postuluje nade wszystko nieograniczone upowszechnianie oraz rozwijanie techniki, by ulepszenie człowieka mogło nastąpić jak najszybciej<sup>19</sup>.

*Encyclopedia Britannica* termin transhumanizm definiuje jako społeczny i filozoficzny ruch poświęcony promowaniu badań nad technologiami rozszerzeń człowieka oraz ich rozwojem<sup>20</sup>. Technologie takie miałyby zwiększyć oraz poszerzyć

---

<http://pl.scribd.com/doc/257580713/Transhumanism-Toward-a-Futurist-Philosophy#scribd>. (dostęp: 17.11.2022).

<sup>16</sup> G. Rikowski, *Alien Life: Marx and the Future of the Human*, July 2003 *Historical Materialism* 11(2), s. 121-164, s. 128.

<sup>17</sup> Strona internetowa towarzystwa znajduje się pod adresem: [humanityplus.org](http://humanityplus.org). (dostęp: 10.11.2022).

<sup>18</sup> A. Bergsma, *Transhumanism and the Wisdom of Old Genes is Neurotechnology as Source of Future Happiness?*, „*Journal of Happiness Studies*”, Vol. 1, No. 3, 2000, s. 403-404.

<sup>19</sup> J.P. Bishop, *Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God*, *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6):700-720 (2010), s. 700.

<sup>20</sup> Ang. human enhancement, także human enhancement technologies (HET). Termin ten nie ma obecnie powszechnie przyjętego w języku polskim odpowiednika. Jest to ogólne określenie na rozszerzenie

ludzką recepcję sensoryczną, zdolności poznawcze i emocjonalne, a także przyczynić się do radykalnej poprawy zdrowia i wydłużenia długości życia. Zmiany te, wynikające z zastosowania oraz łączenia technologii biologicznych i fizycznych, byłyby mniej lub bardziej permanentnie włączone w ludzkie ciało<sup>21</sup>. Angielskojęzyczna *Wikipedia* zaś transhumanizm (skrącany do <H lub H+) definiuje jako międzynarodowy ruch intelektualny, stawiający sobie za cel przeobrażenie natury ludzkiej poprzez rozwój i upowszechnianie zaawansowanych technologii, za pomocą których zwiększone zostaną intelektualne, fizyczne oraz psychologiczne zdolności człowieka. Transhumanistyczni myśliciele badają potencjalne korzyści oraz zagrożenia płynące z powstających technologii, ich potencjał przekraczania podstawowych ograniczeń człowieka, a także etyczny wymiar ich stosowania. Jedną z zasadniczych tez transhumanistów jest to, iż na pewnym etapie rozwoju ludzkości, człowiek osiągnie takie możliwości transformacji oraz przekraczania swoich naturalnych, ludzkich ograniczeń, że stanie się właściwie innym rodzajem istoty – postczłowiekiem<sup>22</sup>. Warto przy okazji zaznaczyć, iż dla odróżnienia od innych powiązanych tematów, termin „transhumanism” opisany jest tam jako „traktujący o futurystycznym ruchu i ideologii”. Obie powyższe definicje wydają się być stosunkowo podobne.

Najpopularniejsze, a także zarazem najbardziej wymowne wydają się być obecnie dwie definicje transhumanizmu. Pierwsza z nich zawarta w głośnej *Deklaracji transhumanistycznej (Transhumanist Declaration)* z 1998 roku (zmodyfikowanej w 2009 roku) i brzmi następująco: „Wierzimy, że potencjał ludzkości jest wciąż w dużej

---

(wzmocnienie, usprawnienie, wzbogacenie) istniejących zdolności, a także możliwości fizycznych, intelektualnych oraz psychologicznych człowieka bądź stworzenie nowych, za pomocą zastosowania różnych technologii, najczęściej z dziedzin inżynierii genetycznej, nanotechnologii, neurotechnologii, biotechnologii, kognitywistyki oraz technologii informacyjnej. <https://www.britannica.com/topic/transhumanism> (dostęp: 11.11.2022).

<sup>21</sup> „Transhumanism, social and philosophical movement devoted to promoting the research and development of robust human-enhancement technologies. Such technologies would augment or increase human sensory reception, emotive ability, or cognitive capacity as well as radically improve human health and extend human life spans. Such modifications resulting from the addition of biological or physical technologies would be more or less permanent and integrated into the human body”. Transhumanism w: „Encyclopedia Britannica”, <https://www.britannica.com/topic/transhumanism>, (dostęp: 11.11.2022).

<sup>22</sup> „Transhumanism (abbreviated as H+ or h+) is an international and intellectual movement that aims to transform the human condition by developing and making widely available sophisticated technologies to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities. Transhumanist thinkers study the potential benefits and dangers of emerging technologies that could overcome fundamental human limitations, as well as the ethics of using such technologies. The most common transhumanist thesis is that human beings may eventually be able to transform themselves into different beings with abilities so greatly expanded from the natural condition as to merit the label of posthuman beings”. Transhumanism w: „Wikipedia, The Free Encyclopedia”, <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Transhumanism&oldid=766889908>, (dostęp: 15.11.2022).

mierze niewykorzystany. Istnieją możliwe scenariusze, które prowadzą do wspaniałych i niezwykle wartościowych ulepszeń warunków życia”<sup>23</sup>. Druga z nich z kolei zawarta w *Manifeście transhumanistycznym (Transhumanist Manifesto)* z 2008 roku, ukazuje swoisty stopień radykalizacji ich poglądów, który wynika z dosyć zaskakujących i specyficznych słów: „Transhumaniści wszystkich krajów, łączcie się! Mamy nieśmiertelność do zdobycia i nic do stracenia oprócz biologii. Razem możemy pokonać okowy biologii i przekroczyć niedostatek, płeć, wiek, etniczność, rasę, śmierć, a nawet czas i przestrzeń”<sup>24</sup>. Nie sposób nie dopatrzeć się tu zamierzonej analogii do znanego *Manifestu komunistycznego*<sup>25</sup>. W myśl tej definicji transhumanizm nie ma być bowiem jedynie pewnego rodzaju ulepszeniem kondycji ludzkiej, ale swoistym i rewolucyjnym zerwaniem z tym wszystkim, co miało miejsce dotychczas. Zatem chodzi już nie tylko o to by zmienić, ale by stworzyć zupełnie nowego człowieka<sup>26</sup>. Porównując obie te definicje da się zauważyć, iż o ile *Deklaracja* uznaje zmiany za raczej ilościowe, o tyle *Manifest* postuluje już wyraźnie zmianę jakościową ludzkiego bytu. Wedle pierwszej definicji chodzi jedynie o dodanie czegoś do ludzkiej natury czy poszerzenie ludzkich uwarunkowań. W drugiej zaś zmiana ta ma na celu jej przekroczenie. Zatem definicja z *Deklaracji* co do zasady odpowiada idei transhumanizmu nakreślonej przez wspomnianego już J. Huxleya, zdaniem którego ludzki gatunek może przekroczyć siebie nie tylko sporadycznie przez jakąś jednostkę, w ten czy inny sposób, ale generalnie jako ludzkość<sup>27</sup>. Co jednak istotne, człowiek nadal pozostanie tożsamy w swym człowieczeństwie. Okaże się wówczas, iż jest on zdolny do przekraczania samego siebie przez realizowanie nowych możliwości tejże natury. W tym rozumieniu transhumanizm nie jest próbą zerwania z ludzką naturą, ale tylko jej przekroczenia<sup>28</sup>. Definicja

---

<sup>23</sup> *Transhumanist Declaration* (2009), <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> (dostęp: 4.11.2022) pkt. 2. 13 A: „We believe that humanity’s potential is still mostly unrealized. There are possible scenarios that lead to wonderful and exceedingly worthwhile enhanced human conditions”.

<sup>24</sup> *Transhumanist Manifesto*, <https://www.singularityweblog.com/a-transhumanist-manifesto/> (dostęp: 4.11.2022). „Transhumanists of the world unite – we have immortality to gain and only biology to lose. Together, we can break through the chains of biology and transcend scarcity, sex, age, ethnicity, race, death and, perhaps, even time and space”.

<sup>25</sup> Z niem. *Manifest der Kommunistischen Partei* –programowa deklaracja Związku Komunistów (niemieckiej partii komunistycznej) napisana przez Karla Marxa oraz Friedricha Engelsa w latach 1847/1848 oraz ogłoszona w Londynie w lutym 1848. Przedstawione w niej zostały zasady tzw. socjalizmu naukowego.

<sup>26</sup> *Transhumanist Manifesto*, <https://www.singularityweblog.com/a-transhumanist-manifesto/> (dostęp: 4.11.2022).

<sup>27</sup> S. Gałeczki, *Ulepszenie czy przekształcenie natury?*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018, s. 151 – 152.

<sup>28</sup> J. Huxley, *Transhumanizm*, „Ethics in Progress” 6 (2015) nr 1, s. 20 – 21.

z Manifestu, której zwolennikami jest wielu współczesnych, najbardziej prominentnych transhumanistów<sup>29</sup> jednoznacznie opowiada się za radykalną formą transhumanistycznej wizji bytu ludzkiego, gdzie człowiek jest jedynie jednym ze szczebli ewolucji, a nie jej spełnieniem. Za zwolennikami tej definicji można powiedzieć, iż ucieleśniona ludzka inteligencja jest niejako uwięziona przez biologię oraz jej słabości<sup>30</sup>. Właściwie w taki sam sposób transhumanizm definiuje jeden z najważniejszych jego zwolenników – N. Bostrom. Według niego to sposób myślenia o przyszłości, którego głównym założeniem jest przeświadczenie, że aktualnie gatunek ludzki nie reprezentuje celu swojego rozwoju, a jedynie jego wczesną fazę. Według tego myśliciela ludzkość może użyć środków technologicznych, które umożliwią jej przekroczenie tego, co uznaje się powszechnie za „człowieczeństwo”<sup>31</sup>. Autor ten zwraca uwagę, iż transhumanizm jest ruchem opisującym nie tylko możliwości użycia obecnej technologii, ale również podkreślającym potrzebę zasadniczej poprawy kondycji ludzkiej<sup>32</sup>. Zatem we współczesnej wersji transhumanizmu chodzi nie tylko o poprawę ludzkiej natury, ale o jej przekroczenie, czyli stworzenie nowego człowieka<sup>33</sup>. Ostatecznym jego celem jest postczłowiek<sup>34</sup>. Środkiem do tego celu ma być wykorzystywanie nauki i technologii, a szczególnie biotechnologii, neurobiologii oraz nanotechnologii mających za zadanie przewyższenie ludzkich ograniczeń oraz polepszenie kondycji ludzkiej<sup>35</sup>. W ten oto sposób w przyszłości ma nastąpić era postczłowieka, a także forma „postludzka” w stosunku do której obecna, „ludzka” forma człowieka jest jedynie punktem wyjścia. Z tego powodu transhumanizm może być również zdefiniowany jako swego rodzaju ruch, który poprzez wykraczanie poza ludzkość w obecnej formie postuluje ostatecznie owo dążenie do „postludzkości”<sup>36</sup>.

Stosunkowo niedługą historię transhumanizmu można podzielić na zasadnicze dwa etapy. Pierwszy z nich to okres jego narodzin. Drugi zaś to praktyczne dążenia do

---

<sup>29</sup> M.in. Nick Bostrom, Max More, Anders Sandberg czy Raymond Kurzweil.

<sup>30</sup> *A Transhumanist Manifesto*, <https://www.singularityweblog.com/a-transhumanist-manifesto/> (dostęp: 4.11.2022).

<sup>31</sup> N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*, Oxford UP, Oxford 2003, s. 4.

<sup>32</sup> N. Bostrom, *Transhumanizm jest sposobem myślenia o przyszłości*, „Filozofuj!” 2017, nr 6 (18), s. 26.

<sup>33</sup> G. Hołub, *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek?*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, s. 121.

<sup>34</sup> S. Gałęcki, *Ulepszenie czy przekształcenie natury?*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018.

<sup>35</sup> K. Szymański, *Transhumanizm, „Kultura i wartości”* 2015, nr 13, s. 134.

<sup>36</sup> M. Soniewicka, *Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszenia moralnego*, „Ethics in Progress” 6 (2015), nr 1, s. 39; D. Birnbacher, *Posthumanity, Transhumanism and Human Nature*, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. B. Gordijn, R. Chadwick, Springer, Dordrecht 2009, s. 95.

realizacji teoretycznych założeń. Związany jest on zasadniczo z rozwojem technologii. Prawdziwa „moda” na niego rozpoczęła się jednak zaledwie kilkanaście lat temu, co jest związane z gwałtownym rozwojem nanotechnologii, genetyki, a także prac nad sztuczną inteligencją. Zwolennicy transhumanizmu realizacji jego założeń upatrują głównie w tzw. „konwergencji NBIC”, czyli współzależności badań z zakresu nanotechnologii (N), biotechnologii (B), technologii informacyjnych (I), a także kognitywistyki (C)<sup>37</sup>. To właśnie w osiągnięciach tych dziedzin nauki transhumaniści widzą szansę na realizację celów takich jak: rozszerzenie ludzkich zdolności intelektualnych; rozwój inżynierii organów oraz tkanek, pozwalający na tworzenie sztucznych organów; eliminację chorób i zahamowanie procesu starzenia, a co za tym idzie wydłużenie życia ludzkiego; rozwój sztucznej inteligencji oraz stworzenie możliwości przeniesienia ludzkiej świadomości poza biologiczne ciało; zacieranie różnych barier pomiędzy ludźmi; uzyskanie pełnej kontroli nad zasobami Ziemi czy eksploracja kosmosu<sup>38</sup>.

Zwolennicy transhumanizm traktują ewolucję człowieka jako dwuetapowy proces. W fazie pierwszej (minionej) człowiek nie miał nad nią żadnej kontroli. Faza zaś druga (transhumanistyczna) charakteryzuje się uwolnieniem go od przypadkowych zmian i biologii, adaptacji oraz przeniesieniem na kolejny etap ewolucji gatunku<sup>39</sup>. W tym kontekście transhumanizm postuluje by w tym etapie, dokonywać wymazywania gatunku ludzkiego, i to nie tylko w jego symbolicznym, ale również i genetycznym wymiarze<sup>40</sup>. Zatem ewolucja biologiczna w drodze dokonującego się postępu ma zostać zastąpiona, całkowicie kontrolowaną przez człowieka, ewolucją naukowo-techniczną<sup>41</sup>. W związku z powyższym, transhumanizm można, zdaniem R. Campa, nazwać filozofią techniki. Poszukuje on bowiem naukowych sposobów wykorzystania osiągnięć techniki do stworzenia istot postludzkich. Transhumanizm jest zatem nie tylko obiektem badań naukowych, ale jest także przez wielu uznawany za ważną kategorię współczesnej nauki, a w szczególności za istotny nurt badań nad człowiekiem<sup>42</sup>. B. M. Daly uznaje transhumanizm nawet za nowy paradygmat myślenia o człowieku, o jego przyszłości

---

<sup>37</sup> D. McIntosh, *Human, Transhuman, Posthuman: Implications of Evolution-by-design for Human Security*, „Journal of Human Security” 2008, Vol. 4, Issue 3, p. 4-20.

<sup>38</sup> L. Sykulisz L., *Rosyjski transhumanizm: geneza i współczesność*, Ante Portas. Studia nad bezpieczeństwem nr 2 (2013), s. 89-101, s. 90.

<sup>39</sup> F. Fukuyama, *Transhumanism*, „Foreign Policy”, Vol. 144, 2004, s. 42.

<sup>40</sup> R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011, s. 165.

<sup>41</sup> K. Szymański, *Czy od transhumanizmu można uciec?*, „Filozofuj!” 2017, nr 6 (18), s. 13.

<sup>42</sup> R. Campa, *Pure Science and the Posthuman Future*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 19, No. 1, 2008, s. 1.

oraz rozwoju<sup>43</sup>. W tym kontekście warto również zaznaczyć, że sama idea transhumanizmu nie pojawiła się dopiero wraz z rozwojem nauk technicznych czy biologicznych. Już bowiem w starożytności greckie mity o herosach i tytanach były swoistym obrazem marzeń człowieka o przekraczaniu ludzkich ograniczeń oraz dążeniem do tego, co boskie. Nieśmiertelność, życie bez cierpienia, ponadludzka siła i wszelkie inne udoskonalenia człowieka zarówno w sferze intelektualnej, psychicznej jak i cielesnej niejako od zawsze były obecne w ludzkim myśleniu. To właśnie owo pragnienie i potrzeba przekraczania granic oraz ciągłego rozwoju stała się napędem postępu. Ewolucja jest rozpatrywana jako nieustanny proces doskonalenia się człowieka, natomiast transhumanizm jest jednym z jego składowych<sup>44</sup>.

Omawiając fenomen transhumanizmu trzeba zaznaczyć, iż nie jest on nurtem jednorodnym. Istnieje wiele jego odmian jak chociażby posthumanizm, ekstropanizm, syngularyzm, transhumanizm demokratyczny, socjalizm transhumanistyczny, prometeizm, transtopianizm oraz inne<sup>45</sup>. Stricte z punktu widzenia metodologii nauk zaś żadna z jego odmian nie jest obecnie ani teorią ani dyscypliną z obszaru nauk empirycznych, społecznych, stosowanych, humanistycznych czy formalnych. Nawet jeśli propagatorzy transhumanizmu chętnie odwołują się do wyników badań rozmaitych dyscyplin naukowych, to jednak co do zasady nie roszą pretensji do naukowości. Transhumanizm zdaniem N. Bostroma można określić jako ruch filozoficzno-kulturowy propagujący wykorzystanie technologii do wzmocnienia zdolności człowieka oraz poszerzenia zakresu jego rozwoju<sup>46</sup>. W różnych nurtach czy odmianach transhumanizmu są obecne zarówno elementy naukowe, jak i filozoficzne czy futurologiczne, charakterystyczne zarówno dla fantastyki naukowej, jak i utopii, a czasami nawet wątki quasi-religijne. Próbuąc opisać relację transhumanizmu do religii, N. Bostrom stwierdza, iż zasadniczo może on pełnić wiele funkcji w przeszłości przynależnych religii, a mianowicie daje poczucie celu oraz sensu życia, wiarę w uwolnienie od różnych niedoskonałości, nadzieję na osiągnięcie czegoś więcej od obecnej kondycji ludzkiej, czy wręcz obietnicę nieśmiertelności. Jak zauważa omawiany

---

<sup>43</sup> B. M. Daly, *Transhumanism: toward a brave new world?*, „America”, Vol. 191, No. 12, 2004, s. 18.

<sup>44</sup> K. Szymański, *Transhumanizm w kontekście stanowisk historycznych*, <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/11030/Transhumanizm%20w%20kontek%20cie.pdf?-sequence=1>, s. 27, (dostęp: 04.12.2022).

<sup>45</sup> Na temat charakterystyki każdego z tych nurtów, por. N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*, Oxford UP, Oxford 2003, s. 44n.

<sup>46</sup> N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*, Oxford UP, Oxford 2003, s. 45. Zob przy okazji również: *Transhumanistyczna Karta Praw (The Transhumanist Bill of Rights)* <https://transhumanist-party.org/tbr-3/> (dostęp: 4.11.2022).

autor, jednak w przeciwieństwie do „standardowych” religii jest on światopoglądem naturalistycznym, gdyż nie odwołuje się do ponadnaturalnych bytów czy ich interwencji. W przeciwieństwie do nich, wszystkie nadzieje wiąże z urzeczywistnieniem obecnych w naturze możliwości, dających się zrealizować za pomocą osiągnięć technologii i nauki<sup>47</sup>. Transhumanizm kreśli więc wizję tego, co dotychczas gwarantowała religia, a mianowicie postczłowieczy raj<sup>48</sup>. Ma on również wiele wspólnego z duchowymi aspiracjami do osiągnięcia wyższych stanów umysłu. Z tym, że cel ten pragnie osiągnąć nie za pomocą duchowych praktyk, ale poprzez implementację w człowieku rozwiązań techniki<sup>49</sup>. Ma ona nie tylko zmaksymalizować człowieka poznawczo, ale również duchowo oraz moralnie<sup>50</sup>. Krótko konstatując, ów postczłowiek po prostu ma być pod każdym względem doskonały.

Postczłowiek zrealizuje cybernetyczne marzenie o interfejsie maszyna-człowiek, dzięki czemu w cyborga docelowego będzie można wgrywać wszystko, co tylko będzie w pamięci maszyn<sup>51</sup>. Sam zaś postludzki świat, będzie światem zmaksymalizowanym. Życie postczłowieka ma być doświadczeniem w maksymalnym i nieznanym obecnie człowiekowi sensie. Zabytki postczłowieczego świata będą majestatyczne i maksymalnie piękne, muzyka maksymalnie przenikająca umysł rytmem maksymalnie pożądanym, seksekstaza maksymalna oraz ciągła, każda chwila będzie przepelniona boskim szczęściem, każdy widok doświadczeniem maksymalnego uroku, każdy zaś element świata zrozumiały, a każdy system możliwy do natychmiastowego nauczania<sup>52</sup>. Z drugiej zaś strony progres transhumanistyczny bez wątpienia będzie procesem odczłowieczającym. Nie ulega wątpliwości, iż z każdą jego fazą człowiek będzie stawać się „mniej ludzki”. Będzie on niwelował bowiem naturalne ludzkie wady, kształtując jednocześnie nienaturalne, nieludzkie czy nadludzkie i nadnaturalne cechy<sup>53</sup>. Proces ten ponadto będzie „usztuczniał” człowieka poprzez zastępowanie „biologii”, czyli

---

<sup>47</sup> Wydaje się, że transhumanizm jest spójny z koncepcją panteistyczną, jednak tego typu odwołań w pracach transhumanistów nie odnalaziono. Panteizm można interpretować jako znaturalizowaną koncepcję Boga (zgodnie ze Spinozjańską formułą: „Deus sive Natura”).

<sup>48</sup> R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011, s. 161.

<sup>49</sup> N. Bostrom, *Human vs. Posthuman*, „Hastings Center Report”, Vol. 37, No. 5, 2007, s. 4.

<sup>50</sup> F. Jotterand, *At the Roots of Transhumanism: From the Enlightenment to a Post-Human Future*, *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6):617-621 (2010), s. 618.

<sup>51</sup> M. N. Tennison, *Moral Transhumanism: The Next Step*, „Journal of Medicine & Philosophy”, Vol. 37, No. 4, 2012, s. 405.

<sup>52</sup> M. Hauskeller, *Reinventing Cockaigne. Utopian themes in transhumanist thought*, „Hastings Center Report”, Vol. 42, No. 2, 2012, s. 41-42.

<sup>53</sup> D. Mills, *While We're At It*, „First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life”, Vol. 228, 2012, s. 66.

naturalnych elementów człowieka, wytworami techniki, a więc elementami sztucznymi<sup>54</sup>. Transhumaniści jak np. J. Savulescu twierdzą jednak, iż człowiek nie powinien się bać owego odczłowieczania, nawet wówczas gdy ostatecznym rezultatem będzie „odłączenie się od gatunku *Homo Sapiens*”<sup>55</sup>. Utrata tejże przynależności nie jawi się według niego, jako zagrożenie, gdyż nie wiąże się z utratą statusu istnienia, bowiem stan post-*Homo Sapiens* jest jedynie nieludzki (postczłowieczy), ale nie postbytowy<sup>56</sup>.

Teoretycy transhumanizmu czynią starania w celu zachowania, przynajmniej w sposób deklaracyjny, spójności swoich przekonań oraz przewidywań ze stanem ówczesnej wiedzy naukowej. W tym celu odwołują się zarówno do tradycji krytycznego racjonalizmu, jak i empiryzmu z jednej strony, a z drugiej zaś deklarują postawę wolną od wszelkiego dogmatyzmu, a także otwartość na korekty i zmiany. Parafrazując po raz kolejny słowa N. Bostroma należy podkreślić, że transhumanizm nie jest zamkniętym zbiorem dogmatów, ale jest ewoluującym światopoglądem, czy wręcz całą rodziną światopoglądów. Jest tak dlatego, gdyż jego teoretycy nie zgadzają się pomiędzy sobą na temat różnych kwestii. Z tego też powodu transhumanizm nadal znajduje się fazie formowania. Proces tego rozwoju przebiega w świetle nowych wyzwań i doświadczeń, na które jego zwolennicy są otwarci. Chcą oni zatem wiedzieć, w jakich kwestiach nie mają racji, i stosownie do tej wiedzy modyfikować swoje poglądy<sup>57</sup>. Transhumanizm to jednak nie tylko – jak zostało to ukazane nieco wcześniej – pewien system myślenia czy też zjawisko społeczne. Dla wielu ludzi jest on szczególnym sposobem na życie. W tym kontekście można go określić jako swoisty zbiór idei konstytuujących niemal każde ich działanie czy to względem siebie czy też innych. Jeden z jego propagatorów, G. Dvorsky twierdzi wręcz, że transhumanizm dla wielu współczesnych ludzi to racjonalność projektująca to jak pracować, mieszkać, uczyć się, wychowywać dzieci,

---

<sup>54</sup> J. P. Bishop, *Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God*, *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6):700-720 (2010), s. 701-702.

<sup>55</sup> I. Persson, J. Savulescu, *Moral Transhumanism*, „*Journal of Medicine & Philosophy*”, Vol. 35, No. 6, 2010, s. 660.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*, Oxford UP, Oxford 2003, s. 46. Zob. też teksty zebrane w antologii: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and the Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, John Wiley & Sons, Inc., Malden–Oxford–Chichester 2013.

czy nawet kochać, albo jeść i spać – jednym słowem po prostu jak żyć<sup>58</sup>. Wszystko to jest czynione przez nich w imię zasady osiągnięcia maksimum ze swojego potencjału<sup>59</sup>.

Transhumanizm czerpie z filozoficznego dorobku poprzednich epok, a dokładniej z filozofii Platona, Arystotelesa i filozofii oświeceniowej. Swoje źródło ma zatem w tradycji antropologicznej, sięgającej już filozofii Platona. Człowiek rozumiany jest tu jako „dusza uwięziona w ciele”, czy inaczej jako czysta inteligencja, bądź „ja myślące”, które właściwie tylko tymczasowo i niekoniecznie ma swój materialny wymiar<sup>60</sup>. Nie może więc dziwić, iż transhumanistyczni postludzie mogą być zarówno syntetycznymi sztucznymi inteligencjami w komputerze, sztucznymi awatarami (sztucznym ciałem zbudowanym z mechanicznych elementów), czy też mogą przybrać jakąś inną formę jeszcze obecnie nieznaną. To, co najistotniejsze, to fakt, że ów postczłowiek nie będzie już istotą ludzką. Różniąc się tak znacząco od niej, nie będzie mógł nadal reprezentować ludzkiego gatunku<sup>61</sup>. Będzie bytem skomponowanym z człowieka, który jednak niewiele będzie miał wspólnego z obecnym ludzkim jestestwem. Z drugiej strony wizja transhumanistycznego systemu jest oparta na quasi-Arystotelesowskim rozumieniu natury. Zgodnie z nim wszystko ze swej natury dąży do perfekcji<sup>62</sup>. Jednak w przypadku transhumanizmu perfekcjonizm jest utożsamiany z efektywnością. Wszystko bowiem jest projektowane oraz oceniane z właśnie z perspektywy efektywności. Można zatem mówić o czymś w rodzaju „quasiperfekcyjności”<sup>63</sup>. Natomiast jej rdzeniem jest założenie, iż można wykorzystać technikę w taki sposób, aby biologiczność człowieka została radykalnie przekształcona. Być może nawet przewyżczona, dzięki czemu wkroczy on na poziom intelektualnej efektywności dotąd człowiekowi nieznany i dla „biologicznego” człowieka nieosiągalny<sup>64</sup>. Będąc konwergencją biotechnologii oraz nanotechnologii, transhumanistyczna wizja, dokonuje się za sprawą współpracy czterech dziedzin

---

<sup>58</sup> G. Dvorsky, *Better Living through Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 19, No. 1, 2008, s. 1.

<sup>59</sup> J. P. Bishop, *Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God*, *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6):700-720 (2010), s. 709.

<sup>60</sup> S. Gałęcki, *Ulepszenie czy przekształcenie natury?*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018, s. 155 – 156; K. Szymański, *Transhumanizm*, „Kultura i wartości”, nr 13/2015, s. 159 – 160.

<sup>61</sup> Tamże, s. 157 – 160.

<sup>62</sup> M. Hauskeller, *Reinventing Cockaigne. Utopian themes in transhumanist thought*, „Hastings Center Report”, Vol. 42, No. 2, 2012, s. 42.

<sup>63</sup> R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011, s. 150.

<sup>64</sup> A. Jaokar, *The Power of Transhumanist Meditation*, „Journal of the Society for Existential Analysis”, Vol. 23, No. 2, 2012, s. 242.

określanych, wspomnianym już, akronimem GRIN, a mianowicie: genetyki, robotyki, informatyki oraz nanotechnologii<sup>65</sup>. Transhumaniści, zwalczając ograniczenia biologii człowieka oraz proklamując ideę progresu, postulują, by ową walkę (z własnego wyboru) podejmował konkretny właściciel ciała, bowiem jego posiadanie daje człowiekowi prawo do zarządzania nim, a co za tym idzie również do pozbycia się go na rzecz egzystencji w jakimś systemie czy robocie. Zgodnie z tą koncepcją każdy może więc samodzielnie decydować zarówno, czy, oraz jakim zabiegiem, w celu urzeczywistnienia transhumanistycznej idei, się podda<sup>66</sup>. Z jeszcze innej strony transhumanizm nie jest tylko zwykłym projektem czy też wizją współczesnej techniki. Jest on systemem myślenia zakorzenionym już w postulatach epoki Oświecenia<sup>67</sup>. Zwolennicy tego nurtu uznają siebie zaś za spadkobierców filozofii humanizmu<sup>68</sup>. Transhumanizm analogicznie jak filozofia Oświecenia, zasadza się na założeniu, że ludzka natura może być modyfikowana i poprawiana<sup>69</sup>. Promuje on również oświeceniową wyższość rozumu, a także ideę wykorzystania nauki do przekraczania ograniczeń<sup>70</sup>. Zdaniem G. Burch słowo transhumanizm, z pełną świadomością zostało tak skonstruowane, aby nawiązywało do tradycji humanizmu, czyli do zupełnie świeckiego obrazu świata, gdzie najwyższą wartością moralną jest człowiek. Myśl ta jednak zdecydowanie wykracza poza humanizm. Nie akceptuje bowiem fundamentalności człowieczeństwa w rozwoju człowieka. Poprzez to, że postuluje projekt przekroczenia człowieka nie jest więc humanistycznie antropocentryczny, a progresocentryczny. Najwyższą wartością jest tu nie człowiek, ale jego progres<sup>71</sup>. W samym jego centrum jest droga do postczłowieka<sup>72</sup>. Z tego powodu transhumanizm często jest więc określany jako humanizm ewolucyjny,

---

<sup>65</sup> B. Jousset-Couturier, *Le transhumanisme. Faut – il avoir peur de l’avenir?*, „Eyrolle” 2016, s. 3.

<sup>66</sup> F. Jotterand, *Human Dignity and Transhumanism: Do Anthro-Technological Devices Have Moral Status?*, „American Journal of Bioethics”, Vol. 10, No. 7, 2010, s. 49.

<sup>67</sup> F. Jotterand, *At the Roots of Transhumanism: From the Enlightenment to a Post-Human Future*, *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6):617-621 (2010), s. 617.

<sup>68</sup> J. P. Bishop, *Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God*, *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6):700-720 (2010), s. 700.

<sup>69</sup> J. Hughes, *Contradictions from the enlightenment roots of transhumanism*, „The Journal of Medicine and Philosophy”, Vol. 35, No. 6, 2010, s. 628.

<sup>70</sup> F. Jotterand, *At the Roots of Transhumanism: From the Enlightenment to a Post-Human Future*, *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6):617-621 (2010), s. 617.

<sup>71</sup> N. Agar, *Whereto Transhumanism? The Literature Reaches a Critical Mass*, „Hastings Center Report”, Vol. 37, No. 3, 2007, s. 16.

<sup>72</sup> G. Rikowski, *Alien Life: Marx and the Future of the Human*, „Historical Materialism”, Vol. 11, No. 2, 2003, s. 131.

gdzie owa ewolucja jest procesem od człowieka, poprzez transczłowieka, finalnie do postczłowieka<sup>73</sup>.

Transhumanizm poddaje krytyce opinie, że postęp naukowo-techniczny ma charakter liniowy. W opozycji do niej przeciwstawia jej własną interpretację tzw. prawa Moore'a<sup>74</sup>, ustami R. Kurzweila formułując pogląd, iż w świecie technologii postęp wykładniczy jest nie tylko powszechny, ale, co o wiele istotniejsze, zakłada nawarstwianie się jego rezultatów, aż do momentu osiągnięcia tzw. punktu przegięcia zwanego osobliwością technologiczną. Do tego czasu, a więc zaistnienia osobliwości technologicznej drogę mają utorować trzy rewolucje. Pierwsza z nich ma się dokonać w naukach biomedycznych na polu genetyki. Druga w miniaturyzacji zdalnych robotów na polu nanotechnologii. Trzecia zaś w rozwoju coraz wyższych sztucznych inteligencji na polu robotyki<sup>75</sup>. Pierwszy, już rozpoczęty etap rewolucji, to rozwój inżynierii genetycznej, która to jest inicjalnym krokiem do przewyższenia ludzkich ograniczeń wynikających z ewolucyjnie biologicznego wyposażenia. Od kiedy odkodowany został ludzki genom<sup>76</sup>, znane niejako stało się oprogramowanie, odpowiadające za funkcjonowanie ludzkiego organizmu. Kolejny etap ma doprowadzić do pojawienia się osobliwości. Wówczas to wystąpi efekt jednoczesnego wzrostu zarówno poziomu skomplikowania robotów jak i ich miniaturyzacji, czyli nanotechnologia<sup>77</sup>. Ostatnim zaś etapem tejże rewolucji ma być doprowadzenie do pojawienia się sztucznej inteligencji, samodzielnie się ulepszającej. Faktem jest, że już obecnie wiele prac wykonują różnorodne automaty. Sztuczna inteligencja jest wykorzystywana zarówno przez wojsko, w biznesie, finansach czy w diagnostyce medycznej. Pojawiają się już wręcz pierwsze roboty-naukowcy. Poprzez łączenie wspomnianych metod można będzie tworzyć coraz

---

<sup>73</sup> N. Agar, *Whereto Transhumanism? The Literature Reaches a Critical Mass*, „Hastings Center Report”, Vol. 37, No. 3, 2007, s. 13.

<sup>74</sup> Zob. G.E. Moore, *Cramming More Components onto Integrated Circuits*, „Proceedings of the IEE” 86(1998) nr 1, s. 82-85, <https://www.cs.utexas.edu/~fussell/courses/cs352h/papers/moore.pdf>. (dostęp: 24.03.2023). Prawo to jest długofalową prognozą odnoszącą się do tendencji podwajania się mniej więcej co dwa lata liczby tranzystorów na płycie układu scalonego. Zostało sformułowane w roku 1965 przez G. Moore'a, współzałożyciela korporacji Intel, zajmującej się produkcją półprzewodników. Prognoza ta okazała się niezwykle trafna w odniesieniu do tej gałęzi przemysłu (kluczowej dla rozwoju sztucznej inteligencji). Trend ten zaś utrzymał się nie – jak pierwotnie zakładano i przewidywano – przez jedną dekadę, ale trwa do dziś.

<sup>75</sup> M. Garbowski, *Transhumanizm Geneza – Założenia – Krytyka*, „Ethos” 28(2015) nr 3(111), s. 31.

<sup>76</sup> Zob. *Human Genome Project Information Archive*, [http://www.ornl.gov/sci/techresources/Human\\_Genome/home.shtml](http://www.ornl.gov/sci/techresources/Human_Genome/home.shtml). (dostęp: 27.03.2023).

<sup>77</sup> Prominentny propagator nanotechnologii K. E. Drexler prognozuje powstanie miniaturowych, zdalnie sterowanych inteligentnych robotów, tak zwanych nanobotów, będących w stanie manipulować materią na poziomie molekuł oraz organizować się zależnie od potrzeb, tworząc współpracujące ze sobą zespoły. Zob. E. Drexler, *Nanosystems: Molecular Machinery, Manufacturing, and Computation*, Wiley, New York 1991.

bardziej zaawansowane maszyny zdolne naśladować procesy ludzkiego myślenia. Kiedy to nastąpi, wówczas to roboty będą w stanie zastąpić ludzi w wykonywaniu pracy, co wywoła nową rewolucję ekonomiczną<sup>78</sup>.

Transhumanizm to zatem niejako techniczna redefinicja ewolucji człowieka. Wprowadza on w proces ewolucji kategorię cyborga człowieka „drugiego etapu ewolucji”. Zatem etap miniony, archaiczny to faza ludzka ewolucji. Natomiast etap kolejny to faza cyborgiczna<sup>79</sup>. Zaś transcźłowiek oraz postcźłowiek to kolejne stadia drugiego etapu owej ewolucji, czyli odcźłowieczania (cyborgizacji), a więc pewne kategorie cyborga:

- transcźłowiek – cyborg przejściowy (obiekt procesu odcźłowieczania lub inaczej cyborgizacji),
- postcźłowiek – cyborg ostateczny (rezultat procesu odcźłowieczania lub inaczej cyborgizacji)<sup>80</sup>.

J. Harris uważa, iż dążenie transhumanistów do przekroczenia punktu, gdzie kończy się człowiek, to działanie w myśl imperatywu uczynienia świata lepszym miejscem. Jego zdaniem świat postludzi (ludzi quasi-perfekcyjnych) będzie bowiem światem (quasi)perfekcyjnym. Będzie niejako rajem, w którym każdy żyje wręcz jak Bóg<sup>81</sup>. Postcźłowiek (docelowy etap ewolucji technologicznej) osiągnie stan intelektualny niewyobrażalnie przekraczający stan ówczesnych geniuszy. Będzie on odporny na wszelkie choroby, a do tego pełen wigoru. Będzie zawsze młody, z pełną kontrolą nad wszystkimi swoimi procesami psychicznymi, odporny na zmęczenie, rozdrażnienie czy znużenie. Co najważniejsze osiągnie on również permanentne szczęście, pełnie spokoju i miłości, a także być może stany świadomości obecnie ludziom zupełnie niedostępne<sup>82</sup>.

Podsumowując rekonstrukcję zasadniczych idei transhumanistycznego systemu myślenia, należy zauważyć, iż kwestionuje on wiele z obecnych filozoficznych, kulturowych, a także etycznych założeń na temat człowieka oraz przyszłości całego

---

<sup>78</sup> M. Garbowski, *Transhumanizm Geneza – Założenia – Krytyka*, „Ethos” 28(2015) nr 3(111), s. 31-33.

<sup>79</sup> G. Rikowski, *Alien Life: Marx and the Future of the Human*, July 2003 *Historical Materialism* 11(2): 121-164, s. 121.

<sup>80</sup> M. J. McNamee, S.D. Edwards, *Transhumanism, medical technology and slippery slopes*, „Journal Of Medical Ethics”, Vol. 32, No. 9, 2006, s. 514.

<sup>81</sup> M. Hauskeller, *Reinventing Cockaigne. Utopian themes in transhumanist thought*, „Hastings Center Report”, Vol. 42, No. 2, 2012, s. 40.

<sup>82</sup> J. P. Bishop, *Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God*, *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6):700-720 (2010), s. 701.

gatunku ludzkiego<sup>83</sup>. System transhumanizmu ma na celu uzmysłwić ludziom, iż życie człowieka powinno być „przedmiotem ponownego przemyślenia”. Należy je niejako zdefiniować od nowa i to w oderwaniu od wszystkich tradycyjnych, uzależnionych kulturowo czy uzasadnionych światopoglądowo, sposobów jego rozumienia<sup>84</sup>. Trzeba też od nowa określić strategie działań, które sprawią by kolejne pokolenia ludzkości były lepsze<sup>85</sup>. W toku dziejów podejmowane były różne działania urzeczywistniające tę idee jak wynalezienie pisma czy niedawno Internetu<sup>86</sup>. Jednym z kluczowych procesów poprawy ludzkiego życia zawsze była edukacja, więc także i ją należy ponownie przemyśleć. Właściwych zmian należy dokonywać właśnie głównie za pomocą techniki i edukacji. Wielu transhumanistów wskazuje, że obie te formy są etycznie tożsamymi kategoriami działań, a co za tym idzie, że technika jest i już zawsze według nich będzie dużo efektywniejsza od edukacji<sup>87</sup>. Implikacją takiego podejścia jest nie tylko powtórne przemyślenie sensu edukacji, ale również wręcz radykalne jego zakwestionowanie. Efektywność techniki w transhumanistycznym systemie wydaje się stanowić zatem element konstytuujący pojawienie się nowej wizji świata bez edukacji dotychczas ludziom znanej. Wizja świata propagowana przez transhumanistów może z jednej strony zachwycać, ale z drugiej niepokoić czy wręcz przerażać. Choć dla propagatorów tej idei system przewidywań głoszonych przez nią bazuje na stanie oraz dynamice współczesnego świata techniki, to jednak dla jego przeciwników z kolei może się wydawać zupełnie nierealny<sup>88</sup>. To jednak co kilkanaście lat temu wydawało się być nierealne i niemożliwe dziś staje się faktem. Tak też właśnie widzą swoje przewidywania transhumaniści, bowiem założenia programowe, (choć wybiegające czasami mocno na przód), osadzone są jednak na obecnym stanie techniki, a także związane z kierunkami

---

<sup>83</sup> F. Jotterand, *Response to Open Peer Commentaries on „Human Dignity and Transhumanism: Do Anthro-Technological Devices Have Moral Status?”*, „American Journal of Bioethics”, Vol. 10, No. 7, 2010, s. 7.

<sup>84</sup> G. Rikowski, *Alien Life: Marx and the Future of the Human*, July 2003 *Historical Materialism* 11(2): 121-164, s. 126.

<sup>85</sup> M. Bess, *Enhanced Humans versus „Normal People”: Elusive Definitions*, „Journal of Medicine & Philosophy”, Vol. 35, No. 6, 2010, s. 641-642.

<sup>86</sup> M. Klichowski, M. Przybyła, *Cyborgizacja edukacji – próba konceptualizacji*, „Studia Edukacyjne”, Vol. 24, 2013, s. 143-144.

<sup>87</sup> H. Greely, B. Sahakian, J. Harris, R.C. Kessler, M. Gazzaniga, P. Campbell, M.J. Farah, *Towards responsible use of cognitive-enhancing drugs by the healthy*, „Nature”, Vol. 456, No. 7223, 2008, s. 702-705.

<sup>88</sup> W. Evans, *Singularity Terrorism: Military Meta-Strategy in Response to Terror and Technology*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 23, No. 1, 2013, s. 15.

jej rozwoju. Co za tym idzie transhumanizm ma więc być systemem myślenia nie marzycielskim, ale predykcyjnym<sup>89</sup>.

Podsumowując omawianą problematykę, należy zaznaczyć, iż transhumanizm jest postrzegany wielorako, w zależności od perspektywy z jakiej się na niego patrzy i z jakiej się go próbuje opisać i określić. Różnie też w swoich opracowaniach określają go zarówno sami transhumaniści, jak i ich krytycy. Mając na uwadze powyższe, w dalszej części dysertacji, intencjonalnie będę się posługiwał różnymi jego określeniami, szczególnie dokonując odniesień do dzieł poszczególnych przywoływanych myślicieli.

## 1.2. Nurty transhumanizmu

W transhumanistycznych przewidywaniach oraz wizjach i to zarówno, tych bardziej literackich i utopijnych, jak również tych naukowych i konkretnych, można zasadniczo wyodrębnić trzy obszary zainteresowania, które są zarazem celami transhumanizmu. W jego dyskursie funkcjonują one jako tak zwane 3 „Supers”. Są to: *Super Intelligence* – inteligencja, *Super Well-Being* albo *Super Happiness* – dobrobyt lub szczęście oraz *Super Longevity* – długowieczność (mieści się tu również kondycja zdrowotna człowieka). Mają one zdaniem transhumanistów sens, jedynie wówczas, kiedy będą rozwijane równomiernie oraz we wzajemnym dialogu. Jak była już o tym mowa, transhumanizm nie stanowi jednorodnego tworu światopoglądowego i już w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku powstawały odrębne nurty i dziedziny tego ruchu, rozwijające poszczególne idee problematyki transhumanistycznej i skupiające się na konkretnych zagadnieniach, czy poszczególnych „Supers”, bądź też reprezentują inne wizje ich realizacji<sup>90</sup>. Nurty te według jednej z klasyfikacji można podzielić zasadniczo na filozoficzno-światopoglądowe i polityczno-społeczne. Do pierwszej grupy zaliczają się: ekstropianizm, singulitarianizm, abolicjonizm oraz immortalizm; natomiast do drugiej zaś postgenderyzm, technogajанизm oraz transhumanizm demokratyczny<sup>91</sup>. Według innej klasyfikacji wyróżnia się następujące nurty: singularitarianizm,

---

<sup>89</sup> M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań 2014, s. 116.

<sup>90</sup> *What is Transhumanism? - the 3 Supers with David Pearce*, 2014 w: „h+ Media”, <http://hplusmagazine.com/2014/09/22/transhumanism-3-supers-david-pearce/>, (dostęp: 12.12.2022).

<sup>91</sup> M. Garbowski, *Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka*, Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL 2015 | 28 | 3 (111), s. 35

ekstropianizm, immortalizm, abolicjonizm etyczny, oraz postgenderyzm<sup>92</sup>. Klasyfikacji jest sporo i nieznacznie różnią się one od siebie, jednak jako najważniejsze wskazuje się singularitarianizm, immortalizm oraz abolicjonizm bioetyczny<sup>93</sup>. W dalszej części zostanie pokrótce omówionych kilka z nich.

### 1.2.1. Ekstropianizm

Ekstropianizm nawiązuje do idei ekstropii zaproponowanej przez filozofa M. More'a, autora pierwszego systematycznego manifestu transhumanistycznego<sup>94</sup>. Samo słowo ekstropianizm (ang. extropianism) pochodzi od słowa ekstropia (ang. extropy)<sup>95</sup>. „Ekstropia” stanowi antonim „entropii”. Za pomocą terminu „ekstropia” określa się dążenie do doskonalenia (w przeciwieństwie do tendencji do rozpadu). Entropia to bowiem funkcja stanu, która zgodnie z drugą zasadą termodynamiki ukazuje, (używając w tym miejscu pewnego humanistycznego uproszczenia), że „wszystko we wszechświecie nieodwracalnie podlega rozkładowi”<sup>96</sup>. Podobnie jest i z człowiekiem, co dla transhumanistów jest absolutnie nie do przyjęcia. Ekstropianizm przeczy zatem entropii i przedstawia optymistyczne wizje przyszłości oparte, w wyniku rozwoju techniki, na prognozach szybkiego powstania niezwykle pozytywnych zmian w funkcjonowaniu człowieka oraz długości jego życia. Ekstropianizm to zatem wiara w technoprzekształcenie obecnych torów ewolucji człowieka ku nowemu celowi egzystencji, pozbawionemu jakichkolwiek znamion regresu oraz rozpadu<sup>97</sup>.

Ekstropianizm wskazuje na potrzebę zdecydowanie szerszego rozwoju, niż tylko wykraczanie poza biologiczne uwarunkowania. Nie wykluczone bowiem, iż wskutek technologicznego postępu w pewnym momencie dziejów wytworzą się istoty obdarzone świadomością. W związku z tym w przyszłości „element humanistyczny” może zatem stracić na znaczeniu. Ekstropianie pokonywanie człowieka postrzegają zasadniczo jako autopokonywanie, będące procesem konstruowania rozwiązań techniki, zapewniających

---

<sup>92</sup> M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2014, s. 116.

<sup>93</sup> Tamże, s. 105.

<sup>94</sup> M. More, Principles of Extropy (Version 3.11): An Evolving Framework of Values and Standards for Continuously Improving the Human Condition, Extropy Institute 2003, <https://lifeboat.com/ex/the.principles.of.extropy>. (dostęp: 19.12.2022).

<sup>95</sup> G. Rikowski, *Alien Life: Marx and the Future of the Human*, July 2003 *Historical Materialism* 11(2):121-164.

<sup>96</sup> Tamże, s. 129.

<sup>97</sup> V.R. Manoj, *Spiritual Transcendence in Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 17, No. 1, 2008, s. 5.

progres, a także dokonywanie autoaplikacji tych wytworów<sup>98</sup>. Nurt ten propaguje zatem autotransformację człowieka z formy ludzkiej do cyborga. Też autotransformacji ma towarzyszyć optymistyczna wiara w to, iż poprzez ową technokonstrukcję procesu autoodczłowieczenia prowadzi on samego siebie ku krańcowi technoprogresu, czyli w stronę postczłowieka, który ma być szczytem transhumanistycznej drogi<sup>99</sup>. W obrębie ekstropianizmu powstała również idea tzw. wiecznego progresu, uzmysławiająca, iż postczłowiek także będzie podlegać ulepszeniom. Jednak ich zakres jest obecnie niemożliwy do wyobrażenia. Polegać on ma na nieustannym zwiększaniu efektywności, inteligencji oraz mądrości, a także wydłużaniu życia oraz ponadto usuwania wszelkich biologicznych, psychologicznych, politycznych oraz kulturalnych ograniczeń samourzeczywistniania i samorealizacji. Nieustanny progres to zatem pokonywanie ograniczeń możliwości oraz postępu<sup>100</sup>. Ekstropian można nazwać „wyznawcami techniki”<sup>101</sup>, gdyż wierzą oni, że stanowi ona istotę wiecznego progresu. Wyznając technikę, ekstropianiści percypują rzeczywistość, gdzie każdy wynalazek jest traktowany jako wskaźnik postępu, każdy technofakt jako kolejny krok ludzkiego technoprogresu, a każda informacja z dziedziny techniki, jako kolejne przybliżenie do celu, jakim ma być postczłowiek<sup>102</sup>. Odrzucają oni wszystko to, co przyczynia się do spowolnienia rozwoju technicznego, a więc np. prawo do własności intelektualnej, czy regulacje patentowe.

Fundamentalna idea ekstropian, a więc niezachwiana wiara w progres, umożliwiający przejście od człowieka do stanu wyższego, a więc swoistego raj, koresponduje niewątpliwie z podstawową tezą chrześcijaństwa. Jednakże chrześcijańską wiarę w Boga dającego możliwość przejścia do raj, przekształcili oni w wiarę w siebie samego, jako twórcę techniki dającej szansę na rajskość oraz wieczność<sup>103</sup>. Co ciekawe transhumaniści, choć w większości w Boga nie wierzą, to jednak uznają ideę ekstropianizmu zasadniczo za niesprzeczną z doktryną chrześcijańską<sup>104</sup>, jednocześnie

---

<sup>98</sup> M. More, *The overhuman in the transhuman*, *Journal of Evolution and Technology* 21 (1):1-4 (2010), s. 3.

<sup>99</sup> G. Rikowski, *Alien Life: Marx and the Future of the Human*, July 2003 *Historical Materialism* 11(2): 121-164, s. 130.

<sup>100</sup> J. Hughes, *Contradictions from the enlightenment roots of transhumanism*, „*The Journal of Medicine and Philosophy*”, Vol. 35, No. 6, 2010, s. 632.

<sup>101</sup> G. Rikowski, *Alien Life: Marx and the Future of the Human*, July 2003 *Historical Materialism* 11(2):121-164, s. 129.

<sup>102</sup> G. Dvorsky, *Better Living through Transhumanism*, „*Journal of Evolution & Technology*”, Vol. 19, No. 1, 2008, s. 5.

<sup>103</sup> P. Hefner, *The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism*, „*Dialog: A Journal of Theology*”, Vol. 48, No. 2, 2009, s. 166.

<sup>104</sup> Przytaczają oni w tym kontekście teksty P. Teilharda de Chardina (1881-1955). Myśliciel ten uznawał wytwory techniki za elementy rozwoju chrześcijanina, a także za narzędzie budowania świata bliskiego

uznając, że celem życia transczłowieka jest transcendencja, którą osiąga się za pośrednictwem techniki „sterowanej wartościami ludzkimi”<sup>105</sup>. Transcendencja jest jednak rozumiana inaczej niż w chrześcijaństwie, a mianowicie, jako stan ponadludzki, ale nie boski. Postczłowieczość jest więc formą egzystencji zasadzoną na ludzkim, a nie boskim wyobrażeniu stanu po człowieku. W tym sensie można ekstropianizm nazwać autoinżynierią, czyli autokreacją stanu, do jakiego człowiek ma dążyć wraz z autokreacją prowadzącej tam ścieżki<sup>106</sup>. Owa autoinżynieria jest jednak technodeterministyczna. Nie da się bowiem przewidzieć dynamiki zmian w fazie postczłowieczej.

Ekstropianizm oferuje zatem ludzkości „najbezpieczniejsze z najniebezpieczniejszych przejść do przyszłości”. Jest to bowiem najbezpieczniejsza droga progresu, mimo iż powoduje historycznie największy wzrost prawdopodobieństwa człowieczego samozniszczenia<sup>107</sup>.

### 1.2.2. Abolicjonizm bioetyczny

Abolicjonizm bioetyczny (w języku angielskim określany również jako abolicjonizm (abolitionism), transhumanizm abolicjonistyczny (abolitionist transhumanism), bądź też imperatyw hedonistyczny (hedonistic imperative)) jest filozofią oraz ruchem społeczno-moralno-naukowym skupiającym się na technologicznej minimalizacji i późniejszym wyeliminowaniu (stąd „abolicjonizm”) cierpienia oraz maksymalizacji szczęścia człowieka (w szerszej perspektywie również wszystkich świadomych istot)<sup>108</sup>. Jest związany nierozzerwalnie z transhumanistycznym

---

Bogu. Stworzył on także teorię punktu omega (Omega Point Theory), według której to „wszechświat zmierza w kierunku boskiego stanu końcowego” (czyli owego punktu omega). Punkt ten to stan maksymalnej autoreprezentacji czy absolutnej jaźni. Osiągnąć go zaś można przez permanentny rozwój, wynalazczość i technoprogresywność, postrzegane jako mechanizmy stymulacji poznawczej oraz autorefleksyjnej. W ten sposób człowiek poprzez rozwój techniki ma coraz głębiej poznawać Boga. E. Steinhart, *Teilhard de Chardin and Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 20, No. 1, 2008, s. 1-3, 17. Transhumaniści podobnych tez dopatrują się także w poglądach Nikołaja Fedorowa (1829-1903) i Francisa Bacona (1561-1626), M.S. Burdett, *Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement: Francis Bacon, N.F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin*, w: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, DC: Georgetown University Press, Washington, 2011, s. 32.

<sup>105</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, Kurhaus Publishing 2018, s. 367.

<sup>106</sup> A. Askland, *The Mismomer of Transhumanism as Directed Evolution*, „International Journal of Emerging Technologies & Society”, Vol. 9, No. 1, 2011, s. 71-78.

<sup>107</sup> P. Verdoux, *Transhumanism, Progress and the Future*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 20, No. 2, 2009, s. 60.

<sup>108</sup> Abolitionism w: „Technoprogresywny Wiki”, <https://ieet.org/index.php/tpwiki/abolitionism>, (dostęp: 30.10.2022).

imperatywem hedonistycznym<sup>109</sup>. Imperatyw ten powinien być rozumiany jako podstawowe prawo człowieka do wspaniałego samopoczucia w ciągu całego życia (lifelong well-being)<sup>110</sup>.

Twórcą tego nurtu jest filozof benthamista D. Pearce, który w swoim słynnym manifestie *The Hedonistic Imperative*<sup>111</sup> konstatuje, iż przeszkodę w osiągnięciu pełni szczęścia przez człowieka stanowią biologiczne ograniczenia ludzkiej psychiki, które to wynikają z jej ewolucyjnego przystosowania do celów reprodukcyjnych, nie zaś do szczęścia jako takiego. Filozof ten szczęście traktuje jako fenomen naturalny. Oznacza to, iż według niego można go mierzyć za pomocą odpowiednich parametrów fizycznych w ludzkim mózgu, jako stan pewnego odchylenia od typowego samopoczucia. Ów wyznacznik zdrowia psychicznego, z jednej strony ciągle dąży do równowagi, natomiast z drugiej powoduje on także niedosyt, który sprawia, iż człowiek wciąż dąży do zaspokajania kolejnych potrzeb. Mechanizm ten określany w psychologii mianem „hedonistycznego kołowrotu” stanowi według tego autora główną przeszkodę w osiągnięciu szczęścia<sup>112</sup>. Aby przezwyciężyć ową barierę, abolicjonizm bioetyczny postuluje, by to właśnie technikę użyć do konstrukcji lepszego świata, bez cierpień, przeciwności, w którym niczego nie brakuje, a także nic człowieka nie frustruje. Chodzi zasadniczo o to, by nie było niczego, co mogłoby obniżyć czyjkolwiek poziom szczęścia<sup>113</sup>.

Wielu przedstawicieli tego nurtu, jak wspomniany D. Pearce, kreśląc wizję lifelong well-being, uważa, że w postulowanym przez nich świecie i życiu złe samopoczucie na zawsze zostanie zastąpione błogością oraz „wzniosłym i wszechobecnym szczęściem”<sup>114</sup>. Wizja ta bywa nazywana „technonirwaną”, czyli właśnie stanem ostatecznego wyzwolenia od cierpienia oraz osiągnięciem permanentnego i absolutnego szczęścia za pomocą techniki<sup>115</sup>. W tym kontekście według D. Pearce’a motywacją do działania postczłowieka nie będzie ós cierpienie-przyjemność

---

<sup>109</sup> B. M. Daly, *Transhumanism: toward a brave new world?*, „America”, Vol. 191, No. 12, 2004, s. 19.

<sup>110</sup> M. Hauskeller, *Nietzsche, the Overhuman and the Posthuman*, *Journal of Evolution and Technology* 21 (1):1 (2010), s. 5.

<sup>111</sup> D. Pearce, *The Hedonistic Imperative*, <http://www.hedweb.com/hedab.htm>, (dostęp: 11.11.2022).

<sup>112</sup> P. Brickman, D. Campbell, *Hedonic Relativism and Planning the Good Society*, w: *Adaptation-Level Theory: A Symposium*, red. M.H. Apley, Academic Press, New York, 1971, s. 288.

<sup>113</sup> P. D. Hopkins, *Moral Vision for Transhumanism*, „*Journal of Evolution & Technology*”, Vol. 19, No. 1, 2008, s. 3.

<sup>114</sup> D. Pearce, *The Hedonistic Imperative*, <http://www.hedweb.com/hedab.htm>, (dostęp: 11.11.2022).

<sup>115</sup> G. Dvorsky, *Better Living through Transhumanism*, „*Journal of Evolution & Technology*”, Vol. 19, No. 1, 2008, s. 3.

lub też kara–nagroda, ale właśnie stale pogłębiające się doznawanie szczęścia<sup>116</sup>. W wizji abolicjonistów będzie on poddawany wiecznemu progresowi i będzie odczuwał szczęście w tym sensie, że będzie ono ulegać ciągłej maksymalizacji. Aktualny stan będzie zatem stanem szczęścia, ale poprzedzonym mniejszym szczęściem i konstytuującym stan większego szczęścia. W ten sposób szczęście będzie się więc permanentnie maksymalizować. Stan maksymalnego szczęścia będzie wymagać zawsze maksymalizacji. Jej zaś osiągnięcie znowu będzie określać potrzebę kolejnej maksymalizacji. Ten proces będzie trwał wiecznie, jakby w pętli wiecznego progresu<sup>117118</sup>.

### 1.2.3. Singularitarianizm

Termin „singularitarianizm” pochodzi od angielskiego słowa „singularity” oznaczającego „osobliwość”. Jest to pojęcie zaczerpnięte z astronomii, które oznacza punkt, w którym przyspieszenie grawitacyjne, bądź gęstość masy jest nieskończona<sup>119</sup>. Z biegiem czasu termin ten jak i słowa pochodzące od niego zaczęto więc używać w innych naukach na określenie czegoś, czego charakterystyczną cechą jest nieskończoność<sup>120</sup>. Zaś termin „osobliwość technologiczna” (technological singularity) ukuł V. Vinge, matematyk, informatyk oraz pisarz science fiction, który w 1993 roku podczas zorganizowanego przez NASA sympozjum określił, iż za 30 lat pojawią się techniczne możliwości, aby stworzyć nadludzką inteligencję. Termin osobliwość

---

<sup>116</sup> N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, *Journal of Evolution and Technology* 14 (1):1-25 (2005), s. 16.

<sup>117</sup> A. Bergsma, *Transhumanism and the Wisdom of Old Genes is Neurotechnology as Source of Future Happiness?*, *Journal of Happiness Studies* volume 1, pages401–417 (2000), s. 409-414.

<sup>118</sup> Część naukowców utrzymuje, iż ludzki umysł ma szczytowy punkt szczęśliwości, poza który to nie może wznieść się w permanentny sposób. D. Pearce twierdzi jednak, że nawet wówczas, gdy tak jest, to należałoby to zmienić. Można by to uczynić na przykład farmakologicznie bądź poprzez inżynierię genetyczną. D. Pearce przychyliła się do zarzutów krytyków, twierdzących, iż jego pomysły mają utopijny charakter. Jednakże wskazuje jednocześnie, iż jego wizje, a w tym ostateczne wyeliminowanie cierpienia, to jedynie końcowy etap dłuższego procesu, który to może potrwać nawet kilka tysięcy lat. Analogicznie jak obecnie anestezjologia eliminuje największy ból pacjentów, w bliżej nieokreślonej przyszłości miałyby pojawiać się inne technologie umożliwiające ograniczanie cierpienia. Będąc przed takim wyborem, opowiedzenie się za zmniejszeniem cierpienia według Pearce’a jest moralną koniecznością, czyli hedonistycznym imperatywem. D. Pearce, *The Abolitionist Project* w: „HedWeb”, <https://www.hedweb.com/abolitionist-project/index.html>, (dostęp 20.10.2022); D. Pearce, *Introduction to The Hedonistic Imperative* w: „HedWeb”, <https://www.hedweb.com/hedethic/hedonist.htm>, (dostęp: 20.10.2022).

<sup>119</sup> J. Sikorski, Zasada antropiczna i Wszechświat, <http://web.archive.org/web/20110429191056/http://postepy.camk.edu.pl/jks-antropic.html>, (dostęp: 20.10.2022).

<sup>120</sup> S. K. Sen, *Numerical computation in thorny regions*, „Nonlinear Studies”, Vol. 18, No. 4, 2011, s. 685-715.

zaczepnął on od matematyków i fizyków. V. Vinge, mówiąc o przemianach techniki, nie miał na myśli kwestii nieskończonych, ale punkt, w którym technika rozwijać się będzie tak szybko, że wyprzedzi biologię człowieka. Będzie to moment, w którym powstanie nadludzka inteligencja oraz zacznie kończyć się znany obecnie świat człowieka<sup>121</sup>. V. Vinge ujmuje to słowami: „Wkrótce potem era człowieka skończy się”<sup>122</sup>. Z tego też powodu taką osobliwość powinno się nazywać „osobliwością technologiczną”<sup>123</sup>. Nurt ten oprócz wspomnianego już pisarza kojarzony jest głównie z pracami R. Kurzweila<sup>124</sup>, który podał inne jego wyjaśnienie. Mianowicie twierdzi on, iż nadejście osobliwości technologicznej, a także jej kształt można przewidzieć za pomocą ekstrapolacji dotychczasowego rozwoju techniki. Badacz ten jej nastanie szacuje na mniej więcej 2045 rok<sup>125</sup>. Swoje tezy oraz przewidywania, tak jak większość singularytarian, opiera na teorii wykładniczo przyspieszającego wzrostu technologicznego, czyli na tak zwanym prawie Moore’a<sup>126</sup>. R. Kurzweil dokonując swojej wykładni podaje, że ewolucję człowieka podzielić można na sześć epok. Trzy pierwsze z nich są biologiczne, natomiast trzy kolejne – techniczne. Ich granice wyznaczane są zaś zmianą nośnika informacji:

1. Epoka fizyki oraz chemii: powstanie atomów (fizyka), a później ich względnie trwałych struktur (chemia) – informacja w atomach,
2. Epoka biologii oraz DNA: powstanie życia – informacja w DNA,
3. Epoka mózgu: powstanie mechanizmów wykrywania, przetwarzania, a także magazynowania informacji – informacja we wzorcach neuronowych,

---

<sup>121</sup> A. Farman, *Re-Enchantment Cosmologies: Mastery and Obsolescence in an Intelligent Universe*, „Anthropological Quarterly”, Vol. 85, No. 4, 2012, s. 1073.

<sup>122</sup> J. Łepkowski, *Transhumanizm – nowa religia?*, [https://www.researchgate.net/profile/Jerzy\\_Lepkowski2/publication/326915120\\_Transhumanizm\\_-\\_nowa\\_religia/links/5b6c2d3ba6fdcc87df700dba/Transhumanizm-nowa-religia.pdf?origin=publication\\_detail](https://www.researchgate.net/profile/Jerzy_Lepkowski2/publication/326915120_Transhumanizm_-_nowa_religia/links/5b6c2d3ba6fdcc87df700dba/Transhumanizm-nowa-religia.pdf?origin=publication_detail), s. 20, (dostęp: 20.10.2022).

<sup>123</sup> G. Dvorsky, *Better Living through Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 19, No. 1, 2008, s. 2.

<sup>124</sup> Jest on jednym z najbardziej zaangażowanych propagatorów postępu technologicznego. Współtworzył Uniwersytet Osobliwości w Dolinie Krzemowej. Jest naczelnym propagatorem idei Osobliwości w jej optymistycznej wersji. Naukowiec ten jest prawdopodobnie najbardziej rozpoznawalną „twarzą” transhumanizmu. Odpowiada on w dużej mierze za popularyzację tej ideologii, a także wprowadzenie szeregu koncepcji transhumanistycznych do głównego nurtu światowego życia intelektualnego. R. Kurzweil to naukowiec, wynalazca, przedsiębiorca, futurysta, a także autor licznych artykułów popularnonaukowych oraz kilku pozycji książkowych, w tym wielu bestsellerów.

<sup>125</sup> R. Kurzweil *claims singularity will happen by 2045*, <http://www.kurzweilai.net/futurism-ray-kurzweil-claims-singularity-will-happen-by-2045>, (dostęp: 12.10.2022).

<sup>126</sup> *Moore's law* w: „Wikipedia, The Free Encyclopedia”, [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Moore%27s\\_law&oldid=776221001](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Moore%27s_law&oldid=776221001), (dostęp: 14.10.2022).

4. Epoka techniki: powstanie techniki – informacja we wzorach sprzętu oraz oprogramowania,
5. Epoka połączenia techniki oraz inteligencji: powstanie metod technowzmacniania inteligencji oraz nastanie osobliwości technologicznej – informacja w hybrydach neurotechnicznych,
6. Epoka wszechświata: rozprzestrzenienie się hybryd neurotechnicznych poza Ziemią – epoka poosobliwości technologicznej<sup>127</sup>.

Omawiana osobliwość jest więc mającą zaistnieć hipotetyczną sytuacją, w której to postęp technologiczny stanie się tak szybki, iż prześcignie biologiczną ewolucję, a wówczas to wszystkie dotychczas zakładane scenariusze rozwoju techniki się zdezaktualizują. Osiągnięcie to pozwoli na stworzenie sztucznej inteligencji będącej na wyższym poziomie rozwoju, aniżeli człowiek. To z kolei doprowadzi do jeszcze gwałtowniejszego postępu technologicznego<sup>128</sup>. Jak opisuje to S. Ulman: „kiedy ta osobliwość nadejdzie, życie człowieka – tak jak je dziś rozumiemy – nie będzie już mogło istnieć”<sup>129</sup>. Zwolennicy singularytarianizmu wierząc, że osobliwość technologiczna nastanie, dążą do przyśpieszenia procesu jej osiągnięcia. W tym celu propagują ideę konwergencji nanotechnologii, biotechnologii, technologii informacyjnych oraz nauk kognitywnych (NBIC, od: nano-bio-info-cogno), ukierunkowaną na intensyfikację rozwoju odpowiednich narzędzi cyborgizacji<sup>130</sup>. Konwergencja ta bywa nazywana racjonalnością permanentnej technomaksymalizacji. Chodzi o poczucie bycia ciągle w trakcie technozmiany, czy inaczej bycia wpisanym w proces technowyzwalania z uścisków biologii. Jest to proces prowadzący ku wspomnianemu już postczłowiekowi<sup>131</sup>. Najważniejszym celem singularitarianizmu jest jak najszybsze osiągnięcie stanu po osobliwości, czyli życia postbiologicznego. Inaczej bywa ono nazywane życiem cyborga ostatecznego. Z tego też powodu dla singularitarianizmu każdy etap rozwoju techniki, każde osiągnięcie to niejako nowa obietnica bliskości

<sup>127</sup> F. Baumann, *Humanism and Transhumanism*, „Journal of Technology & Society”, Vol. 29, 2010, s. 84-96.

<sup>128</sup> V. Vinge, *The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era*, <https://edoras.sdsu.edu/~vinge/misc/singularity.html>. (dostęp: 12.10.2022).

<sup>129</sup> J. Łepkowski, *Transhumanizm – nowa religia?*, [https://www.researchgate.net/profile/Jerzy\\_Lepkowski2/publication/326915120\\_Transhumanizm\\_nowa\\_religia/links/5b6c2d3ba6fdcc87df700dba/Transhumanizm-nowa-religia.pdf?origin=publication\\_detail](https://www.researchgate.net/profile/Jerzy_Lepkowski2/publication/326915120_Transhumanizm_nowa_religia/links/5b6c2d3ba6fdcc87df700dba/Transhumanizm-nowa-religia.pdf?origin=publication_detail), s. 20, (dostęp: 03.12.2022).

<sup>130</sup> G. Wolbring, *Why NBIC? Why human performance enhancement?*, *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, Volume 21, 2008 - Issue 1, s. 25.

<sup>131</sup> Tamże, s. 34.

osobliwości technologicznej. Każde zaś nowe narzędzie cyborgizacji to niejako pełniejsze szczęście. Podsumowując można stwierdzić, iż singularitarianizm propaguje więc ideę radosnego cyborgizowania się<sup>132</sup>.

#### 1.2.4. Postgenderyzm

Postgenderyzm to ruch luźno związany z transhumanizmem. Jest przede wszystkim teoretycznym nurtem społeczno-polityczno-kulturowym sytuującym się na styku transhumanizmu oraz gender studies. Kluczowe idee tego nurtu sformułowała (nie używając jeszcze samego określenia „postgenderyzm”) D. Haraway w 1984 roku. Uczyniła to w swoim fundamentalnym dla myśli feministycznej oraz posthumanistycznej i prowokacyjnym zarazem eseju *Manifest cyborga (A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century)*. Konstruuje oraz postuluje w nim świat post-płciowy zamieszkiwany przez cyborgi. Autorka ta zauważa, że już ówczesnie rozwijająca się technologia prowadzi do zacierania się różnic pomiędzy płciami biologicznymi. Według niej sytuacja ta stanowi podstawę do rezygnacji z kultywowania podziału na płcie kulturowe (gender)<sup>133</sup>. Jedną z zasadniczych tez którą głoszą zwolennicy tego nurtu mówi, że role społeczne wywodzone z naturalnego podziału na płcie są niekorzystne dla indywidualnego rozwoju człowieka. Co za tym idzie w ogólnym rozrachunku przynoszą też społecznie negatywne konsekwencje. W związku z tym, iż wiele różnic pomiędzy ciałem kobiety i mężczyzny jest rezultatem działania czynników czysto fizjologicznych oraz funkcjonalnych, istotą postgenderyzmu staje się zatem dążenie do ich niwelacji. Dokonywać to się ma zaś za pomocą zaawansowanej technologii, a przede wszystkim inżynierii genetycznej oraz cybernetyki<sup>134</sup>. Skoro płć jest niepotrzebnym ograniczeniem ludzkiego potencjału, a rozwijająca się technologia doprowadza do swoistego rozszczelniania sztywnych granic płci biologicznych, psychologicznych, kulturowych oraz społecznych, ich wybory oraz modyfikacje powinny być nie tylko dobrowolne, ale i nieostateczne. Zwolennicy postgenderyzmu chcieliby często, by reprodukcja człowieka (kiedyś cyborga) miała charakter

---

<sup>132</sup> F. Baumann, *Humanism and Transhumanism*, „Journal of Technology & Society”, Vol. 29, 2010, s. 84-96.

<sup>133</sup> D. Haraway, *Manifest cyborgów*, Przegląd Filozoficzno-Literacki 1(3), 2003, s. 49-87.

<sup>134</sup> D.J. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, w: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, s. 149-181.

pozabiologiczny oraz aseksualny. Wskazują oni, iż można by tego dokonywać na przykład za pomocą osiągnięć inżynierii genetycznej, dzięki technice klonowania czy wykorzystaniu partenogenezy (dzieworódtwa) bądź sztucznych macic. Nie postulują oni jednak zupełnego porzucenia seksualności człowieka, a jedynie realizowanie jej na inne, jak twierdzą często jeszcze nieznanne sposoby. Inną tezę głoszoną przez postgenderystów w związku z reprodukcją jest stwierdzenie, iż kobiety dopiero wówczas staną się niezależne od mężczyzn, kiedy to zostaną zwolnione z roli reprodukcyjnej. Podsumowując rozważania dotyczące postgenderyzmu, ważnym jest dookreślenie, iż system ten, nierzadko wbrew temu, co się mówi, nie jest ideowo powiązany z biseksualizmem, interseksualizmem, hermafrodytyzmem czy poszukiwaniami trzeciej płci. Jest bowiem systemem myślenia, w którym płeć zasadniczo nie ma żadnego znaczenia. Jest ona dla propagatorów tej idei cechą archaiczną, czy wręcz rodzajem atawizmu<sup>135</sup>. Z tego też powodu postgenderystki nie partycypują we współczesnych debatach dotyczących społecznych nierówności determinowanych płcią. To, czy płeć biologiczna determinuje określone cechy i czy cechy te są konstrukcją społeczną nie ma żadnego znaczenia, gdyż każda cecha cyborga będzie dobierana na poziomie genetycznego projektu i jednocześnie dookreślana na poziomie technomodyfikacji. Zatem płeć według nich nie jest skorelowana z żadną cechą, oprócz zaledwie niektórych przynależnych ciału, które to jednak w postludzkiem świecie docelowo istnieć nie będzie. W systemie tym zatem płeć nie jest z jednej strony ani nosicielką cech, ani z drugiej cechą samą w sobie<sup>136</sup>. Ponadto postgenderyzm nie zaprzecza paradygmatowi „one body, one gender”. Jest tak dlatego, że postpłciowość jest stanem postbiologicznym, a zatem postcielesnym, dotyczącym cyborgów, a nie ludzi<sup>137</sup>. W rzeczywistości postgenderyzm konstruuje nowy, paradygmat: ”no body, no gender”, podważając jednocześnie inny stary paradygmat: binaryzmu płci, jako naturalnej i ogólnej wizji rzeczywistości<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> 22. Dvorsky G., Hughes J., Postgenderism: Beyond the Gender Binary, IEET White Papers, Institute for Ethics and Emerging Technologies, March 2008. <https://ieet.org/wp-content/uploads/2021/05/IEET-03-PostGender.pdf> (dostęp: 21.10.2022).

<sup>136</sup> J. Jackson, *The Amoral of Preference: A Response to the Enemies of Enhancement*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 19, No. 1, 2008, s. 3-6.

<sup>137</sup> J. D. Hester, *Intersexes and The End of Gender: Corporeal Ethics and Postgender Bodies*, „Journal of Gender Studies”, Vol. 13, No. 3, 2004, s. 218.

<sup>138</sup> J. D. Hester, *Eunuchs and the Postgender Jesus: Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities*, „Journal for the Study of the New Testament”, Vol. 28, No. 1, 2005, s. 36-40.

### 1.2.5. Immortalizm

Immortalizm to nurt promujący ideę tak zwanego radykalnego przedłużania życia. W obecnym znaczeniu sam termin pochodzi z prekursorskiej dla tego ruchu książki A. Harringtona, *The Immortalist*, wydanej w 1969 roku<sup>139</sup>. Dla jego zwolenników najistotniejsze jest znalezienie sposobu na uniknięcie śmierci i wyeliminowanie konieczności umierania. Konstrukcja technoanulacji śmierci uświadamia, iż immortalizm to najskrajniej technoeforyczny z subsystemów transhumanizmu. Dokonując wyłożenia podstawowych założeń tego nurtu, często przywołuje słowa R. Feynmana, w których stwierdził on, iż „dotychczas w biologii nie wykryto nic, co wskazywałoby na nieuchronność śmierci. Sugeruje to, że wcale nie jest nieunikniona”<sup>140</sup>. Immortaliści są przekonani, iż ludzie wcale umierać nie muszą. Umierają tylko dlatego, że ludzkość jeszcze nie odkryła sposobu, w jaki można by ten problem rozwiązać. Wierzą oni, że i w tym przypadku z pomocą przyjdzie nowoczesna technologia. Immortaliści wzorują się na poglądach głoszonych przez wielu myślicieli, a przede wszystkim M. Fiodorowa, F. Nietschego, A. Bogdanowa czy J. Finota. Twierdza oni, że nieśmiertelny będzie mógł być właściwie każdy, kto tylko tego zapragnie. W tym celu będzie musiał przejść tylko odpowiedni proces technologiczny, który mu to po prostu umożliwi<sup>141</sup>. Zatem w wizji immortalizmu, nieśmiertelność będzie ofertą dla wszystkich, a zatem dla każdego, kto tylko podda się cyborgizacji<sup>142</sup>. Punktem wyjścia głoszonych przez nich koncepcji immortalistycznych jest fakt, że ludzkie komórki mają ograniczoną możliwość podziałów. To zaś sprawia, że długość życia człowieka jest poniekąd ograniczona przez biologię. W projekcie transhumanistycznym, który zakłada przewyciężenie biologicznych ograniczeń ów mechanizm autodegradacji, mający swoje uzasadnienie w ewolucji biologicznej traci sens, bowiem człowiek, poprzez odpowiednie kreowanie rozwoju techniki, będzie w stanie już niebawem całkowicie „anulować” ideę śmierci. Będzie nieśmiertelny<sup>143</sup>. W obrębie immortalizmu zasadniczo zrodziły się dwie główne strategie walki o nieśmiertelność umysłu. Pierwszą z nich jest kryptonika, która jest działaniem umożliwiającym doświadczenie nieśmiertelności transludziom, a zatem tym,

---

<sup>139</sup> A. Harrington, *The Immortalist*, Millbrae, Celestial Arts, Millbrae, California, 1977.

<sup>140</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, Kurhaus Publishing 2018, s. 315.

<sup>141</sup> B. R. Allenby, D. Sarewitz, *The Techno-Human Condition*, MIT Press, Cambridge 2011, s. 1-15.

<sup>142</sup> Tamże, s. 1-15.

<sup>143</sup> R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011, s. 166.

którym zagraża śmierć przed osiągnięciem stanu postbiologicznego. Drugim zaś jest mind uploading, jako unieśmiertelnianie postludzi<sup>144</sup>. Na koniec warto zaznaczyć, iż immortalizm w pewnym sensie nawiązuje do założeń filozofii kartezjańskiego dualizmu. W nurcie tym przyjmuje się, że umysł jest bytem substancjonalnym, więc może istnieć bez ciała<sup>145</sup>. Analogicznie jak w kartezjańskim dualizmie, czy w dyskursie teologicznym, dokonuje się apoteozy duszy, podobnie w założeniach immortalizmu deifikuje się umysł. To nie ciało, ale właśnie jego progres doprowadzi bowiem do postczłowieka oraz nieśmiertelności<sup>146</sup>. Immortalizm zakłada nieśmiertelność przede wszystkim umysłu, psyche, osobowości – jednym słowem, tej części człowieka, w której to zawiera się jego świadomość, a niekoniecznie ludzkiego ciała, a przynajmniej nie tego anatomicznego, przyrodzonego. Postczłowiek, niezależnie od kondycji, w jakiej uda mu się zachować jego ciało, w końcu wcześniej czy później i tak będzie musiał wymienić „zużyte” organy i zastąpić je sztucznymi odpowiednikami<sup>147</sup>. W ten sposób immortalizm zasadniczo odseparowuje się od dyskursu biologicznej nieśmiertelności, gdzie to prowadzi się badania nad spowalnianiem czy nawet zatrzymywaniem procesów starzenia<sup>148</sup>, lub wyeliminowaniem wszystkich przyczyn śmierci ciała<sup>149</sup>.

### 1.2.6. Technogajanim

Technogajanim nazywa się postawę łączącą environmentalizm (ekologizm) z transhumanistycznym technoentuzjazmem. Nurt ten nawołuje do wykorzystywania nowych i nieinwazyjnych technologii w celu odtworzenia naturalnego ekosystemu, a także doprowadzenia do harmonijnej koegzystencji człowieka ze środowiskiem naturalnym. W odróżnieniu od licznych tzw. tradycyjnych ekologów, przedstawiciele technogajanimu uważają, iż postęp technologiczny prowadzący do bardziej odpowiedzialnego wykorzystania naturalnych zasobów stanowi szansę na powstrzymanie wyniszczania środowiska naturalnego. Co więcej, może zapewnić

---

<sup>144</sup> D. Gelles, *Immortality 2.0*, „Futurist”, Vol. 43, No. 1, 2009 <https://www.geneticsandsociety.org/article/immortality-20-silicon-valley-insider-looks-californias-transhumanist-movement> (dostęp: 29.04.2023).

<sup>145</sup> J. Milbank, *The Soul of Reciprocity Part Two: Reciprocity Granted*, „Modern Theology”, Vol. 17, No. 4, 2001, s. 488-489, 497-498.

<sup>146</sup> D. J. Davies, *Classics revisited: Death, immortality, and Sir James Frazer*, „Mortality”, Vol. 13, No. 3, 2008.

<sup>147</sup> K. M. Całus, *Transhumanizm – wizja nowego człowieka*, Grudzień 2018 *Studia z Historii Filozofii* 9(4), s. 243.

<sup>148</sup> T. Kirkwood, *Why can't we live forever?*, „Scientific American”, Vol. 303, No. 3, 2010.

<sup>149</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, Kurhaus Publishing 2018, s. 318.

możliwość odtworzenia już zniszczonych ekosystemów oraz takiego przystosowania poprzez terraformowanie innych planet, że można będzie przenieść na nie życie. Zwolennicy omawianego nurtu żywią przekonanie, iż w perspektywie przyszłości oraz nieuchronnego postępu cywilizacyjnego ich idee muszą znaleźć zastosowanie, jeżeli ludzkość chce uniknąć czy też lepiej przygotować się na ekologiczne zagrożenia egzystencjalne<sup>150</sup>. W opozycji do najczęściej biokonserwatywnych environmentalistów oraz ekologów, zwolennicy technogajinizmu postulują rozwój oraz wykorzystywanie „zielonych” i alternatywnych technologii takich jak nanotechnologia albo biotechnologia, które, z jednej strony nie tylko nie będą szkodzić środowisku, ale z drugiej będą je również pozytywnie przekształcać<sup>151</sup>. Zwolennicy tego nurtu postulują też dość kontrowersyjne projekty mające na celu zapobieganie niekorzystnym zmianom klimatycznym oraz erozji środowiska, jak genetyczna inżynieria ludzi, skutkująca na przykład niechęcią do jedzenia mięsa, co uwolniłoby ogrom terenów rolnych oraz spowodowało spadek emisji dwutlenku węgla albo możliwością widzenia w ciemności, co z kolei wiązałoby się z mniejszym zużyciem prądu<sup>152</sup>, bądź też geoinżynieria klimatu lub kontrola pogody<sup>153</sup>. Nurtem pokrewnym do technogajinizmu jest zdecydowanie bardziej zaangażowany politycznie oraz społecznie bright green environmentalism<sup>154</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, iż transhumanizm nie jest jednorodny. Jak zostało to pokazane powyżej, istnieje wiele jego odmian, które momentami znacznie różnią się od siebie, w różnych kwestiach. Mając tego świadomość, w pracy doktorskiej używam określenia podstawowego, jako pewnej kategorii zbiorczej.

---

<sup>150</sup> J. Hughes, *Misanthropic deep ecology, existential risks and TechnoGaianism*, 2006 [na:] <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/558/>, (dostęp: 30.10.2022).

<sup>151</sup> *Technogaianism* w: „Wikipedia, The Free Encyclopedia”, <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Technogaianism&oldid=775152085>, (dostęp 30.10.2022).

<sup>152</sup> R. Andersen, *How Engineering the Human Body Could Combat Climate Change*, 2012 w: „The Atlantic”, <http://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/03/how-engineering-the-human-body-could-combat-climate-change/253981/>, (dostęp: 29.10.2022).

<sup>153</sup> G. Dvorsky, *Could we build a weather machine to stop climate change?*, 2012 w: „io9”, <http://io9.com/5915251/could-we-build-a-weather-machine-to-stop-climate-change>, (dostęp: 29.10.2022).

<sup>154</sup> J. Hughes, *Misanthropic deep ecology, existential risks and TechnoGaianism*, 2006 w: <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/558/>, (dostęp: 31.10.2022).

### 1.3. Kategoria ulepszania człowieka (human enhancement)

W dyskusji na temat ulepszania człowieka stosunkowo rzadko sięga się do etymologii tego słowa<sup>155</sup>, w celu rozważenia możliwych konsekwencji jego przyjęcia w toczącej się dyskusji. Otóż pojawiło się ono w języku angielskim w XIII wieku jako „anhausen”. Prawdopodobnie pochodzi ze starofrancuskiego enhaucier („wzmocnić, zwiększyć, wznieść, wywyższyć”). Co ciekawe podążając dalej można ustalić, że korzenie tego słowa sięgają łacińskiego inaltare („wzniesić, wywyższyć”), dzielącego źródłosłów z rzeczownikiem altare („ołtarz”). Jest to szczególnie interesujące dla badaczy zainteresowanych kontekstem duchowym bądź religijnym. W tym kontekście można mówić poniekąd o wyniesieniu na ołtarze (czegoś w rodzaju świeckiej kanonizacji). Taki kontekst umiejscawia ideologię ulepszania jako bardziej swego rodzaju systemu metafizycznego czy też religijnego, aniżeli filozoficznego, bowiem dotyka ono fundamentalnych wymiarów bytu ludzkiego, czyli duchowości, cielesności, relacji z Absolutem, a także historyczności, wymuszając jednocześnie redefinicję własnego „ja”, jako ludzkiej osoby. Podążając za tą etymologią, „wyniesiona na ołtarz” jednostka staje się niejako bytem „błogosławionym” (szczęśliwym) czy wręcz ustawia się na miejscu Boga, gdyż i tego typu dążenia pojawiają się niejednokrotnie w odniesieniu do proponentów ulepszeń, choć ma to miejsce raczej w retoryce ich przeciwników. Owo uświęcenie mogłoby się odbyć dzięki technologii. Jednak jest ona jedynie środkiem, bądź też stwarza warunki do zaistnienia tej „świeckiej formy świętości”<sup>156</sup>. W tym kontekście trzeba przypomnieć to, o czym de facto była mowa wcześniej, iż nieco paradoksalnie transhumanizm, dzielący wiele cech z religiami, a szczególnie chrześcijaństwem<sup>157</sup> i posługujący się retoryką religijną, nie tylko forsuje naturalistyczną wizję człowieka, ale również pozycjonuje religię jako jednego ze swoich czołowych wrogów<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> Zob. *Online Etymological Dictionary*, Douglas Harper, [http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=enhance](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=enhance) (dostęp: 31.10.2022).

<sup>156</sup> A. Bugajska, „Religia” ulepszania: *Od ewantropii do nieśmiertelność*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018, s. 268-269.

<sup>157</sup> S. Lilley, *Transhumanism and Society. The Social Debate Over Human Enhancement*, Dordrecht 2013; H.Y. Kim, *Cyborg, Sage, and Saint: Transhumanism as Seen from an East Asian Theological Setting*, w: *Religion and Transhumanism: the Unknown Future of Human Enhancement*, red. C. Mercer, T.J. Trothen, Santa Barbara 2014, s. 97-114.

<sup>158</sup> Doskonałym przykładem jest powieść Z. Istvana, *The Transhumanist Wager* (2013), w ekstremalny oraz bezpośredni sposób przedstawiająca antyreligijne sentymenty transhumanistów.

Problematyczność zagadnienia ulepszania ludzkiej natury wynika z wielu różnych przyczyn. Jedną z nich bez wątpienia jest problem definicyjny. Jest on związany z wielością wykorzystywanych pojęć. W ramach zagadnienia analizowanego w niniejszej dysertacji, można spotkać się z określeniami takimi jak: enhancement, ulepszanie, wzmacnianie, doskonalenie, poprawianie czy optymalizowanie natury ludzkiej (zdrowego organizmu, właściwości, którymi zwykle dysponuje). Bardzo często przeciwstawiane są one pojęciom takim jak: terapia czy leczenie mające zastosowanie w przypadku zdiagnozowania choroby. Powyższe dystynkcje są zasadnicze dla prawnej i moralnej oceny działań związanych z zmianami ludzkiej natury. Enhancement jest pojęciem zasadniczym. W literaturze przedmiotu było ono i jest obecnie bardzo różnie definiowane oraz wykorzystywane w wielu kontekstach i z różnymi konotacjami<sup>159</sup>. Z uwagi na owo szerokie pole znaczeniowe przez nie pokrywane, istnieje potrzeba dookreślenia szeregu jego znaczeń, aby można było posługiwać się nim bardziej precyzyjnie. Taki też jest cel niniejszego paragrafu. Celowo pozostawia się omawiany termin w brzmieniu anglojęzycznym, aby polskie odpowiedniki nie narzucały intuicji znaczeniowych.

Uwzględniając szerszy kontekst znaczenia terminu „enhancement”, można wyróżnić następujące podejścia do jego analizy: ideologiczne, socjologiczno-pragmatyczne, funkcjonalne oraz niemedyczne. Podejście ideologiczne charakteryzuje się tym, że koncentruje swoją uwagę bezpośrednio na głębszych wartościach, aniżeli ma to miejsce w podejściu socjologiczno-pragmatycznym, przywołując pojęcia metafizyki czy duchowości. Ideologiczny kontekst znaczeniowy tego pojęcia polega na tym, iż zbiór wielokrotnie kontrowersyjnych wartości stosowany jest do zakresu możliwości zaawansowanych technologii. Te z kolei bezpośrednio klasyfikowane są jako moralnie „zdrowe” bądź też moralnie problematyczne<sup>160</sup>. Na przykład L. Kass twierdzi, że znaczenie tego, kim człowiek jest, a co za tym idzie moralne wartościowanie, powinny być rozwiązywane w bezpośrednim doświadczeniu, a nie za pomocą terminu enhancement lub przez naturę samych interwencji technologicznych, które to miałyby uchodzić za kryterium rozstrzygnięcia<sup>161</sup>. Podejście socjologiczno-pragmatyczne z kolei

---

<sup>159</sup> M. Ferdynus, *Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności*, Studia Paradyskie 23, 2013, s. 59-72; D. Fuchs *Ewolucja reguł konkurencji w odniesieniu do europejskiego rynku ubezpieczeń gospodarczych*, Kwartalnik Prawa Publicznego 2/3, 2002, s. 169-185.

<sup>160</sup> J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, w: *Enhancing Human Capacities* red. J. Savulescu, R. ter Meulen and G. Kahane, Oxford: Wiley-Blackwell 2011, s. 3-18, s. 4.

<sup>161</sup> L. Kass, *Beyond therapy: biotechnology and the pursuit of happiness*, President's Council on Bioethics New York: Harper Perennial, 2003, s. 16.

w odróżnieniu od kontekstu ideologicznego określa omawiany termin bardziej jako pewną dziedzinę wartości obciążoną jakimś ładunkiem dyskursu historycznego oraz kulturowego, aniżeli jako istotny twór transkulturowy o niezależnym znaczeniu. Kontekst ten opisuje sposób, w jaki poszczególne grupy społeczne z jednej strony wyznaczają oraz z drugiej oceniają różnorodne osiągnięcia technologiczne. Trzeba przy tym zaznaczyć, iż nie jest ono przydatne w sytuacji, kiedy to stawia się pytanie o wartość wartościowania. Mówi on jedynie o tym, że pewne grupy, bądź kultury bardziej lub mniej cenią sobie na przykład inteligencję aniżeli inne cechy<sup>162</sup>. W tym kontekście trzeba zaznaczyć, iż pojawiają się głosy, że termin ten musi ostatecznie zawieść, gdyż analogicznie jak pojęcie „normalność” czy „zdrowie”, również należy do tzw. pojęć historycznie związanych oraz doniosłych kulturowo, a co za tym idzie stanowi rezultat pewnych wynegocjowanych wartości<sup>163</sup>. Podejście funkcjonalne jest definiowane w kategoriach doskonalenia różnego rodzaju funkcji. Może dotyczyć na przykład funkcji poznawczych czy wzrokowych. Przykładem może stwierdzenie D. C. Engelbarta, że przez „wzmocnienie ludzkiego intelektu” rozumie się rozszerzanie zdolności człowieka w podejściu do złożonych sytuacji, ażeby zrozumieć cel zaspokojenia jego potrzeb oraz osiągać umiejętność lepszego rozwiązywania problemów<sup>164</sup>. Podejście niemedyce, w którym omawiane pojęcie definiowane jest w terminach wykraczających poza leczenie utraconych sprawności bądź zdrowia, wymaga gruntowniejszego komentarza.

Angielskojęzyczny termin „enhancement” słownik tłumaczy jako „poprawę, rozszerzenie, zwiększenie, podniesienie, uwydatnienie, spotęgowanie”<sup>165</sup>. Nie ma on zatem ściśle określonego znaczenia w języku polskim. Najczęściej jest tłumaczone jako „ulepszenie”,<sup>166</sup> „wzmocnienie”<sup>167</sup>, „poprawianie”<sup>168</sup>, czy też „wspomaganie”<sup>169</sup>. Dlatego też zazwyczaj utożsamia się go z interwencją radykalną bądź też poprawiającą różnego rodzaju właściwości, które zazwyczaj człowiek posiada, czy też z tworzeniem różnych

---

<sup>162</sup> J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, w: *Enhancing Human Capacities* red. J. Savulescu, R. ter Meulen and G. Kahane, Oxford: Wiley-Blackwell 2011, s. 3-18, s. 4.

<sup>163</sup> P. Wolpe, *Treatment, enhancement, and the ethics of neurotherapeutics*, *Brain and Cognition* 50 (2002), nr 3, s. 387-395.

<sup>164</sup> C. Engelbart, *Augmenting Human Intellect: A conceptual Framework*, <http://www.dougenelbart.org/pubs/augment-3906.html> (dostęp: 7.11.2022).

<sup>165</sup> Hasło „enhancement” w słowniku *Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 2008.

<sup>166</sup> B. Gert, C.M. Culver, K.D. Clouser, *Bioetyka*, przeł. M. Chojnacki, Gdańsk 2009, s. 213.

<sup>167</sup> A. T. Gunia, *Koncepcje wzmocnienia poznawczego. Próba definicji oraz przegląd metod*, „Avant” (6)2 (2015).

<sup>168</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015, s. 157.

<sup>169</sup> Tamże, s. 172.

nowych, „ulepszonych” parametrów<sup>170</sup>. Taką właśnie nieterapeutyczną optymalizację określa się także jako wzmocnienie bądź ulepszanie<sup>171</sup>. Samo to pojęcie, a także różne propozycje jego przekładu umożliwiają jednocześnie uruchomienie raczej pozytywnych skojarzeń. To z kolei może jednak utrudniać dyskusję nad problemem „wzmacniania” człowieka. Jednocześnie trzeba też zaznaczyć, iż tłumaczenie słowa „enhancement” jako „ulepszanie”, używane w polskiej literaturze przedmiotu, nie oddaje w pełni etymologii tego terminu. Oprócz tego obejmuje implikacje krytykowane w międzynarodowej dyskusji na ten temat. Już sama przywołana i tocząca się od lat dyskusja wokół prób zdefiniowania tego pojęcia pokazuje, jak bardzo niejasny oraz polaryzujący społeczeństwa późnego modernizmu, jest ten termin<sup>172</sup>.

Przechodząc już stricte do definicji pojęcia enhancement, z jednej strony pojawiają się takie głosy, jak chociażby J. Harrisa, a więc entuzjasty wdrażania praktyk enhancement, twierdzące, że „w kontekście interwencji, które oddziałują na funkcjonowanie człowieka, wzmocnieniem jest po prostu wszystko, co powoduje zmianę na lepsze”<sup>173</sup>. Oczywiście w tym przypadku trudno mówić, że owa konstatacja stanowi definicję sensu stricte, gdyż jest zbyt szeroka oraz zawiera bardzo niejasny termin „zmiana na lepsze”. Nie jest bowiem jasne, czy w stwierdzeniu tym autor odnosi się do wymiaru subiektywnego czy też społecznego. Nie wiadomo również, w jakim okresie owa „zmiana na lepsze” ma wystąpić, a także jak długo się utrzymywać. Zatem można powiedzieć, iż powyższe twierdzenie jest raczej jedynie wyrażeniem poparcia tego autora dla idei enhancement<sup>174</sup>. Dla większej jasności wyводу należy zdecydowanie poszukać bardziej precyzyjnej, a przy tym z aksjologicznego punktu widzenia neutralnej definicji omawianego pojęcia. Przykładem bardziej neutralnej i jednocześnie węższej definicji jest ta, która dookreśla, że to poprawianie ludzkich zdolności albo poprzez zwiększanie już

---

<sup>170</sup> E. Parens, *Special Supplement: Is Better Always Good? The Enhancement Project*, Hastings Center Report 28 (1) (1998), s. 1-17.

<sup>171</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochylej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 91.

<sup>172</sup> B. Waters, *Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation*, w: C. Mercer, T. J. Trothen *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*. Santa Barbara: Praeger 2015, s. 291–302, s. 293.

<sup>173</sup> J. Harris, *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton, Oxford 2007, s. 36.

<sup>174</sup> Jeśliby propozycję J. Harrisa potraktować jako definicję, to wówczas spełniałoby ją np. spożywanie alkoholu w celu pozbycia się nieśmiałości oraz poprawy własnych zdolności muzycznych. Co więcej użycie terminu wartościującego „lepsze” sugerować może, iż myśliciel ten miesza porządek opisowy z normatywnym. Jeśli zmiany będą korzystne, niewłaściwym byłoby ich zatem unikać. Jednakże nie zawsze muszą być one korzystne w dłuższej perspektywie.

istniejących, albo za pomocą dodawania nowych<sup>175</sup>, albo jeszcze nieco inaczej określając termin enhancement jako „(...) interwencję - jakiegokolwiek ludzkiego działania - poprawiającą pewne cechy (lub własności), które zwykle posiadają normalne istoty ludzkie lub, bardziej radykalnie, produkującą nowe cechy”<sup>176</sup>. Powyższe definicje jeszcze bardziej zawęża kolejna. Ta z kolei ogranicza omawiane pojęcie do zaledwie kilku rodzajów interwencji. Enhancement, według niej, to „każdy rodzaj interwencji genetycznych, biomedycznych lub farmaceutycznych, których celem jest poprawa ludzkich własności (dispositions), zdolności (capacities) i dobrobytu (well-being), dokonywana nawet w sytuacjach, gdy brak jest jakiegokolwiek patologii”<sup>177</sup>. Trzeba zauważyć, iż, z jednej strony, poza zawężeniem owej definicji tylko do jednostkowych przypadków różnego rodzaju interwencji, z drugiej strony, istotne jest również dodanie dodatkowego warunku, a mianowicie „braku patologii”. Tradycyjnie pojmowane interwencje genetyczne, biomedyczne czy nawet farmaceutyczne miały na celu zasadniczo usuwanie bądź też przynajmniej poprawianie pewnych uszkodzeń, albo choćby zmniejszanie ich dolegliwości. Zatem w rozumieniu tej definicji, praktyki określane mianem enhancement mają na celu, „poprawienie tego, co nie jest zepsute”. Per contrario, powyższa definicja wyklucza interwencje, które nie prowadzą do ulepszeń (na przykład samookaleczenie)<sup>178</sup>. Dookreślając kwestię celu omawianych praktyk określanych jako enhancement, B. Chyrowicz (za Julianem Savulescu i innymi) określa je jako „tego rodzaju zmiany wprowadzane w somatykę, względnie psychikę człowieka, które skutkują poprawą lub wzrostem typowego dla gatunku funkcjonowania powyżej poziomu określanego statystycznie jako prawidłowy”<sup>179</sup>. Tutaj należy zauważyć, że definicja ta wprowadza jeszcze jedno novum. Mianowicie, nie chodzi już bowiem tylko o poprawianie, ale o poprawianie ponad statystyczną normę (na przykład wprowadzanie nowych funkcji). Jeszcze inni autorzy i badacze twierdzą, iż termin ten „(...) jest zwykle używany w bioetyce dla określenia interwencji zmierzającej do poprawy

---

<sup>175</sup> A. Buchanan, *Moral status and human enhancement*, „Philosophy and Public Affairs” 37 (2009), nr 4, s. 350.

<sup>176</sup> A. Buchanan, *Better than human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oup Usa 2011, s. 5.

<sup>177</sup> “In bioethics the term ‘human enhancement’ refers to any kind of genetic, biomedical, or pharmaceutical intervention aimed at improving human dispositions, capacities, and well-being, even when there is no pathology to be treated”. A. Giubilini, S. Sanyal, *Challenging human enhancement*, w: *The ethics of human enhancement*, red. S. Clarke, J. Savulescu, C.A.J. Coady, A. Giubilini, S. Sanyal, Oxford 2016, s. 1.

<sup>178</sup> B. Gert, C.M. Culver, K.D. Clouser, *Bioetyka*, przeł. M. Chojnacki, Gdańsk 2009, s. 213.

<sup>179</sup> F. Alhoff, P. Lin, J. Steinberg, *Ethics of human enhancement: an executive summary*, „Science and Engineering Ethics” 17 (2011), s. 201–212, s. 203., B. Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*, dz. cyt., s. 157.

ludzkiej formy lub funkcjonowania, wykraczającej poza to, co jest konieczne w podtrzymaniu lub przywróceniu dobrego zdrowia”<sup>180</sup>.

Przyglądając się powyższym rozważaniom, można pokusić się o spostrzeżenie, że im wnikliwiej przygląda się terminowi enhancement, tym więcej trudności interpretacyjnych on przysparza. Próbę jednego z najnowszych sposobów rozumienia tego terminu znaleźć można w tzw. definicji uposażenia ludzkiego doskonalenia (welfarist definition of human enhancement). Termin enhancement rozumie się tu jako „wszelkie zmiany w biologii czy psychice człowieka, które zwiększają szansę na prowadzenie dobrego życia w stosownym zestawie okoliczności”<sup>181</sup>. Zgodnie z tą ideą można powodować różne zmiany w sferze biologicznej oraz psychicznej człowieka zależnie od „testu” kilku pytań<sup>182</sup>. Po pierwsze, jakiego rodzaju samopoczucie (uznawane za kryterium „dobrego życia”) powinno się uwzględnić? Po drugie, czy modyfikacja zwiększy szansę danego człowieka w kwestii prowadzenia dobrego życia w okolicznościach, które mogłyby być uzyskane? Po trzecie, czy istnieją powody, dla których powinno się preferować modyfikację naturalnego bądź społecznego środowiska? Po czwarte wreszcie, czy dokonana zmiana wyrządzi krzywdę innym bądź stworzy lub nasili niesprawiedliwość?

Analizując wszystkie powyższe definicje, zasadniczo można rozumienie owego pojęcia sprowadzić po pierwsze do tego, że obejmuje ono rozmaitego rodzaju interwencje, które to wykraczają poza utrzymanie organizmu człowieka przy życiu i są dokonywane poprzez przywrócenie lub poprawę pewnych jego funkcji. Po drugie zaś przyjmuje się, że ulepszanie nie zajmuje się stanami chorobowymi, ale ingeruje w zdrowy organizm, normalnie funkcjonującą psychikę i/lub ciało, w celu poszerzenia bądź zoptymalizowania jego możliwości<sup>183</sup>, a co za tym idzie – w określonych okolicznościach – zwiększenia szansy na dobre życie<sup>184</sup>. Zatem nie mają one praktycznie nic, a przynajmniej niewiele wspólnego z tym, co w medycynie nazywane jest terapią, czyli

---

<sup>180</sup> “The term enhancement is usually used in bioethics to characterize interventions designed to improve human form or functioning beyond what is necessary to sustain or restore good health”. J. Savulescu, *Justice, fairness, and enhancement*, *Annals of New York Academy of Science* 1093 (2006), s. 321-338, s. 322.

<sup>181</sup> “Any change in the biology or psychology of a person which in increases the chances of leading a good life in circumstances C”. Tamże, s. 324.

<sup>182</sup> J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, w: *Enhancing Human Capacities* red. J. Savulescu, R. ter Meulen and G. Kahane, Oxford: Wiley-Blackwell 2011, s. 3-18, s. 16.

<sup>183</sup> Tamże, s. 16.

<sup>184</sup> L. Kass, *Beyond therapy: biotechnology and the pursuit of happiness*, President’s Council on Bioethics New York: Harper Perennial, 2003; M. Ferdynus, *Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności*, *Studia Paradyskie* 23, 2013, s. 59-72.

działaniem zmierzającym do przywrócenia zdrowia. Z tego powodu termin enhancement często traktuje się jako kontradystynkcję do pojęcia therapy, która to wykorzystuje moc technologiczną do leczenia w celu przywrócenia osoby chorej do normalnego stanu oraz dobrej kondycji<sup>185</sup>. Dystynkcja ta zostanie szczegółowiej omówiona w dalszej części dysertacji.

W tym miejscu trzeba poczynić jednak pewne zastrzeżenia. Mianowicie, istnieje tendencja do mylenia słowa „lepiej” z „więcej”<sup>186</sup>. Jak wskazuje M. Bess, wydaje się, że często dochodzi do pomieszania ilościowej koncepcji poprawy, tj. jako augmentacji, z koncepcją wartościującą, tj. jako poprawy. Jednak, jak wskazują E. Parens i inni, więcej nie zawsze znaczy lepiej<sup>187</sup>. Podobnie jak w przypadku starzenia się, wcale nie jest oczywiste, że dłuższe życie jest lepsze. Dotychczasowe refleksje na temat relacji między więcej a lepiej wydają się być ignorowane. M. Hauskeller zwraca uwagę, że bardzo trudno jest odpowiedzieć z góry i poza kontekstem, co jest lepsze. Powodem tego jest to, że wszystkie lub przynajmniej większość cech sugerowanych przez entuzjastów ulepszania – siła fizyczna, inteligencja, stabilność emocjonalna, długowieczność, czy predyspozycje do odczuwania szczęścia – to złożone cechy, które wchodzą w interakcje z innymi cechami człowieka w nieprzewidywalny sposób. Trudno określić, kim jest dobry człowiek i jakie życie jest „lepsze”, niż normalnie. Powodem, dla którego tak trudno jest stwierdzić, kim jest dobry człowiek w porównaniu, powiedzmy, z jakąś rzeczą, jest to, że jako ludzie „nie mamy określonego celu”. Chociaż myślenie jest częścią cech ludzkich i uważa się, że uniemożliwianie ludziom myślenia jest złe, nie wynika z tego, że więcej myślenia jest lepsze<sup>188</sup>. Jak zauważył B. Earp i współpracownicy, „więcej nie zawsze znaczy lepiej, a czasem mniej znaczy więcej”. Aby to podkreślić, wprowadzają pojęcie „zmniejszenia jako wzmocnienia”. Uważają, że broniąc welfarystycznej koncepcji ulepszeń, rozwiązali problem. Jednak włączenie mniejszej ilości do miary ilościowej (oprócz większej) nie wnosi treści do jakościowej koncepcji dobra<sup>189</sup>.

---

<sup>185</sup> Tamże.

<sup>186</sup> M. Bess, *Enhanced humans versus “normal people”: elusive definitions*, J Med Philos. 2010;35(6), s. 641–55.

<sup>187</sup> E. Parens, *Better always good? The enhancement project*, Hastings Cent Rep. 1998; 28(1), s. 1–17.; E. Parens, *Enhancing human traits: Ethical and social implications*, Washington, DC: Georgetown University Press; 2000.

<sup>188</sup> M. Hauskeller, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, New York: Routledge, 2014.

<sup>189</sup> B. D. Earp, A. Sandberg, G. Kahane, J. Savulescu, *When is diminishment a form of enhancement? Rethinking the enhancement debate in biomedical ethics*, March 2014, Frontiers in Systems Neuroscience 8(12):1-8

Definiowanie dobra w kategoriach dobrostanu poszczególnych osób również może nie wystarczyć. J. Savulescu definiuje doskonalenie człowieka jako „poprawę życia danej osoby. Poprawa to pewna zmiana stanu osoby — biologicznego lub psychicznego — co jest dobre. To, które zmiany są dobre, zależy od wartości, którą chcemy promować lub maksymalizować. W kontekście doskonalenia człowieka wartością jest dobro życia człowieka, czyli jego dobre samopoczucie”<sup>190</sup>. Istnieje wiele powodów, dla których pojmowanie poprawy w kategoriach poprawy samopoczucia może nie być przekonujące. Przede wszystkim to, co maksymalizuje dobrobyt jednostki, może osłabić dobrobyt grup jednostek i całego społeczeństwa. Relatywizacja dobrostanu jednostek może nie sprawić, że świat stanie się lepszym miejscem. Argument ma sens tylko wtedy, gdy wyznaje się określone stanowisko filozoficzne, które pomimo wielkiego postępu wciąż nie jest wszechogarniające. Po drugie, nadal istnieje przesłanka empiryczna, że wzmacnianie pewnych cech (poprzez wzmacnianie lub osłabianie) w rzeczywistości zwiększa dobrostan (lub inne formy dobroci), co nie zostało udowodnione<sup>191</sup>. W związku z tym argument za *enhancement* bez bardziej rozbudowanej koncepcji poprawy (niż dobrostan jednostki) nie jest przekonujący, ponieważ lepsze to coś innego, niż więcej, a dobrostan jednostki jest w złożony sposób uwikłany w zaangażowanie społeczne. Definiowanie poprawy w kategoriach poprawy indywidualnego dobrostanu jest mało pomocne, ponieważ dobre samopoczucie wydaje się być pojęciem tak szerokim i kontrowersyjnym jak zdrowie.

Po przedstawieniu kilku – mniej lub bardziej udanych – prób zdefiniowania pojęcia *enhancement* oraz próbie wydobywania jego trzonu znaczeniowego, trzeba zaznaczyć, iż *enhancement* można dokonywać na różnych etapach rozwoju człowieka, począwszy od selekcji zarodków podczas zapłodnienia *in vitro*, poprzez odpowiednią opiekę nad płodem, a później noworodkiem, następnie wdrażanie właściwych bodźców rozwojowych oraz stymulujących na kolejnych odpowiednich etapach rozwoju, aż po

---

<sup>190</sup> “But when we are considering human enhancement, we are considering improvement of the person’s life. The improvement is some change in state of the person — biological or psychological — which is good. Which changes are good depends on the value we are seeking to promote or maximize. In the context of human enhancement, the value in question is the goodness of a person’s life, that is, his/her well-being”. J. Savulescu, *Justice, fairness, and enhancement*, *Annals of New York Academy of Science* 1093 (2006), s. 321-338, s. 324.

<sup>191</sup> Nie ulega wątpliwości, iż media społecznościowe zwiększyły liczbę interakcji. Natomiast kwestia, czy poprawiły one ludzkie samopoczucie, jest kwestią otwartą. Za T. Schrammem można argumentować: „Poprawę ludzkiego życia można uznać za zbiorowy obowiązek tylko wtedy, gdy wiemy, że wyniki rzeczywiście stanowiłyby poprawę”, T. Schramme, *‘I hope that I get old before I die’: ageing and the concept of disease*, *Theor Med Bioeth.* 2013;34(3), s. 171–187.

implementacje właściwych środków (mechanicznych, chemicznych, czy biochemicznych) już w pełni rozwiniętym osobnikom.

Warto też przyjrzeć się metodom wykorzystywanym w praktyce enhancement. Takie działanie pozwala jeszcze wyraźniej dostrzec, iż pomimo powyżej przytoczonych definicji pojęcie to pozostaje nadal bardzo niedookreślone. Otóż ów enhancement można osiągnąć za pomocą różnych działań począwszy od mniej „inwazyjnych” jak na przykład stymulację centralnego ośrodka nerwowego za pomocą psychoterapii<sup>192</sup> czy coachingu, treningu fizycznego, intelektualnego czy poznawczego, przy użyciu środków chemicznych, jak leki, narkotyki, czy specjalistyczna dieta, poprzez interwencje biomedyczne, albo mechaniczne na przykład w postaci egzoszkieletu, aż po genetyczne, jak manipulacje genomem, czy celowe mutacje.

Kategorii ulepszania jest wiele. Najczęściej spotykamy się z rozróżnieniem na funkcjonalne oraz ontyczne. Z tym pierwszym mamy do czynienia podczas gdy chodzi o wzmocnienie zdolności lub mocy czy to, dla przykładu, zdrowia, inteligencji, wzroku. Z drugą kategorią natomiast, gdy owo ulepszanie dotyczy poprawy samej istoty bytu<sup>193</sup>. Ponadto rozróżnia się ulepszanie naturalne oraz sztuczne, a także wewnętrzne i zewnętrzne. Ulepszaniu ludzkiej natury służą różnorodne środki o charakterze naturalnym lub sztucznym. Wzmacnianie naturalne następuje za pomocą różnych ćwiczeń czy to fizycznych czy intelektualnych wykonywanych bez lub też przy wykorzystaniu rozmaitych narzędzi. Zatem z poprawianiem w naturalny sposób, ma się do czynienia podczas korzystania z „naturalnych” źródeł, a mianowicie „nieskażonych” ludzką interwencją. Dla przykładu to naturalne suplementy żywności, dieta czy pielęgnacja<sup>194</sup>. Natomiast wykorzystanie środków oraz metod nie mających takiego naturalnego źródła, a które to bezpośrednio wpływają na ludzkie ciało czy pewien jego aspekt należy traktować jako sztuczne<sup>195</sup>. Do ulepszeń zewnętrznych należą te, które stanowią różnego typu „narzędzia” stosowane w celu poprawy dla przykładu procesów kognitywnych – komputery, kalkulatory czy długopisy. Do wewnętrznych zaś należą te, które w jakiś sposób zmieniają organizm „od wewnątrz”. Dla przykładu mogą to być

---

<sup>192</sup> Wykazano, iż psychoterapia prowadzi do powstawania nowych połączeń neuronalnych w ludzkim mózgu. Por. E. R. Kandel, *Psychotherapy and the single synapse*, w: *Psychiatry, psychoanalysis and the new biology of mind*, red. E. R. Kandel, Washington 2005, s. 15.

<sup>193</sup> J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, w: *Enhancing Human Capacities* red. J. Savulescu, R. ter Meulen and G. Kahane, Oxford: Wiley-Blackwell 2011, s. 3-18, s. 3.

<sup>194</sup> N. Bostrom, A. Sandberg, *Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges, Science and Engineering*, *Ethics* volume 15 (2009), s. 311–341.

<sup>195</sup> Ł. Kamiński., *Nowy wspaniały żołnierz. Rewolucja biotechnologiczna i wojna w XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 59.

różne medykamenty, i to począwszy od naturalnych i znanych od wieków poprzez najnowsze osiągnięcia farmakologii. Dokonują one na przykład zmiany równowagi chemicznej w mózgu. Ulepszenia wewnętrzne poszerzają istniejące bądź włączają nowe możliwości człowieka, zmieniając jednocześnie szczególny aspekt rdzenia systemu biologicznego, poznawczego czy psychologicznego. W odróżnieniu od nich, ulepszenia zewnętrzne natomiast zwiększają istniejące bądź pozwalają na uzyskanie nowych możliwości człowieka, bez dokonywania zmian podstawowych systemów biologicznych, poznawczych czy psychologicznych<sup>196</sup>.

W literaturze rozróżnia się również ulepszania ze względu na sposób dokonywania wzmocnień w postaci zastosowania czy to technologii cyborgicznej, farmakologii, czy genetyki<sup>197</sup>. Ulepszenia poprzez zastosowanie technologii cyborgicznej, polegają na ścisłym funkcjonalnym połączeniu ciała z techniką<sup>198</sup>, co dla przykładu może służyć zarządzaniu: a) ludźmi (np. chipowanie ludzi w celu lokalizacji; b) wydajnością oraz zmęczeniem (np. poprzez stworzenie mechatronicznego egzoszkieletu, czyli inaczej zautomatyzowanego kombinezonu zapewniającego ścisłą integrację i koordynację pomiędzy człowiekiem a maszyną); c) inwalidztwem (np. poprzez zastosowanie bionicznych protez kończyn); d) zdolnościami kognitywnymi (np. poprzez stymulacje mózgu) oraz nadludzkimi możliwościami (np. przy użyciu interfejsu mózg – maszyna w celu wykorzystania mózgu w sterowaniu i kontrolowaniu urządzeń)<sup>199</sup>. Przy pomocy ulepszeń farmakologicznych można zarządzać następującymi aspektami aktywności ludzkiej: a) czujnością, snem, zmęczeniem (np. przy użyciu rozmaitych stymulantów), b) stresem, pamięcią, emocjami, traumą (polegające na zapobieganiu załamaniom nerwowym poprzez osiągnięcie poczucia bezwydarzeniowości czy hamowaniu farmakologiczne procesów konsolidacji pamięci), c) zaufaniem i spójnością grupową (poprzez zaaplikowanie hormonu ułatwiającego powstawanie więzi, zwiększającego poziom zaufania, wywierającego wpływ na percepcję społeczną) oraz d) rannymi (poprzez ograniczenie śmiertelności w wyniku doznanych urazów, czy poprzez zastosowanie sztucznej hibernacji). Ostatni z wymienionych rodzaj ulepszeń jest związany z inżynierią genetyczną, profilowaniem

---

<sup>196</sup> The British Medical Association, 2014.

<sup>197</sup> Ł. Kamiński., *Nowy wspomniały żołnierz. Rewolucja biotechnologiczna i wojna w XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 88n.

<sup>198</sup> Tamże, s. 57.

<sup>199</sup> Tamże, s. 219.

genetycznym oraz wzmocnieniami genetycznymi na różnym etapie życia<sup>200</sup> Mogą one polegać na ulepszeniu pewnych właściwości fizycznych ludzi, jak wydłużanie życia czy choćby na zwiększeniu potencjału intelektualnego poprzez podwyższenie poziomu inteligencji bądź ulepszeniu czynnika behawioralnego wpływającego na temperament<sup>201</sup>. Wykorzystanie każdej z przywołanych metod uzależnione będzie od zamierzonego celu ulepszenia oraz rodzaju zadań, które wzmocniony człowiek ma do wykonania. Realność ich zastosowania rodzi pytania o granice ich dopuszczalności oraz moralną i prawną odpowiedzialność za skutki zachowań podjętych z ich wykorzystaniem. Zagadnienia te będą przedmiotem analizy w dalszych częściach pracy doktorskiej.

Jak zostało to pokazane powyżej, termin „ulepszanie człowieka” jest definiowany i rozumiany wielorako. Problemатyczne jest również przeniesienie na grunt języka polskiego jego angielskiego odpowiednika – „human enhancement”. Mając na uwadze powyższe, a także starając się w miarę dokładnie tłumaczyć dzieła zagranicznych myślicieli i rekonstruować ich stanowiska i argumenty, a co za tym idzie używane przez nich relewantne określenia, w dalszej części dysertacji będę używał zamiennie słów związanych z szeroko rozumianym ulepszaniem człowieka, a więc nie tylko terminu podstawowego zawartego w tytule pracy doktorskiej, ale także wyrazów bliskoznacznych oraz ich angielskich odpowiedników<sup>202</sup>.

#### **1.4. Ulepszanie człowieka a terapia**

Określenie granic, które zostały zarysowane w poprzednim paragrafie przy okazji omawiania pojęcia enhancement wydaje się być niewystarczające<sup>203</sup>. Konieczne jest zatem wprowadzenie dalszych rozróżnień. Na ich kanwie od lat toczą się spory semantyczne, wynikające z nieostrych zakresów znaczeniowych pojęć ulepszenia (enhancement) i terapii (therapy) oraz faktu, że są kategoriami nakładającymi się na siebie. Jest tak choćby dlatego, że wszystkie udane terapie w pewnym sensie są doskonaleniem. Przyjmując dla rozróżnienia, że enhancement znaczy tyle co

---

<sup>200</sup> Tamże, s. 382.

<sup>201</sup> M. Leźnicki, A. Lewandowska, *Biomedycyna i udoskonalanie człowieka w kontekście analiz bioetycznych*, Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica 45|2013, s. 118-119.

<sup>202</sup> Mam tu na myśli używanie nie tylko podstawowego słowa „ulepszanie”, ale również jego angielskiego odpowiednika „enhancement”, czy polskich wyrazów bliskoznacznych, takich jak „wzmacnianie”, omówionych w niniejszym podrozdziale.

<sup>203</sup> Na przykład stawia ono na tym samym poziomie wstawianie implantów zębów, a także genetyczne modyfikowanie embrionów.

nieterapeutyczne doskonalenie (nontherapeutic enhancement), również i wówczas termin ten ciągle pozostanie dwuznaczny<sup>204</sup>.

Terapię zwykle definiuje się jako stosowanie środków medycznych w celu przywrócenia prawidłowego funkcjonowania organizmu<sup>205</sup>. W związku z tym udoskonalanie ma wykraczać poza to uzasadnione podstawowe udzielanie pomocy<sup>206</sup>. Zupełnie inne są też jego motywy<sup>207</sup>. Enhancement wykracza poza medycynę jako przedsięwzięcie uzdrawiające lub, jak wyraził to E. Pellegrino, „wykracza poza cele medycyny, tak jak były one tradycyjnie rozumiane”<sup>208</sup>. Autorzy *Raportu Beyond Therapy* zwracają uwagę, iż termin enhancement rozumieć należy jako kontradystynkcję do terminu therapy<sup>209</sup>, która to wykorzystuje moc technologiczną do leczenia w celu przywrócenia człowieka do „normalnego” stanu oraz dobrej kondycji<sup>210</sup>. Enhancement obejmuje różnego rodzaju zabiegi, wykraczające poza utrzymanie organizmu przy życiu, dokonywane za pomocą poprawy lub przywrócenia pewnych funkcji<sup>211</sup>. Zasadniczo przyjmuje się, iż ulepszanie nie zajmuje się stanami chorobowymi, tylko ingeruje w zdrowy organizm, a więc „normalnie” funkcjonującą psychikę czy ciało. Czyni to celem poszerzenia bądź zoptymalizowania jego możliwości<sup>212</sup>, a co za tym idzie zwiększenia szansy na dobre życie w określonych okolicznościach<sup>213</sup>.

W powyższym zestawieniu kluczowymi są pojęcia zdrowia oraz choroby. W opracowaniu tym, choć nie ma miejsca na szczegółową analizę problematyki związanej z rozróżnieniem stanu zdrowia oraz choroby, warto dla większej przejrzystości

---

<sup>204</sup> L. Kass, *Beyond therapy: biotechnology and the pursuit of happiness*, President’s Council on Bioethics, New York: Harper Perennial 2003, s. 14-15.

<sup>205</sup> H. T. Greely, *Regulating human biological enhancements: questionable justifications and international complications*. UTS L Rev. 2005;7:87.

<sup>206</sup> F. Duecker, T.A. de Graaf, A.T. Sack, *Thinking caps for everyone? The role of neuro-enhancement by non-invasive brain stimulation in neuroscience and beyond*, Front Syst Neurosci. 2014;8:71.

<sup>207</sup> R. Sparrow, *Better than men?: sex and the therapy/enhancement distinction*. Kennedy Inst Ethics J. 2010;20(2):115-44.

<sup>208</sup> J. W. Pellegrino, *Complex Learning Environments: Connecting Learning Theory, Instructional Design, and Technology*, w: *Curriculum, plans, and processes in instructional design: International perspectives*. red. N. M. Seel, S. Dijkstra, Lawrence Erlbaum Associates Publishers 2004, s. 25-48.

<sup>209</sup> D. DeGrazia, *Enhancement Technologies and Human Identity*, Journal of Medicine and Philosophy 30 (2005), s. 263-264; M. Ferdynus, *Czy biomedyczne doskonalenie ludzkiej natury jest „zabawą w Boga”?* Studia Warmińskie 50, 2013, s. 9-22.

<sup>210</sup> M. Ferdynus, *Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności*, Studia Paradyskie 23, 2013, s. 59-72.

<sup>211</sup> Tamże.

<sup>212</sup> J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, w: *Enhancing Human Capacities* red. J. Savulescu, R. ter Meulen and G. Kahane, Oxford: Wiley-Blackwell 2011, s. 3-18, s. 16.

<sup>213</sup> M. Ferdynus, *Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności*, Studia Paradyskie 23, 2013, s. 59-72; L. Kass, *Beyond therapy: biotechnology and the pursuit of happiness*, President’s Council on Bioethics. New York: Harper Perennial; 2003, s. 13-14.

przytoczyć po krótko ich podstawowe definicje. Otóż *Słownik Języka Polskiego PWN*<sup>214</sup> definiuje zdrowie na trzy sposoby. Po pierwsze to „stan żywego organizmu, w którym wszystkie funkcje przebiegają prawidłowo”. Po drugie to „stan, w jakim znajduje się żywy organizm”. Natomiast po trzecie to „dobre funkcjonowanie jakiegoś systemu”. Choroba natomiast według tego samego słownika jest definiowana na dwa sposoby. Po pierwsze to „nieprawidłowe funkcjonowanie organizmu lub jego części”, natomiast po drugie to „negatywne zjawisko lub czyjaś ujemna cecha”<sup>215</sup>. Światowa Organizacja Zdrowia<sup>216</sup> natomiast definiuje zdrowie jako stan cechujący się uzyskaniem dobrego samopoczucia na poziomie fizycznym, psychicznym oraz społecznym. Choroba, natomiast jest zgodnie z definicją tej organizacji jest każdym zaburzeniem, zniszczeniem bądź dewiacją prawidłowej struktury czy funkcji jakiegokolwiek części, narządu albo układu ustroju, objawiającym się charakterystycznym zespołem objawów, którego etiologia, patologia oraz rokowanie mogą być znane bądź nieznanne<sup>217</sup>. Jak nietrudno zauważyć definicje te różnią się od siebie. Podobnie jest z wieloma innymi, których nie sposób tu wszystkich przytoczyć. Warto tylko zaznaczyć, iż ten brak jednoznaczności w kwestii definicji zdrowia oraz choroby sprawia mnóstwo trudności w określeniu, czy podejmowane działania mają jeszcze charakter terapeutyczny, czy też może są one już działaniami nieterapeutycznymi<sup>218</sup>. Należy też pamiętać, iż nie są one jedynie teoretyczne, a ich doniosłość przejawia się w konkretnych sytuacjach, kiedy to nabierają właściwego znaczenia. W stwierdzaniu stanu zdrowia lub choroby są obecne pewne elementy wartościowania, które są osadzone czy to w indywidualnych czy to społecznych oczekiwaniach i ocenach. Uwarunkowane są one aktualnym stanem wiedzy medycznej, rozwojem techniki, czy też obyczajami, kulturą i moralnością. W obecnych czasach obserwuje się poszerzenie stanów określanych jako patologiczne. Włączono do nich między innymi różnego rodzaju zaburzenia osobowości czy obsesje lub fobie, utrudniając tym samym stworzenie jednej powszechnie obowiązującej i uznanej definicji zdrowia

---

<sup>214</sup> [www.sjp.pwn.pl](http://www.sjp.pwn.pl) (dostęp: 27.11.2022).

<sup>215</sup> Tamże.

<sup>216</sup> World Health Organization (WHO) to wyspecjalizowana agencja Organizacji Narodów Zjednoczonych, zajmująca się kwestiami ochrony zdrowia publicznego na świecie, założona w 1948 roku.

<sup>217</sup> M. Leźnicki, A. Lewandowska, *Biomedycyna a genetyczne udoskonalanie człowieka w kontekście analiz bioetycznych*, Acta Universitatis Lodzianae. Folia Sociologica 45|2013, s. 114-127.

<sup>218</sup> B. Chyrowicz, *Życie: długość, jakość i moralność. Wprowadzenie*, w: B. Chyrowicz (red.), *Przedłużanie życia jako problem moralny*, Lublin 2008, s. 16.

oraz choroby<sup>219</sup>. W ten sposób podważono zasadność traktowania owych pojęć jako kryteriów moralnych, czy prawnych dla dopuszczalnych ingerencji medycznych<sup>220</sup>.

Warto przytoczyć jeszcze dwa podziały, które pozwolą lepiej zrozumieć omawiana problematykę. Otóż autorem jednej z nich jest N. Agar, który rozróżnia „ulepszenie umiarkowane” oraz „ulepszenie radykalne”<sup>221</sup>. Pierwsze z nich wiąże się ze wzmacnianiem zdolności ludzkich do poziomu „właściwego bądź zbliżonego” do aktualnie mu dostępnych. Drugie natomiast oznacza zasadniczo ingerencję medyczną, która „w znaczący sposób poszerza” ludzkie możliwości czy właściwości. Autor ten, będąc zwolennikiem ulepszenia umiarkowanego, odrzucając jednocześnie ulepszenie radykalne, nazywa swoje stanowisko „prawdziwie ludzkim ulepszeniem” (truly human enhancement). Rozróżnienie na „ulepszanie ludzkie”, czy inaczej umiarkowane (human human enhancement) oraz „ulepszanie nieludzkie”, czyli radykalne (inhuman human enhancement) ujawnia się czasami w rodzaju dopuszczalnej bądź niedopuszczalnej interwencji. „Prawdziwie ludzkie ulepszenie” człowieka oznacza zatem zdaniem tego autora tylko taką formę zwiększenia zdolności człowieka, która ułatwia bądź umożliwia mu „typowo ludzkie dobra wewnętrzne”<sup>222</sup>.

Inny podział, różniący się właściwie tylko terminologicznie, a nie merytorycznie wprowadził Ch. Coenen i współpracownicy w fundamentalnej pracy zatytułowanej *Enhancing Human Capacities*<sup>223</sup>, według której należy odróżnić od siebie:

- interwencje nieulepszające, przywracające lub zabezpieczające zdrowie (*restitutio ad integrum*);
- ulepszenia terapeutyczne;
- ulepszenia nieterapeutyczne.

Do pierwszej grupy zaliczane są zabiegi, nie mające nawet przypadkowo prowadzić do zwiększenia ludzkich zdolności. Ich jedynym i zasadniczym celem jest przywracanie lub ochrona zdrowia, a więc i ludzkiej natury. Druga grupa dotyczy natomiast interwencji, które czy to świadomie czy też przypadkowo uzdalniają człowieka do lepszego funkcjonowania, aniżeli miało to miejsce przed jego wypadkiem bądź

---

<sup>219</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 91.

<sup>220</sup> Tamże, s. 93

<sup>221</sup> N. Agar, *Truly Human Enhancement A Philosophical Defense of Limits*, The MIT Press 2013, s. 2.

<sup>222</sup> Tamże, s. 155–156.

<sup>223</sup> Ch. Coenen, M. Schuijff, M. Smits, *The Politics of Human Enhancement and the European Union*, w: *Enhancing Human Capacities*, red. J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, Oxford 2011, s. 524.

chorobą. Ewentualnie mogą mu też dawać zdolności, których to wcześniej nie posiadał. Grupa trzecia z kolei zawiera interwencje medyczne, farmakologiczne bądź psychologiczne, dające człowiekowi cechy bądź zdolności, które nie są mu z natury właściwe. Zdaniem S. Gałęckiego<sup>224</sup> tylko drugą grupę należy wiązać z ideą enhancement. Pierwsza oznacza terapię, natomiast trzecia nie stanowi ulepszenia, lecz transhumanizm.

Zdaje się, iż nałożenie na siebie obu tych list pozwala odkryć zasadniczy aspekt idei ulepszania, a więc relację między ulepszaniem (enhancement), a terapią bądź leczeniem (therapy). Zasadniczo bowiem istnieją trzy podstawowe kryteria umożliwiające odróżnienie enhancement od terapii, a mianowicie kryterium: kompetencji bądź zawodu, normalności, bądź choroby<sup>225</sup>. Pierwsze kryterium wytycza bardzo klarowną granicę, a mianowicie terapią zajmują się co do zasady lekarze w ramach swoich medycznych kompetencji. Ulepszanie natomiast wykracza poza naturalne kompetencje oraz rolę lekarza. W tym kontekście osoba ze specjalistycznym wykształceniem medycznym, podejmująca się interwencji ulepszających, nie działałaby zasadniczo jako lekarz, ale jako „ulepszacz”, czy jakkolwiek tę rolę się nazwie. Byłoby tak nawet podczas, gdy korzystałaby z wiedzy oraz instrumentów właściwych dla tej profesji. Jednakże w rzeczywistości w społeczeństwie funkcjonują nazwy takie jak medycyna estetyczna czy plastyczna, które łączą je jednak z czynnościami uznawanymi powszechnie za nieterapeutyczne, lecz za ulepszające. Drugie kryterium odwołuje się bezpośrednio do pojęcia normy, zgodnie z którą terapia to medycznie niezbędne przywracanie normalności, natomiast przekraczanie tego kryterium to enhancement. Trudność w tym przypadku pojawia się, wówczas gdy chce się tę normę zdefiniować. Pojęcie to jest dziś często wykluczane z naukowej debaty oraz zastępowane dla przykładu przez „statystyczną prawidłowość”. Innym zarzutem wobec owego odróżnienia ulepszania od terapii są interwencje profilaktyczne i prewencyjne, które przecież nie przywracają normalności, jako że wybiegają w przyszłość. Jednocześnie zaś nie można ich uznać przecież za ulepszanie natury. Najbardziej użytecznym kryterium wydaje się być trzecie, a mianowicie choroby. Rozróżnienie to wydaje się być czytelne i klarowne.

---

<sup>224</sup> S. Gałęcki, *Ulepszanie czy przekraczanie natury? O różnicy pomiędzy enhancement a transhumanizmem*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018, s. 143-167.

<sup>225</sup> E.T. Juengst, *Enhancement Uses of Medical Technology*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. S.G. Post, t. II, New York 2004, s. 753–755, za: S. Gałęcki, *Ulepszanie czy przekraczanie natury? O różnicy pomiędzy enhancement a transhumanizmem*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018, s. 143-167.

Otóż terapia (analogicznie do definicji zdrowia zaproponowanej przez WHO) jest przywróceniem stanu zdrowia, natury. Enhancement z kolei oznacza ulepszenie ludzkiej natury, czyli jej poprawienie do stopnia, wcześniej człowiekowi niedostępnego. Zatem, o ile terapia jest następstwem choroby, jakiegoś uszkodzenia bądź ułomności natury, o tyle zaś ulepszenie dokonywane jest bez związku z chorobą, niedorozwojem czy wypadkiem. To właśnie to kryterium (czasami również w kooperacji z drugim) jest zasadniczym punktem odniesienia dla odróżnienia interwencji terapeutycznej od ulepszającej<sup>226</sup>.

Interesujące sformułowanie tejże zasady znaleźć można u U. Wiesinga, odróżniającego *restitutio ad integrum* (odzyskiwanie pierwotnego stanu) od *transformatio ad optimum* (osiąganie optimum możliwości ludzkiej istoty)<sup>227</sup>. Zdaniem tego autora, obie te rzeczywistości stanowią skrajne koncepcje ulepszania. Obecna forma enhancement byłaby zatem naturalnym rozszerzeniem medycyny, która to nie chce na terapii poprzestać. Ujmując powyższą kwestię nieco inaczej można stwierdzić, iż *restitutio ad integrum*, czyli przywrócenie całości, czy inaczej odzyskanie pierwotnego stanu wyczerpuje w pełni definicję terapii. Natomiast *transformatio ad optimum*, czyli przekształcenie do najlepszego stanu, idealnie opisuje ideę ulepszania, gdyż wymaga nie tylko specjalistycznych, czy to psychologicznych, farmakologicznych, chirurgicznych, czy tym podobnych metod oraz narzędzi umożliwiających przywrócić naturalny stan zdrowia człowieka, ale zakłada uprzednie filozoficzne, teologiczne bądź technologiczne zdefiniowanie tego, co bowiem stanowi optimum ludzkiej istoty. Obie odwołują się do ludzkiej natury z tym, że pierwsza z nich zakłada, iż stan uprzedni (*integrum*) jest tym najlepszym. Druga z kolei zakłada istnienie jakiejś doskonałej, idealnej natury (*optimum*), do której to człowiek musi dopiero dotrzeć za pomocą różnych gałęzi medycyny. Terapia zatem stanowi przywrócenie uprzednio już obecnej natury człowieka, którą jest zdrowie. Enhancement zaś dąży do ulepszenia tejże natury, czyli doprowadzenia osoby zdrowej do stanu lepszego, a także zrealizowania owego postulowanego optimum.

---

<sup>226</sup> J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, w: *Enhancing Human Capacities* red. J. Savulescu, R. ter Meulen and G. Kahane, Oxford: Wiley-Blackwell 2011, s. 4–6; J. Holocher, U. Kosielińska-Grabowska, *Dopuszczalność ulepszania natury ludzkiej (enhancement)*, „Ethics in Progress” 6 (2015) nr 1, s. 86.

<sup>227</sup> U. Wiesing, *The History of Medical Enhancement: From Restitutio ad Integrum to Transformatio ad Optimum?* w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. B. Gordijn, R. Chadwick, Dordrecht 2009, s. 9–24.

Rozróżnienie terapia - enhancement jest również wspierane przez argumenty etyki zawodowej, gdzie medycyna jest definiowana w kategoriach rekonwalescencji. Medycyna dotyczy leczenia, a nie poprawy<sup>228</sup> i jest definiowana jako „praktyka naprawcza mająca na celu powrót do zdrowia”<sup>229</sup>. Wykorzystywanie technologii poza tym celem jest naruszeniem jej zawodowego etosu. Jak jasno wyraził to T. Benditt: „Medycyna zawsze polegała na uzdrawianiu. Rola lekarzy nie polega na tym, jaką wiedzę i umiejętności wykorzystują, ale na tym, co stanowi uzdrawianie. Jednak ulepszanie nie jest uzdrawianiem. Dlatego nie leży to w kompetencjach medycyny”<sup>230</sup>. Wyrafinowany sposób rozróżniania terapii i enhancement opiera się też na rozróżnianiu szkód porównawczych i nieporównywalnych. Na przykład niedostarczanie suplementów diety w czasie ciąży (jako leczenia), które mogłyby zapobiec rozwojowi dysleksji u dziecka, skutkowałyby szkodami porównawczymi, podczas gdy niewzmacnianie (poznawczych) zdolności embrionu wiązałoby się ze szkodami nieporównywalnymi, ponieważ nie byłoby tym samym dzieckiem, które miało się urodzić<sup>231</sup>.

Podsumowując wcześniejsze analizy należy zauważyć, iż leżące u podstaw sformułowania dystynkcji zdrowie – choroba, a także ulepszanie – leczenie, założenia wydają się stosunkowo klarowne. Jednakże w wielu przypadkach terapeutycznych oraz diagnostycznych wyznaczenie granicy pomiędzy leczeniem oraz ulepszaniem nie jest łatwe, i to zarówno w teorii, jak też w praktyce<sup>232</sup>. Ponieważ bardzo często rozróżnienie to służy do wyznaczania granic oceny etycznej poszczególnych interwencji warto zatem na koniec krótko przejrzeć niektóre z kontrargumentów.

Często przywoływanym (pragmatycznym) kontrargumentem jest to, że rozróżnienie na wzmocnienie i terapię od dawna wykracza poza „standardową medycynę współczesną”, która obejmuje „medycynę prewencyjną, opiekę paliatywną, położnictwo, medycynę sportową, chirurgię plastyczną, środki antykoncepcyjne, leczenie

---

<sup>228</sup> M. Schermer, *Health, happiness and human enhancement-dealing with unexpected effects of deep brain stimulation*. *Neuroethics*. 2013;6:435–445.

<sup>229</sup> E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *A philosophical basis of medical practice*, Oxford: Oxford University Press; 1981.

<sup>230</sup> T. M. Benditt. *Normality, disease and enhancement*, w: *Establishing medical reality: essays in the metaphysics and epistemology of biomedical science*, red. H. Kincaid, J. McKittrick, Dordrecht: Springer Netherlands 2007, s. 13–21.

<sup>231</sup> C. Gyngell, T. Douglas, *Selecting against disability: the liberal eugenic challenge and the argument from cognitive diversity*. *J Appl Philos*. 2016; 34(4):498-513.

<sup>232</sup> Przykładem może być dyskusja w kwestii szczepień, gdzie wedle pewnych przedstawicieli nauki stanowi ona element leczenia. Natomiast podług innych jest ona przykładem ulepszania. Argumentują oni to faktem, iż wyposaża człowieka w dodatkową odporność, której to naturalnie człowiek po prostu nie ma. Za: N. Bostrom, R. Roache, *Ethical Issues in Human Enhancement*, w: *New Waves in Applied Ethics*, red. J. Ryberg, T. Petersen, C. Wolf, Michigan: Palgrave Macmillan, 2008, s. 120-152.

bezpłodności, kosmetyki, zabiegi dentystyczne i wiele innych”<sup>233</sup>. Innym argumentem przeciwko rozróżnieniu leczenia i wzmocnienia jest to, że jest ono nieuchwytnie. Po pierwsze, terapia jest powiązana z takimi pojęciami jak „normalność” czy „zdrowie”, które są „podejrzane”<sup>234</sup>, niejasne<sup>235</sup> i względne<sup>236</sup>. Zróżnicowanie populacji utrudnia zdefiniowanie patologii, a co za tym idzie także terapii. Po drugie, pojęcie terapii jest niejasne. Ta sama interwencja (w odniesieniu do funkcjonowania), która w jednym przypadku może być terapią, w innym może być poprawą<sup>237,238</sup>. Ta niejasność w terapii znajduje odzwierciedlenie w klasyfikacji interwencji<sup>239</sup>. Co więcej, można argumentować, że nawet jeśli rozróżnienie między chorobą, a wzmocnieniem może być jasno ustalone, nie ma ono mocy normatywnej dla wzmocnienia. Kolejny kontrargument przemawia za welfarystyczną koncepcją medycyny, w której terapia i wzmocnienie mają ten sam cel, czyli poprawę dobrostanu człowieka<sup>240</sup>. Każda technologia, czy to terapeutyczna, czy wzmocniająca jest akceptowalna, o ile w sumie poprawia dobrostan człowieka. Tak brzmi argumentacja. Zgodnie z tym J. Savulescu twierdzi, że wszystkie „terapię są ulepszeniami. Zabiegi są podklasą ulepszeń”<sup>241</sup>. Odpowiednio argumentuje się, że „[medycyna] jest nierozdzielnie związana z ludzką kulturą i kreatywnością. Nawet wtedy, gdy działa naprawczo, jej celem jest przywrócenie twórczego i stworzonego planu życia i wartości”<sup>242</sup>. Jeszcze inna linia argumentacji pokazuje, że najbardziej rozsądne interpretacje koncepcji potrzeby wspierają wzmocnianie funkcji

---

<sup>233</sup> Tamże.

<sup>234</sup> A. Giubilini, *Normality, therapy, and enhancement*. Camb Q Healthc Ethics. 2015;24(3), s. 347–354.

<sup>235</sup> W. Dekkers, M.O. Rikkert, *Memory enhancing drugs and Alzheimer’s disease: enhancing the self or preventing the loss of it?* Med Health Care Philos. 2007;10(2), s. 141.

<sup>236</sup> M. Bess, *Enhanced humans versus “normal people”: elusive definitions*. J Med Philos. 2010;35(6), s. 641–655; R. Macklin, *Against relativism: cultural diversity and the search for ethical universals in medicine*. USA: Oxford University Press 1999.

<sup>237</sup> N. Bostrom, R. Roache, *Ethical Issues in Human Enhancement*, w: *New Waves in Applied Ethics*, red. J. Ryberg, T. Petersen, C. Wolf, Michigan: Palgrave Macmillan, 2008, s. 120-152.

<sup>238</sup> Np. używa się Ritalinu, w celu zmiany zachowania lub poprawy osiągnięć szkolnych. Z kolei hormony wzrostu stosowane są w celu zwiększenia wzrostu. Granice pomiędzy nimi są niewyraźne oraz społecznie uwarunkowane. M. Morrison, *Growth hormone, enhancement and the pharmaceuticalisation of short stature*. Soc Sci Med. 2015;131, s. 305–312.

<sup>239</sup> Szczepienia można postrzegać dwojako. Po pierwsze jako formę profilaktyki, ale również jako wzmocnienie układu odpornościowego. N. Bostrom, R. Roache, *Ethical Issues in Human Enhancement*, w: *New Waves in Applied Ethics*, red. J. Ryberg, T. Petersen, C. Wolf, Michigan: Palgrave Macmillan, 2008, s. 120-152.

<sup>240</sup> J. Savulescu, N. Bostrom, *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press; 2009; .A. Giubilini, S. Sanyal, *Challenging human enhancement*, w: *The ethics of human enhancement: understanding the debate*; 2016. s. 1; J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, *Well-Being and Enhancement*, w: *Enhancing Human Capacities*, red. G. Kahane, J.Savulescu, R. ter Meulen, Oxford: Blackwell;2001, s. 3-18.

<sup>241</sup> J. Savulescu, *Justice, fairness, and enhancement*. Ann NY Acad Sci. 2006; 1093, s. 321–338.

<sup>242</sup> Y. M. Barilan, M. Weintraub, *The naturalness of the artificial and our concepts of health, disease and medicine*. Med Health Care Philos. 2001;4(3), s. 311–325.

poznawczych oraz finansowane ich ze środków publicznych, ponieważ „normalność po prostu już nie wystarcza”<sup>243</sup>.

Podsumowując, chociaż istnieją stosunkowo mocne argumenty przemawiające za klarownym rozróżnieniem terapii i ulepszania (enhancement), to jednak da się również przywołać szereg kontrargumentów. W związku z tym często istnieje uzasadniona różnica zdań w kwestiach semantycznych dotyczących tego zagadnienia.

## **1.5. Etyka ulepszania człowieka**

W podrozdziale tym omówienie zostaną dwie kwestie dotyczące etyki ulepszania człowieka. W pierwszej części przedstawione zostaną zagadnienia podstawowe, wprowadzające w toczącą się debatę na temat etycznych zagadnień ulepszania człowieka. W drugiej zaś omówione zostanie stanowisko etyczne zwolenników ulepszeń, a więc transhumanistów.

### **1.5.1. Podstawowe zagadnienia etyczne wprowadzające w debatę**

Etyczne debaty na temat ulepszeń człowieka miały i nadal mają miejsce w literaturze dotyczącej różnych dziedzin nauki, w tym dla przykładu w bioetyce, etyce środowiskowej, politologii czy społecznych badaniach naukowych nad medycyną. Każdy z tych obszarów podchodzi do znaczenia doskonalenia człowieka we właściwy dla danej dziedziny sposób, a co za tym idzie często z całkiem odmiennych perspektyw, aniżeli pozostałe. W rzeczywistości zatem debata na temat etyki ulepszania człowieka jest już obecnie tak zróżnicowana, że skupia się na określonych rodzajach ulepszeń, takich jak modyfikacje neurologiczne, biochemiczne lub fizjologiczne<sup>244</sup>. W związku z tym należy mieć na uwadze, iż dokonując przeglądu zagadnień etycznych doskonalenia człowieka trzeba wziąć pod uwagę fakt, że w najlepszym przypadku można przedstawić jedynie kompendium ogólnych problemów, które można rozwiązać za pomocą konkretnych przykładów ulepszeń. Podobnie, podczas gdy niektóre kwestie etyczne dotyczą wyraźnie

---

<sup>243</sup> B. Fröding, N. Juth, *Cognitive enhancement and the principle of need*. *Neuroethics*. 2015;8(3), s. 231–242.

<sup>244</sup> G. Dvorsky, *All Together Now: Developmental and Ethical Considerations for Biologically Uplifting Nonhuman Animals*, *Journal of Evolution and Technology* 18(1), 2009, s. 129–142.

identyfikowalnych interesariuszy, w przypadku innych możliwe zainteresowane strony są znacznie bardziej różnorodne<sup>245</sup>.

Ponadto konieczne jest również wyjaśnienie relacji między moralnością a etyką, ponieważ są one często mylone w debacie na temat doskonalenia człowieka. Ogólnie rzecz biorąc, kwestie etyczne można omawiać w kontekście określonej społeczności praktyków, takich jak na przykład kodeks etyczny leżący u podstaw praktyki medycznej. W przeciwieństwie do powyższego, moralność zaś dotyczy szerszej sfery wartości, dla których mogą nie istnieć żadne formalne kodeksy. Zatem w przypadku nadużyć moralnych zdecydowanie trudniej jest ustalić, czy dane działanie naruszyło jakąś konkretną zasadę lub czy wynikające wątpliwości natury moralnej przeważają nad korzyściami, które można uzyskać. W związku z tym trudniej jest uzyskać jednoznaczną odpowiedź na pytanie, co ludzie powinni zrobić. Dlatego też przyjętą odpowiedzią na trudne dylematy etyczne jest poleganie na konsensusie opinii, poprzez jakąś formę reprezentatywnej, demokratycznej decyzji. Niemniej jednak można znaleźć wskazówki w wyprowadzaniu zasad etycznych poprzez badanie społeczeństw ludzkich i norm, które pojawiły się w związku z danym zachowaniem w obrębie danej kultury. Poddając takie odkrycia procesowi analizy filozoficznej, można rozwinąć klarowniejsze ujęcie zasad etycznych, które powinny być brane pod uwagę w podejmowaniu decyzji w praktycznych kontekstach. Ponadto, badając społeczności praktyków, którzy podejmują decyzje natury etycznej, może stać się jaśniejsze, które z tych zasad są najistotniejsze. W tym kontekście rozumowanie etyczne wymaga uwzględnienia zarówno normatywnych zasad etycznych, jak i strony praktycznej podejmowania decyzji w kwestiach etycznych<sup>246</sup>.

Biorąc pod uwagę powyższe zastrzeżenia, trzeba zadać sobie pytanie, jakie zatem należy przyjąć podejście do kwestii etycznych związanych z doskonaleniem człowieka? Jednym podejściem jest traktowanie ulepszeń ludzkich jak każdej innej formy modyfikacji biologicznej i poddanie ich tej samej kontroli etycznej, co praktyka, która ułatwia dane ulepszenie. Można jednak argumentować, że stosowanie ulepszeń człowieka jest na tyle odmienne od wszystkich innych form modyfikacji biologicznych, że wymaga zupełnie innych ram etycznych, na podstawie których można określić ich akceptowalność. Taki argument opiera się na poglądzie, że tradycyjne medyczne zasady etyczne zostały sformułowane w odniesieniu do ratowania zdrowia ludzi, podczas gdy

---

<sup>245</sup> A. Miah, *Ethical Issues Raised by Human. Enhancements*, w: *Ethics and Values for the 21st Century* red. F. Gonzalez, BBVA Spain 2011, s. 176-177.

<sup>246</sup> Tamże, s. 177-178.

cele doskonalenia są zupełnie inne. Jednak to odmienne podejście napotyka wówczas praktyczne wyzwanie, ponieważ wiele narzędzi doskonalenia człowieka jest regulowanych przez tych, którzy wyznają pierwszy pogląd, zgodnie z którym każde użycie interwencji medycznej do celów niemedycejszych musi spełniać kryteria regulacyjne standardowej opieki medycznej. W związku z tym nieuzasadnione jest oczekiwanie radykalnej rewizji tego wysoce ugruntowanego systemu zarządzania stosowaniem nowych lub uznanych substancji, produktów i metod medycznych. W rzeczywistości zmiana w tym zakresie jest jeszcze mniej prawdopodobna, gdy weźmie się pod uwagę prawdopodobną kruchość ulepszeń, które mogą wymagać ciągłego monitorowania medycznego i ewentualnej korekty w przypadku użycia<sup>247</sup>.

Alternatywną drogą do ustanowienia norm etycznych dotyczących ludzkich ulepszeń jest zbadanie, jak do tej pory przebiegała debata w różnych sferach intelektualnych — zarówno teorii, jak i praktyki — oraz przedstawienie jakiejś formy syntezy argumentów i zastrzeżeń. Jednym z wyzwań związanych z tym podejściem jest brak zgody co do tego, które kwestie etyczne są najistotniejsze. Co więcej, poleganie tylko na tym, co już zostało zidentyfikowane jako kluczowe, może sprawić, iż przeoczy się inne równie istotne, które jeszcze nie zostały odkryte. W rzeczywistości takie podejście doprowadziło do badań skupiających się na konkretnych kwestiach etycznych, przy jednoczesnym zmarginalizowaniu innych. Niemniej jednak przegląd literatury ujawnia wyraźne tendencje w tym, co wielu komentatorów uważa za kluczowe kwestie i wydaje się, że warto się na nich opierać. Wśród najistotniejszych kategorii wyróżnić można: wolność i autonomię, sprawiedliwość i słuszność, kwestie społeczne, godność człowieka oraz dobre życie, prawa i obowiązki, politykę oraz prawo. Jednak jedną z trudności związanych z tym podejściem jest to, że nie wyszczególnia ono różnych poziomów podejmowania decyzji, dotyczących dylematów etycznych, począwszy od jednostki, aż po społeczeństwo<sup>248</sup>.

Poniżej zostaną przedstawione zasadnicze kwestie etyczne związane z udoskonalaniem człowieka, które należy mieć na uwadze. Zostały one podzielone na trzy zasadnicze kategorie, grupujące podstawowe rodzaje problemów etycznych. Nie oznacza to, że domeny te można klarownie od siebie oddzielić. Chodzi bardziej

---

<sup>247</sup> Tamże, s. 178-179.

<sup>248</sup> F. Allhoff, P. Lin, J. Moor and J. Weckert, *Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers*, *Studies in Ethics, Law, and Technology* 4 (1), 2009.

o przedstawienie omawianych kwestii etycznych w kategoriach tego, co P. Singer<sup>249</sup> określa jako „rozszerzający się krąg” troski moralnej. Takie rozdzielanie kwestii etycznych na odrębne kategorie może pomóc w wyjaśnieniu, gdzie tkwi określony dylemat etyczny i jaki rodzaj działania – indywidualny, zawodowy czy społeczny – jest wymagany. Indywidualna kwestia etyczna odnosi się bezpośrednio do interesu podmiotu, który jest przedmiotem wzmocnienia. Kategoria kwestii zawodowych odnosi się do osoby lub instytucji, która ułatwia doskonalenie, gdzie mogą zaistnieć formalne wytyczne dotyczące etycznego postępowania. Wreszcie kwestie społeczne odnoszą się do szerokich interesów społeczeństwa, które mogą zostać naruszone przez przyjęcie ulepszeń człowieka<sup>250</sup>. W ramach każdej z tych kategorii kwestie etyczne są postrzegane w nieco inny sposób. Innymi słowy w każdym przypadku perspektywa oceny będzie się różnić, podczas gdy zasada etyczna może pozostać taka sama<sup>251</sup>.

Pierwszą kategorią są kwestie indywidualne. Zasadniczo nie budzi kontrowersji twierdzenie, że istnieją uzasadnione powody, dla których człowiek dąży do doskonalenia się przez całe życie. Ludzie na przestrzeni wieków zawsze dążyli do samodoskonalenia, a niektóre z bardziej znanych metod obejmują edukację, ćwiczenia i dietę. Podjęcie tych działań może prowadzić do uzyskania znacznie większych możliwości, niż w przypadku ich zaniechania, a także do uzyskania przewagi nad tymi, którzy zdecydują się nie angażować w takie praktyki. W związku z tym, co – jeśli w ogóle – odróżnia te powszechnie akceptowane metody ulepszeń od tych, które budzą moralny niepokój, takich jak stosowanie leków lub modyfikacje genetyczne? Po pierwsze, należy zauważyć, że tworzenie zasad moralnych odnoszących się do ogółu ludzi wydaje się być nieadekwatne. Przeciwnie, ludzie zawsze działają w różnych kontekstach społecznych, w których istnieją różne oczekiwania moralne i etyczne<sup>252</sup>. W każdej z tych sfer owe

---

<sup>249</sup> Krąg etycznej troski Petera Singera zakłada stopniowe rozszerzanie naszego moralnego zakresu odpowiedzialności, począwszy od rodziny i plemienia, przez naród, aż po wszystkich ludzi, a docelowo na wszystkie istoty zdolne do odczuwania cierpienia. Filozof argumentuje, że podobnie jak nasze obowiązki moralne ewoluowały w przeszłości, tak i dzisiaj powinny obejmować nie tylko ludzi, ale także zwierzęta, które cierpią i są zdolne do odczuwania bólu. Jest to podejście utylitarne, które nakazuje maksymalizację dobra i minimalizację cierpienia dla wszystkich istot. Zob. P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1981.

<sup>250</sup> Społeczeństwo może obejmować zarówno sposób, w jaki zorganizowane są zbiorowe interesy konkretnych struktur rządowych bądź sposoby, w jaki można się odnosić do kolektywu zainteresowania wielu form życia.

<sup>251</sup> A. Miah, *Ethical Issues Raised by Human. Enhancements*, w: *Ethics and Values for the 21st Century* red. F. Gonzalez, BBVA Spain 2011, s. 180.

<sup>252</sup> Na przykład użycie wzmacniacza poznawczego w celu zdania egzaminu może naruszać uniwersytecki kodeks etyczny. Wspomaganie natomiast wydolności sportowca podczas zawodów może naruszać regulamin zawodów oraz zasady „fair play”. Równocześnie można jednak to uznać za akceptowalną formę

oczekiwania mogą się różnić, a jednocześnie może istnieć poczucie abstrakcyjnej tożsamości, która działa w każdej z tych dziedzin. Jest to istotna kwestia, którą należy wziąć pod uwagę, próbując określić, jaki wybór może być dla kogoś etyczny, ponieważ każde działanie może naruszać oczekiwania etyczne jednej praktyki, ale drugiej już niekoniecznie. Te niuanse, które definiują indywidualne życie, są ważnym przypomnieniem, że nie zawsze istnieją formalne kodeksy etyczne, które rządzą ludzkim życiem. Zamiast tego ludzie podejmują decyzje w oparciu o luźne, często słabo zdefiniowane ramy moralne, które mimo wszystko mogą kierować ich działaniami i organizować zachowania społeczne<sup>253</sup>. Jednym z powszechnych argumentów używanych do kwestionowania wartości doskonalenia człowieka jest twierdzenie, że środki, za pomocą których ludzie osiągają swoje cele życiowe, mają znaczenie. W związku z tym, jeśli ktoś przyjmie technologiczny skrót, aby osiągnąć jakiś cel, może to podważyć jego wartość<sup>254</sup>. Argument ten rozciąga się na wiele form ulepszeń, od codziennego picia kawy w celu zwiększenia czujności po zabiegi kosmetyczne w celu poprawy wyglądu. Jednak w tych przypadkach stopień, w jakim te środki mają znaczenie, istotnie się różni<sup>255</sup>. Ściśle powiązaną ze sposobem, w jaki sposób ktoś osiąga swoje cele, jest kwestia etyczna, o której często mówi się w odniesieniu do substancji psychofarmakologicznych<sup>256</sup>. W tym kontekście argumentuje się, że niektóre zastosowania mogą być moralnie niepożądanymi formami ulepszeń, ponieważ przekształcają osobę w kogoś innego. Takie argumenty są podnoszone przez wielu badaczy<sup>257</sup>. Może to mieć coś wspólnego z socjologiczną koncepcją osobowości, która umiejscawia znaczenie w naszym życiu w różnych sposobach, w jakie ludzie pielęgnują swoją tożsamość, która z kolei staje się miejscem moralnej troski. J. Riss ze współpracownikami<sup>258</sup> odkrył, że ludzie są „o wiele bardziej niechętni do wzmacniania

---

poprawienia występu muzyka w orkiestrze, gdzie istnieje większa ambiwalencja co do tego, czy takie wzmocnienie jest etyczne.

<sup>253</sup> Tamże, s. 181.

<sup>254</sup> Przykładem może być zdobycie góry zamiast za pomocą wspinaczki, to za pomocą helikoptera.

<sup>255</sup> A. Miah, *Ethical Issues Raised by Human Enhancements*, w: *Ethics and Values for the 21st Century* red. F. Gonzalez, BBVA Spain 2011, s. 182-183.

<sup>256</sup> Na przykład takich, jak Prozac. C. Elliott, *A Philosophical Disease: Bioethics, Culture and Identity*. London: Routledge. 1999.

<sup>257</sup> C. Elliott, *A Philosophical Disease: Bioethics, Culture and Identity*. London: Routledge, 1999; D. DeGrazia, *A Reply to Bradley Lewis's 'Prozac and the Post-human Politics of Cyborgs'*, *Journal of Medical Humanities* 24 (1/2): 2003, s. 65–71.

<sup>258</sup> “Whereas people are more reluctant to take enhancements that would alter their own identities, they may not object to other people altering their identities”. J. Riis, J. P. Simmons and G. P. Goodwin, *Preferences for Enhancement Pharmaceuticals?: The Reluctance to Enhance Fundamental Traits*, *Journal of Consumer Research* 35 (3), 2009, s. 495–508.

cech uważanych za bardziej fundamentalne dla własnej tożsamości, niż cech uważanych za mniej fundamentalne dla własnej tożsamości”. Wniosek ten wzmacnia wcześniejsze twierdzenie, że nie ma jednej zasady etycznej dotyczącej konkretnego ulepszenia, do której można by się odwoływać w celu określenia, co może być etycznie właściwe dla ogółu ludzi. Kolejnym powodem, dla którego należy zachować ostrożność w odniesieniu do oceny etycznej jakiegokolwiek szczególnego ulepszenia człowieka, jest to, że może ono nieracjonalnie zawęzić czyjeś perspektywy życiowe, naruszając to, co J. Feinberg<sup>259</sup> omawia jako zasadę zachowania „otwartej przyszłości”. Obawa ta nawiązuje do tego, że ulepszenie może mieć ograniczoną żywotność lub może poprawić tylko określoną liczbę wyborów dotyczących sposobu życia, których się dokonuje. Jest ona podobna do tego, co niektórzy autorzy omawiają również w odniesieniu do problemu nieodwracalności. W takim przypadku to, czy wzmocnienie może być odwrócone, może być powodem do ostrożności przed jego zastosowaniem, zakładając, że w przyszłości można mieć inne aspiracje, które są blokowane przez wzmocnienie<sup>260</sup>. Troska o „otwartą przyszłość” ma podobny zakres do tego, co niektórzy filozofowie nazywają zasadą roztropności, zgodnie z którą w życiu należy wybierać te decyzje, które z większym prawdopodobieństwem doprowadzą do długoterminowych korzyści, niż tylko doraźnych zysków. Tak więc, jeśli ulepszenie człowieka miałyby promować sukces we wczesnym okresie życia, ale później prowadzić do poważnej niepełnosprawności, wówczas można przestrzec przed jego stosowaniem. W takich przypadkach J. Feinberg<sup>261</sup> argumentuje, że należy ograniczyć modyfikacje naruszające zasadę zachowania możliwie „otwartej przyszłości”. Pomimo powyższych obaw, niektórzy autorzy argumentują na rzecz tego, co Sandberg<sup>262</sup> opisuje jako „wolność morfologiczną”. Koncepcję ta ich zdaniem powinna przeważać inne wątpliwości etyczne. W tym przypadku opowiadają się oni na rzecz autonomii jednostki, argumentując ponadto, że ulepszanie własnej biologii powinno być prawem człowieka, a nie czymś, do czego ograniczenia jakieś władze czy kodeksy powinny dążyć. Podsumowując, ważne jest, aby pamiętać, że indywidualne działania mają miejsce w określonych kontekstach społecznych, które z kolei mogą

---

<sup>259</sup> J. Feinberg, *The Child's Right to an Open Future*, w: *Philosophy of Education: An Anthology*, red. R. Curren. Malden, MA: Blackwell, 2007, s. 112-123.

<sup>260</sup> Np. chińska praktyka wydłużania nóg, aby móc pełnić stanowiska polityczne może równocześnie przekreślić pewne inne aktywności.

<sup>261</sup> Tamże.

<sup>262</sup> A. Sandberg, *Morphological Freedom – Why We not just Want it, but Need it*, 2001. <http://www.nada.kth.se/~asa/Texts/MorphologicalFre>. (dostęp: 4.03.2023).

dyktować sposób oceny moralnej treści każdego ulepszenia człowieka<sup>263</sup>. Może się to wydawać stanowiskiem moralnie relatywistycznym, ale w rzeczywistości uznaje ono możliwość istnienia uniwersalnych zasad moralnych, jednocześnie uznając, że nie wszystkie decyzje są podejmowane w tych samych warunkach<sup>264</sup>.

Druga kategorię stanowi kontekst profesjonalny. Ulepszenia człowieka, które opierają się na jakiejś formie adaptacji naukowej lub technologicznej angażują również szereg profesjonalistów, których postępowanie często podlega surowym kodeksom etycznym. Może to obejmować sposób, w jaki badania i rozwój opierają się na procedurach, których należy przestrzegać, zanim jakakolwiek konkretna technologia będzie mogła być stosowana w społeczeństwie. W rzeczywistości jest to kluczowy wymiar debaty na temat doskonalenia człowieka, ponieważ wiele sposobów, w jakie ludzie mogą się doskonalić, będzie wymagało dostosowania interwencji, które w przeciwnym razie są ograniczone do użytku terapeutycznego przez ustanowione organy regulacyjne. Tak więc, aby wzmocnienie było możliwe, konieczne będzie osiągnięcie konsensusu, co do wartości zastosowania innej interwencji medycznej w kontekście nieterapeutycznym lub wzmacniającym. Innym wyzwaniem jest to, że jednym z kamieni węgielnych badań medycznych jest to, że nie obejmują one zdrowych osób. W przypadku ulepszeń może być konieczne opracowanie produktów, które są testowane na zdrowych osobach, aby upewnić się, że są one bezpieczne w użyciu. Alternatywnie, ulepszeni ludzie mogą powstać poprzez zastosowanie interwencji terapeutycznych – to znaczy w przypadku niezdrowych osobników – dzięki czemu interwencja jest w stanie podnieść poziom funkcjonalności ponad normę biostatystyczną. Ponadto jednym z ważnych wyzwań przy podejmowaniu decyzji, czy profesjonalista narusza swój kodeks etyczny podczas ułatwiania doskonalenia człowieka, jest to, że zaleta tego ulepszenia jest niejednoznaczna<sup>265</sup>.

Kategoria trzecia to kwestie społeczne. Być może podstawowe kwestie etyczne, które regulują stosowanie ulepszeń dotyczą społecznego zarządzania ich użyciem. Aby szereg ulepszeń był dostępny, konieczne jest opracowanie przez decydentów politycznych zasad ich wykorzystania. To z kolei będzie implikować system społeczny,

---

<sup>263</sup> Idąc nieco dalej ciekawym zagadnieniem może być doskonalenie personelu wojskowego, gdzie uzyskanie przewagi nad przeciwnikiem wydaje się mniej kwestią etyczną, a bardziej strategiczną koniecznością.

<sup>264</sup> A. Miah, *Ethical Issues Raised by Human. Enhancements*, w: *Ethics and Values for the 21st Century* red. F. Gonzalez, BBVA Spain 2011, s. 185.

<sup>265</sup> Tamże, s. 187-188.

w ramach którego ludzie będą mieli do nich dostęp. Choć niekoniecznie regulowane muszą być wszystkie formy, to jednak prawdopodobna jest jakaś forma zarządzania przynajmniej tymi, których skutki prawdopodobnie wpłyną na ogólny stan zdrowia jednostki<sup>266</sup>. W przypadku zaś braku znaczących szkód wynikających z ulepszeń, najprawdopodobniej założenie to zniknie i wymagana będzie zupełnie inna struktura regulacji (jeśli w ogóle). W każdym razie, akceptując fakt, że społeczeństwa mogą ustalać zasady regulujące korzystanie z ulepszeń, rozstrzygnięcia te będą poprzedzać decyzję większości ludzi o tym, czy z nich korzystać. Ten aspekt jest również powodem, dla którego rozwój ulepszeń ludzkich dotyczy społeczności globalnej, ponieważ ludzie coraz częściej mogą podejmować turystykę medyczną i po prostu odwiedzać kraj, w którym zasady udoskonalania są bardziej liberalne. W takiej sytuacji możliwość utrzymania restrykcyjnej polityki wewnętrznej w zakresie udoskonalania może bardziej dzielić społecznie, niż pozwolenie na jej stosowanie<sup>267</sup>.

Inną z obaw z perspektywy społecznej w odniesieniu do ulepszeń człowieka jest sposób ich finansowania, a podstawą tej troski są pytania o uczciwość i sprawiedliwość. Tak więc w świecie, w którym krajowe systemy opieki zdrowotnej walczą o utrzymanie populacji i gdzie prywatna opieka zdrowotna jest często krytykowana jako szkodliwa dla dobra wspólnego, perspektywa wykorzystania funduszy publicznych w celu ulepszenia życia ludzi może wydawać się zbyt dużym nakładem i być potencjalnie sprzeczna z zasadą solidarności społecznej. Z pewnością nie można oczekiwać, że potrzeby osób poszukujących ulepszeń przewyższą potrzeby osób poszukujących pewnego rodzaju leczenia dysfunkcji lub cierpienia wynikającego z problemu zdrowotnego. Można jednak argumentować dalej, że uczynienie ludzi lepszymi, niż tylko po prostu zdrowymi, a nawet zapewnienie, że przyszłe pokolenia będą bardziej odporne na choroby, w dłuższej perspektywie zmniejszyłoby społeczne obciążenie związane z opieką zdrowotną. Na tej podstawie można argumentować, że społeczeństwo nie może sobie pozwolić na niewzmacnianie człowieczeństwa. Można więc założyć, że z tych właśnie względów dojdzie do takiej sytuacji, gdzie udoskonalenia ludzkie byłyby oferowane wszystkim ludziom na podobnych zasadach, jak obecnie oferowana jest publiczna opieka zdrowotna, czyli zgodnie z zasadami sprawiedliwości dystrybucyjnej. To z kolei złagodziłoby obawy związane z podziałami społecznymi między bogatymi i biednymi, które w przeciwnym razie mogą się nasilić w społeczeństwie, w którym ulepszenia są całkowicie finansowane

---

<sup>266</sup> Tamże, s. 189.

<sup>267</sup> Tamże.

ze środków prywatnych. Oznacza to, że system ten pozwoliłby w pewnym stopniu uniknąć sytuacji, w której ludzie są dyskryminowani, ponieważ udoskonalenia będą dostępne dla wszystkich. Co ważne, nie oznacza to, że każdy musi przejść takie udoskonalanie<sup>268</sup>.

Kolejnym problemem społecznym jest to, że zmiana ludzkości poprzez udoskonalanie człowieka podważyłaby pewną istotną cechę naszej ludzkiej tożsamości, którą chcielibyśmy zachować. Można to inaczej opisać jako argument z naturalności<sup>269</sup>, którego to różne odmiany istnieją. Zatem obawa, że ulepszanie człowieka może być sprzeczne z jakąś formą naturalności, może nie oznaczać niechęci do sztuczności, ale może ujawniać ukryte intuicje, że jest coś w biologii człowieka, czego nie należy zmieniać z obawy przed utratą czegoś, co konstytuuje jakąś fundamentalną część ludzkiej tożsamości. Nawet jeśli ów czynnik („yuck factor”) jest trudny do wyartykułowania, niektórzy filozofowie argumentują, że taka głęboko zakorzeniona intuicja ma moralną wagę przy podejmowaniu decyzji o tym, czy podjąć owe modyfikacje, takie jak ulepszenia. L. Kass<sup>270</sup> opisuje to jako „mądrość odrazy” (“the wisdom of repugnance”), chociaż jest to pogląd, który wielu krytykuje. Zagłębiając się bardziej w tę problematykę, można znaleźć oparcie w takich pojęciach, jak na przykład „godność ludzka”, które są przywoływane w celu twierdzenia, że istnieje jakaś fundamentalna cecha ludzkiej wrażliwości, która musi być zarówno chroniona poprzez przyznanie pewnych praw, ale która może być również naruszona poprzez zbyt daleko idące zmiany w ludzkiej biologii<sup>271</sup>.

Istnieją inne kwestie moralne, które często łączą się ze strachem przed zmianami biotechnologicznymi. W szczególności należy do nich pogląd, że podejmowanie takich zmian jest podobne do „zabawy w Boga”. W tym przypadku chodzi o obawę, że podjęcie takich zmian wykracza poza poczucie ograniczonej władzy ludzkości nad jej ewolucyjną trajektorią. Krótko mówiąc, argument ten stwierdza, że ponieważ ludzie nie mają nadzoru nad własną trajektorią ewolucyjną, głupotą byłoby podejmowanie działań, które, jak opisuje to J. Harris, wzmocniłyby ewolucję<sup>272</sup>.

---

<sup>268</sup> Tamże, s. 189-190.

<sup>269</sup> Y. M. Barilan, M. Weintraub, *The Naturalness of the Artificial and Our Concepts of Health, Disease and Medicine*, *Medicine, Health Care and Philosophy* 4 (3), 2001, s. 311–325; T. Takala, *The (Im)Morality of (Un)Naturalness*, *Cambridge Quarterly of Health Care Ethics* 13, 2004, s. 15–19.

<sup>270</sup> L. Kass, *The Wisdom of Repugnance*, *The New Republic* 216 (22) 1997, s. 17–26.

<sup>271</sup> F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, London: Profile Books, 2002.

<sup>272</sup> J. Harris, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.

Ponadto istnieje jeszcze wiele innych praktycznych problemów etycznych związanych z doskonaleniem człowieka, które wymagają szczególnej wzmianki. Na przykład, jeśli społeczeństwa nie są w stanie wdrożyć skutecznych regulacji ulepszeń ludzkich lub racjonalnie uczciwych możliwości dostępu, może to stanowić moralny powód do ograniczenia ich użytkowania. Jedną z form argumentacji w tym obszarze jest argument „śliskiego zbocza”, bądź inaczej „równi pochyłej” który stwierdza, że moralnie niepożądane byłoby udzielanie pozwolenia na podjęcie pożądanego działania X, jeżeli struktura regulacyjna nie jest w stanie zapobiec roszczeniom o podjęcie również społecznie niepożądanego działania Y<sup>273</sup>. Podobnie niezdolność do ograniczenia kontroli państwa może być kolejnym powodem do moralnego niepokoju związanego z ulepszeniami. Wreszcie, mogą również istnieć względy bezpieczeństwa, które często prowadzą do ograniczeń użytkowania wzmocnień, takie jak poziomy toksyczności, które mogą być uwalniane do środowiska podczas korzystania z ulepszeń stworzonych przez człowieka lub możliwe, nieprzewidziane zagrożenia związane z jakimkolwiek konkretnym zastosowaniem. Ostatnia obawa dotyczy ogólnej wartości ulepszeń człowieka, choć nie z perspektywy indywidualnej. W rzeczywistości chociaż możliwe jest, że na przykład zwiększenie wzrostu lub prędkości może przynieść korzyści danej osobie, to jednak w społeczeństwie, w którym wszyscy ludzie podejmują podobne ulepszenia, ogólna korzyść jest zniweczona. Zamiast tego długoterminową konsekwencją tej permissywnej kultury ulepszania jest po prostu zmiana tego, co jest biologicznie normalne. W gospodarce, w której do zamożności często wymagane są wyjątkowe talenty lub zdolności, ostateczny wynik społeczeństwa, w którym każdy ma dostęp do ulepszeń, przypomina grę o sumie zerowej, w której niewiele zmienia się w ogólnych zastany już stanie<sup>274</sup>.

### 1.5.2. Etyka transhumanistyczna - utylitaryzm

Transhumanizm, jak to ma miejsce w każdej ideologii, przyjmuje pewną etykę generującą zbiór norm moralnych, zgodnie z którymi podejmowane mają być konkretne działania służące realizacji wyznaczonych celów. Co do zasady postawa

---

<sup>273</sup> D. Resnik, *Debunking the Slippery Slope Argument against Human Germ-line Gene Therapy*, *Journal of Medicine and Philosophy*. 19 (1), 1994, s. 23–40; W. van der Burg, *The Slippery Slope Argument*, *Ethics* 102 (1): 1991, s. 42–65.

<sup>274</sup> A. Miah, *Ethical Issues Raised by Human. Enhancements*, w: *Ethics and Values for the 21st Century* red. F. Gonzalez, BBVA Spain 2011, s. 192-194.

transhumanistów jest wyznaczana przez dwa czynniki. Pierwszy z nich to racjonalnie uzasadniane przewidywanie dotyczące charakteru oraz kierunku rozwoju nauki oraz technologii. Drugi natomiast to pozaracjonalne przekonanie, iż do przetrwania człowieka jako gatunku, potrzebne jest coraz głębsze modyfikowanie jego natury. Transhumaniści wychodzą z założenia, że skoro nie można zatrzymać rozwoju ani zmienić jego kierunku i charakteru, to pojawia się moralny obowiązek zmiany człowieka w taki sposób, by stawał się on coraz lepiej przystosowany do dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości oraz korzystał z nowych możliwości w jak najlepszy sposób. Jak zauważa J. Kopania<sup>275</sup> zatem na gruncie swej ideologii, transhumaniści kierować mogą się jedynie etyką utylitarystyczną. Jest tak dlatego, że ich światopogląd wyraża się w naturalistycznym ewolucjonizmie, przesądzającym o jego aksjologii oraz opartej na niej moralności. Otóż według naturalistów fundamentalnym wyznacznikiem działań człowieka jest chęć zachowania swego istnienia, a także maksymalizowanie przyjemności oraz minimalizowanie cierpień ludzkiego bytowania. W konsekwencji zatem wszystko, co życie podtrzymuje, a także zwiększa pozytywne doznania jednocześnie zmniejszając cierpienia zostaje uznane za wartość w oczach zwolenników ulepszeń. Co za tym z kolei idzie, moralna ocena danego działania musi być dokonywana ze względu na jego skutki dla dobrostanu jednostki, a więc na gruncie etyki utylitarystycznej. Naturalistyczna aksjologia transhumanizmu zakłada nie tyle, że każda utylitarna wartość jest wyższa od każdej wartości nieutilitarnej, co przesądza raczej, iż każda wartość w istocie ma charakter utylitarny. Innymi słowy, wartością jest to i jedynie to, co ostatecznie jest korzystne dla jednostki oraz zbiorowości<sup>276</sup>.

Zaznaczyć należy, że w ramach transhumanizmu, utylitaryzm ma wymiar jedynie praktyczny. Jest tak dlatego, że transhumaniści nie podejmują dyskusyjnych kwestii pojawiających się przez próby ewolucjonistycznego wyjaśniania genezy moralności. Chodzi tu przede wszystkim o problem dotyczący tego, czy utylitarystyczne żądanie, aby jednostka działała na sposób przynoszący korzyść dla całej społeczności, pogodzić

---

<sup>275</sup> J. Kopania, *Ideologiczne oblicze transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 143-144.

<sup>276</sup> Pytając o kryterium oceny tego, co jest korzystne, uwidacznia się tu błędne koło utylitarystycznego rozumowania. Otóż za etyczne uznaje się to, co zwiększa sumę dobra, natomiast za dobro uznaje się to, co jest oceniane pozytywnie, gdyż jest zgodne z jakąś niejawnie przyjmowaną zasadą etyczną. Ideolodzy transhumanizmu nie podejmują tej kwestii, ale faktycznie podają jej rozwiązanie na podstawie swego naturalizmu ewolucjonistycznego, które to sprowadza się do tezy, iż człowiek dokonuje oceny, lecz nie on tworzy wartości, a tylko je uzyskuje w procesie rozwoju. Zob. tamże, s. 144-145.

można z naturalnym dążeniem jednostki do dobra własnego, a także z racjonalną zasadą sprawiedliwości. Istota owych dyskusji, jak się wydaje, sprowadza się zatem do pytania o to, czy fakt, iż ludzie są istotami jednocześnie racjonalnymi, jak również emocjonalnymi, uniemożliwia stworzenie racjonalnej etyki. Mając powyższe na myśli należy wskazać, iż chodzi o taki jej typ w którym to dopełniałyby się aspekty tak utylitarystyczne, jak i deontologiczne. Empiryczne badania potwierdzają, że istnieje wpływ czynników emocjonalno-wolitywnych na ludzkie sądy moralne. Co za tym idzie, indywidualna skłonność do doświadczania rozmaitych emocji wpływa na utylitarystyczną ocenę moralności danego czynu<sup>277</sup>. Zatem z psychologicznego punktu widzenia, uznać więc można, iż indywidualny wybór pomiędzy postawą deontologiczną oraz utylitarystyczną jest przesądzony nie na drodze racjonalnego rozstrzygnięcia, ale dzięki uwarunkowaniu charakterologicznemu konkretnej jednostki. Ponadto ów wybór dokonywany jest w odniesieniu do konkretnej sytuacji, w jakiej to jednostka w danym momencie się znajduje. Z transhumanistycznego punktu widzenia fakt ów jawi się jako uwarunkowanie działań, które to należy podjąć celem ulepszenia jednostki oraz społeczności. Ideolodzy transhumanizmu patrzą w przyszłość, natomiast obecny stan rzeczy biorą pod uwagę jedynie w aspekcie postulowanych zmian ulepszających. Pojawia się zatem domniemanie, iż uznają oni konieczność ustalania nowych oraz modyfikowania aktualnych norm moralnych odpowiednio do nowych wyzwań wytwarzanych przez rozwój technologii oraz nauki. Natomiast ponieważ rozwój wiedzy oraz umiejętności jest rezultatem procesów ewolucji, zatem wnioskować z tego można, iż ewolucyjny rozwój człowieka jest jednocześnie jego rozwojem moralnym. Transhumaniści uznają, iż pewne zasadnicze normy moralne są niezienne, jako że ich przestrzeganie jest koniecznym warunkiem zachowania grupowej spójności oraz jednostkowego poczucia bezpieczeństwa. Jednakże pozostałe z nich, będąc skutkiem ewolucyjnych mechanizmów przystosowawczych są już jak najbardziej zmienne. Skoro zaś człowiek w założeniu, w coraz to większym stopniu zdolny będzie sterować ewolucją swojego gatunku, to będzie czynił to również za pomocą działań zmierzających do ulepszenia moralności jednostkowej oraz zbiorowej. To jednak nadal pozostawia

---

<sup>277</sup> Zob. S. Y. Choe, K.-H. Min, *Who makes utilitarian judgments? The influences of emotions on utilitarian judgments*, „Judgment and Decision Making” 6, 7, 2011, s. 580–592 oraz B. Gawronski, J. S. Beer, *What makes moral dilemma judgments „utilitarian” or „deontological”?*, „Social Neuroscience” 12, 6, 2017, s. 626-632.

zasadnym pytanie o to, jakimi normami moralnymi kierować się ma utylitysta, dokonując oceny przewidywanych konsekwencji działań jako dobrych<sup>278</sup>.

W ramach etyki utylitystycznej akceptującej postulowaną przez ideologię transhumanistyczną wizję rozwoju człowieka oraz wszechświata dyskutowane jest zagadnienie dotyczące kodeksu moralnego, jaki to obecne pokolenia powinny przekazać przyszłym. T. Mulgan<sup>279</sup> ukazuje ów problem jako pytanie o moralną perspektywę. Otóż jego zdaniem „idealną perspektywę moralną” dla mających przyjść pokoleń stworzyć można tylko na bazie utylitystycznej. Jest tak dlatego, że jedynie ona pozwala myśleć jaśniej o przyszłości oraz analizować rozmaite możliwe przyszłe stany, które to mogą mieć miejsce. W konsekwencji zaś wypracować „elastyczną perspektywę moralną, promującą dążenie do zwiększania dobrostanu w szerokim zakresie możliwych przyszłości, możliwych narracji o wartości i możliwych obrazach metafizycznych”<sup>280</sup>. Zakładając, iż jest prawdopodobnym osiągnięcie kolejnych stopni cyborgizacji człowieka, a także osiągnięcie stadium postczłowieka, istota problemu sprowadza się zatem do pytania o to, jaką etyką kierować się powinien postczłowiek, mający przecież bytować w rzeczywistości, określanej jako wirtualna. T. Mulgan wysuwa propozycję, zdającą mu się być odpowiedzią na tak postawione pytanie. Mianowicie postuluje on kształtowanie perspektywy moralnej przewidywanej jako właściwa dla kolejnych pokoleń<sup>281</sup>.

Jednakże zauważyć należy, że to, co proponuje nie jest rozwiązaniem. Jest jedynie wskazaniem pewnego kierunku postępowania, który należałoby obrać. To, co postuluje przytoczony autor oparte jest również na założeniu o dokonywaniu się ciągłego postępu moralnego, co jest oczywiście tylko pewnym przypuszczeniem. Choć owo założenie można uzasadniać racjonalnie, to jednak ostatecznie jego podstawą jest wiara, iż ewolucyjny rozwój polega również na zwiększaniu moralnej wrażliwości. Owa wiara wyraża się w przekonaniu, iż analogicznie do tego jak coraz skuteczniej zwiększa się ludzki dobrostan, tak też można coraz lepiej kształtować ludzką moralność. Każde

---

<sup>278</sup> J. Kopania, *Ideologiczne oblicze transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 145-149.

<sup>279</sup> Zob. T. Mulgan, *How Should Utilitarians Think About the Future?*, „Canadian Journal of Philosophy”, 47, 2-3, 2017, s. 290-312.

<sup>280</sup> „a flexible moral outlook that promotes well-being across a wide range of possible futures, possible stories about value and possible metaphysical pictures”, tamże, s. 307.

<sup>281</sup> T. Mulgan ujmuje to następująco: „My solution relies on one specific claim about moral progress. I assume that we could produce a next generation whose moral sensitivity and moral imaginativeness were significantly greater than our own, and whose judgements about value and well-being were much more finely nuanced than ours. If we teach a moral outlook that emphasizes moral imaginativeness, then then we can reasonably expect to produce a next generation of (comparative) moral experts”, tamże, s. 307–308.

kolejne przyszłe pokolenie potencjalnie jest wrażliwsze moralnie, aniżeli poprzednie. Z tego powodu stale powinny być podejmowane działania edukacyjne, które to z czasem będą aktualizować coraz lepszą moralność następnych pokoleń<sup>282</sup>. Oczywiście nie ma żadnej gwarancji, iż te wysiłki przyniosą pożądany efekt, gdyż zajść może wiele nieprzewidzianych zdarzeń. Nie można być pewnym nawet tego, iż mający powstać świat, w rezultacie działań będącym efektem ujawniania się wszystkich złych cech natury ludzkiej, nie stanie się światem zdegenerowanym.

Owa troska o przyszłe pokolenia jest wyrazem pragnienia ciągłego zwiększania dobrostanu jednostki oraz społeczności i wzmocniana przez wiarę w nieuchronność technologicznego postępu. Rozwój wiedzy jest nieuchronny, lecz dokonuje się on nierównomiernie. Transhumaniści na tej podstawie twierdzą, że po pierwsze trzeba przeprowadzać niezwykle uważny namysł nad możliwymi konsekwencjami ulepszeń. Po drugie zaś trzeba w jak największym stopniu działać na rzecz tego rozwoju, a zatem sterować ewolucją *Homo sapiens* w coraz większym zakresie. W kontekście pierwszego wskazania ujawniają się zarówno postawy umiarkowane, jak również skrajne. Ci drudzy szczególną troską otaczają pokolenia odległej przyszłości, którym to może zagrażać rozwój sztucznej inteligencji. To z kolei powinno skłaniać do przewidującego oraz odpowiedzialnego projektowania myślących maszyn. W kontekście zaś ocen moralnych aktualnych działań ulepszających, przeprowadzanych na jednostkach oraz społecznościach, swój radykalizm przejawiają oni w gotowości do zaakceptowania daleko posuniętych ingerencji w ludzki organizm. Czynią to oni oczywiście w przekonaniu, że każda zmiana zwiększająca dobrostan jednostki jest działaniem w sensie moralnym – dobrym<sup>283</sup>.

Jeden z prominentnych transhumanistów N. Bostrom uważa, iż największym problemem jest zaszczepianie coraz doskonalszym systemom sztucznej inteligencji wyznawanych przez ludzi wartości, w taki sposób, aby one coraz lepiej człowiekowi służyły, coraz bardziej zwiększały możliwości człowieka, a kiedyś utworzyły z nim harmonijną psychofizyczną jedność<sup>284</sup>. W tym kontekście powstają dwa pytania. Pierwsze dotyczy tego, jak najskuteczniej skłaniać sztuczną inteligencję do zaspokajania

---

<sup>282</sup> Tamże, s. 308.

<sup>283</sup> J. Kopania, *Ideologiczne oblicze transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 150-151.

<sup>284</sup> Zob. N. Bostrom, *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, tłum. D. Konowrocka-Sawa, Gliwice 2016.

ludzkich oczekiwań. Natomiast drugie pytanie dotyczy tego, jakie wartości chce się oraz powinno jej zaszczebiać. Przywołany myśliciel zakłada, iż tworzenie optymalnych projektów nie jest możliwe na każdym etapie jej rozwoju. Mimo, iż zatem niedoskonałości nie są do uniknięcia, to jednakże odpowiedzialne oraz konsekwentne wpisywanie jej odpowiedniej aksjologii będzie umożliwiać autonaprawę tego systemu a także stanowić zabezpieczenie przed nieodwracalnymi skutkami błędów. „Niedoskonała superinteligencja o zdrowych podstawach stopniowo naprawi się sama, a uczyniwszy to, będzie wywierać tak korzystną siłę optymalizacyjną na świat, jakby od samego początku była idealna”<sup>285</sup>. Choć przywołany transumanista nie mówi tego wprost, to jednak zdaniem J. Kopanii<sup>286</sup> jego stanowisko jest oparte na przekonaniu, że ewolucyjne mechanizmy z samej swej natury prowadzić muszą do rozwiązań optymalnych również z moralnego punktu widzenia. Zatem konstatując powyższe – pomimo wszelkich nieuniknionych błędów oraz porażek, świadome kierowanie przez człowieka własną ewolucją musi finalnie prowadzić do ulepszania człowieczeństwa we wszelkich jego wymiarach. W związku z tym w kontekście bieżących ingerencji w ludzką cielesność zdaje się on przejawiać mniejszą obawę o prawdopodobne niekorzystne skutki, aniżeli w odniesieniu do dalekiej przyszłości.

N. Bostrom zwraca uwagę, iż przez tysiąclecia usiłowano uczynić człowieka moralnie lepszym, jednakże da się zauważyć tylko niewielki postęp w tej kwestii. W kontekście dynamicznego rozwoju technonauki ludzkie możliwości intelektualne oraz wrażliwość moralna okazują się zatem niewystarczające, by móc podejmować właściwe decyzje z pragmatycznego oraz etycznego punktu widzenia. Zatem konieczne staje się genetyczne ulepszanie, które powinno być dokonywane na etapie życia płodowego,

by ulepszony materiał genetyczny był przekazywany z pokolenia na pokolenie. Myśliciel ten zwraca uwagę w tym kontekście, że ważna jest strategia przekonywania społeczeństw nie tylko o pożyteczności, ale także konieczności wprowadzania tego typu rozwiązań<sup>287</sup>. Twierdzi, że każda ulepszająca modyfikacja genetyczna zwiększać będzie akceptację

---

<sup>285</sup> Tamże, s. 329.

<sup>286</sup> J. Kopania, *Ideologiczne oblicze transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 151-152.

<sup>287</sup> N. Bostrom, *Wartości transhumanistyczne*, tłum. E. Binswanger-Stefańska, S. Szostak, [www.racjonalista.pl/kk.php/s,6014](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6014) (dostęp: 24.08.2024).

kolejnych w społeczeństwie<sup>288</sup>. Zwraca też uwagę na fakt, iż warunkiem skuteczności polityki społecznej stwarzającej warunki do implementowania transhumanistycznych celów jest działanie w sposób minimalizujący ryzyko oraz umiejętność właściwego komunikowania tego społeczeństwu<sup>289</sup>.

Zasadność oraz konieczność dokonywania ulepszeń wynika z wiary w naturalistycznie pojętą ewolucję jako sprawczą siłę, ujawniającą się najpełniej w człowieku, gdyż w nim staje się ona świadoma samej siebie. Owa wiara jest czynnikiem sprawczym oraz koniecznym warunkiem wszelkiej racjonalnej argumentacji zmierzającej do wykazania zarówno z aksjologicznego, pragmatycznego, jak i ontycznego punktu widzenia, nieuchronności oraz konieczności procesu wzmacniania człowieka. Naturalistyczna wiara w świadomą samej siebie ewolucję daje gwarancję, iż finalnie wszelkie modyfikacje ludzkiego bytu okazywać się muszą korzystne<sup>290</sup>. Odpowiadając stawiającym zarzut pozbawienia jednostki jej przyrodzonej godności, N. Bostrom twierdzi, iż tak modyfikacje genetyczne, jak też łączenie organicznych wyznaczników osobowości ludzkiej z elementami nieorganicznymi nie tylko nie pomniejszają ludzkiej godności, ale przez wzbogacenie posiadanych przez jednostkę ludzką władz będących konsekwencją dotychczasowej ewolucji tworzyć będą ewolucyjnie nowego człowieka, posiadającego osobową godność w jeszcze większym stopniu. Myśliciel ten uważa, że broniąc postludzkiej godności, promuje się etykę bardziej ludzką oraz integracyjną, obejmującą zarówno współczesnych jak też przyszłych zmodyfikowanych technologicznie ludzi. Usuwa się również zniekształcający podwójny standard z pola ludzkiej wizji moralnej, pozwalający lepiej dostrzec możliwości dalszego postępu ludzkości<sup>291</sup>. W kwestii godności, R. Kurzweil dodaje, że postczłowiek, jako

---

<sup>288</sup> N. Bostrom, *Existential Risk*, „Journal of Evolution and Technology” 9, March 2002; <https://www.nickbostrom.com/existential/risks.html> (dostęp: 07.08.2024).

<sup>289</sup> „In light of how superabundant the human benefits of technology can ultimately be, it matters less that we obtain all of these benefits in their precisely most optimal form, and more that we obtain them at all. For many practical purposes, it makes sense to adopt the rule of thumb that we should act so as to maximize the probability of an acceptable outcome, one in which we attain some (reasonably broad) realization of our potential; or, to put it in negative terms, that we should act so as to minimize net existential risk”; N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*. Version 2.0 (2003); <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>, s. 27 (dostęp: 10.08.2024).

<sup>290</sup> J. Kopania, *Ideologiczne oblicze transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 155-156.

<sup>291</sup> Autor ten pisze: „From the transhumanist standpoint, there is no need to behave as if there were a deep moral difference between technological and other means of enhancing human lives. By defending posthuman dignity we promote a more inclusive and humane ethics, one that will embrace future technologically modified people as well as humans of the contemporary kind. We also remove a distortive double standard from the field of our moral vision, allowing us to perceive more clearly the opportunities

efekt świadomej samej siebie ewolucji będzie nie tylko nadal człowiekiem, ale co więcej posiadał będzie tylko jemu właściwą godność osobową, przysługującą mu w stopniu wręcz niewyobrażalnym<sup>292</sup>.

Ta postawa według J. Kopanii<sup>293</sup> generuje skłonność do moralnego akceptowania działań modyfikujących, jeżeli tylko istnieje przekonanie, iż polepszą one dobrostan człowieka, a także każe uznać je za moralną powinność. Interesującym przykładem takiej postawy jest stanowisko J. Harrisa<sup>294</sup>. Podkreśla on, iż w ludzkiej naturze głęboko zakorzenione jest pragnienie, by czynić lepszym siebie oraz świat. Jednocześnie jednak nie istnieje żadna naturalna granica dotycząca tego procesu. Ewolucja sprawiła, że ludzie od samego początku podejmują wysiłki ulepszania niemalże wszystkiego, czego rezultatem jest także rozwój umysłowy oraz kulturowy gatunku ludzkiego. Obecnie biologiczne mechanizmy ewolucji w coraz większym stopniu wspomagane są świadomymi oraz celowymi działaniami człowieka, który przejmuje stery ewolucji po to, by ją przyspieszyć oraz ulepszyć. Zatem zostanie ona zastąpiona ewolucją ulepszającą<sup>295</sup>. Według J. Harrisa to nowa faza przebiegu ewolucji, nazywana czasami potocznie „Ewolucją 2.0”<sup>296</sup>. Jest ona aktualizowaniem się możliwości tkwiących w niej samej. Z tego powodu nie tylko nie istnieje, ale nie może istnieć żadna naturalna granica, poza którą nie powinno się posunąć w ulepszaniu siebie oraz świata. Jedynym zaś kryterium podjęcia działań mających skutkować ulepszeniem człowieka staje się przewidywana ocena rezultatu owego działania. Darwinowska ewolucja tworząc – będące w zasadzie akceptacją działań służących zwiększaniu dobrostanu gatunku – moralne normy sama, nie może kierować się jakimiś normami niezależnymi. Z tego też powodu racjonalnie sterowana przez człowieka ewolucja ulepszająca normy moralne uświadamia sobie w nim

---

that exist for further human progress”; N. Bostrom, In Defense of Posthuman Dignity, „Bioethics” 19, 3, 2005, s. 213-214.

<sup>292</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 42.

<sup>293</sup> J. Kopania, *Ideologiczne oblicze transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 157.

<sup>294</sup> Zob. J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton and Oxford 2007.

<sup>295</sup> J. Harris pisze: „This possibility of a new phase of evolution in which Darwinian evolution, by natural selection, will be replaced by a deliberately chosen process of selection, the results of which, instead of having to wait the millions of years over which Darwinian evolutionary change has taken place, will be seen and felt almost immediately. This new process of evolutionary change will replace natural selection with deliberate selection, Darwinian evolution with «enhancement evolution»”, tamże, s. 3-4.

<sup>296</sup> Termin "Ewolucja 2.0" nie jest naukowym. Zdarza się jednak, że jest używany potocznie na określenie ewolucji postdarwinowskiej. Zob. np. P. Marshall, *Evolution 2.0: Breaking the Deadlock Between Darwin and Design*, BenBella Books, Inc., Dallas, Texas, 2015.

poprzez reguły etyki utilitarystycznej. Jak pisze J. Kopania<sup>297</sup> – w rezultacie jest to jedyna fundamentalna, pragmatyczna zasada traktowana jako zasada etyczna, a mianowicie, że należy czynić to, o czym z przekonaniem zakłada się, iż przyniesie pożądane rezultaty. Zatem zdaniem J. Harrisa jeśli zyski są dostatecznie korzystne, a przy tym ryzyko jest akceptowalne, wówczas to można chcieć wprowadzać odpowiednie modyfikacje i być usprawiedliwionym w tym, co się czyni. Co więcej wprowadzenie owych zmian można wręcz uznać za powinność. Natomiast to, czy wprowadzane zmiany są jednoznaczne ze zmianami ludzkiej natury, albo czy pociągają za sobą dalszą ewolucję, zdaniem brytyjskiego myśliciela wydaje się z etycznego punktu widzenia nieistotne<sup>298</sup>. J. Harris zakłada, iż normy moralne aktualizują się w przebiegu ewolucji ulepszającej w świadomości zbiorowej. Umożliwiają one tym samym ocenę nowych możliwości stwarzanych przez rozwój technologii oraz nauki. J. Kopania<sup>299</sup> twierdzi, że najprawdopodobniej postawa ta oparta jest na kartezjańskim przekonaniu, iż z konieczności rozwój wiedzy naukowej prowadzi do rozwoju wiedzy moralnej. Natomiast nowym elementem, który dodają transhumaniści do tego jest przekonanie, iż ludzie korzystając z osiągnięć technonauki powinni ulepszać swoje naturalne możliwości, gdyż to umożliwi im dokonywanie lepszych ocen moralnych<sup>300</sup>.

Konstatacja, że skoro zatem człowiek może ulepszać zarówno samego siebie, jak i świat, to powinien to robić nie jest nowa. Jest ona mocno obecna w kulturze<sup>301</sup>. Jednakże teza, że moralną powinnością jest zarówno rozwój własny, jak i przyczynianie się do rozwoju świata w ideologii transhumanizmu znajduje swój szczególny sens. Otóż teza o powinności moralnej ulepszania zostaje przez J. Harrisa wpisana w kontekst ewolucji ulepszającej. Tym samym myśliciel ten wiąże ją z moralną powinnością rozwijania technonauki. Jego argumentacja wygląda następująco<sup>302</sup>:

---

<sup>297</sup> J. Kopania, *Ideologiczne oblicze transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 158-159.

<sup>298</sup> Zob. J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton and Oxford 2007, s. 37.

<sup>299</sup> Zob. J. Kopania, *Descartes jako prekursor ideologii transhumanizmu*, „Studia z Historii Filozofii” 10, 1, 2019, s. 75-103.

<sup>300</sup> Zob. J. Harris, J. Savulescu, *A Debate about Moral Enhancement*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 24, 1, 2015, s. 8-22; a także J. Harris, *How to be Good. The Possibility of Moral Enhancement*, Oxford 2016.

<sup>301</sup> Wystarczy wspomnieć choćby ewangeliczną przypowieść o talentach, zob. Mt 25,14-30.

<sup>302</sup> J. Harris pisze: „However, the common heritage of humanity is a result of evolutionary change. Unless we can compare the future progress of evolution uncontaminated by manipulation of the human genome with its progress influenced by any proposed genetic manipulations, we cannot know which would be best and hence where precaution lies. Put more prosaically, it is unclear why a precautionary approach should

- wielowiekowe dziedzictwo ludzkości jest efektem ewolucyjnych zmian;
- nie sposób ocenić, czy lepiej będzie, by ludzkość powstrzymała się od dokonywania ulepszeń, czy też powinna zacząć przyspieszać postęp; a skoro nie ma racjonalnej podstawy dla dokonania takiej oceny, zatem
  - należy wybrać postęp.

Fundamentem powyższego rozumowania jest przekonanie, iż ludzkość już wkroczyła na drogę ewolucji ulepszającej i nie sposób jej już zatrzymać. Z tego zaś bierze się wiara, iż coraz intensywniejsze wzmacnianie człowieka będzie się dokonywać finalnie dla jego dobra. To w rezultacie prowadzi do konstatacji, że jest ono zatem moralną powinnością<sup>303</sup>. Skoro zatem istnieje moralny obowiązek ulepszania, to jednocześnie istnieje moralny obowiązek rozwijania technonauki<sup>304</sup>.

Celem niniejszego rozdziału było przybliżenie podstawowych zagadnień, wprowadzających w toczącą się debatę na temat etycznych zagadnień dotyczących ulepszania człowieka. Zostały w nim zatem omówione podstawowe pojęcia, założenia i postulaty transhumanizmu, a także jego różne nurty. W dalszej kolejności przywołane zostały funkcjonujące definicje ulepszania człowieka (z ang. „enhancement”), z jednoczesnym wskazaniem na trudności oraz wyzwania definicyjne. Przedstawione zostały także rozróżnienia między ulepszaniem a terapią, ze wskazaniem podobieństw oraz różnic pomiędzy tymi terminami. Pod koniec pierwszej części tego rozdziału wskazane zostały podstawowe zagadnienia etyczne, wokół których toczy się debata oraz zaprezentowana została transhumanistyczna wizja etyki.

Po dokonaniu niezbędnych ustaleń wprowadzających w toczącą się debatę na temat etycznych zagadnień związanych z ulepszaniem człowieka, kolejny rozdział poświęcony będzie omówieniu poszczególnych rodzajów ulepszeń oraz rekonstrukcji stanowisk, poglądów i argumentów zwolenników ulepszeń, a więc transhumanistów.

---

apply to proposed changes rather than to the status quo. In the absence of reliable predicative knowledge as to how dangerous leaving things alone may prove, we have no rational basis for a precautionary approach which prioritizes the status quo”; J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton and Oxford 2007, s. 34.

<sup>303</sup> Tamże, s. 35.

<sup>304</sup> Zob. J. Harris, *Scientific Research is a Moral Duty*, „Journal of Medical Ethics” 31, 4, 2005, s. 242-248.

## **Rozdział II**

### **OBSZARY ULEPSZANIA CZŁOWIEKA**

Niniejszy rozdział pomyślany jest jako prezentacja zarówno sposobów, jak również argumentów uzasadniających i wspierających ideę ulepszania człowieka. Ma on charakter ogólnego zreferowania stanowisk, ujmowanych przez pryzmat zasadniczych poglądów. W rozdziale zastosowano podział przedmiotowy czy inaczej – rodzajowy ulepszeń. Inspiracją dla zastosowania w dysertacji tego podziału jest ten dokonany przez M. Hauskellera, który zostanie zaprezentowany poniżej. Wydają się on autorowi najbardziej odpowiedni do uzyskania założonego celu dysertacji. Według autora pozwala również w sposób najbardziej adekwatny oraz obrazowy przedstawić całą kompleksowość propozycji ulepszeń człowieka. Jest on również często używany przez przeciwników ulepszania do prezentacji kontrargumentów w stosunku do poszczególnych rodzajów ulepszeń właśnie w takiej postaci (tak czyni np. sam twórca owego podziału czy J. Eberl oraz wielu innych, o czym będzie można się przekonać podczas dalszej lektury). Każdy zatem podrozdział łączył się będzie z prezentacją określonego rodzaju ulepszeń (bądź dwóch) oraz wieloma postaciami współczesnych filozofów lub bioetyków (m.in. N. Bostroma, J. Savulescu, I. Perssona, J. Harrisa, A. Buchanana) będących zwolennikami idei ulepszenia człowieka. Z oczywistych względów objętościowych niniejszej dysertacji, nie jest to wyczerpujące omówienie podejmowanych zagadnień oraz nie są to wszyscy uczestnicy tej strony debaty, ale jedynie celowo wyselekcjonowana grupa. Powodem wyboru poszczególnych postaci jest fakt, iż są oni reprezentatywni dla toczącej się debaty. Większość z nich prezentuje stanowiska oraz poglądy, będących często punktem odniesienia dla innych transhumanistów.

#### **2.1. Klasyfikacja ulepszeń człowieka**

Ulepszenia człowieka można klasyfikować w różny sposób w zależności od kryterium podziału. Jednym z bardziej interesujących i jak już to zostało wcześniej

zaznaczone, kluczowym dla niniejszej pracy doktorskiej jest ten zaproponowany przez Michaela Hauskellera, który wyróżnił<sup>305</sup>:

1. ulepszanie poznawcze, a więc dotyczące zwiększenia wydolności mózgu;
2. ulepszanie emocjonalne, czyli takie jak eliminacja cierpienia oraz zapewnienie umysłowi trwałego stanu mentalnej błogości;
3. ulepszanie moralne, mające na celu zwiększenie potencjału altruistycznego oraz empatycznego;
4. ulepszanie fizyczne, dotyczące zapewnienia życia w dobrej kondycji przez poprawianie parametrów związanych z ludzkim zdrowiem, a także powstrzymanie chorób, starzenia się oraz śmierci.

Inny podział ulepszeń dokonywany jest ze względu na sposoby wzmocnień za pomocą zastosowania farmakologii, technologii cyborgicznych, a także genetyki. Pierwszy rodzaj to metody i środki farmakologiczne, dzięki którym można modyfikować następujące aktywności ludzkie: a) czujność, sen, zmęczenie (np. przy użyciu stymulantów, antydepresantów oraz leków nasennych nowej generacji, b) stres, pamięć, emocje, trauma, hamując farmakologicznie procesy pamięciowe, c) zaufanie oraz spójność grupową (np. poprzez aplikowanie oksytocyny, a więc hormonu ułatwiającego powstawanie więzi, a także zwiększającego poziom zaufania, czy wywierającego korzystny wpływ na percepcję społeczną), a także d) rannych, przez ograniczenie śmiertelności, w wyniku urazów za sprawą np. zastosowania sztucznej hibernacji lub wydłużenie przydatności krwi<sup>306</sup>. Drugi rodzaj to zastosowanie technologii cyborgicznej, które polega na ścisłym, funkcjonalnym połączeniu ciała ludzkiego z najnowszą technologią<sup>307</sup>. Ów system ma się składać z zewnętrznych komponentów, zapewniających samokontrolę oraz homeostazę organizmu w dostosowaniu się do nowych warunków<sup>308</sup>. Ma to być organizm, w ciele którego funkcje organiczne są pełnione przez układy oraz systemy cybernetyczne. Procesy życiowe zaś mają być wspomagane lub realizowane przez różnorodne urządzenia techniczne. Proces cyborgizacji w zależności od kontekstu oznacza zastępowanie naturalnych narządów sztucznymi, bądź sterowanie procesami wewnątrz organizmu, lub też wykorzystanie

---

<sup>305</sup> M. Hauskeller, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, Acumen, Stockfield 2013; M. Hauskeller, M. Hauskeller, *Mythologies of Transhumanism*, Palgrave Macmillan, London 2016.

<sup>306</sup> Ł. Kamiński., *Nowy wspaniały żołnierz. Rewolucja biotechnologiczna i wojna w XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2014, s. 88.

<sup>307</sup> Tamże, s. 57.

<sup>308</sup> M. E. Clynes, N.S. Kline., *Cyborgs and space. The cyborg handbook*, 1960, s. 29-34.

technologii do wspomagania władz poznawczych oraz aspektów życia codziennego<sup>309</sup>. Trzeci rodzaj to dokonywanie wzmocnień genetycznych, zastosowanie inżynierii genetycznej oraz profilowania genetycznego na różnym etapie życia<sup>310</sup>. Mogą one polegać na poprawianiu pewnych właściwości fizycznych ludzi, jak np. zwiększeniu potencjału intelektualnego, zmiany temperamentu, wzrostu, zwiększeniu masy ciała, a nawet wydłużeniu życia<sup>311</sup>.

Istnieje ponadto szereg innych klasyfikacji praktyk ulepszania człowieka. W swoim artykule J. Kucharski<sup>312</sup> wyróżnia kilka z nich, które również warto krótko przybliżyć, gdyż dzięki temu będzie można w dalszej części dysertacji sprawdzić, czy problemy moralne bądź wartości z nim związane leżą w samym podejmowaniu interwencji ulepszającej, czy też ich ocena moralna powinna być oparta na innych kryteriach.

Pierwszym podziałem przywołanym przez tego autora jest wzmacnianie somatyczne oraz psychiczne (np. afektywne bądź poznawcze). Ta zasadnicza dystynkcja odnosi się do przedmiotu, a więc tego, co jest obiektem wzmacniania. Drugi podział odnosi się do istnienia czy też nieistnienia elementów wzmacnianych. Enhancement dotyczyć może bądź własności już przez człowieka posiadanych (np. wykorzystanie możliwości ludzkiego mózgu) albo tworzenia nowych możliwości (somatycznych oraz psychicznych)<sup>313</sup>. Trzecim kryterium podziału jest okres interwencji. Może być ona jednorazowa, krótka, czy też bardziej rozciągnięta w czasie, albo wręcz ciągła. Czwarte kryterium z kolei odnosi się do czasu trwania efektów ulepszenia. Może być ono krótkotrwałe (np. efekt zażycia środków pobudzających), średniotrwałe, długotrwałe albo też stałe (trwające do śmierci). Piątym kryterium jest zaś cel ogólny interwencji – prewencja przed potencjalnie niepożądanymi skutkami (np. szczepienia), korekta zdrowych elementów, nie spełniających gustów danego człowieka (np. operacje plastyczne u ludzi, nie mających defektów ciała), a także „wzmacniające”, czyli

---

<sup>309</sup> A. Gunia., *Dlaczego stajemy się cyborgami – problem adaptacyjności umysłu i ciała do wytworów technologii*, w: *Umysł i poznanie* red. M. Jakubiak, M. Kaszubowska, „Volumina”, Szczecin, 2015, s. 101-111.

<sup>310</sup> J. Silva, *Human Genetic Engineering: An Uncertain Future*, 2008; [www.scribd.com/doc/19759997/Human-Genetic-Engineering-PDF](http://www.scribd.com/doc/19759997/Human-Genetic-Engineering-PDF) (dostęp: 9.03.2023)

<sup>311</sup> A. Sauter, K. Gerlinger., *The Pharmacologically Improved Human Performance-Enhancing Substances As a Social Challenge. Report for the Committee on Education. Research and Technology Assessment of the German Bundestag*. Berlin: Office of Technology Assessment at the German Bundestag, 2013.

<sup>312</sup> J. Kucharski, *W stronę aksjologicznie neutralnego pojęcia Human Enhancement*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018, s. 131-134.

<sup>313</sup> Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015, s. 160.

wprowadzające istotne novum do danego organizmu (np. intensywny trening sportowy)<sup>314</sup>. Z kolei szóstym kryterium podziału są środki użyte do osiągnięcia wzmocnienia. Dzieli się one na: indywidualne – psychoterapeutyczne bądź coachingowe, społeczne (np. trening sportowy bądź trening inteligencji w grupie, albo grupowa medytacja), genetyczne (w tym doping genowy), mechaniczne (np. egzoszkielec), elektroniczne (chodzi o bezpośrednie oddziaływanie na ośrodki nerwowe, lecz również np. SmartGlass), a także chemiczne oraz biochemiczne (czyli stymulacja za pomocą środków chemicznych). Kolejne, czyli siódme kryterium odnosi się do momentu podejmowania interwencji w odniesieniu do życia jednostki ulepszanej. Wyróżnia się tu takie momenty, jak: prekonceptyjne (np. świadoma selekcja pod względem genetycznym oraz społecznym kandydatów/kandydatek na przyszłego rodzica), embrionalne (czyli interwencje dokonywane przed urodzeniem), dzieciństwo, przeprowadzane w życiu dorosłych, a także senioralne. Ósme zaś kryterium dotyczy celu szczegółowego podejmowanej interwencji. Wyróżnia się tu takie kategorie, jak: dobrobyt jednostki (zbieżny z jej perspektywą), dobrobyt jednostki ze społecznego bądź higienicznego punktu widzenia (np. obrzezanie). W ramach zaś dobrobytu jednostki wyróżnić można podkategorie takie, jak kwestia wprowadzenia się w dobry nastrój, osiągnięcie większej przyjemności czy zwiększenie wydajności pracy. Ponadto wyróżnia się cel etyczny (zdobywanie oraz utrwalanie cnót), zabiegi mające na celu przedłużenie życia, cele sportowe (trening, doping), czy cele wojskowe (wzmocnienie poznawcze, maksymalizacja potencjału militarnego jednostek, wyposażenie ich w nowoczesne technologie).

Jak już uzasadniono wcześniej, w dalszej części rozdziału, w poszczególnych paragrafach, zostaną szczegółowo omówione rodzaje ulepszeń w podziale na trzy grupy, tj. 1) ulepszenia fizyczne, 2) poznawcze (ze względów praktycznych) łącznie z ulepszeniami emocjonalnymi oraz 3) moralne.

## **2.2. Ulepszenia fizyczne**

Według J. Habermasa ludzkie ciało wydaje się być traktowane przez transhumanistów instrumentalnie<sup>315</sup>. Oznacza to, że najistotniejsza jest jego użyteczność

---

<sup>314</sup> Tamże, s. 159.

<sup>315</sup> J. Habermas., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 62.

w kontekście osiągnięcia ideału ulepszania ciała. Z tego względu pod uwagę bierze się jego niezawodność, żywotność, estetykę wykonania, a także takie parametry jak pojemność pamięci, czy szybkość przetwarzania informacji. Największym zainteresowaniem cieszy się jednak ludzki umysł, gdyż to on jest adresatem wszelkich doznań cielesnych, a także twórcą oraz uczestnikiem kultury i co najistotniejsze, a także ma wyraźnie kartezjański, dualistyczny wydźwięk, niejako posiadacz ciała<sup>316</sup>. To właśnie umysł ma być zasadniczym beneficjentem postępu, natomiast biologiczne ludzkie ciało ma pełnić tylko rolę swego rodzaju przechowującego go pojemnika, natomiast mózg jego nośnika<sup>317</sup>. W kontekście potrzeby wykonywania syntez skomplikowanych idei, czy złożonych obliczeń, na nieszczęście dla ludzkiego umysłu, wydajność ludzkiego ciała zdecydowanie spada. Mimo ewolucyjnego zaawansowania struktury, funkcjonujący z udziałem reakcji biochemicznych ludzki mózg, nie jest niezawodny, a sam umysł, nieomylny. Na podobieństwo zbyt wymagającego oprogramowania, ludzki umysł podlega różnym ograniczeniom, których to powodem jest fizyczna i ograniczona wydolność ludzkiego ciała. Transhumaniści bardzo chętnie posługują się porównaniem ciała do hardware, a umysłu do software, gdyż to właśnie w cyborgu upatrują oni klucz do ulepszenia człowieka oraz jego późniejszej finalnej transformacji w postczłowieka. Wydolność ludzkiego ciała w ostatecznym rozrachunku okazuje się mniej istotna, niż ludzkie zdolności mentalne, gdyż one mogą być niejako odtworzone w odpowiednio skonstruowanej i zaawansowanej strukturze syntetycznej. W tym kontekście podejście transhumanistyczne wydaje się być bliskie temu, co T. Ziemke nazywa sprzężeniem strukturalnym, w powiązaniu z tzw. warunkiem historyczności<sup>318</sup>. Zdaniem transhumanistów wszelkie bariery, jakie człowiekowi narzuca jego cielesność, powinny zostać zatem zniesione dzięki współczesnym wynalazkom. Idealnymi zaś narzędziami do dokonania tego wydają się być tzw. biowzmocnienia. M. Young sygnalizuje, iż ich możliwości w postaci implantów lub protez wykraczają zdecydowanie poza przywracanie zdrowia bądź rehabilitację, gdyż zwiększają wydolność ludzkiego

---

<sup>316</sup> Zob. J. Kopania, *René Descartes jako prekursor ideologii transhumanizmu*. *Studia z Historii Filozofii*, 2019, T. 10, nr 1, s. 75–102.

<sup>317</sup> P. Ciniewski, *Ambiwalencja transhumanizmu wobec cielesności*, *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne* Tom 5, 2017, s. 109-110.

<sup>318</sup> Ucieleśnienie (ang. embodiment) to koncepcja, gdzie świadomość, myślenie oraz inteligencja nierozdzielnie związane są z fizycznym ciałem, a także jego interakcjami ze środowiskiem. Ucieleśniony system rozwija umiejętności oraz wiedzę poprzez swoje doświadczenia w otaczającym go świecie. Jego zaś rozumienie oraz sposób działania kształtowane są przez fizyczne ograniczenia i możliwości ciała. Zob. T. Ziemke, *Czym jest to, co zwiemy ucieleśnieniem?*, *AVANT*, wol. VI, nr 3/2015, s. 164-166.

organizmu<sup>319</sup>. Z tego powodu wśród transhumanistów pojawiają się głosy, iż nie tylko powinno się pozwolić na korzystanie z tego typu biowzmocnień, ale wręcz je ostrożnie rekomendować<sup>320</sup>. Wielu zwolenników ulepszeń, na czele z R. Kurzweilem wydaje się być zafascynowanych tym pomysłem<sup>321</sup>.

Dla transhumanistów biologiczne ciało stanowi swoistą barierę dla rozwoju człowieka, w związku z tym trzeba się go jak najszybciej pozbyć. Za taki tok myślenia odpowiada często obecne w transhumanistycznej myśli porównywanie ludzkich możliwości z maszynowymi. W tym aspekcie komputer zdecydowanie przewyższa ludzi w ich zdolnościach umysłowych, natomiast robot w wydolności fizycznej. Jeśli faktycznie ludzie są niczym innym, niż przypadkowo wygenerowanymi w drodze ewolucji oprogramowaniami, których nośnikiem biologicznym jest ciało, wówczas rzeczywiście tak ciało, jak i ludzki umysł wypadają zdecydowanie gorzej i słabiej w porównaniu ze współczesnymi komputerami. Patrząc z tej perspektywy naturalnym wydaje się dążenie do wyeliminowania nie tylko wadliwych, ale również niewydolnych elementów, które stanowią swoistą przeszkodę na drodze do większej, czy wręcz pełnej efektywności. Innym aspektem, tak nieprzychylniej przez zwolenników ulepszania oceny cielesności, jest fakt, że jest ona źródłem cierpień oraz różnych problemów. Ciało podatne jest na wyczerpanie oraz choroby. Mózg człowieka starzeje się w miarę gromadzenia odpadów metabolicznych, marszczy się ludzka skóra, mięśnie wiotczeją, z każdym podziałem komórki skracają się letalne końcówki chromosomów. W końcu wszystkie te procesy doprowadzają do zaprzestania funkcjonowania ludzkiego ciała i finalnie śmierci. Wszystkie owe zjawiska, a szczególnie niemoc, choroby, a także śmierć przerażały ludzi od początku ludzkich dziejów, napawając go lekiem. Nie da się zaprzeczyć, że życie ludzkie w dużej mierze jest zdeterminowane przez cielesność. Znajduje to wyraz w pewnych jej przyrodzonych predyspozycjach takich jak kolor skóry, czy płeć. Do tej pory, jeżeli któraś z tych przynależnych mu cech się nie podobała bądź przysparzała człowiekowi kłopotów, mógł on nią tylko w znikomym stopniu manipulować. Najczęściej jednak musiał się z nią po prostu pogodzić. Obecnie ten stan rzeczy ulega stopniowej zmianie. Wydaje się też zrozumiałym ludzka potrzeba wyzwolenia się od determinacji, przymusu oraz lęku, którego źródłem jest ciało. Co za

---

<sup>319</sup> M. Young, *Bioenhancements and the Telos of Medicine*, *Medicine, Health Care and Philosophy*, t. 18 (4), 2015, s. 515–522.

<sup>320</sup> M. Bess, *Enhanced Human versus "Normal Human": Elusive Definitions*, *Journal of Medicine and Philosophy*, t. 35 (6), 2010, s. 641–655.

<sup>321</sup> R. Kurzweil, *How to Make a Mind*, *The Futurist*, t. 47 (2), 2013, s. 14.

tym idzie rozumiała wydaje się również w konsekwencji chęć porzucenia ludzkiego ciała. Jednakże z drugiej strony, bez ludzkiej cielesności trudno jest w ogóle mówić o jakimkolwiek postępie. Jest tak dlatego, że ciało stanowi swego rodzaju warunek wstępny, a także kluczowy punkt odniesienia dla tego, co ma w przyszłości nadejść. Mianowicie chodzi o to, że wszelki postęp techniczny zdaje się być tym cenniejszy, im lepiej wypada w odniesieniu do ciała oraz jego funkcjonalności, takich jak twórczość, poznanie, czerpanie radości z życia oraz korzystanie z wolności, którą przecież poznała oraz zdefiniowała właśnie ucieleśniona istota ludzka. Z tego to powodu nie każdy scenariusz zwolenników ulepszania kończy się zupełnym porzucaniem cielesności. Wydaje się (co też potwierdza antropologia), iż przynajmniej pewne elementy ludzkiej kondycji cielesnej przyroda rozwinęła w sposób relatywnie odpowiedni i dobry. Przykładem tego może być wytworzenie mózgu jako organu strukturalnie zdolnego do bycia nośnikiem umysłu, czy możliwość rozwijania się go w miarę treningu. Techniczny postęp wydaje się być zogniskowany na poprawie wrodzonych zdolności człowieka bądź na dostarczaniu narzędzi, stanowiących ich przedłużenie. Zatem nie wszystko, co pochodzi od ludzkiego ciała, wydaje się być koncepcyjnie nieodpowiednie. Z tego też powodu zwolennicy ulepszeń nie stronią od wszystkich doznań cielesnych. Niektóre z nich pragną wręcz potęgować z powodu ich wartości mierzonej użytecznością bądź przyjemnością. Doświadczenia takie jak ból czy smutek są zdecydowanie negowane, natomiast odczucia takie jak szczęście czy rozkosz są przez zwolenników ulepszeń wartościowane bardzo pozytywnie. Twierdza oni, że nie tylko nie należy ich unikać, ale warto je wzmacniać, czy nawet tworzyć nowe, lepsze oraz bardziej intensywne doznania. Postczłowiek ma się różnić między innymi tym, że ma mieć przed sobą zdecydowanie większą paletę bardziej intensywnych pozytywnych doświadczeń, których może zaznawać na własne życzenie niemalże w dowolnej chwili. Pewne doznania mogą być zupełnie nowymi oraz niezwiązanymi ze zmysłowością, co nie oznacza jednak, że zwolennicy ulepszeń dążą do eliminacji owej zmysłowości zupełnie. Zmysły, a także emocje są źródłem wielu radości oraz przyjemności, więc nie ma potrzeby pozbywania się ich w zupełności<sup>322</sup>.

Transhumaniści twierdzą, że samo zwiększanie i poszerzanie ludzkich możliwości ma być tylko etapem przejściowym. Twierdza oni co do zasady, że ciało ma zostać ostatecznie porzucone na rzecz zdecydowanie bardziej wydolnych nośników

---

<sup>322</sup> P. Ciniewski, *Ambiwalencja transhumanizmu wobec cielesności*, Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne Tom 5, 2017, s. 113-114.

umysłu. Wśród nich można wymienić roboty, komputery czy też ciała syntetyczne, które miałyby powstać w przyszłości. Transfer umysłu z ciała biologicznego do syntetycznych struktur określany jest mianem uploadingu. Transhumaniści widzą wiele zalet z takiego przeniesienia tworząc z nich postulaty, do których można zaliczyć uniezależnienie od potrzeb fizjologicznych oraz biologicznych procesów starzenia; szybsze i wydajniejsze myślenie; przetwarzanie danych oraz komunikacja z innymi; sposobność stworzenia kopii zapasowej osobnika; a także łatwiejsza implementacja nowych ulepszeń<sup>323</sup>. Opuszczając zatem definitywnie biologiczną cielesność, człowiek ucieknie fundamentalnym determinizmom, które są wpisane w jego naturalną kondycję, a więc śmiertelności oraz zależności od genetycznej loterii. „Załadowany” umysł jednakże nie musi być jedynie wirtualnym zbiorem bitów, gdyż biologiczne ciało zastąpić można ciałem syntetycznym, które może być udoskonalane i to zupełnie zdalnie. Co więcej, ciało takie może posiadać nawet większą liczbę kopii w różnych miejscach. Kwestią, która w takiej rzeczywistości z pewnością straci na znaczeniu niewątpliwie będzie płęć. Umysł wyzwolony od ograniczeń ciała może w całości skonstruować się jako zgodny z własnym wyobrażeniem oraz projektem. Niektórzy autorzy nazywają to technologicznym postgenderyzmem<sup>324</sup>. Przewidują oni, że płęć oraz gender można będzie wypróbować, przymierzać, a także wymieniać. Co więcej będzie też można posiadać więcej, niż tylko jeden rodzaj płci czy też nawet zupełnie nowe jej warianty. Podsumowując ten wstęp do omówienia ulepszeń fizycznych należy stwierdzić, że proces jakiego zwolennicy ulepszeń chcieliby poddać człowieka, w pierwszej kolejności ma poszerzyć oraz wzmacniać wszystkie jego cielesne atrybuty, przy tym nasilając te pozytywne oraz selektywnie preferowane, by w następnej kolejności opuścić oraz porzucić ciało, aby człowiek mógł żyć życiem lepszym, pełniejszym oraz obfitującym w nieznane jeszcze doznania już bez ograniczeń powodowanych ludzką biologią<sup>325</sup>.

R. Kurzweil, jeden z największych zwolenników ulepszania człowieka, zauważa, iż początkowo komputery były wielkimi maszynami dogładanymi przez techników w olbrzymich pomieszczeniach. Po czym w stosunkowo krótkim czasie przeniosły się na

---

<sup>323</sup> N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> (dostęp: 25.6.2023).

<sup>324</sup> G. Dvorsky, J. Hughes, *Postgenderism: Beyond the Gender Binary*, IEET White Papers, Institute for Ethics and Emerging Technologies, March 2008.

<sup>325</sup> P. Ciniewski, *Ambiwalencja transhumanizmu wobec cielesności*, *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne* Tom 5, 2017, s. 112

biurka, ciut później pod pachy, a obecnie mieszczą się już w kieszeni. Przewiduje on w związku z tym, że niedługo będzie się je rutynowo umieszczać we wnętrzu ludzkich ciał oraz mózgow<sup>326</sup>. Właściwie to, o czym ten autor pisze w pewnym stopniu ma już miejsce pod postacią obecnego protezowania czy implantowania, czyli technuzupełniania oraz technorozszerzania ludzi<sup>327</sup>. Tak naprawdę to już dziś mamy do czynienia z szeroko zakrojona transhumanistyczną kampanią, proklamującą ideę cyborgizacji. Rozumiana jest ona jako włączanie najnowszych osiągnięć techniki w ludzkie ciało czy to w celu jego uzupełnienia czy też rozszerzenia<sup>328</sup>. Widać zatem, iż transhumanizm to nie tylko swego rodzaju mniej czy bardziej realna wizja przyszłości, ale coś co się już dzieje. W związku z tym już teraz są stosowane różne strategie cyborgizacji, które co prawda jeszcze nie odczłowieczają ludzi, ale silnie rozszerzają już ludzkie zdolności. Rozszerzeń takowych dokonuje się na dwa sposoby, a mianowicie od zewnątrz, jako tzw. egzorozszerzenia oraz od wewnątrz, jako tzw. endorozszerzenia.

Idea stosowania egzorozszerzeń zakłada, że różne technoprotezy, mające na celu usprawnienie motoryki ludzi pozbawionych kończyn, mogące być podłączanymi bezpośrednio do obwodowego czy też ośrodkowego układu nerwowego za pomocą tzw. bionicznego łącza<sup>329</sup> są dziś na takim poziomie zaawansowania technologicznego, iż z powodzeniem mogą zapewniać np. ludziom niepełnosprawnym znacznie większą efektywność w danym wąskim obszarze od ludzi pełnosprawnych. Dla przykładu może to być szybkość lub siła. To właśnie dzięki stosowaniu tych rozwiązań wobec ludzi niepełnosprawnych narodziło się wśród transhumanistów przekonanie, że stosowane poszczególnych rozwiązań techniki, jak choćby protezowanie, może nie tylko przywracać sprawność, ale również ją z powodzeniem rozszerzać. W taki oto sposób zrodziła się idea egzorozszerzenia człowieka. Polegać ona ma na konstruowaniu narzędzi na wzór różnych zawansowanych protez, jednak w istocie nie będącymi protezami z racji tego, że aplikuje się je osobom zdrowym (pełnosprawnym) w celu rozszerzenia ich ograniczonych biologicznie funkcji. Doskonałym przykładem egzorozszerzenia, a co za tym idzie także idei supersprawności jest tzw. egzoszkielet. Pierwotnie stosowany był on w odniesieniu do ludzi z niedowładem nóg, jednakże obecnie jest używany szczególnie

---

<sup>326</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowieka przekroczy granice biologii*, Kurhaus 2013, s. 306.

<sup>327</sup> Ilnicki R., *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM 2011, s. 166-170.

<sup>328</sup> H. Yokoi, *Cyborg (Brain-Machine/Computer Interface)*, „Advanced Robotics”, Vol. 23, No. 11, 2009, s. 1452-1453.

<sup>329</sup> D. K. Cullen, D. H. Smith, *Bioniczne łącza*, „Scientific American”, Vol. 258, No. 2, 2013, s. 48-53.

przez służby mundurowe, głównie żołnierzy, ale również na przykład ogrodników. Tego typu egzozskielet najczęściej napędzany jest co prawda małymi, ale za to bardzo wydajnymi silnikami i wykonany jest z tytanu. Jego funkcją jest rozszerzenie ludzkich kości oraz mięśni, bowiem z jednej strony stabilizuje ludzkie ciało oraz chroni je przed uszkodzeniami, natomiast z drugiej zwiększa siłę, a także sprawność<sup>330</sup>. Taki egzozskielet nie tylko pozwala dźwigać ciężar wielokrotnie przewyższający wagę danej osoby, ale również czynić to praktycznie bez wysiłku. W dodatku nie krępuje on ruchów danej stosującej go osoby<sup>331</sup>. W ten sposób strategię walki z niepełnosprawnością powoli zaczęły stawać się strategiami cyborgizacji. To właśnie niepełnosprawni ludzie stali się pierwowzorami cyborgów, natomiast dzięki zastosowanym dla nich rozwiązaniom ich super pełnosprawność stała się etapem transhumanistycznego technoprogresu. Zaznaczyć należy, że jednak egzozrozszerzenia to jedynie mało istotna część transhumanistycznej kampanii na rzecz ludzkich rozszerzeń. Zdecydowanie większą wagę przywiązuje się do endorozszerzeń.

Podobnie jak w przypadku egzozrozszerzeń idea transformacji ludzi niepełnosprawnych do postaci supersprawnych nie odnosi się jedynie do procesu protezowania, a więc stosowania omówionych wcześniej egzozrozszerzeń, ale również implantowania najnowocześniejszych rozwiązań technicznych, czyli tzw. endorozszerzeń. Koncepcja postrzegania procesu endousprawniania ludzi niepełnosprawnych jako działania cyborgizującego ludzi zdrowych, miała swoje początki w badaniach nad wspieraniem ludzi niewidzących czy niedowidzących (także z ubytkami oka lub oczu), a także niesłyszących bądź niedosłyszących. To właśnie stosowanie tzw. implantu ślimakowego, powodującego pobudzenie nerwów słuchowych oraz skutkującego wytwarzaniem wrażenia słuchowego u ludzi niesłyszących bądź niedosłyszących, uświadomiła zwolennikom ulepszeń, iż ta technokompensacja niejako toruje drogę cyborgizacji<sup>332</sup>. Podobna sytuacja miała miejsce w odniesieniu do urządzeń umożliwiających za pomocą fal dźwiękowych osobom niewidzącym bądź niedowidzącym postrzeganie kolorów. Aparaty te zaczęto bowiem konstruować tak, aby nie tylko rozwijać u takich osób funkcję kompensacyjną, ale także rozszerzać ich doświadczenie. W taki sposób powstał między innymi projekt budowy technooka

---

<sup>330</sup> J. Vlahos, *First Steps of a Cyborg*, „Popular Science”, Vol. 279, No. 3, 2011, s. 56-59, 88-89.

<sup>331</sup> [www.lockheedmartin.com](http://www.lockheedmartin.com) (dostęp: 24.01.2023).

<sup>332</sup> J.M. Valente, *Cyborgization: Deaf Education for Young Children in the Cochlear Implantation Era*, „Qualitative Inquiry”, Vol. 17, No. 7, 2011, s. 639-652.

o nazwie Eyeborg, które ma nie tylko kompensować brak fizjologicznego narządu, ale również rozszerzać jego funkcjonalność o czynności takie jak np. przeglądanie Internetu, skanowanie kodów QR czy nawet kręcenie filmów<sup>333</sup>. Również w tym przypadku podobnie jak z egzozroszerzeniami, strategie walki z niepełnosprawnością okazały się swoistą inspiracją dla budowania narzędzi cyborgizacji<sup>334</sup>. Jedną z najważniejszych idei endorozszerzeń, a co za tym idzie całego procesu transhumanizacji to idea interfejsu mózg-maszyna<sup>335</sup>. Interfejs ten nawiązuje do cybernetycznego pragnienia o stworzeniu zespolonego układu maszyna-człowiek<sup>336</sup> czy budowy czegoś w rodzaju „mostu komunikacyjnego” pomiędzy analogowym światem biologicznym, a cyfrowym światem elektronicznym<sup>337</sup>. Osiągnięcie tego skomunikowania czy wręcz zespolenia ma się odbyć za pomocą wszczepienia do mózgu technointplantu, który zapewni komunikację między mózgowymi neuronami, a komputerem<sup>338</sup>. Tego typu technorozszerzenie ma wykorzystywać technologię rzeczywistości rozszerzonej<sup>339</sup>. Wszczepione implanty mają interaktywnie, a więc z użyciem sterowania myślami oraz symultanicznie rozszerzać umysłowe reprezentacje fizycznego świata obrazami świata wirtualnego<sup>340</sup>. Rzeczywistość rozszerzona ma zatem niejako uzupełniać świat rzeczywisty o nowe informacje bądź obrazy tworząc coś w rodzaju wirtualnej powłoki. Może to być uzupełnienie w postaci prostej informacji bądź rozszerzenie oparte na niezwykle skomplikowanych obiektach fotorealistycznych, wtapiających się w realny świat oraz tworzących z nim jedną całość. Warto w tym miejscu nadmienić, iż rzeczywistość rozszerzona nie jest równoznaczna z rzeczywistością wirtualną (VR), tworząca wygenerowany np. komputerowo nowy świat. Rzeczywistość rozszerzona nie tworzy „wirtualnych światów”, tylko niejako rozpoznaje obiekty realnego świata, nakładając następnie na nią wirtualne informacje. Współcześnie kładzie się duży nacisk

---

<sup>333</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=TW78wbN-WuU>, (dostęp: 21.01.2023)

<sup>334</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość: kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 190.

<sup>335</sup> W skrócie BMI, od brain/machine interface, lub BCI, od brain-computer interface; A. Saniotis, *Future Brains. An Exploration of Human Evolution in the 21st Century and Beyond*, „World Future Review”, Vol. 3, No. 1, 2009, s. 7.

<sup>336</sup> W skrócie M-C, J. Trąbka, *Neurocybernetyka*, Collegium Medicum UJ, Kraków 1994, s. 69-77.

<sup>337</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość: kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 305.

<sup>338</sup> A. Saniotis, *Future Brains: An Exploration of Human Evolution in the 21st Century and beyond*, June 2009 World Futures Review 1(3):5-11, s. 7-8.

<sup>339</sup> W skrócie AR, od Augmented Reality. Zob. np. <https://arliby.com/rozszerzona-rzeczywistosc-ar-jak-dziala-i-do-czego-sluzyl/> (dostęp: 23.01.2023).

<sup>340</sup> P. Topol, *Wszzechobecne środowiska uczenia się*, „Studia Edukacyjne”, Vol. 20, 2012, s. 234.

na to, by owo wirtualne „rozszerzenie” było nierozróżnialne od rzeczywistości<sup>341</sup>. Można powiedzieć, iż rozszerzona rzeczywistość niejako niweluje lukę pomiędzy światem realnym oraz wirtualnym, a także rozszerza świat realny o pewne wirtualne elementy, natomiast nie konstruuje żadnego innego świata, poza tym rzeczywistym<sup>342</sup>. Celem rozszerzonej rzeczywistości zatem nie jest odrealnienie rzeczywistości, ale jej rozszerzenie czy powiększenie poprzez dodanie do obrazu rzeczywistości obrazu nierealnego, jednocześnie go nie odrealniającego<sup>343</sup>. Świat rzeczywistości rozszerzonej to swego rodzaju mieszanka rzeczywistości realnej oraz wirtualnej, czyli świat rzeczywistości mieszanej<sup>344</sup>. To właśnie dzięki takiemu zastosowaniu technologii, wykorzystując dany techn implant, człowiek, a właściwie to już cyborg, będzie mógł na przykład patrząc na dany obiekt, uzyskać o nim wiele informacji, których bez niego musiałby szukać w wielu źródłach. Warto zaznaczyć, iż już obecnie tego typu rozwiązania funkcjonują w jakimś stopniu<sup>345</sup>. Znany transumanista Ray Kurzweil nazywa rozszerzoną rzeczywistość - rzeczywistością poprawioną. Twierdzi on, że nie tylko rozszerza ona świat, lecz również go porządkuje. Do endorozszerzeń zaliczyć można także nanotechnologie. Idea stosowania tych urządzeń o nanometrycznych rozmiarach stwarza niesamowitą przestrzeń dla tranhumanistycznych wizji o nanorobotach. Szacuje się, że technologie nanorobotów, dzięki miniaturyzacji oraz redukcji kosztów będą osiągalne za mniej więcej piętnaście lat. Będą one niszczyć patogeny, poprawiać błędy DNA, eliminować toksyny w ludzkim ciele oraz wykonywać mnóstwo innych zadań. Dzięki temu ludzie będą w stanie żyć znacznie dłużej, nie starzejąc się. W ludzkich mózgach nanoroboty wchodzić będą w interakcje z biologicznymi neuronami. To z kolei zapewni dostęp ze środka ludzkiego układu nerwowego do rzeczywistości wirtualnej, obejmującej wszystkie ludzkie zmysły oraz neurologiczne korelaty ludzkich emocji. Natomiast ściśle połączenie pomiędzy ludzkim myśleniem biologicznym oraz niebiologiczną inteligencją, która jest tworzona obecnie w bardzo szybkim tempie,

---

<sup>341</sup> A. Dejnaka, *Rzeczywistość rozszerzona i jej zastosowanie w edukacji*, „E-mentor”, Vol. 44, No. 2, 2012, s. 1-2.

<sup>342</sup> K. Lee, *Augmented Reality In Education and Training*, „TechTrends of Springer Science & Business Media B.V.”, Vol. 56, No. 2, 2012, s. 13.

<sup>343</sup> T. Thornton, J.V. Ernst, A.C. Clark, *Augmented Reality as a Visual and Spatial Learning Tool in Technology Education*, „Technology and Engineering Teacher”, Vol. 71, No. 8, 2012, s. 18.

<sup>344</sup> G.E. Jaramillo, J.E. Quiroz, C.A. Cartagena, C.A. Vivares, J.W. Branch, *Mobile Augmented Reality. Applications in Daily Environments*, „Revista EIA”, Vol. 14, 2010, s. 127.

<sup>345</sup> R. Yakob, *Are Google's glasses the future for the web?*, „Campaign”, Vol. 33, 2012, s. 15.

znacznie poszerzy naturalną ludzką inteligencję<sup>346</sup>. R. Kurzweil uważa, iż w stosunkowo nieodległym czasie nanoroboty ukonstytuują konstrukcję totalnie nowego mózgu, czyli takiego bez ograniczeń, biologicznych stygmatów, a także jakichkolwiek granic. Będzie to tzw. technomózg, czyli biologiczny mózg rozszerzony przez nanoroboty. To one zapewnią jego długowieczność oraz supersprawność i niesamowite możliwości zarówno w zakresie plastyczności jak i efektywności. Następnie mózg ten zostanie niejako przepisany na technokod oraz wgrany do technosystemu bądź technociała, co z kolei zapoczątkuje epokę postczłowieczą<sup>347</sup>.

Symbolem epoki postczłowieka ma być cyborg, czyli istota, która byłaby swego rodzaju złączeniem się organizmu ludzkiego z technicznym urządzeniem. Może się to dokonać zasadniczo na dwa sposoby albo poprzez wszczepienie ludzkiego mózgu robotowi albo poprzez stworzenia implantów mózgu, albo przynajmniej jego części w taki sposób, by człowiek zwiększał swój fizyczny, jak i intelektualny potencjał. Taki inteligentnie zaprojektowany transczłowiek-cyborg oddziaływałby ze środowiskiem, czyli z innymi w różnym stopniu wyewoluowanymi transludźmi, chimerami czy hybrydami organiczno-technicznymi. Transhumaniści wyobrażają sobie, iż taki scyborgizowany człowiek posiadałby wszechstronne zdolności twórcze na miarę genialnych artystów i fizyczne na miarę wybitnych sportowców.

Sam termin Cyborg został pierwszy raz naukowo wyjaśniony w 1960 roku przez N. Kline'a oraz M. Clynesa w czasopiśmie „Astronautics” w artykule zatytułowanym „Cyborgs and space”<sup>348</sup>. Termin ten powstał jako połączenie trzech pierwszych liter słów: cybernetyczny organizm (cybernetic organism). Oznacza on według tych badaczy „samosterujący układ człowiek-maszyna, przeznaczony do zastosowania w podróżach kosmicznych”<sup>349</sup>. Autorzy ci postulowali łączenie tego, co cielesne, a tym samym materialne, z tym, co elektroniczne, a więc obecnie cyfrowe. Poszczególne parametry, cechy czy elementy otoczenia, więc miały stymulować organizm. Zaś technologiczne poszerzenia ciała miały dostosowywać go do tych warunków, umożliwiających mu przeżycie<sup>350</sup>. Przywołani badacze stworzyli więc koncepcję cyborga, będącego

---

<sup>346</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość: kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 246-247, 297.

<sup>347</sup> R. Kurzweil, *How to Make a Mind*, „Futurist”, Vol. 47, No. 2, 2013, s. 15-17.

<sup>348</sup> I. Bárd, *The Doubtful Chances of Choice*, „At the Interface/Probing the Boundaries”, Vol. 85, 2012, s. 9.

<sup>349</sup> M. Clynes, N. Kline, *Cyborgs and space*, w: *The Cyborg Handbook*, red. C.H. Gray, S. Mentor, H. Figueroa-Sarriera, Routledge, New York 1995, s. 17-28.

<sup>350</sup> A. Jelewska, *Ekotopie. Ekspansja technokultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013, s. 211-212.

wytworem aktywnego uczestnictwa człowieka we jego własnej ewolucji, czyli w procesie jego zmiany poprzez intencjonalne kreowanie rozwoju techniki, zogniskowanego na maksymalizację zdolności eksploracji środowiska<sup>351</sup>. W rezultacie, koncept cyborga to idea niejako zatarcia granicy między tym, co cielesne, ludzkie, a także tym, co cyfrowe, techniczne. Są one zatem hybrydami ludzko-technicznymi, i właśnie to zespolenie konstytuuje istotę ich egzystencji<sup>352</sup>. Innymi słowy Cyborg jest zatem człowiekiem rozszerzonym techniką<sup>353</sup>. Jest on jakby kolejną formą ewolucji człowieka, o wyższej złożoności oraz zdecydowanie bardziej skomplikowaną<sup>354</sup>. Cyborg, będący „połączeniem człowieka i maszyny”<sup>355</sup>, czy inaczej hybrydą techniki oraz natury, nie jest jednakże człękkształtnym robotem, a więc androidem. Robot jest czymś „totalnie mechanicznym”, natomiast Cyborg jest technorozbudową człowieka. To oznacza, że jest w nim zawsze coś ludzkiego, choć niekoniecznie fizycznego<sup>356</sup>. Nie jest on natomiast człowiekiem oraz nie wie o ludzkim życiu. Jest „odczłowieczony”, gdyż jego życie jest „odczłowieczone”. Z drugiej strony nie jest to jednak życie absolutnie pozaludzkie, gdyż ma w sobie zawsze jakiś ludzki pierwiastek<sup>357</sup>. Proces cyborgizacji, a więc przekształcania człowieka w cyborga jest ukierunkowaniem na zwiększenie ludzkich możliwości<sup>358</sup> oraz nierozwalne połączenie rozwoju techniki z ewolucją człowieka<sup>359</sup>. To zamierzone zintegrowanie ludzkiego życia z postępem technicznym<sup>360</sup>. Cyborgizacja to przemiana człowieka, której projekt stanowi wytwór wyobraźni techniki<sup>361</sup>.

---

<sup>351</sup> A. Clark, *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 13.

<sup>352</sup> D. McPheeter, *Cyborg Learning Theory: Technology in Education and the Blurring of Boundaries*, „World Future Review”, Vol. 6, No. 1, 2010, s. 34-37.

<sup>353</sup> J. Lapum, Z. Fredericks, H. Beanlands, E. McCay, J. Schwind, D. Romaniuk, *A cyborg ontology in health care: traversing into the liminal space between technology and personcentred practice*, „Nursing Philosophy”, Vol. 13, No. 4, 2012, s. 276-288.

<sup>354</sup> K.R. Fleischmann, *Sociotechnical Interaction and Cyborg–Cyborg Interaction: Transforming the Scale and Convergence of HCI*, „The Information Society”, Vol. 25, No. 4, 2009, s. 230-231.

<sup>355</sup> J. Pyżalski, *The Digital generation gap revisited: constructive and dysfunctional patterns of social media usage*, w: *The impact of technology on relationships in educational settings*, red. A. Costabile, B. Spears, Routledge, New York 2012, s. 93.

<sup>356</sup> M.F. Bendle, *Teleportation, Cyborgs and the Posthuman Ideology*, „Social Semiotics”, Vol. 12, No. 1, 2002, s. 57.

<sup>357</sup> D. Roden, *Deconstruction and Excision in Philosophical Posthumanism*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 21, No. 1, 2010, s. 29-32.

<sup>358</sup> K.R. Fleischmann, *Sociotechnical Interaction and Cyborg–Cyborg Interaction: Transforming the Scale and Convergence of HCI*, *The Information Society* 25(4)2009, 227-235, s. 229.

<sup>359</sup> E. Palese, *Robots and cyborgs: to be or to have a body?* „Poiesis & Praxis”, Vol. 8, No. 4, 2012, s. 191-196

<sup>360</sup> S. Mushiaki, *Neuroscience and nanotechnologies in Japan – beyond the hope and hype of converging technologies*, „International Journal Of Bioethics”, Vol. 22, No. 1, 2011, s. 91-97.

<sup>361</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość: kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 193.

Wyłonienie się idei cyborga oraz cyborgizacji zmienia drastycznie sposoby myślenia o człowieku<sup>362</sup>. Co więcej, idea ta przenika współczesne systemy myślenia o rozwoju ludzkości w taki sposób, że niejako rodzi się wizja jej obligatoryjności. Oznacza to, że bycie cyborgiem staje się sposobem zapewniającym rynkową przydatność, czyli bycie atrakcyjnym produktem zdolnym do kreowania innych atrakcyjnych produktów<sup>363</sup>.

Świętym Graalem ulepszania człowieka jest nieśmiertelność<sup>364</sup>. Czy to zwiększona długowieczność, czy jej logiczne przedłużenie, czyli nieśmiertelność ma bardzo długą historię. Ludzkość jest dobrze obeznana z tą ideą. Takie dzieła literatury jak Biblia, Koran, Iliada czy Odyseja sprawiły, iż idea nieśmiertelności stała się powszechnie znana. Nie dotyczy to tylko przeszłości, gdyż nawet współczesne dzieła poważnie traktują możliwość nieśmiertelności<sup>365</sup>. Istnieją niezliczone dowody naukowe przemawiające za tym, iż ludzie chcą żyć dłużej i to nawet kosztem związanym z jakością życia, nawet gdy ta perspektywa wydaje się być wysoce niepewna. Różne terapie wydłużające życie oraz dyskusje o nadziejach oraz prawdopodobnych ich skutkach są coraz częściej obecne w poważnej debacie naukowej oraz filozoficznej. Jeżeli tego typu terapie stałyby się rzeczywistością<sup>366</sup> i jeżeli ludzkie ciała mogłyby „same z siebie”<sup>367</sup> naprawić ubytki i szkody spowodowane starzeniem się oraz chorobami, wówczas to miałyby znaczny wpływ zarówno na zdrowie osobiste i przetrwanie, jak również na całe społeczeństwo oraz ludzkie wyobrażenia o sobie, a także o tym, jakim rodzajem stworzeń

---

<sup>362</sup> M.F. Bendle, *Teleportation, Cyborgs and the Posthuman Ideology*, “Social Semiotics” 202, vol. 12, nr 1, s. 57.

<sup>363</sup> R. Gajjala, *Snapshots from sari trails: cyborgs old and new*, „Social Identities”, Vol. 17, No. 3, 2011, s. 403.

<sup>364</sup> J. Harris, *Intimations of immortality*, Science, vol 288 (2000), s. 59; J. Harris, *Immortal Ethics*, “Annals of the New York Academy of Sciences”, vol 1019 (2004), s. 527-534.

<sup>365</sup> J. Harris, *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton, Oxford 2007, s. 123.

<sup>366</sup> A. G. Bodnar, M. Oulette, M. Frolkis, S. E. Holt, C. P. Chiu, G. B. Morin, C. B. Harley, J. W. Shay, S. Lichtsteiner, W. E. Wright, *Extension of life-span by introduction of telomerase into normal human cells*, “Science”, vol 279 (1998), s. 349-352; S. L. Weinrich, R. Pruzan, L. B. Ma, M. Oulette, V. M. Tesmer, S. E. Holt, A. G. Bodnar, S. Lichtsteiner, N. W. Kim., J. B. Trager, R. D. Taylor, R. Carlos, W. H. Andrews, W. E. Wright, J. W. Shay, C. B. Harley, G. B. Morin, *Reconstitution of human telomerase with template RNA component hTR and the catalytic protein subunit RNA hTERT*, “Nature Genetics”, vol. 17 (1997) s. 198-502, za: J. Harris, *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton, Oxford 2007, s. 124

<sup>367</sup> B. A. McBrearty, L. D. Clark. X. M. Zhang, E. P. Blankenhorn, E. Haber-Latz, *Genetic analysis of a mammalian wound-healing trait*, “Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America”, vol 95 (1998) s. 11792-11797, za: J. Harris, *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton, Oxford 2007, s. 124

ludzie są<sup>368</sup>. Gdyby można było wyłączyć proces starzenia<sup>369</sup>, wówczas to można by wpisać nieśmiertelność w geny ludzkiego rodzaju. Oczywiście dla wielu droga do tego wydaje się daleka. Natomiast są też osoby (np. A. de Grey), które twierdzą, iż już jest na ziemi człowiek, mający dożyć tysiąca lat<sup>370</sup>, czy też uważają, iż średnia wieku osób urodzonych w 2100 roku przekroczy pięć tysięcy lat<sup>371</sup>.

### 2.3. Ulepszenia poznawcze i emocjonalne

Projekt transhumanistyczny mający na celu eliminację ograniczeń poznawczych człowieka nazwano projektem wzmocnienia poznawczego (cognitive enhancement). N. Bostrom wspólnie z A. Sandbergiem w swoich artykułach definiują wzmocnienie poznawcze jako wieloaspektowe oraz interdyscyplinarne podejście mające na celu usprawnienie władz poznawczych człowieka. Oznacza to całokształt działań polegających na usprawnieniu oraz rozszerzeniu podstawowych zdolności umysłu dzięki poprawie i uzupełnieniu systemów poznawczych, które to obejmuje usprawnienie inteligencji, uwagi, kreatywności, pamięci czy wręcz rozszerzenie spektrum percepcji<sup>372</sup>. Wzmocnienie to dotyczy w szczególności sposobów rozszerzenia, podniesienia oraz intensyfikacji zdolności umysłowych, szczególnie procesów poznawczych, emocji a także zmysłów<sup>373</sup>. Zainteresowanie tą tematyką wzrosło w drugiej dekadzie obecnego wieku, stąd też w definicji M. Hauskellera oznacza ono interwencje wymagające zabiegów na ludzkim mózgu oraz mające na celu poprawę wiedzy przez zarówno

---

<sup>368</sup> J. A. Thomson., J. Itskovitz-Eldor, S. S. Shapiro, M. A. Waknitz, J. J. Swiergiel, V. S. Marshall, J. M. Jones, *Embryonic stem cell lines derived from human blastocysts*, "Science", vol 202 (1998) s. 1145-1147; Pedersen R., *Embryonic stem cells for medicine*, "Scientific American", vol. 280 (1999), s. 68-73; D. Mooney, A. Mikos, Growing new organs, "Scientific American" 17 kwietnia 1999, za: J. Harris, *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton, Oxford 2007, s. 125.

<sup>369</sup> R. P. Lanza, J. B. Cibelli, M. D. West, *Prospect for the use of nuclear transfer in human transplantation*, "Nature Biotechnology", vol. 17 (1999) s. 1171-1174, R. P. Lanza, K. B. Cibelli, M. D. West, *Human therapeutic cloning*, "Nature Medicine", vol. 5 (1999), s. 975-977, za: J. Harris, *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton, Oxford 2007, s. 125.

<sup>370</sup> M. Brown, *Why This Aging Expert Thinks First 1,000-Year-Old Person Is Already Alive*, 2017, <https://www.inverse.com/article/38962-why-aubrey-de-grey-thinks-the-first-1-000-year-old-person-is-alive>. (dostęp: 9.03.2024).

<sup>371</sup> A. de Gray, 2004. *The War on Aging*. w: *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*, s. 29-45. Buenos Aires, Libros En Red. Humanity+. What We Do. <https://www.humanityplus.org/about>. (dostęp: 9.03.2024).

<sup>372</sup> A. Sandberg, N. Bostrom, *Converging Cognitive Enhancements*, „Annals of the New York Academy of Sciences” 2006, 1093(1), s. 201–227; N. Bostrom, A. Sandberg, *Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges*, „Science and Engineering Ethics” 2009, 15(3), s. 311–341.

<sup>373</sup> A. Sandberg, N. Bostrom, *Converging Cognitive Enhancements*, „Annals of the New York Academy of Sciences” 2006, Vol. 1093 (1).

przyspieszenie, jak i ułatwienie jej zdobywania, przetwarzania, przechowywania, aplikacji a także zwiększenie jej zakresu<sup>374</sup>. Wzmocnienie poznawcze oznacza także zwiększanie funkcji poznawczych w odniesieniu do możliwości zwykłych oraz średnich. To również oddziaływanie na neuroplastyczność celem wzbogacenia doświadczeń poznawczych<sup>375</sup>. Teorie wzmocnienia poznawczego poszerzane są także o usprawnienia stanów umysłu, niebędących sensu stricto funkcjami poznawczymi, w więc takimi jak emocje, kontrola czy czynniki motywacyjne<sup>376</sup>, jak również rozszerzanie zakresu zmysłów czy wręcz przekroczenie poza typowe dla człowieka zmysły<sup>377</sup>. Według jej zwolenników idea wzmocnienia poznawczego opierać się ma na dobrowolności jej stosowania i dotyczyć ludzi zdrowych (a więc jak już wspomniano nie być terapią), świadomie decydujących się na przełamanie wynikających z natury ludzkiego umysłu ograniczeń. Wzmocnienia te charakteryzują interwencje mające zapewnić poprawę ludzkiej funkcjonalności, a tym samym wykraczające poza zabiegi utrzymujące bądź przywracające pożądany stan zdrowia. Chodzi mianowicie o przełamanie niedoskonałości poznawczych wynikają z naturalnych barier<sup>378</sup>.

Odnosząc się do antropologicznego wymiaru tej idei, można by zapytać, z jednej strony dlaczego człowiek miałby się wzmocniać oraz przekraczać swoje naturalne ograniczenia oraz z drugiej jaki to będzie miało wpływ na niego i człowieczeństwo jako takie. Kwestie te zarysowuje Nick Bostrom w jednym z podstawowych artykułów traktujących o idei wzmocnień, jakim jest *Transhumanist Values*<sup>379</sup>. Autor przedstawia tam epistemiczną przestrzeń, której to człowiek doświadcza i o której to może wypowiadać się w sposób naukowy. Autor ten nazywa ją przestrzenią ludzkich możliwości w kontekście całego uniwersum poznawczego. Owa przestrzeń jest tylko

---

<sup>374</sup> M. Hauskeller, *Cognitive Enhancement – To What End?*, w: *Cognitive Enhancement. An Interdisciplinary Perspective*, red. E. Hildt, A.G. Franke, Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2013, s. 113–123.

<sup>375</sup> E. Racine, C. Forlini, *Cognitive enhancement, lifestyle choice or misuse of prescription drugs?* *Neuroethics*, 3(1): 2010, s. 1-4.

<sup>376</sup> R. Kipke, *What Is Cognitive Enhancement and Is It Justified to Point Out This Kind of Enhancement Within the Ethical Discussion?* w: *Cognitive Enhancement. An Interdisciplinary Perspective*, red. E. Hildt, A.G. Franke, Springer Netherlands 2013, s. 145-157.

<sup>377</sup> N. Bostrom, *Transhumanist values*. *Review of Contemporary Philosophy*, 4(1-2): 2005, s. 87-101. <https://nickbostrom.com/ethics/values.pdf> (dostęp: 10.09.2023).

<sup>378</sup> E.T., Juengst, *What does enhancement mean. Enhancing human traits: Ethical and social implications, Enhancing human traits: Ethical and social implications*, red. E. Parens, Georgetown: University Press. 1998, s. 29-47; L. Forsberg, *No Pain, No Gain? Objections to the Use of Cognitive Enhancement on the Basis of Its Potential Effects on the Value of Achievement*, w: *Cognitive Enhancement. An Interdisciplinary Perspective*, red. E. Hildt, A.G. Franke, Springer Netherlands 2013, s. 159-171.

<sup>379</sup> N. Bostrom, *Transhumanist Values*, w: *Ethical Issues for the Twenty-First Century*, red. F. Adams, Charlottesville 2005, [„Journal of Philosophical Research” 2005, vol. 30, Supplement], [https://doi.org/10.5840/jpr\\_2005\\_26](https://doi.org/10.5840/jpr_2005_26). (dostęp: 10.09.2024).

małym wycinkiem poznanych i nadal poznawanych trybów istnienia. Na świat ludzi podobnie, jak i na świat zwierząt narzucone są rozliczne ograniczenia biologiczne. Są one tak mocno zakorzenione w świadomości i tak wszechobecne, że umykają ludzkiemu poznaniu. Limity te sprowadzają człowieka niejako do słynnej platońskiej jaskini, w której może on jedynie teoretyzować na temat platońskich „cieni”, a więc tworzyć swego rodzaju proste teorie dostosowane do możliwości ludzkiego mózgu. Autor ten pisze, że możliwe jest poznawanie świata w różnoraki sposób, jednakże przez niedoskonałości oraz bariery władz umysłowych człowieka część z nich jest po prostu obecnie niedostępna jego poznaniu. Owo ograniczone poznanie rzeczywistości, wynika ze słabego dostosowania aparatu poznawczego człowieka do zasad otaczającego go świata. Zdaniem N. Bostroma ów impas z biologicznego punktu widzenia jest nieprzezwycięzalny, jako że naturalny proces ewolucji toczy się w bardzo wolnym tempie. W tym miejscu z pomocą ma przyjść nauka oraz zawansowane technologie mogące ten impas przełamać<sup>380</sup>. Transhumaniści zwracają uwagę na następujące najważniejsze ograniczenia ludzkiej natury mentalnej:

- zasięg zmysłów – ludzie posiadają pięć zmysłów, których zakresy odbioru bodźców dają się wyznaczyć<sup>381</sup>, ale nie mają oni możliwości lepszego dostrojenia bądź wysubtelnienia zmysłów<sup>382</sup>. U zdrowych i pełnosprawnych ludzi zasadniczym zmysłem odbierania bodźców ze świata jest wzrok, który pomimo że jest wysokiej ostrości, to jednak odbierane jest jedynie tzw. światło widzialne. W związku z tym pojawia się pytanie, czy owych zmysłów nie można by wysubtelnić w taki sposób, aby mogły one dostarczać więcej informacji o świecie. Idąc dalej pojawia się również chęć doznawania wrażeń możliwych do uzyskania za pomocą zmysłów aktualnie ludziom niedostępnych. Dla przykładu można by zadać pytanie, dlaczego człowiek nie mógłby posiadać zmysłu orientacji magnetycznej czy echolokacji, bądź odbierania sygnałów radiowych, albo możliwości widzenia w podczerwieni czy ultrafiolecie, a także bardziej wyostrzonych zmysłów węchu oraz smaku;

---

<sup>380</sup> Tamże. (dostęp: 10.09.2024).

<sup>381</sup> Na przykład wzrok człowieka pozwala odbierać fale promieniowania elektromagnetycznego w zakresie 380–780 nm długości. Granice innych zmysłów także dają się określić.

<sup>382</sup> W świecie zwierząt występują takie zmysły, jak magnetorecepcja, elektrorecepcja, echolokacja, których człowiek nie posiada.

- wydajność intelektualna – możliwości ludzkie nie są wystarczające, aby w pełni zrozumieć świat. Formowanie ogólnych i solidnych sądów naukowych oraz filozoficznych często kończy się niepowodzeniem. Procesy umysłowe powiązane z wykorzystaniem i formowaniem wiedzy wydają się mocno ograniczone. Dla przykładu wykonanie stosunkowo złożonego, kilkuczłonowego równania i wyciągnięcie zadowalających wniosków z baz danych jest nie tylko czasochłonne, ale wymaga dodatkowych zewnętrznych narzędzi. Już dziś widać, że rozwiązania technologiczne w procesie realizacji tych zadań zdecydowanie przewyższają możliwości ludzi. Powstaje zatem pytanie dlaczego więc nie dokonać jakiejś formy integracji ludzi z maszynami. Pojawia się chęć poprawiania ludzkich zdolności umysłowych przez podniesienie poziomu inteligencji, zwiększenie zasobów pamięci czy polepszenie myślenia logicznego oraz abstrakcyjnego;
- samokontrola, energia, nastrój – takie właściwości jak temperament, osobowość, zdolności umysłowe, szybkość działania, czy odczuwanie pozytywnego lub negatywnego nastroju zdeterminowane są w znacznym stopniu genetycznie. W związku z tym zdolności umysłowe, szybkość działania, bądź odczuwanie zadowolenia są niejako z góry ustalone. Także w kwestii pragnień nie zawsze ludzie mają duże możliwości wyboru. Często za decyzje odpowiadają uwarunkowania genetyczne. Przez to człowiekowi pewnych celów nie udaje się osiągnąć. W tym przypadku ingerencje genetyczne dałyby możliwość zachowania energii oraz większe możliwości w kreowaniu siebie, a także ułatwiłyby samokontrolę<sup>383</sup>;
- emocje oraz popędy – ludzie zachowali sporo pierwotnych zachowań zapewniających im swego czasu przeżycie. W związku z tym emocje działają automatycznie i autonomicznie<sup>384</sup>, a co za tym idzie zachowania ludzi nie zawsze są racjonalne. Nadal wiele z owych zachowań jest genetycznie zdeterminowanych nie do poczucia szczęścia, ale do tego pierwotnego celu jakim to było przetrwanie. Z tego powodu wciąż u ludzi tak dużo emocji, stanów świadomych, a także

---

<sup>383</sup> N. Bostrom, *Transhumanist values. Review of Contemporary Philosophy*, 4(1-2): 2005, s. 87-101; M. More, *A Letter to Mother Nature*, w: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, Chichester 2013,

<sup>384</sup> Emocje działają w oparciu o autonomiczny układ nerwowy. W przeciwieństwie do somatycznego układu nerwowego powoduje on reakcje niezależne od woli podmiotu. Zob. S. D. Kreibig, *Autonomic Nervous System Activity in Emotion: A Review*, "Biological Psychology" 2010, Vol. 84 (3).

popędów zakodowanych w biochemię mózgu, które w obecnych warunkach są nie tylko niepotrzebne, ale także niekorzystne. Znaczna część popędów oraz negatywnych emocji obecnie się nie przydaje, a jednocześnie utrudnia funkcjonowanie przez co oddala ludzi od szczęścia. Powstaje zatem pytanie, dlaczego nie ingerować w popędy oraz emocje. W sytuacjach kiedy to negatywnie wpływają na człowieka, można by było je kontrolować<sup>385</sup>;

- komunikacja oraz nauka – proces nauki często jest bardzo żmudny oraz długotrwały. Nie ułatwia go także mnóstwo informacji, z których selekcją człowiek ma spore problemy. Sytuacja ta może prowadzić do przeciążania w mózgu ośrodków odpowiedzialnych za przetwarzanie informacji<sup>386</sup>. Zatem zasadne wydaje się pytanie czy nie można by usprawnić procesu uczenia się i nauczania, w taki sposób by był bardziej efektywny, a dostęp do nabytej wiedzy precyzyjniejszy i szybszy. Dlaczego nie zintegrować ludzi z zewnętrznymi magazynami pamięci, co umożliwiłoby lepsze i szybsze przetwarzanie informacji oraz ich przechowywanie<sup>387</sup>.

Transhumaniści pytają dlaczego ludzie mają pozostawać niewzruszeni w obliczu tych wszystkich ograniczeń. Twierdzą, że już sama świadomość winna skłaniać do ich przekroczenia<sup>388</sup>. Wielu transhumanistów przeciwstawia się bierności w tym zakresie. Stają oni w opozycji do tych podejść do natury ludzkiej, które uznają ją za nieprzekształcalną. Stwierdzają oni, iż skoro ludzkość obecnie doszła do takiego zaawansowania technologicznego jakim dysponuje, to powinna wykorzystać go do poszerzania możliwości człowieka. Według A. Caplana uzasadnienie tej potrzeby zasadza się na prostej zasadzie, że jeżeli coś może być udoskonalone, to powinno. Należy w tym aspekcie kierować się zasadą melioryzmu, czyli przekonaniem o naturalnym

---

<sup>385</sup> D. Pearce, *Hedonistic Imperative*, 2004. <https://cl.nfshost.com/david-pearce-the-hedonistic-imperative.pdf>, (dostęp: 27.05.2024).

<sup>386</sup> N. Bostrom, *Transhumanist values*. *Review of Contemporary Philosophy*, 4(1-2): 2005, s. 87-101; M. More, *A letter to Mother Nature*, w: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, West Sussex 2013.

<sup>387</sup> M. More, *A Letter to Mother Nature*, w: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, Chichester 2013, s. 449–450; R. Kurzweil, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, New York 2005.

<sup>388</sup> Transhumanistyczny ideał postczłowieka w wielu kwestiach odnosi się do Nietzscheańskiej wizji nadczłowieka. Zob. S. L. Sorgner, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, "Journal of Evolution and Technology" 2009, Vol. 20 (1).

dążeniu ludzi ku dobru, a także ku temu, co lepsze oraz doskonalsze. Dlatego też według niego wpływanie na ludzkie procesy poznawcze nie może być niczym nienaturalnym<sup>389</sup>.

Analizując zjawisko ulepszeń poznawczych, wyszczególnić można szczegółową celowość poszczególnych zabiegów doskonalących ludzkie możliwości w tym aspekcie:

1. Cel: przekroczenie barier natury umysłu, polegająca na rozbiciu całościowego procesu poznania na pojedyncze władze poznawcze, czyli elementy rozumowe oraz zmysłowe pozwalające poznawać zarówno świat zewnętrzny, jak też dotyczący świata wewnętrznego<sup>390</sup>. Na władze poznawcze składają się zmysły, emocje, procesy poznawcze, a także, inne władze poznawcze jak, inteligencja, praktyka, wola, motywacja zmysł moralny czy estetyczny. To usystematyzowanie jest istotne dlatego, że procesowi poznawczemu nie da się rozstrzygnąć całościowo. Wymaga to wskazania zarówno struktur, jak i właściwości ludzkiego umysłu, które to odpowiedzialne są za konkretne jego funkcje. Podział ten istotny jest również z racji tego, że niektóre władze poznawcze dają się zredukować do naturalistycznego ujęcia własności fizycznych<sup>391</sup>. Poszczególne władze poznawcze dają się oznaczyć jako fizyczne zakresy. Celem zaś ulepszenia jest ich przekroczenie, oraz chęć posiadania wydajniejszych zmysłów czy wręcz tych niedostępnych ludziom<sup>392</sup> albo redukcja emocjonalnych napięć przejawiająca się fizjologicznymi zmianami.
2. Cel: poprawa wydajności intelektualnej, dotycząca ilościowego powiększania możliwości zarówno odbierania, jak i przetwarzania, gromadzenia oraz interpretowania informacji, a także konstruowania na jej podstawie wiedzy. Celem jest zwiększenie ilorazu inteligencji, szybkości oraz czasu zapamiętywania informacji, koncentracji uwagi na kwestiach istotnych, ograniczanie tzw. szumów informacyjnych, a także dostarczanie relewantnych informacji o zjawiskach w czasie rzeczywistym. Pragmatycznym przejawem powiększania tejże

---

<sup>389</sup> A. Caplan, *Is Better Best?*, "Scientific American" 2003, Vol. 289 (3).

<sup>390</sup> A. Gunia, *Wzmocnienie poznawcze w kontekście transhumanistycznym. Teoria, praktyka oraz konsekwencje wpływu technologii kognitywnych na człowieka*, rozprawa doktorska, Kraków 2019.

<sup>391</sup> A. Kelber, *Invertebrate Colour Vision*, w: *Invertebrate Vision*, red. E. Warrant, D.E. Nilsson, Cambridge–New York 2006, s. 250–290. R. Bhola, *Binocular Vision*, 2006, <http://webeye.ophth.uiowa.edu/eyeforum/tutorials/bhola-binocularvision.htm> (dostęp: 2.04.2024). F. Rieke, *Seeing in the Dark: Retinal Processing and Absolute Visual Threshold*, w: *The Senses: A Comprehensive Reference*, red. A.I. Basbaum, A. Kaneko, G.M. Shepherd, G. Westheimer, Amsterdam–Boston 2008, s. 392–412.

<sup>392</sup> Np. widzenie w ultrafiolecie czy podczerwieni.

wydajności jest pragnienie osiągnięcia lepszych wyników czy to w nauce czy w biznesie, wymagających błyskawicznej interpretacji dużej ilości danych.

3. Cel: estetyzacja ludzkiego umysłu, która wiąże się z medykacją wielu obszarów sfery psychicznej człowieka. Polega ona na uznaniu faktu, iż aktualne możliwości oraz naturalne ograniczenia ludzkiego umysłu różnią się od stanu normlanego, będące przejawem patologii<sup>393</sup>. W ludzkich funkcjach umysłowych mają miejsce pewne deficyty (jak np. zapominanie), odnoszące się do zaburzeń, które obniżają funkcjonowanie ludzkiego umysłu. Zamysłem jest zatem swoista kosmetyka bądź innymi słowy higiena umysłu, ażeby wolny był on od owych deficytów, a co za tym idzie w pełni wydajny.
4. Cel psychologiczny pośrednio związany jest z estetyzacją umysłu. Technologia ulepszania ma umożliwić zmianę stanów psychicznych czy wręcz tożsamości człowieka. Za pomocą tych środków zmieniałyby się temperament konkretnej osoby. Zamysłem jest oferowanie nowej jakości temperamentu czy osobowości danego człowieka, która to wolna byłaby od np. lęków, nawyków czy nałogów. Dana osoba w taki sposób otrzymałaby możliwość zmiany własnych cech osobniczych, a także odczuwania swoich stanów mentalnych, dopasowanych do jej bieżących potrzeb.
5. Cel hedonistyczny, a więc - obok zasadniczego celu mającego charakter poznawczy, dającego możliwość pełniejszego i adekwatniejszego poznania rzeczywistości - służący również różnie rozumianej przyjemności. Z filozoficznego punktu widzenia ulepszenie struktur poznawczych człowieka może mieć charakter szczęścia hedonistycznego oraz epikurejskiego. Jest tak dlatego, że podniesienie intelektualnych możliwości jest celem wielu osób, co z kolei pozwala osiągnąć wyższą produktywność, lepszą pozycję, czy odczuwanie większego zadowolenia ze swojego życia. Ulepszenia mają się przyczyniać do sukcesów poszczególnych osób, stąd też można uznać, że stosowane są również w celu osiągnięcia ich większej przyjemności. Niektórzy zwolennicy ulepszeń postulują nawet najbardziej inwazyjne oraz niekonwencjonalne rodzaje ulepszeń poznawczych, gdy tylko mają one

---

<sup>393</sup> M. Wróblewski, *Nowe szaty healthismu. Self-tracking, neoliberalizm i kapitalizm kognitywny*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 2016, nr 58, s. 5–23.

sprzyjać imperatywowi hedonistycznemu<sup>394395</sup>. Wszelkie zaawansowane techniki, usprawniające władze poznawcze oraz redukujące niekorzystne stany psychiczne człowieka przyczyniają się do jego dobrostanu. Z tego też powodu należy dążyć do ich wzmacniania, by zapewnić sobie większe zadowolenie z życia oraz szczęśliwość, gdyż to jest powołanie człowieka. W tym przypadku nieistotna jest tu drastyczna forma ingerencji czy też zmiana natury ludzkiej. Kluczowe jest minimalizowanie cierpienia fizycznego oraz psychicznego u wszystkich istot. Patrząc na to z tej perspektywy można powiedzieć, iż jest to w dużej mierze hedonizm egoistyczny, zakładający osiągnięcie największych przyjemności przez jednostkę. Ulepszanie zazwyczaj sprzyja odczuwaniu większej satysfakcji, jednakże zapewnianie sobie indywidualnej przyjemności niesie także pewne konsekwencje egoizmu uniwersalnego, czyli większego poczucia przyjemności globalnie. Z tej racji choć podejście hedonistyczne, szczególnie w ujęciu egoistycznym, wydawać się może negatywne, to jednak globalnie sprzyja większemu zadowoleniu ogółu ludzi<sup>396</sup>.

Jak zostało już to powiedziane wcześniej, wzmocnienia poznawcze mają wpływać na poprawę sfery intelektualnej ludzi. W tej perspektywie mamy do czynienia z wieloma metodami wzmacniającymi, począwszy od tak prostych jak suplementacja w celu wspierania procesów pamięciowych czy poprawy uwagi, aż po wykorzystanie zaawansowanej inżynierii genetycznej do projektowania przyszłych wzmocnionych poznawczo pokoleń ludzi czy możliwości transferu ludzkiego umysłu na niebiologiczne nośniki. Zarówno metody jak i strategie wzmacniania są zatem na różnych poziomach abstrakcji oraz technicznego zaawansowania, począwszy od problemów bardziej strategicznych, aż po różne techniki szczegółowe<sup>397</sup>. Z tego powodu nie sposób więc

---

<sup>394</sup> D. Pearce, *Hedonistic Imperative*, 2007, <http://happymutations.com/ebooks/david-pearce-the-hedonistic-imperative.pdf> (dostęp: 3.05.2024).

<sup>395</sup> Opisuje on sposób, w jaki nanotechnologia oraz inżynieria genetyczna będą miały możliwość eliminacji awersyjnych doświadczeń ze świata. Przez kolejne tysiąclecia, bądź dłużej, biologiczne fundamenty cierpienia zostaną zupełnie zlikwidowane. W związku z tym pojęcia „fizycznego” oraz „psychicznego” bólu przejdą do historii.. Złe samopoczucie zastąpi biochemia błogości. Biochemia niezadowolonych będzie genetycznie wycofywana Materia oraz energia zostaną wkomponowane w zadowolone z życia superistoty. Będzie ono przepełnione dobrostanem. Stan umysłu potomków będzie zróżnicowany oraz niezrozumiały w odniesieniu do obecnego. Wszyscy jednak dzielić będą jedną wspólną cechę. Będzie nią wzniosłość oraz wszechogarniające szczęście. Zob. tamże.

<sup>396</sup> A. Gunia *Klasyfikacja metod wzmacniania poznawczego w: Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 47-50.

<sup>397</sup> Tamże, s. 57.

traktować ich na równi w perspektywie oceny etycznej ich zastosowania<sup>398</sup>. Z tego względu zasadnym wydaje się przyjrzenie się różnym ich podziałom. Skupiając uwagę na technikach oraz metodach stosowanych w celu wzmocnienia poznawczego, trzeba nade wszystko uwzględnić ich podział ze względu na sposób oddziaływania na ośrodkowy układ nerwowy oraz świadomość, a także jakie wywołują one konsekwencje w związku z ich stosowaniem. W dalszej kolejności istotny może okazać się także podział ze względu na użyte techniki wzmocniania. Metody ulepszania poznawczego w aspekcie jego oddziaływania podzielić można na metody inwazyjne oraz bezinwazyjne. Te pierwsze wpływają na zmiany w strukturach mózgu za sprawą bezpośredniej stymulacji ośrodka nerwowego<sup>399</sup>. Jest to związane z implantacją technologii do ludzkiego ciała, oraz może skutkować długotrwałymi oraz nieodwracalnymi efektami, a także wręcz prowadzić do zmian osobowości. Ponadto może wiązać się ze znacznym ryzykiem zaistnienia różnych skutków ubocznych. Jednakże z drugiej strony działanie metod inwazyjnych okazuje się być wyjątkowo skuteczne<sup>400</sup>. Odmienne prezentują się metody nieinwazyjne, które to ani nie wymagają bezpośredniej stymulacji, ani nie wpływają bezpośrednio na biochemię mózgu ludzkiego. Działają one w oparciu o plastyczność mózgu oraz jego zdolność do adaptacji. Oparte są one na naturalnych metodach uczenia się<sup>401</sup>.

Jedni z głównych propagatorów ulepszania poznawczego N. Bostrom i A. Sandberg w dwóch kluczowych dla problematyki wzmocnienia poznawczego tekstach wyszczególniają techniki służące wzmocnianiu. Wśród nich zwracają uwagę na następujące grupy metod<sup>402</sup>:

- Edukacja, środowisko oraz zdrowie – metoda ta odnosi się do poprawy jakości szkolnictwa oraz ma charakter społeczno-polityczny. Nabywanie wiedzy, a co za tym idzie wyższego poziomu intelektualnego ma być osiągalne dzięki powszechnemu dostępowi do szkolnictwa, a także konstruowania programów

---

<sup>398</sup> Tamże, s. 43.

<sup>399</sup> K. Brukamp, *Better Brains or Bitter Brains? The Ethics of Neuroenhancement*, w: *Cognitive Enhancement. An Interdisciplinary Perspective*, red. E. Hildt, A. G. Franke, Amsterdam 2013.

<sup>400</sup> Tamże; F. Gilbert, *Nano-bionic Devices for the Purpose of Cognitive Enhancement: Toward a Preliminary Ethical Framework*, w: *Cognitive Enhancement An Interdisciplinary Perspective*, red. E. Hildt, A.G. Franke, Springer Netherlands 2013, s. 125-138.

<sup>401</sup> A. Clark, *Natural-born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford 2004; M. Dresler, A. Sandberg, K. Ohla, C. Bublitz, A. Mroczko-Wąsowicz, S. Kühn, D. Repantis, *Non-Pharmacological Cognitive Enhancement*, „Neuropharmacology” 2013, 64, s. 529–543.

<sup>402</sup> A. Sandberg, N. Bostrom, *Converging cognitive enhancements*. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1093(1): 2006, s. 201-227; N. Bostrom, A. Sandberg, *Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges*, *Sci Eng Ethics* (2009) 15, s. 311–341.

nauczania w taki sposób, aby były one dostosowane do bieżących potrzeb. Nauka podnosi poziom inteligencji, matematyka wpływa pozytywnie na myślenie abstrakcyjne, natomiast nauka języków na procesy pamięciowe. Na intelektualne możliwości wpływ ma również społeczeństwo, a także ustrój danego państwa, a także to, czy jest ono państwem opiekuńczym. Znaczenie ma również poziom służby zdrowia, gdyż poziom leczenia czy zapobiegania chorobom psychicznym znacząco podnosi możliwości intelektualne społeczności,

- Trening mentalny – w omawianym kontekście odnosi się do doskonalenia ludzkiej pamięci. Mowa o treningu pamięci, czyli o procesie uczenia się, mającym na celu zdobywanie, a także doskonalenie wiedzy o pamięci i zdobywanie umiejętności wywierania wpływu na procesy pamięciowe. Rozszerzeniem tych metod są również tzw. treningi mentalne, a więc metody oraz techniki zwiększające lub optymalizujące umiejętności, których konsekwencją jest wzrost osiągnięć w istotnym obszarze funkcjonowania człowieka,
- Leki – duża część leków ma właściwości psychoaktywne, a więc zawiera substancje mające wpływ na funkcjonowanie ludzkiego mózgu, czego konsekwencją są różne zmiany w świadomości nastroju, zachowaniu, a także innych procesach poznawczych jak postrzeganie. Środki farmakologiczne służą przeważnie przeciwdziałaniu czynnikom chorobowym, niemniej jednak stosowane u osób zdrowych mogą wpływać na zdolności poznawcze, między innymi wzmacniając koncentrację, pamięć bądź umożliwiając kontrolowanie zjawisk afektywnych, czyli związanych ze sferą emocjonalną ludzi,
- Przepięciowa stymulacja prądem elektrycznym czy przepięciowa stymulacja magnetyczna działają w sposób krótkotrwały, nieinwazyjny oraz odwracalny, wpływając na pracę mózgu poprzez hiperpolaryzację oraz depolaryzację neuronów. Poza korzyściami terapeutycznymi, jak leczenie depresji czy uzależnień, poszerzają plastyczność mózgu, sprzyjając wzmacnianiu pamięci roboczej, pobudzeniu w czasie nauki, bądź wpływaniu na funkcje motoryczne człowieka,
- Modyfikacje genetyczne – polegające na wykorzystaniu inżynierii genetycznej, która ma podnosić wydajność mentalną oraz fizyczną, poprzez wprowadzenie genów warunkujących pożądane zdolności umysłowe oraz na redukcji tych, które

się do rozwoju intelektualnego nie przyczyniają, a nie są uznawane za pożądane społecznie.

- Wzmocnienie prenatalne oraz perinatalne – które to dotyczy oddziaływania na płód metodami farmakologicznymi, a także zachowaniami matki mającymi na celu poprawę wydajności intelektualnej jej dziecka<sup>403</sup>,
- Zewnętrzny hardware oraz software – chodzi o zewnętrzne technologie informatyczne, które to pozwalają na zaistnienie tzw. umysłu rozszerzonego<sup>404</sup>, na który to można oddelegować niektóre funkcje poznawcze, które to pozwalają rozszerzyć ludzką pamięć. Natomiast technologie wirtualnej rzeczywistości mogą ubogacać doświadczenia percepcyjne człowieka,
- Interfejs mózg-komputer – dotyczący technologii pozwalającej na bezpośrednią komunikację mózgu z urządzeniem zewnętrznym. Celem interfejsu jest usprawnienie bądź naprawa ludzkich zmysłów czy czynności ruchowych,
- Kolektywna inteligencja – odnosi się do jak najpowszechniejszego udostępniania i dzielenia się wiedzą, a związana jest z rozwojem sieci internetowej, a także kanałów dystrybucji wiedzy<sup>405</sup>,
- Wewnętrzny hardware – który odnosi się do zastosowania technologii informatycznych wewnątrz ciała ludzkiego, mając na celu podniesienia jego intelektualnej wydajności.

Powyższe zestawienie można zagregować do pięciu grup metod, w których także posegregować można różne narzędzia wewnątrz danej grupy opierając się na kryterium przewidywalności pozytywnych skutków danej metody wzmocniającej<sup>406</sup>. Tworzą one wówczas następujący podział dziedzinowy:

- prewencyjne, opierające się na redukcji czynników, które uniemożliwiają pełne wykorzystanie funkcjonalności ludzkiego umysłu,

---

<sup>403</sup> Na przykład właściwa dieta matki wpływa na poprawę funkcji poznawczych dziecka.

<sup>404</sup> Nawiązuje do koncepcji umysłu rozszerzonego. Zob.: A. Clark, D. Chalmers, *The Extended Mind*, „Analysis” 1998, 58(1), s. 7–19.

<sup>405</sup> Na przykład. rozwój internetowej encyklopedii bądź udostępnienie oprogramowania na licencjach typu Open Source.

<sup>406</sup> K. Kutt, A. Gunia, G.J. Nalepa, *Cognitive Enhancement: How to Increase Chance of Survival in the Jungle?*, „IEEE 2nd International Conference on Cybernetics (CYBCONF)”, Gdynia 2015; A. Gunia, *Umysł vs. Umysł 2.0. Społeczne konsekwencje wzmocnienia poznawczego*, „Studia Humanistyczne AGH” 2017, 16(2), s. 7–23; A. Gunia, *Wzmocnienie poznawcze w kontekście transhumanistycznym: teoria, praktyka oraz konsekwencje wpływu technologii kognitywnych na człowieka*. Rozprawa doktorska z 2019.

- naturalne, polegające na optymalizacji wielu procesów życiowych, sprzyjających usprawnieniu ludzkich procesów poznawczych, jak np. optymalny sen, aktywność fizyczna i intelektualna,
- neurofarmakologiczne, odnoszące się do stosowania substancji psychoaktywnych usprawniających pracę ludzkiego mózgu związaną z procesami poznawczymi,
- genetyczne, polegające na hipotetycznym wykorzystaniu inżynierii genetycznej do usprawnienia dziedziczonych procesów poznawczych czy podniesienia inteligencji,
- informatyczne, odnoszące się do wykorzystania technologii informatycznych do symulacji procesów poznawczych oraz przeniesienia niektórych czynności wymagających inteligencji na maszyny<sup>407</sup>.

Innym podziałem jest podział ze względu na użyte techniki. Dotyczy on następujących grup: biotechnologiczne, nefarmakologiczne, a także informatyczne wzmocnienia poznawcze.

Metody biotechnologiczne polegają głównie na stosowaniu środków neurofarmakologicznych, czyli substancji psychoaktywnych<sup>408</sup>. Przyczyniają się one do zmian w biochemii mózgu. Mówiąc o substancjach wpływających korzystnie na działanie układu nerwowego, trzeba w pierwszej kolejności wspomnieć o substancjach naturalnych. Zasadniczym źródłem energii dla mózgu, która umożliwia jego prawidłowe funkcjonowanie jest glukoza. Powszechnie znanymi i stosowanymi od stuleci naturalnymi substancjami wpływającymi na władze poznawcze są takie jak: teina, kofeina, czy guarana. Środki te poprawiają uwagę oraz zmniejszają zmęczenie. Miłorząb dwukłapy (ginkgo biloba), z kolei ogranicza zaburzenia pamięci<sup>409</sup>. To, co jest istotne w odniesieniu do substancji naturalnych to fakt, że działają ona selektywnie oraz krótkotrwale. Szczególną uwagę zwraca się na środki neurofarmakologiczne, które co do zasady są stosowane do celów terapeutycznych, a więc do zwalczania zaburzeń o podłożu neurologicznym. Okazuje się jednak, że ich efekty w postaci wzmocnienia funkcji poznawczych mogą być stosowane również u osób zdrowych. Do grupy takich

---

<sup>407</sup> K. Kutt, A. Gunia, G. J. Nalepa, *Cognitive Enhancement: How to Increase Chance of Survival in the Jungle?*, IEEE 2nd International Conference on Cybernetics (CYBCONF), Gdynia 2015.

<sup>408</sup> A.G. Franke, K. Lieb, *Pharmacological Neuroenhancement: Substances and Epidemiology w: Cognitive Enhancement. An Interdisciplinary Perspective*, red. E. Hildt, A.G. Franke, Springer Netherlands 2013, s. 17-27.

<sup>409</sup> A. Sandberg, N. Bostrom, *Converging cognitive enhancements*. Annals of the New York Academy of Sciences, 1093(1): 2006, s. 201-227.

środków poprawiających uwagę, pamięć, kreatywność czy motywację zaliczyć można leki nootropowe oraz prokognitywne<sup>410</sup>. Mechanizmy działania substancji nootropowych polegają na zwiększeniu cyrkulacji krwi do mózgu, następnie dostarczeniu komórek regeneracyjnych do neuroprzekaźników, poprawie funkcji neuronów, zapobieganiu niedotlenienia mózgu, a także dostarczeniu zwiększonej ilości energii do mózgu<sup>411</sup>. Środki o właściwościach pobudzających, jak np. Modafinil, pozwalają na zwiększenie stężenia noradrenaliny oraz dopaminy w przestrzeni synaptycznej, hamując jednocześnie receptory GABA, co wywołuje efekt wzmożonej czujności, silnej koncentracji, trwałego wzmocnienia pamięci czy przyspieszenia procesu uczenia się, nie zmieniając jednak świadomości, nie mając działania narkotycznego i uzależniającego<sup>412</sup>. Innym znanym środkiem jest Prozac, czyli lek przede wszystkim przeciwdepresyjny. Mechanizm jego działania polega na zwiększaniu stężenia serotoniny w przestrzeni międzysynaptycznej. Środek ten wzmacnia uwagę, a także poprawia nastrój. Stosowanie obu wspomnianych leków korzystanie wpływa na relacje ludzi. Dzięki nim możliwa jest dłuższa oraz bardziej wzmożona aktywność procesów poznawczych. Należy mieć jednak na uwadze, że długotrwałe ich stosowanie prowadzi jednakże do rozregulowania innych układów<sup>413</sup>. Poprawę procesów poznawczych powodują również rozmaite środki narkotyczne, jak amfetamina czy pochodne. Poprawiają one koncentrację oraz działają silnie pobudzająco. To, co istotne to fakt, że są to środki inwazyjne, a także mogą powodować wiele niepożądanych efektów nie tylko w układzie nerwowym, ale i innych, a także zmieniają stan świadomości i silnie uzależniają<sup>414</sup>. Wśród transhumanistów pojawiają się również koncepcje projektowania utopijnych leków, które miałyby dostarczać przyjemności, eliminując ból. Umożliwiałyby one pełną funkcjonalność w ciągu całego ludzkiego życia, wzmacniając doznania, redukując popędy oraz usprawniając procesy myślenia i uczenia się, nie wywołując przy tym żadnych skutków ubocznych. Zdaniem zwolenników takich ulepszeń nadrzędnym celem utopijnych leków byłoby zwalczanie cierpienia tak fizycznego jak i psychicznego. Mają oni nadzieję, że dzięki nim możliwe będzie zwiększenie stopnia empatii, wyostrenie doznań duchowych czy wysubtelnienie

---

<sup>410</sup> C. Lanni, i in., *Cognition enhancers between treating and doping the mind*. *Pharmacological Research*, 57(3): 2008, s. 196-213.

<sup>411</sup> J.C. Pranav, *A Review on Natural Memory Enhancers (Nootropics)*. *Unique Journal of Engineering and Advanced Sciences*, 1(1): 2013, s. 8-18.

<sup>412</sup> D. C. Turner, i in., *Cognitive enhancing effects of modafinil in healthy volunteers*. *Psychopharmacology*, 165(3): 2003, s. 260-269.

<sup>413</sup> D. DeGrazia, *Prozac, Enhancement, and Self-Creation*. *Hastings Center Report*, 30(2): 2000, s. 34-40.

<sup>414</sup> E. Soetens, R. D'Hooge, J. E. Hueting, *Amphetamine enhances human-memory consolidation*. *Neuroscience letters*, 161(1) 1993, s. 9-12.

doznań estetycznych. Istnieje znaczna grupa transhumanistów (np. N. Bostrom<sup>415</sup>, J. Savulescu<sup>416</sup>) będących propagatorami jeszcze dalej posuniętych ingerencji, a mianowicie modyfikacji genetycznych. Obecnie nie prowadzi się takich badań na ludziach, gdyż ich efekty są trwałe oraz przekazywane potomstwu. Z eksperymentów przeprowadzonych na zwierzętach wiadomo jednak, iż selekcja danych genów sprawiła, iż nowe pokolenia szybciej nabywały nową wiedzę, czy stawały się odporniejsze na ból. Jak można wnioskować na podstawie tych eksperymentów, dzięki udoskonaleniu oraz przeniesieniu inżynierii genetycznej na ludzi można by sprawić, by przyszłe pokolenia mogły również czerpać te korzyści. Genetyczne modyfikacje miałyby eliminować geny, odpowiedzialne za skłonności do niepożądanych społecznie stanów, takich jak depresja, lęki, agresja czy gniew, wstawiając w ich miejsce geny warunkujące zwiększenie dobrego samopoczucia czy inteligencji. Jeden ze zwolenników modyfikacji genetycznych D. Pearce wyraża przekonanie, iż pełna wydajność władz poznawczych człowieka jest przez niego nieosiągnana, ponieważ kieruje nim zbyt dużo pierwotnych popędów. Zdeterminowane genetycznie cechy, nie przyczyniają się do szczęścia człowieka, czy racjonalnego poczucia moralności, a jedynie służą przetrwaniu w zmiennych oraz trudnych warunkach, dlatego też odpowiadają za takie cechy jak agresja, lęk czy egoizm. Człowiek na przestrzeni dziejów ujarzmił naturę oraz wprowadził w nią porządek dzięki rozumowi, jednakże nie wyzbył się w tym czasie cech zwierzęcych. Możliwe, że owe niekorzystne cechy uległyby stopniowemu ustąpieniu w efekcie ewolucji, jednakże jest ona długotrwała oraz nieprzewidywalna. Z tego też powodu sensownym rozwiązaniem wydaje się zaprzęgnięcie do tego zadania współczesnych i przyszłych dokonań genetyki. Z powodu dużej inwazyjności, a także niezwykle trudnych do przewidzenia długotrwałych skutków obecnie jest to tylko kwestia spekulacji. Niemniej jednak D. Pearce żywi przekonanie, iż zaistnienie utopijnych leków, a także inżynieria genetyczna dadzą ludzkości możliwość spełnienia założeń jego transhumanistycznej wizji<sup>417</sup>. Powyższe przykłady wzmocnienia poznawczego stanowią jedynie zarys szerokiej dziedziny. Ów rodzaj wzmocnień rozwijany jest szczególnie

---

<sup>415</sup> Zob. N. Bostrom, *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. B. Gordijn, R. Chadwick, Springer, Dordrecht 2008, s. 107-137.

<sup>416</sup> Zob. J. Savulescu, *The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?* w: *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford University Press, Oxford 2009.

<sup>417</sup> D. Pearce, *The abolitionist project*, 2007. Źródło: <http://www.abolitionist.com> 17.07.2024.; D. Pearce, *The Reproductive Revolution Selection Pressure in a Post-Darwinian World*, 2009. Źródło: <http://www.reproductive-revolution.com/index.html>, (dostęp: 17.7.2024); D. Pearce, *The good drug guide*, 2025. Źródło: <https://www.hedweb.com/gooddrug.htm> (dostęp: 17.02.2025).

w celu projektowania coraz to wydajniejszych i jednocześnie mniej szkodliwych neurofarmaceutyków.

Metody nefarmakologiczne, nie budzące większych zastrzeżeń etycznych, w większości nieinwazyjne, opierają się na metodach prewencyjnych, a także pewnych naturalnych zrachowaniach. Metody te jednakże wymagają często długotrwałego stosowania dla uzyskania zamierzonych efektów. Niemniej jednak efekty tego typu wzmocnień są często trwałe. A. Sandberg oraz N. Bostrom<sup>418</sup> wskazują na szereg nieinwazyjnych oraz nietechnologicznych metod, wpływających na procesy poznawcze, które grupują następująco:

- metody prewencyjne rozumiane w kategoriach ochrony przed wpływem patologicznych czynników na ludzkie procesy poznawcze, a także jako proces tworzenia środowiska przyjaznego rozwijaniu zdolności umysłowych człowieka;
- metody optymalizujące podstawowe procesy fizjologiczne przez właściwą racjonalizację oraz regulację codziennych czynności życiowych, mających przyczynić się do efektywniejszego rozwijania ludzkich zdolności poznawczych;
- techniki mentalne zawierające zestawy ćwiczeń oraz zadań, pobudzających ośrodki poznawcze, a także wpływające na plastyczność ludzkiego mózgu. Najskuteczniej oddziałującą techniką w tym zakresie jest edukacja, co można w mierzalny sposób sprawdzić. Pozwala ona nie tylko zwiększać inteligencję w społeczeństwie, ale również powodować szybsze bogacenie się go, jak również zmniejszać poziom przestępczości. Nauka matematyki czy języka wpływa na poprawę pamięci, co powoduje wzrost inteligencji skryzalizowanej. Wspomniani autorzy<sup>419</sup> zauważają, iż lepsze zdolności poznawcze osiągnęte są wówczas, gdy środowisko, w którym dana osoba żyje jest przyjaźniejsze oraz bardziej bezpieczne. Znaczniejsze dokonania umysłowe są silnie skorelowane z czynnikiem geopolitycznym, takim jak demokratyzacja społeczeństw, polityka państwa opiekuńczego czy brak konfliktów zbrojnych. Efekty metod prewencyjnych są mierzalne poprzez różne analizy statystyczne. Zdrowy tryb życia oraz racjonalne oddziaływanie na swoją fizjologię znajduje

---

<sup>418</sup> A. Sandberg, N. Bostrom, *Converging cognitive enhancements*. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1093(1), 2006, s. 201-227; N. Bostrom, A. Sandberg, *Cognitive enhancement: Methods, ethics, regulatory challenges*. *Science and Engineering Ethics*. 15(3) 2009, s. 311-341.

<sup>419</sup> Tamże, s. 311-341.

odzwierciedlenie w sferze mentalnej. Okazuje się, że nie potrzeba zaawansowanych środków neurofarmakologicznych, aby zwiększyć pamięć czy wzmocnić uwagę. Wystarczy do tego dostarczenie odpowiednich środków spożywczych oraz nawodnienie dla lepszego przyswajania elektrolitów sodu i potasu, odgrywających istotną rolę w neuroprzebiegu<sup>420</sup>. Poprawie nastroju sprzyja natomiast spożywanie kawy albo słodczy. Również ograniczenie pewnych składników pokarmowych (tłuszcze nasycone i znaczna ilość soli) pozwoli osiągać lepsze efekty poznawcze. Bardzo istotna jest również regularna aktywność fizyczna, gdyż nie tylko sprzyja zachowaniu zdrowia, ale również wpływa na zdolności poznawcze. Pozytywny wpływ ma również regularny i odpowiednio długi sen, który to oprócz regeneracji oraz zachowania energii, poprawia pamięć, sprzyja zachowaniu uwagi oraz wzmacnia kreatywność. Wyżej zarysowane metody odnoszą się do zachowań fizjologicznych, podczas których trzeba pamiętać o optymalizacji oraz racjonalizacji<sup>421</sup>. Oprócz omówionych metod rozpatrzeć można techniki nietechnologiczne, nieinwazyjne oraz niefarmakologiczne, usprawniające sferę poznawczą człowieka. Przykładem może być trening mentalny, obejmujący techniki optymalizujące i zwiększające posiadane umiejętności. Trening taki może prowadzić do zwiększenia kontroli nad zachowaniem, emocjami oraz zwiększenia wydajności procesów poznawczych<sup>422</sup>. Do usprawnienia zaś zapamiętywania ciągów alfanumerycznych wykorzystuje się mnemotechniki. Znaną techniką poprawy procesów poznawczych jest także medytacja. Poprawia ona funkcjonowanie pamięci roboczej, wyostża uwagę, percepcję oraz czujność, a także zdolności przetwarzania wizualno-przestrzennego. Do wzrostu poziomu inteligencji, abstrakcyjnego oraz logicznego myślenia przyczynia się także regularne rozwiązywanie krzyżówek i zagadek logicznych<sup>423</sup>.

---

<sup>420</sup> K. Fischer, *Human Cognitive Enhancement Interventions*, 2012. Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=qvpRjvAuXD0>, (dostęp: 19.07.2024).

<sup>421</sup> M. Dresler, A. Sandberg, K. Ohla, C. Bublitz, A. Mroczo-Wąsowicz, S. Kühn, D. Repantis, *Non-Pharmacological Cognitive Enhancement*, „Neuropharmacology” 2013, 64, s. 529-543.

<sup>422</sup> K. Wilińska, *Pojęcie i znaczenie treningu mentalnego w aktywności sportowej*, 2013. Źródło: <http://www.azstenis.pl/pojecie-i-znaczenie-treningu-mentalnego-w-aktywnosci-sportowej/>, (dostęp: 19.04.2024).

<sup>423</sup> A. Sandberg, N. Bostrom, *Converging cognitive enhancements*. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1093(1), 2006, s. 201-227; M. Dresler, A. Sandberg, K. Ohla, C. Bublitz, A. Mroczo-Wąsowicz, S. Kühn, D. Repantis, *Non-Pharmacological Cognitive Enhancement*, „Neuropharmacology” 2013, 64, s. 529-543.

Wzmocnienia informatyczne dotyczą technologii informatycznych, szczególnie zminiaturyzowanych oraz mobilnych, które pozwalają na zwiększenie oraz rozszerzenie ludzkich funkcji, szczególnie procesów poznawczych. Ulepszenia w tym kontekście powiązać należy z koncepcją „poznania rozszerzonego”<sup>424</sup>. Zgodnie z nią procesy poznawcze nie ograniczają się tylko do tych zachodzących w umyśle oraz ciele, ale również mogą być rozszerzane na zewnętrzne narzędzia, które to pełnią niejako funkcję przedłużeń umysłu, wykazujące cechy typowe dla umysłów ludzkich. Technologia informatyczna ma być swoistym przedłużeniem umysłu. Metody te są z reguły nieinwazyjne, natomiast ich powstanie wiązało się z oddelegowaniem niektórych funkcji umysłowych na maszyny. Obecnie komputery czy smartfony pełnią rolę zewnętrznych rozszerzeń ludzkiej pamięci poprzez składowanie w nich danych. Równocześnie są także rozszerzeniem funkcji wykonawczych za pomocą umiejętności rozwiązywania rozmaitych zadań obliczeniowych. Taki rodzaj interakcji człowiek-komputer wskazuje na zewnętrżność oraz „narzędziowość”. Rozwój oprogramowania, a także sprzętu i jego miniaturyzacja dały technologiom informatycznym dużo większe możliwości oddziaływania na człowieka oraz jego władze poznawcze. Technologie stały się immersyjne, co oznacza, że człowiek wchodzi w symbiozę z technologią, stającą się integralną całością jego ciała. Więż ta staje się wręcz nierozdzielna, gdyż umysł ludzki adaptuje w swoją przestrzeń dane narzędzie bądź technologię, która wzbogaca zarówno jego obraz, jak i schemat ciała. Technologie informacyjne są nie tylko magazynami pamięci, ale również dzięki funkcjom kondensacyjnym oraz agregacyjnym mogą wspomagać percepcje, spostrzeganie, czy myślenie. Obecnie mamy do czynienia z systemami sztucznej inteligencji, a więc symulującymi wybrane funkcje ludzkiego umysłu. Techniki te wspierają procesy poznawcze przez przekazanie pewnych procesów umysłowych na zewnętrzny komputer. Wszystko to odbywa się na zewnątrz ciała człowieka. Nie ma on zatem do nich ani wglądu, ani świadomości jak przebiega ów proces. Obojętny jest również jego stosunek emocjonalny do tego procesu. W tym miejscu należy wspomnieć iż, wpływ technologii na procesy poznawcze człowieka związany jest ze zjawiskami immersyjności oraz cyborgizacji. Proces cyborgizacji dotyczy nie tylko ciała – o czym była już mowa przy okazji omawiania ulepszeń natury fizycznej – ale również procesów mentalnych, w tym szczególnie właśnie procesów poznawczych. Cyborgizacja z tego punktu widzenia sprawia, że elementy technologiczne

---

<sup>424</sup> A. Clark, D. Chalmers., *The extended mind. Analysis*, 58(1): 1998, s. 7-19.

biorą udział w ludzkich procesach poznawczych, poprzez co człowiek niejako wtapia się w przestrzeń technologii<sup>425</sup>. Z tym powiązane jest zjawisko immersji, oznaczające w tym kontekście, stan świadomości człowieka, w której to jego fizyczna jaźń jest albo pomniejszona albo niejako wchłonięta przez sztuczne środowisko. Oba te zjawiska, czyli immersji oraz cyborgizacji wiążą się z technologią mobilną oraz zminiaturyzowaną, ściśle powiązaną z kolei, z sieciami komórkowymi oraz rozwojem globalnej sieci Internet. Dzięki temu prócz możliwości komunikacji z dowolnego miejsca na świecie, różne aplikacje bezpośrednio oraz aktywnie wspierają poznawcze procesy ludzi. Szczególne znaczenie w tym kontekście przypisuje się technologii rzeczywistości rozszerzonej, będącej przenikaniem się bytów realnych z wirtualnymi, tworzącymi system łączący świat rzeczywisty z tym generowanym komputerowo. Obecnie najczęściej wykorzystuje się w tym celu obraz z kamery, a także nałożenie na niego generowanej w czasie rzeczywistym trójwymiarowej grafiki<sup>426</sup>. Systemy takie wzbogacają percepcję wzrokową, oraz usprawniają procesy myślowe człowieka. Niemniej istotna w tym kontekście jest również tzw. rzeczywistość wirtualna, będącą środowiskiem obsługiwanym przez człowieka, a także wchodząca z nim w czasie rzeczywistym w interakcję, w którym to obraz i pozostałe dane sensoryczne wygenerowane są w całości za pomocą komputera. Nie tylko wzmocnienie, bądź rozszerzenie, ale wręcz przekroczenie obecnego procesu komunikowania i myślenia umożliwić mają interfejsy mózg-komputer. Systemy te mają pozwalać na bezpośrednią komunikację z docelowym zewnętrznym urządzeniem w oparciu o aktywność neuronalną ludzkiego mózgu. Implementacja takich systemów może być zarówno nieinwazyjna (w oparciu o odczyt zapisu elektroencefalogramu) bądź inwazyjna (poprzez wpięcie elektrod w korę ludzkiego mózgu)<sup>427</sup>. Sygnały z mózgu przetwarzane są wówczas na sygnał cyfrowy, co umożliwia sterowanie urządzeniem. Urządzenia te mogą z powrotem wysyłać sygnały do mózgu. Może to być interpretowane jako doznanie zmysłowe. Procesy te poza możliwościami ulepszenia poznawczego oraz sensorycznego za pomocą implantacji do ludzkiego ciała technologii mocno charakteryzuje proces cyborgizacji. Inną metodą ulepszeń jest przezczaszkowa stymulacja magnetyczna, która łączy w sobie

---

<sup>425</sup> A. Gunia., *Dlaczego stajemy się cyborgami – problem adaptacyjności umysłu i ciała do wytworów technologii*, w: *Umysł i Poznanie* red. M. Jakubiak i M. Kaszubowska, Szczecin: 2015, Volumina, s. 101-111.

<sup>426</sup> G. Kipper, J. Rampolla, *Augmented Reality: an emerging technologies guide to AR*. Waltham: Elsevier 2012; R.T. Azuma, *A survey of augmented reality*. Presence, 6(4): 1997, s. 355-385.

<sup>427</sup> A. Vallabhaneni, T., Wang, B. He., *Brain-computer interface* w: *Neuralengineering* red. B. He, Springer US 2005, s. 85-121.

metody informatyczne, nefarmakologiczne oraz biotechnologiczne. Działa ona w sposób krótkotrwały, nieinwazyjny oraz zupełnie odwracalny. Wpływa na działanie mózgu przez depolaryzację oraz hiperpolaryzację neuronów. Metoda ta oprócz korzyści terapeutycznych, poszerza mózgową plastyczność, co sprzyja wzmocnieniu pamięci roboczej oraz ułatwia naukę<sup>428</sup>. Na koniec warto dodać, że wzmocnienia informatyczne nie tylko wspomagają procesy poznawcze, ale również silnie oddziałują na cielesność. Przyczyniają się do zmiany percepcji obrazu oraz schematu ciała. Adaptowana w tych celach technologia wpływa na stany emocjonalne, co skutkuje tym, że wzmocnienie takie traktuje się jako nierozdzielną część siebie. Wzmocnienia te nadają procesom poznawczym zupełnie nową jakość. Symbioza człowieka z technologią sprawia, że może on przetwarzać oraz gromadzić olbrzymie ilości informacji, a to z kolei sprawia, że otwiera się przed człowiekiem cała gama nowych możliwości. W sytuacji, gdy będzie miał on na bieżąco dostęp do praktycznie nieograniczonej wiedzy, kwestie poznawcze, jak uczenie się, a co za tym idzie tradycyjne podejście do nauki przestaną odgrywać być może nie tylko kluczową, ale wręcz jakakolwiek rolę. Istotny będzie sposób wyszukiwania oraz aktualność danych, a także zastosowanie posiadanej wiedzy.

Metody wzmocnienia poznawczego pod względem ich konwencjonalności można uszeregować i takiego zadania podjął się R. Blank<sup>429</sup> w swojej monografii dotyczącej społecznych oraz politycznych aspektów związanych z ulepszaniem poznawczym. Takie zestawienie począwszy od metod dobrze znanych, oraz niebudzących wątpliwości w związku z ich stosowaniem, aż po metody bardziej złożone oraz wykorzystujące skomplikowane rozwiązania technologiczne, których to skutki stosowania nie są znane albo trudne obecnie do przewidzenia. Poniżej zostaną uszeregowane metody od najbardziej konwencjonalnych do najmniej konwencjonalnych (najbardziej niekonwencjonalnych):

- Edukacja
- Odżywianie, dopasowana dieta, glukoza
- Ćwiczenia fizyczne
- Optymalny sen
- Ogólna aktywność umysłowa
- Medytacja, joga, techniki relaksacyjne

---

<sup>428</sup> A.T. Barker, R. Jalinous, I.L. Freeston, *Non-invasive magnetic stimulation of human motor cortex*. The Lancet, 325(8437): 1985, s. 1106-1107.

<sup>429</sup> R.H. Blank, *Cognitive Enhancement: Social and Public Policy Issues*, Basingstoke–New York 2016.

- Napoje z kofeiną, suplementy z kofeiną, napoje energetyczne
- Ekstrakty ziołowe, np. Ginkgo biloba
- Zewnętrzne urządzenia do przetwarzania informacji
- Poznanie kolektywne, np. Internet, e-mail
- Technologie dydaktyczne (środowiskowe oraz oprogramowanie)
- Gry ćwiczące umysł, e-learning
- Pozarejestrowane stosowanie leków
- Suplementy diety
- Środki nootropowe
- Przechyłaszkowa stymulacja prądem elektrycznym (tDCS)
- Przechyłaszkowa stymulacja magnetyczna (TMS)
- Głęboka stymulacja mózgu (DBS)
- Stymulacja nerwu błędnego (VNS)
- Implanty obwodowego układu nerwowego
- Interfejsy umysł–maszyna (BMI)
- Nanobiotyczne urządzenia
- Terapia genowa

Dla potrzeb niniejszej pracy warty rozważenia jest także podział metod wzmocnienia poznawczego w tzw. ujęciu perspektyw strategicznych. Zależnie od władz poznawczych, które to pragnie się wesprzeć, wymaga to doboru zakresu działania, a także przyjętych narzędzi. W artykule M. Dreslera, A. Sandberga oraz innych<sup>430</sup>, autorzy ci powołując się na 217 publikacji dotyczących najnowszych dokonań na gruncie technologii metod wzmacniających. Wyszczególniają oni najistotniejsze wymiary wzmocnienia poznawczego, a mianowicie:

- Sposób działania, czyli jakie środki mają zostać wybrane w celu wzmocnienia.
- Poznawcze ukierunkowanie, czyli na jakie władze poznawcze dana metoda ma oddziaływać.
- Czynniki osobowe, dotyczące tego, jaki jest wpływ wzmocnienia na daną osobę.
- Skala czasowa, a więc jaki jest okres wzmocnienia oraz jak długo występuje efekt wzmocnienia.

---

<sup>430</sup> M. Dresler, A. Sandberg, C. Bublitz, K. Ohla, C. Trenado, A. Mroczko-Wąsowicz, S. Kühn, D. Repantis, *Hacking the Brain: Dimensions of Cognitive Enhancement*, „ACS Chemical Neuroscience” 2018, 10(3), s. 1137–1148.

- Skutki uboczne, dotyczące tego czy dana metoda wzmacniająca niesie ze sobą nieprzewidziane bądź niepożądane następstwa.
- Dostępność, czyli w jaki sposób środki wzmacniające są dostępne dla danych osób.
- Akceptacja społeczna, a zatem jak społeczeństwo akceptuje możliwość danego wzmocnienia.

Przytoczeni autorzy w odniesieniu do pierwszego wspomnianego wymiaru wymieniają trzy strategie wzmocnień:

- Strategia biochemiczna mająca charakter inwazyjnych interwencji, powiązanych ze stosowaniem metod wpływających na biochemiczne procesy zachodzące w ludzkim mózgu.
- Strategia fizyczna, charakteryzująca się również inwazyjnymi interwencjami, związanymi z wykorzystaniem różnych urządzeń technologicznych tak do uzupełnienia deficytów umysłu, jak też technologii stymulujących mózg.
- Strategia behawioralna charakteryzująca się niewielką inwazyjnością, a mianowicie techniki działające długotrwale poprzez wybór danych zachowań, które miałyby człowieka poznawczo doskonalić.

W literaturze przedmiotu dotyczącej wzmocnienia poznawczego, przedstawianych jest wiele metod, narzędzi oraz podejść do realizacji tej idei. Można trafić zarówno na założenia bardzo ogólne, a także często hipotetyczne, jak również ukazujące szczegółowe dokonania w tym obszarze. Da się jednak zauważyć brak usystematyzowania metod oraz podziałów wzmocnienia poznawczego. Kilku ciekawych, z punktu widzenia niniejszej pracy, wymiarów metod wzmocnienia poznawczego dokonał A. Gunia<sup>431</sup>.

W ujęciu społecznym wyróżnić można metody wzmocnienia indywidualnego oraz społecznego. Pojawiły się oczekiwania, że skutki wzmocnień będą zauważalne nie tylko dla poszczególnych ludzi, ale również przyniosą korzyści społeczeństwu, jako całości. Niniejszy podział dotyczy zasięgu oddziaływania metod, a mianowicie odpowiedzi na pytanie, czy beneficjentem danego wzmocnienia jest jedynie konkretny człowiek, którego procesy poznawcze będą usprawniane, czy też rozwiązania będą

---

<sup>431</sup> A. Gunia *Klasyfikacja metod wzmacniania poznawczego w: Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021.

oddziaływać systemowo i dotyczyć większej społeczności. Efektywność zaś tych metod będzie mierzona za pomocą wskaźników mających odniesienie społeczne, globalnie, jak na przykład poziom dobrobytu<sup>432</sup>. Innym społecznym wymiarem wzmocnienia może być podział na wzmocnienia elitarne oraz egalitarne. Jednym z wyzwań może być kwestia dostępności metod wzmocnienia. Te egalitarne są tanie oraz dostępne dla niemal wszystkich, oraz nie wymagają dużych nakładów finansowych. Elitarne zaś wiążą się głównie z zaawansowaniem technicznym i dotyczą metod, wymagających znacznie dłuższych oraz kosztowych badań, które to z całą pewnością będą opatentowane, a co za tym idzie ich dostępność dla ludzi będzie bądź ograniczona, bądź regulowana zasadami wolnego rynku. Można mieć jedynie przeświadczenie, iż wraz z popularnością danej metody koszt jej zastosowania będzie malał. Przykładem takiej metody są obecnie zaawansowane technologicznie smartfony, które w coraz większym stopniu stają się wspomnianym już umysłem rozszerzonym. Elitarne na ten moment są różnego rodzaju zabiegi oddziałujące oraz modyfikujące ludzkie ciało. Jest tak dlatego, że prócz technologicznego zaawansowania do ich zastosowania konieczny jest bezpośredni kontakt ze specjalistami dostarczającymi dany środek wzmacniający<sup>433</sup>. Swego rodzaju konsekwencją wcześniejszego podziału dotyczącego dostępności metod wzmocnienia jest również fakt, w jaki stopniu dane środki będą zarówno kontrolowane, jak i dystrybuowane. To wyznacza podział na wzmocnienie kontrolowane oraz niekontrolowane. Duża grupa metod wymaga świadomej decyzji co do ich korzystania. Nie wszystkie z nich mogą być przeznaczone na przykład dla osób małoletnich. Tworzy to podział na te, które powinny być swobodnie dostępne i te, których dystrybucja winna być kontrolowana. Obecnie przykładem takiej regulacji są liczne środki farmaceutyczne. W tym kontekście również można, czy też należy rozważyć podobny mechanizm do danych metod wzmocnienia. Zasadnym wydaje się ustanowienie szczególnej kontroli w odniesieniu do metod inwazyjnych, wpływających na procesy biochemiczne w mózgu. Swobodny dostęp mógłby natomiast dotyczyć tych związanych z naturalną optymalizacją procesów poznawczych, a także tych dotyczących technologii mających właściwości umysłu rozszerzonego. Istotnym podziałem jest czas aplikacji danego środka wzmacniającego, czyli fakt, jak długo można obserwować jego efekty. Rozróżnić tu można wzmocnienie krótkotrwałe oraz długotrwałe. Efekt niektórych metod pojawia się wręcz natychmiastowo i jest krótkotrwały, zaś w innych aplikacja jest długa,

---

<sup>432</sup> Tamże, s. 73-74

<sup>433</sup> Tamże, s. 74.

ale i efekt zazwyczaj jest długotrwały, czy wręcz praktycznie dożywotni. Jeszcze innym podziałem jest ten na wzmocnienie uzależniające i nieuzależniające. Dotyczy on sposobów, w jaki dane wzmocnienie oddziałuje na zdrowie. Niektóre stosowane długotrwanie mogą powodować uzależnienie. Tu dochodzi jeszcze wątpliwość czy taki środek może mieć w ogóle znamiona środka wzmacniającego. Kolejny podział związany jest z domeną kognitywną, a mianowicie która z władz poznawczych zostaje usprawniona. Tu oczywiście należy wziąć pod uwagę, że umysł nie jest zbiorem modułów, które to daje się modyfikować oraz wymieniać, zatem często wpływ na jedną z władz poznawczych daje możliwość oddziaływania nie tylko na cały układ nerwowy, ale też inne układy<sup>434</sup>.

Realizacja metod ulepszania poznawczego ma być projektem wieloaspektowym oraz interdyscyplinarnym. Głównymi technologiami w jego realizacji mają być tzw. technologie zbieżne, a więc technologie informatyczne, biotechnologia, nanotechnologia, a także kognitywistka<sup>435</sup>. Trzeba mieć na uwadze jednak, że zagadnienie to obejmuje zdecydowanie szerszy krąg dziedzin, włącznie z farmakologią, szczególnie neurofarmakologią, medycyną, psychologią, robotyką, protetyką, ale też filozofią umysłu, etyką, czy naukami społecznymi na czele. Konieczność podejścia wieloaspektowego do omawianego zagadnienia wynika z faktu, iż wzmocnienie poznawcze dotyka bardzo subtelnej sfery, jaką jest świadomość ludzka. Ona zaś jest w empiryczny sposób niezwykle trudna do zbadania, natomiast skutki ingerencji w nią są często nadzwyczaj trudne do przewidzenia. Zaznaczyć należy, że celem wzmocnienia nie jest zmiana świadomości jako taka, ale pozytywne wspieranie władz poznawczych i umysłowych oraz przezwyciężenie naturalnych barier i ograniczeń. Problematyka ta jest nie tylko wielowątkowa czy futurystyczna, ale obejmuje również wiele badań z zakresu nauk szczegółowych, a także dotyczy licznych dyskursów prawnych, społecznych czy etycznych.

Celem podrozdziału był przegląd oraz systematyzacja wymiarów, metod, technik oraz strategii związanych z zagadnieniem wzmocnienia poznawczego. Omówiona zaś klasyfikacja metod jest kluczowa dla dalszych analiz związanych z konsekwencjami ulepszania człowieka, a co za tym idzie niezbędna do odpowiedniego namysłu etycznego nad omawianym zagadnieniem. Stąd też już teraz należy zaznaczyć, iż analizowanie

---

<sup>434</sup> Tamże, s. 75-77.

<sup>435</sup> M.C. Roco, W. S. Bainbridge, *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Dordrecht–Boston 2003.

wzmocnienia poznawczego pod kątem etycznym nie powinno przebiegać całościowo, ale wydaje się, że ocena etyczna dotyczyć powinna poszczególnych metod lub konkretnych środków wzmacniających.

#### **2.4. Ulepszenia moralne**

Ludzie od zarania dziejów próbowali ulepszyć swój charakter, usposobienie, motywy oraz zachowanie. Obecnie proces ten nazywany jest socjalizacją albo edukacją moralną. W historii składał się on z często autorytarnej albo przynajmniej paternalistycznej formacji, gdzie rodzina, klan, większa społeczność czy nawet całe państwo próbowały skłonić danego człowieka do internalizacji zasad większej zbiorowości. Wobec ludzi ich nieprzestrzegających, stosowano różne formy reedukacji, w tym najczęściej karne. Wszystko to nie przeszkadzało niektórym ludziom mimo, iż wychowanym w danej kulturze, w wyborze indywidualnego sposobu poprawy moralnej czy to poprzez medytację, praktykowanie religii, studiowanie filozofii, sztukę czy też naśladowanie przykładu innych ludzi, których uważano za wzór moralny. „Moralne niepowodzenia” przypisywano zaś najczęściej niegodziwości określonych ludzi, albo systemowi edukacji czy też okolicznościom, które przerosły wolę owych ludzi bądź też ich osobistym ograniczeniom czy mechanizmom społecznym oraz psychologicznym występującym w określonych sytuacjach. Mając na uwadze, czy to rzeczywiste, czy też jedynie potencjalne niepowodzenia moralne, stosunkowo powszechnym wyborem było zaradanie im przez działanie na jeden ze wspomnianych sposobów. Zasadniczo idea moralnej poprawy wiązała się zazwyczaj z przywróceniem danego stanu przeciętnego. Idea ta, a mianowicie doskonalenia moralnego człowieka powiązana była z poglądem, iż tak jak w przypadku innych zdolności człowieka, tak też poprawa jego charakteru, motywów, dyspozycji czy zachowania miała miejsce w wyniku świadomego oraz długotrwałego wysiłku. W tym rozumieniu nie było dróg na skróty. Konieczna była praktyka oraz zaangażowanie. Powszechne było także przekonanie, iż podstawowe wyposażenie człowieka jest całkowicie wystarczające do zadowalającego życia osobistego, społecznego, ale także moralnego. Co prawda potrzebny był wysiłek oraz samokontrola, jednakże każdy człowiek mógł być wystarczająco „dobry”, jeśli tylko tego chciał. Ostatnimi czasy zaczęła pojawiać się literatura traktująca o doskonaleniu moralnym, a więc o interwencjach mających na celu poprawę ludzkich zdolności

moralnych, takich jak zdolność do uczciwości czy współczucia<sup>436</sup>. Chociaż autorzy zgadzają się, iż wiele tradycyjnych metod i środków doskonalenia moralnego, takich jak instrukcje czy grupy podnoszące świadomość jest ważnych i uzasadnionych, to jednak nie zgadzają się oni zasadniczo co do tego, czy pożądane są biomedyczne oraz być może inne nietradycyjne środki moralnego doskonalenia. Ta forma doskonalenia, która wkrótce zostanie z większą precyzją zdefiniowana, charakteryzuje się odwróceniem trzech twierdzeń cechujących tradycyjne pojęcie doskonalenia moralnego. Mianowicie twierdzi się, iż normalne wyposażenie człowieka zarówno na poziomie poznawczym jak i emocjonalnym nie wystarcza do rozwinięcia charakteru, motywów zachowań oraz dyspozycji moralnych adekwatnych do wyzwań obecnych czasów. Po drugie, chodzi nie tyle o zaradzenie „moralnej porażce”, co udoskonalenie osobistych zdolności moralnych poprzez wyniesienie ich na poziom, jakiego nigdy wcześniej osiągnąć się nie dało, a także o poszerzenie ich w nieosiągalny dotąd sposób, który byłby funkcjonalny dla obecnych potrzeb. Po trzecie zaś, z powyższych wynika, iż konieczne są nowe narzędzia do kształtowania wyborów oraz zachowań moralnych na tym wyższym poziomie. Sposoby te oraz narzędzia dostarczane są przez współczesne biotechnologie, obiecujące oddziaływanie bezpośrednio na konkretne funkcje mózgu, wytwarzając tym stany, przekładające się na zachowania moralne, które są najbardziej odpowiednie. Z tego też powodu można mówić zarówno o „neurowzmacnianiu moralnym”, jak też „biowzmacnianiu moralnym”.

Owo ulepszanie moralne jest przez transhumanistów rozumiane zazwyczaj jako zwiększanie zdolności kognitywnych człowieka, wiążące się z dyspozycjami do zachowań moralnych oraz jako odpowiednie uwarunkowanie emocjonalne, mające na celu wytworzenie usposobienia podatnego na zachowanie kooperacyjne<sup>437</sup>. Jak piszą zagorzali zwolennicy transhumanizmu I. Persson oraz J. Savulescu – być moralnie ulepszonym to mieć skłonności, sprawiające, iż jest bardziej prawdopodobne, że dojdzie się do właściwego sądu dotyczącego tego, jakie to działanie jest słuszne, a także,

---

<sup>436</sup> T. Douglas, *Moral enhancement*. *Journal of Applied Philosophy* 25(3) (2008), s. 228–245; I. Persson, J. Savulescu, *The perils of cognitive enhancement and the urgent imperative to enhance the moral character of humanity*. *Journal of Applied Philosophy* 25(3) (2008), s. 162–177; J. Harris, *Moral enhancement and freedom*. *Bioethics* 25(2) (2011), s. 102–111.

<sup>437</sup> M. Walker, *Enhancing Genetic Virtue. A Project for Twenty-First Century Humanity?*, *Politics and the Life Sciences* 2(28), 2016, s. 27-47; M. Soniewicka, *Biologiczne podstawy moralności w kontekście genetycznego ulepszania człowieka w: Naturalizacja prawa: interpretacje*, red. J. Stelmach, B. Brożek, K. Eliaż, Warszawa, Wolters Kluwer 2015, s. 279-298; A. Warmbier, *Moral Perfection and the Demand for Human Enhancement*, *Ethics in Progress* Vol. 6 (2015). No. 1. 23-37.

że będzie się działało zgodnie z tym sądem<sup>438</sup>. Powstał szereg definicji ulepszeni moralnego. Podstawowa definicja neurowzmacniania moralnego mówi, że „jakakolwiek zmiana podmiotu moralnego A, wywołana bądź ułatwiona w jakiś znaczący sposób dzięki zastosowaniu neurotechnologii, będzie skutkować bądź też można się zasadnie spodziewać, iż spowoduje, że A stanie się moralnie lepszym podmiotem”<sup>439</sup>. Inna, bardziej szczegółowa definicja została zaproponowana przez Lavazzę<sup>440</sup>, według którego „biowzmocnienie moralne to interwencja w układ nerwowy lub geny prekursorowe układu nerwowego, mająca na celu uczynienie fenotypu i/lub profilu behawioralnego jednostki bardziej altruistycznym (przez co rozumie się altruizm jako gotowość do traktowania interesów innych jako równych własnym) i bardziej zorientowanym na sprawiedliwość (rozumianą jako równe traktowanie podobnych przypadków) w porównaniu z sytuacją sprzed leczenia. Oznacza to, że zmniejszenie antymoralnych emocji/dyspozycji jest również częścią biowzmocnienia moralnego”. Altruizm w tej definicji oznacza gotowość do traktowania interesów innych na równi z własnymi, natomiast sprawiedliwość rozumiana jest jako równe traktowanie podobnych spraw. Zgodnie z tą definicją zmniejszenie antymoralnych emocji jest również częścią biowzmocnienia moralnego.

Transhumaniści są jednak mocno podzielni co do sposobów i natury ulepszeń moralnych. Część z nich, w tym John Harris, uważa, iż zwiększenie zdolności kognitywnych człowieka skutkowało będzie wzmocnieniem odpowiednich dyspozycji do zachowań moralnych dzięki usprawnieniu procesu namysłu, poprzedzającego wybór właściwych racji działania<sup>441</sup>. Pozostała część transhumanistów (np. T. Douglas) prezentuje stanowisko odmienne. Otóż uznają oni przynajmniej dopuszczalność wspomaganie biomedycznego moralnych dyspozycji człowieka, a także „wytwarzania” odpowiedniego uwarunkowania emocjonalnego, będącego podstawą usposobienia, które

---

<sup>438</sup> I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future: the need for moral enhancement*. Oxford University Press, Oxford, 2012.

<sup>439</sup> “Any change in a moral agent, A, effected or facilitated in some significant way by the application of a neurotechnology, that results, or is reasonably expected to result, in A’s being a morally better agent”. B.D. Earp, T. Douglas, J. Savulescu, *Moral neuroenhancement*. w: *The Routledge handbook of neuroethics* red. L.S.M. Johnson, K.S. Rommelfanger. Routledge, New York 2018, s. 168.

<sup>440</sup> “Moral bioenhancement is an intervention on the nervous system or the precursor genes of the nervous system aimed at making the individual’s phenotype and/or behavioral profile more altruistic (meaning altruism as a willingness to consider the interests of others as equal to one’s own) and more oriented to justice (understood as the equal treatment of similar cases), compared to before the treatment. This means that decreasing antimoral emotions/dispositions is also part of moral bioenhancement”. A. Lavazza, *A Moral bioenhancement through memory-editing: a risk for identity and authenticity?* 2017, <https://doi.org/10.1007/s11245-017-9465-9> (dostęp: 23.03.2024)

<sup>441</sup> J. Harris, *Moral Enhancement and Freedom*, „Bioethics” 25(2011) nr 2, s. 102-111.

to ułatwiałyby zachowania kooperacyjne<sup>442</sup>. Ulepszanie moralne rozumiane jest przez nich jako swoiste stwarzanie w człowieku dyspozycji zwiększających prawdopodobieństwo, iż dany człowiek wyda właściwy sąd na temat tego, które z możliwych działań jest słuszne oraz zwiększających szanse, iż będzie działać zgodnie z tym sądem<sup>443</sup>. Znany przedstawiciel transhumanistów T. Douglas zdefiniował według niego najbardziej obiecującą formę ulepszenia moralnego jako ulepszenie, które prawdopodobnie sprawi, iż ulepszony człowiek będzie miał moralnie lepsze motywacje, niż wcześniej<sup>444</sup>. W swoim artykule *Moral Enhancement* wyjaśnia on, że sugestię, aby ulepszać siebie moralnie, można pojmować na wiele sposobów. Wskazuje on tu na uczynienie siebie bardziej prawym, bardziej godnym pochwały, dalej bardziej zdolnym do odpowiedzialności moralnej bądź bardziej skłonny do działania czy zachowania lepszego moralnie. Myśliciel ten jednak nie rozumie jej w żaden z wymienionych tu sposobów. Traktują ją jako sugestię wzbudzania w sobie lepszych moralnie motywów, przez które rozumie psychologiczne, mentalne bądź neuronalne stany albo procesy, które przy nieobecności motywów przeciwnych, sprawiają, iż dana osoba działa<sup>445</sup>. Autor ten zwracając uwagę na trudności w identyfikowaniu „dobrych motywacji”. Podejmuje także ciekawą próbę określenia tego, co nazywa „emocjami przeciw-moralnymi”. Myśliciel ten wskazuje przynajmniej dwa przykłady. Pierwszą z nich jest silną niechęć do niektórych grup rasowych, natomiast drugą jest impuls do gwałtownej agresji. Badacz ten jest przekonany, iż są pewne emocje, w przypadku których zmniejszenie stopnia, w jakim człowiek ich doświadcza, w danych okolicznościach może stanowić ulepszenie moralne<sup>446</sup>. Zauważyć jednak trzeba, iż z tym podejściem wiążą się dwa zasadnicze problemy. Po pierwsze, wydaje się mało prawdopodobne, by dla przykładu ludzka awersja do danych grup rasowych była po prostu „zwierzęcą” czy innymi słowy swego rodzaju instynktowną reakcją, jaką być może jest awersja na przykład do pajaków. Najprawdopodobniej opiera się ona raczej na fałszywych przekonaniach na temat tych grup rasowych bądź też niemożności zrozumienia, z jakiego powodu nierozsądne

---

<sup>442</sup> T. Douglas, *The Morality of Moral Neuroenhancement*, w: *Handbook of Neuroethics*, red. J. Clausen, N. Levy, Springer, Dordrecht 2015, s. 1227-1249.

<sup>443</sup> J. Savulescu, I. Persson, *Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine*, „The Monist” 95(2012) nr 3, s. 403.

<sup>444</sup> Pisze on: “A person morally enhances herself if she alters herself in a way that may reasonably be expected to result in her having morally better future motives, taken in sum, than she would otherwise have had”. T. Douglas, *Moral enhancement*, „The Journal of Applied Philosophy” 2008, vol. 25, no 3, s. 228–245.

<sup>445</sup> Tamże, s. 229.

<sup>446</sup> Tamże, s. 231.

uogólnianie na podstawie danych przypadków może być problematyczne. Drugi zaś powód polega na tym, iż trzeba by być całkowicie pewnym, iż zmniejszenie stopnia doświadczania emocji da się bardzo precyzyjnie ukierunkować tylko na silne awersje do rzeczy, do których posiadanie owej awersji jest złe, natomiast nie do rzeczy, do których owe awersje konstytuują zdrową moralność<sup>447</sup>. Pomimo wspomnianych trudności, wydaje się możliwe zidentyfikowanie co najmniej kilku rodzajów zmian psychologicznych, które dla konkretnych ludzi w danych okolicznościach bezdyskusyjnie można by zakwalifikować właśnie jako wzmocnienie moralne. Istnieją pewne emocje, których osłabienie może być uważane za wzmocnienie moralne, niezależnie od tego, jaką teorię moralną oraz psychologiczną się przyjmie. Chodzi o emocje, mogące zakłócać wszystkie domniemane dobre motywy i/lub które same w sobie są bezdyskusyjnie motywami złymi. Ich osłabienie prawdopodobnie pozostawiłoby danego człowieka z motywami lepszymi, biorąc pod uwagę całość<sup>448</sup>.

Według zwolenników transhumanizmu udoskonalanie cielesności co prawda nie powoduje udoskonalenia sprawności rozumowych, jednakże zmniejsza bądź całkowicie eliminuje to, co może zakłócać myślenie. Uważają oni bowiem, że prawidłowe myślenie kieruje wolę człowieka na właściwą drogę. Trzeba jednak zaznaczyć, że byłoby jednak uproszczeniem interpretowanie ich stanowiska jako intelektualizmu etycznego, który wyraża się w tezie, iż już samo uzyskanie wiedzy o danym dobru nieodparcie skłania do kierowania się ku niemu. Otóż transhumaniści nie głoszą tej tezy jako bezwzględnie obowiązującej. Nie negują oni faktu istnienia ludzi, rozróżniających dobro oraz zło, którzy mimo tego skłaniają się ku złu. Ich program ulepszeń moralnych ma być realizowany przy pomocy modyfikacji genetycznych, wzmacniających skłonności ludzi kierowania się ku dobru oraz likwidowaniu ich skłonności ku wybieraniu zła. Innymi słowy ulepszanie moralne ma polegać z jednej strony na wyposażeniu człowieka w możliwości intelektualne, za pomocą których będzie mógł on dochodzić do właściwego rozeznania tego, co jest słuszne, właściwe i dobre oraz z drugiej na wytworzeniu w nim pewnych skłonności, dzięki którym to będzie on działał zgodnie z owym rozeznaniem<sup>449</sup>. Zwolennicy intelektualizmu etycznego uważają, iż cnoty można się nauczyć. Transhumaniści zaś twierdzą, iż cnotę można doskonalić

---

<sup>447</sup> P. Strawson, *Freedom and resentment*, „Proceedings of the British Academy” 1962, vol. 48, s. 1–25.

<sup>448</sup> T. Douglas, *Moral Enhancement*, „Journal of Applied Philosophy” 25(2008) nr 3, s. 231.

<sup>449</sup> J. Savulescu, I. Persson, *Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine*, „The Monist” 2013, t. 95(3), s. 406.

genetycznie<sup>450</sup>. Zakładają oni, iż ci, którzy posiadają wiedzę o dobru oraz złu, są niejako uprawnieni, by tę wiedzę wszczepiać innym metodami bioinżynierii<sup>451</sup>.

Podsumowując sposoby rozumienia ulepszenia moralnego można zauważyć dwa nurty myślowe<sup>452</sup>. Pierwszy z nich wywodzi się z refleksji I. Perssona i J. Savulescu. Według nich istnieje konieczność wzmacniania moralnego charakteru ludzkości oraz w tym celu rozwijania badań nad sposobami neurowzmocnienia moralnego<sup>453</sup>. Drugi zaś wywodzi się od T. Douglasa<sup>454</sup> oraz D. DeGrazii<sup>455</sup>, dla których moralnie dopuszczalne (T. Douglas) bądź moralnie pożądane (D. DeGrazia) powinno być, by chętnie uciekać się do pewnych form neurowzmocnienia moralnego, przynajmniej w pewnych okolicznościach.

Ulepszanie ludzkiej moralności, zdaniem transhumanistów, takich jak na przykład J. Savulescu i I. Persson<sup>456</sup>, jest konieczne z podobnego powodu, z jakiego to konieczne jest ulepszanie ludzkiego rozumu. Twierdzą oni nawet, że obie te konieczności są ze sobą ściśle związane. Dotychczasowa moralność wytworzona w procesie ewolucji jest niewystarczająca zwodnicza i niepewna, co sprawia, że nie może być stosowana wobec wyzwań współczesnego świata, w odniesieniu do nowych zjawisk oraz działań, których to ewolucja nie mogła niejako przewidzieć. Wraz z rozwojem wiedzy ludzie będą stawali wobec coraz to nowych wyzwań, co sprawia, że konieczne będzie permanentne zmienianie oraz ulepszanie ludzkiej moralności. Co za tym idzie też sami ludzie będą zmuszeni nieustannie modyfikować dotychczasowe zasady moralne oraz wprowadzać nowe<sup>457</sup>. Zwolennicy ulepszeń są przekonani, iż dokonujący się postęp naukowy umożliwił będzie coraz lepsze rozumienie, tego jaka moralność jest ludziom potrzebna.

---

<sup>450</sup> M. Walker, *Enhancing Genetic Virtue. A Project for Twenty-first Century Humanity?*, „Politics and the Life Sciences” 2009, t. 28(2), s. 38–39.

<sup>451</sup> J. Savulescu, I. Persson, *Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine*, *Monist*. 2012 Jul;95(3):399–421, s. 406.

<sup>452</sup> B. D. Earp, T. Douglas, J. Savulescu *Moral neuroenhancement*, w: *The Routledge handbook of neuroethics*, red. L.S.M. Johnson, K.S. Rommelfanger. Routledge, New York 2018, s. 166–184.

<sup>453</sup> I. Persson, J. Savulescu, *The perils of cognitive enhancement and the urgent imperative to enhance the moral character of humanity*. *Journal of Applied Philosophy* 25(3) (2008), s. 162–177; I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future: the need for moral enhancement*. Oxford University Press, Oxford, 2012; I. Persson, J. Savulescu, *Getting moral enhancement right: the desirability of moral bioenhancement*. *Bioethics* 27(3) 2013, s. 124–131; I. Persson, J. Savulescu, *The art of misunderstanding moral bioenhancement: two cases*. *Camb Q Healthc Ethics* 24(1) 2015, s. 48–57.

<sup>454</sup> T. Douglas, *Moral Enhancement*, „*Journal of Applied Philosophy*” 25(2008) nr 3, s. 228–245.

<sup>455</sup> D. DeGrazia, *Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour*. *J Med Ethics* 40(6) 2014, s. 361–368.

<sup>456</sup> Zob. J. Savulescu, I. Persson, *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, „*Journal of Applied Philosophy*” vol. 25, nr 3 (2008), s. 162–177.

<sup>457</sup> J. Huxley, *Transhumanizm. Kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszenia moralnego*, tłum. M. Soniewicka, „*Ethics in Progress*” 2018, t. 6(1), s. 18.

Natomiast rozwój biotechnologii umożliwi niejako zaszczepienie jej w nich. Według myślicieli transhumanistycznych, takich jak J. Savulescu czy I. Persson, tworzenie nowej moralności jest z jednej strony więc konieczną konsekwencją przejścia przez człowieka procesu ewolucji własnego gatunku, zaś z drugiej koniecznym warunkiem rozumienia przez postczłowieka niezwykle dynamicznie zmieniającego się świata oraz możliwości życia w nim<sup>458</sup>. I. Persson oraz J. Savulescu w jednym ze swoich artykułów twierdzą, iż doskonaleniu kognitywnych oraz fizycznych zdolności człowieka towarzyszyć musi równolegle doskonalenie moralne. Jest tak dlatego, że rozwój nauki oraz technologii, któremu to ludzkość zawdzięcza w dużej mierze możliwość przezwyciężenia krepujących ją ograniczeń, paradoksalnie może przyczynić się także do jej zagłady<sup>459</sup>. Stwierdzają oni, że „wiemy z historii, do jakich niemoralnych działań są zdolni niektórzy ludzie. Postęp techniczny i w konsekwencji gwałtowny wzrost potęgi poznawczej oznacza, że nawet nieliczne złe jednostki mogą spowodować katastrofalne skutki. (...) Kognitywne ulepszanie środkami farmakologicznymi, implantami oraz ingerencjami biologicznymi (włączając genetyczne) może przyspieszyć postęp nauki czy też jej zastosowanie oraz zwiększyć ryzyko rozwoju lub nadużyć broni masowej zagłady”<sup>460</sup>.

Zagrożenia te w sposób bardziej szczegółowy opisał inny transumanista, a mianowicie Tom Douglas. Według niego można wskazać przynajmniej pięć rodzajów krzywd stanowiących potencjalne konsekwencje ingerencji doskonalących. Pierwszy rodzaj dotyczy działań o charakterze militarnym, co wydaje się być oczywiste. Krzywda drugiego rodzaju wyrządzona może być w przypadku zaistnienia stanu niepożądanego przewagi osób ulepszonych nad pozbawionymi takiej ingerencji. Trzeci rodzaj zaś wiązać się może z prawdopodobnym społecznym naciskiem na osoby nieulepszone, do którego to prowadzić może duży wzrost liczby ludzi ulepszonych. Powstała w ten sposób

---

<sup>458</sup> J. Kopiańska, *Projekt udoskonalenia człowieka w świetle relacyjnej koncepcji osoby*, w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 138-139.

<sup>459</sup> I. Persson, J. Savulescu, *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, „Journal of Applied Philosophy” 25(2008) nr 3, s. 162-177; A. Buchanan, *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 34.

<sup>460</sup> „As history shows, some human beings are capable of acting very immorally. Technological advance and consequent exponential growth in cognitive power means that even rare evil individuals can act with catastrophic effect. The advance of science makes biological, nuclear and other weapons of mass destruction easier and easier to fabricate and, thus, increases the probability that they will come into the hands of small terrorist groups and deranged individuals. Cognitive enhancement by means of drugs, implants and biological (including genetic) interventions could thus accelerate the advance of science, or its application, and so increase the risk of the development or misuse of weapons of mass destruction”. I. Persson, J. Savulescu, *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, „Journal of Applied Philosophy” 2008, t. 25(3), s. 162.

dysproporcja dla przykładu doprowadzić mogłaby do uchwalenia praw uznających „doskonalenie” za powszechny obowiązek. Czwarty rodzaj zagrożeń przejawia się w możliwości pojawienia się u ludzi o ulepszonych zdolnościach kognitywnych zwiększonej skłonności do krzywdzenia innych przez zmniejszenia ich wrażliwości oraz empatii wobec ludzi nieulepszonych. Sytuacja taka może zaistnieć w przypadku, gdy wzmocnieniu kognitywnemu nie będzie towarzyszyło ulepszenie emocjonalne czy moralne. Piąty rodzaj zagrożeń dotyczyć może uznania dopuszczalności czynienia krzywdy przez znajdowanie okoliczności usprawiedliwiających dyskryminowanie osób nieulepszonych lub wręcz ich wykluczenie z dyskursu publicznego i zrównanie ich praw obywatelskich na przykład z prawami dzieci czy osób upośledzonych<sup>461</sup>. Według przedstawicieli transhumanizmu powyższe zagrożenia przemawiają za koniecznością ulepszenia ludzkiej moralności. Wspomniani już Ingmar Persson i Julian Savulescu uważają, iż dotychczasowe sposoby i środki rozwoju i doskonalenia moralnego, takie jak wychowanie, oddziaływanie kulturowe czy społeczne stają się niewystarczające. Nawet tradycyjne, tak mocno postulowane w wielu środowiskach reformy edukacji wydają się być skazane na porażkę, gdy uzna się, iż zasadnicza przyczyna problemów czy to w nauce czy w życiu wynika z genów, a nie z takiego czy innego systemu szkolnictwa<sup>462</sup>. Zdaniem transhumanistów należy użyć znacznie mocniejszych środków determinujących oraz zmieniających charakter ludzi. Wierzą oni, iż można bardzo szybko ulepszyć ludzkie motywacje moralne, posługując się środkami genetycznymi oraz biomedycznymi. Opierając się na badaniach empirycznych<sup>463</sup> oraz wychodząc z naturalistycznych założeń, iż moralne zachowanie da się zarówno opisać jak i wyprowadzić z czysto biologicznych kategorii według transhumanistów istnieją powody, aby wierzyć, iż podstawowe ludzkie motywacje moralne kształtować można środkami genetycznymi oraz biomedycznymi, a nie tylko tradycyjnymi środkami związanymi z kulturą, gdyż podstawowe motywacje ludzie mają wspólne ze zwierzętami, z których wyewoluowali. Zatem moralne

---

<sup>461</sup> T. Douglas, *The Harms of Enhancement and the Conclusive Reasons View*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 24(2015) nr 1, s. 23-36.

<sup>462</sup> S. D. Levitt, J. Dubner, *Freakonomia. Świat od podszewki*, tłum. A. Sobolewska, Znak, Kraków 2011, s. 156-171.

<sup>463</sup> W. Mischel, Y. Shoda, M.L. Rodriguez, *Delay of Gratification in Children*. Science 244 (1989), s. 933-938; Y. Shoda, W. Mischel, P.K. Peake, *Predicting Adolescent Cognitive And Self-Regulatory Competencies from Preschool Delay of Gratification: Identifying Diagnostic Conditions*, Developmental Psychology 26(6) 1990, s. 986-987; K. Hamman, F. Warneken, J. Greenberg, M. Tomasello, *Collaboration Encourages Equal Sharing in Children But Not Chimpanzees*, Nature (476) 2011, s. 328-331; F. Warneken, J. Lohse, A. Melis, M. Tomasello, *Young Children Share the Spoils After Collaboration*, Psychological Science 22 (2011), s. 267-273, za: M. Sosnowiecka, *Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, Ethics in Progress. Vol. 6 (2015). No. 1. 38-55.

motywacje bazują na biologii, a nie są produktem kultury<sup>464</sup>. Sięgają oni do ewolucyjnej biologii behawioralnej oraz na tej podstawie szukają możliwości zmiany charakteru ludzi. Przywołują również różnorodne przykłady reakcji zwierząt na bodźce, a także przykłady uzyskiwania wpływu na ich zachowania. Ich zdaniem należy owe biologiczne mechanizmy wykorzystać, w celu wzmocnienia altruizmu człowieka i osłabienia jego agresji. Według nich świadomie nabywane przez człowieka cnoty są efektem biologicznych odczuć oraz wyznaczonych nimi motywacji. Genetycznie oraz biomedycznie można zatem wzmocniać pewne ludzkie doznania, natomiast osłabiać inne. W ten sposób da się wzmocniać na przykład uczucia wdzięczności czy altruizmu, a osłabiać bądź eliminować uczucia egoizmu czy agresji. J. Savulescu i I. Persson sądzą, że cnoty wykonawcze nie potrzebują żadnych innych starań poza wpływem biologicznym, gdyż odzwierciedlają one siłę motywacji. Jeżeli zatem wzmocni się altruistyczne motywacje ludzi, jednocześnie osłabi się ryzyko, że ktoś nonszalancko zlekceważy możliwe przykre skutki jego zachowania wobec innych ludzi<sup>465</sup>.

Poprzedni wiek dostarczył wielu oczywistych świadectw, iż człowiek potrafi być okrutny. Potrafi niszczyć i zabijać inne niewinne istoty. Ogrom zła oraz cierpienia wyrządzonego ludziom przez ludzi zawsze był impulsem do formułowania mniej czy bardziej wzniosłych oraz patetycznych manifestów wzywających do koniecznego ulepszenia człowieka. Wielu współczesnych transhumanistów dostrzega, iż człowiek jako produkt ewolucji biologicznej oraz kosmologicznej jest w swojej naturze wielorako ograniczony. Także i w sferze moralnej te ograniczenia są bardzo wyraźne i dotkliwe, jeżeli wziąć pod uwagę skutki społeczne ludzkiego braku empatii, postaw altruistycznych, nienawiści czy agresji. Okazuje się, że biologiczna ewolucja człowieka nie zniwelowała tej agresji oraz niepohamowanego brania odwetu na innych członkach gatunku *Homo sapiens*. To w konsekwencji przyczyniło się to do obniżenia poczucia ludzkiego bezpieczeństwa oraz zerwania relacji społecznych, a także osłabienia kapitału społecznego. Oprócz tego istnieje groźba naprawdę ogromnych szkód, takich jak zagłada nuklearna, pandemie spowodowane celowym rozprzestrzenianiem różnych patogenów lub broni biologicznej, do tego globalnej ruiny gospodarczej spowodowanej cyberterrorystami, czy ostatecznej dewastacji spowodowanych skutkami globalnych

---

<sup>464</sup> I. Persson, J. Savulescu, *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, „Journal of Applied Philosophy” 2008, t. 25(3), s. 168.

<sup>465</sup> Tamże, s. 172.

zmian klimatycznych i tym podobnych<sup>466</sup>. I. Persson i J. Savulescu przekonująco argumentują, iż ryzyko wystąpienia naprawdę katastrofalnych szkód wzrasta wraz z rozwojem nowych technologii oraz technicznego know-how. To sprawia, że coraz częściej uświadamiamy sobie, że niewielka liczba osób może nabyć techniczną zdolność wyrażania straszliwych szkód ludzkości. Te przykłady oraz refleksje potwierdzają według nich tezę, że moralne status quo ludzkości jest głęboko niepokojące. Niektórzy wręcz twierdzą, iż jest to nie do zniesienia. Jako ludzkość posiadamy już tzw. tradycyjne środki wzmacniania zdolności moralnych ludzi, do których należą wyraźne instrukcje moralne takie jak mentoring, socjalizacja, starannie zaprojektowane polityki publiczne, czy grupy podnoszące świadomość, a także literatura oraz inne media zachęcające do refleksji moralnej i oczywiście indywidualne wysiłki na rzecz poprawy siebie. Zdaniem myślicieli transhumanistycznych środki te były i są jednak w najlepszym razie zaledwie umiarkowanie skuteczne. Co więcej według nich, rozwój technologii jest niezwykle szybki, natomiast pozytywne zmiany w ludzkiej psychologii są powolne. Z tych powodów panujące status quo określają oni jako niepokojące i do tego z realną perspektywą możliwości zaistnienia znacznie gorszych sytuacji w przyszłości. To wszystko razem wzięte wskazuje na potrzebę doskonalenia moralnego<sup>467</sup>. I. Persson i J. Savulescu utrzymują, iż postęp wynikający z internalizacji oraz poszanowania doktryn moralnych „był skromny w porównaniu z ogromnym postępem w zakresie wiedzy naukowej i technologicznej”<sup>468</sup>. Krótko mówiąc, istnieje rozbieżność pomiędzy tym, co faktycznie się robi, a tym, co mogłoby być zrobione moralnie, mimo iż obecnie ludzie obiektywnie rzecz biorąc są bardziej etyczni, niż ich przodkowie. Dla uzasadnienia tej tezy na przykład rozszerzyliśmy nasz krąg moralny, obejmując o wiele więcej ludzi. W świetle powyższych stwierdzeń wspomniani myśliciele widzą szansę na poprawę moralności za pomocą najnowocześniejszych osiągnięć biotechnologicznych. W szczególności ich zdaniem można by przyspieszyć motywacyjną internalizację doktryn moralnych za pomocą naukowych badań genetycznych oraz neurobiologicznych podstaw ludzkiego zachowania. Takie właśnie ulepszenie nazywają oni biowzmocnieniem moralnym<sup>469</sup>. Wyjaśniają oni również, iż zasadniczymi dyspozycjami

---

<sup>466</sup> I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future: the need for moral enhancement*. Oxford University Press, Oxford 2012, s. 1.

<sup>467</sup> Tamże.

<sup>468</sup> “Nonetheless, it seems that this improvement has been modest in comparison to the formidable improvement as regards scientific and technological knowledge”. Tamże, s. 107.

<sup>469</sup> Zob. Tamże.

moralnymi są altruizm oraz poczucie sprawiedliwości, które przejawiają się przede wszystkim w zasadzie wet za wet. Definiując je jako dyspozycje moralne, autorzy ci zakładają, że same w sobie zawsze skutkują moralnie poprawnym traktowaniem jednostek, do których są skierowane<sup>470</sup>.

Zdaniem transhumanistów słabością biologicznej ewolucji jest praktycznie brak żadnych możliwości na ulepszenie stanu faktycznego. Tam jednak, gdzie biologia stawia swoje granice, mogą one być przekroczone przez technonaukę, która może być traktowana jako kolejny krok na drodze ewolucji *Homo sapiens* do człowieczeństwa pełniejszego, a więc uwolnionego od biologicznych niedoskonałości. Zdaniem transhumanistów w ulepszaniu tym kluczową rolę odgrywać ma współczesna technonauka, dostarczająca ogromnych możliwości technicznych, które nie tylko mogą pomagać okiełznać świat przyrody, ale również mogą się przyczynić walnie do naprawy, czy poprawy ludzkiej natury. Transhumaniści uważają, iż biologiczna ewolucja wygenerowała zaledwie niedoskonałą formę *Homo sapiens*. Ta z kolei nieustannie domaga się ulepszania metodami i środkami oferowanymi właśnie przez technonaukę. Rozwój biotechnologii oferuje niesamowite możliwości, zupełnie niedostępne przodkom. Z tego też powodu nie mając ich do dyspozycji, zalecali oni jedynie naturalne metody ulepszania moralnego, które ograniczały się do mniej czy bardziej wyrafinowanych praktyk perswazyjno-wychowawczych. One jednak nie miały aż tak znaczącego wpływu na niedoskonałą ludzką naturę. Jednakże współczesna technonauka wraz ze swoim instrumentarium daje możliwości nie tylko powierzchownego oddziaływania na ludzką naturę, ale również umożliwia oddziaływanie głębokie, sięgające zmian genetycznych, które to może prowadzić do pożądaných zmian w ludzkiej naturze. Transhumaniści są przekonani, iż ingerując w te naturę w wyrafinowany sposób, można powodować w niej określone pożądane zmiany. To z kolei w bliżej nieokreślonej przyszłości może przyczynić się do powstania społeczeństwa nowych postludzi, udoskonalonych moralnie. Takie postspołeczeństwo zdaniem transhumanistów ma być nowym modelem funkcjonowania ludzi wyzwolonych z biologicznych oraz psychicznych niedoskonałości właściwych dla ludzkiej biologicznej natury<sup>471</sup>.

---

<sup>470</sup> Tamże, s. 108.

<sup>471</sup> P. Duchliński, G. Hołub, *Wprowadzenie*, w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 11-13.

Aby rozważyć możliwość doskonalenia moralnego w sposób inteligentny, należy zadać sobie pytanie, na czym miałyby polegać poprawa moralna, niezależnie od stosowanych dlań środków. Otóż można wyróżnić trzy istotne rodzaje ulepszeń tej sfery:

- poprawa motywacji, więc lepsze motywy, cechy charakteru oraz ogólna motywacja do czynienia tego, co właściwe,
- lepszy wgląd, czyli lepsze zrozumienie, tego, co jest właściwe.
- poprawa zachowania, a zatem większa zgodność z odpowiednimi normami moralnymi, a co za tym idzie, większa częstotliwość właściwych działań.

Klasyfikacja ta może być uznana za nadmiernie uproszczona z kilku powodów. Choćby, tzw. „internaliści” w filozofii moralności twierdzą, iż nie da się wydać sądu na temat tego, co jest słuszne, nie mając przynajmniej pewnej motywacji do podporządkowania się temu osądowi. To sugeruje, iż wglądu moralnego oraz motywacji moralnej nie można całkowicie oddzielić<sup>472</sup>. Co więcej, niektórzy filozofowie, a także psychologowie uważają, iż emocje odgrywają istotną rolę w informowaniu o tym, co jest właściwe. To również sugeruje, iż wglądu oraz motywacji nie można zupełnie oddzielić<sup>473</sup>. Tak oczywiście może być. Jednakże pomimo możliwych nadmiernych uproszczeń wydaje się, iż sugerowana anatomia doskonalenia moralnego na potrzeby prowadzonych rozważań ułatwi dyskusję na temat celów ulepszenia moralnego i tego, co ceni się w zachowaniu moralnym. Zatem idąc tym tokiem rozumowania poprawa motywacji oraz lepszy wgląd sprzyjają poprawie zachowania. Zakładając niezmiennione warunki, każdy rodzaj ulepszeń będzie miał zatem tendencję do powodowania lepszego zachowania. Jeżeli zaś czyjaś motywacja moralna pozostaje niezmienna w toku zdobywania wglądu w kwestie moralne, wydaje się, że będzie bardziej prawdopodobne, iż zrobi to, co właściwe. Oczywiście zakładając, iż ów człowiek ma do tego jakąkolwiek motywację. A stanie się tak dlatego, że jest bardziej prawdopodobne, że będzie wiedział, co jest właściwe, a w konsekwencji będzie wiedział co robić. I odwrotnie. Jeżeli czyjś wgląd moralny pozostanie niezmienny w miarę poprawy motywacji moralnej, wówczas będzie bardziej prawdopodobne, iż zrobi to, co właściwe. Tutaj znowu zakładając, iż w ogóle ma jakąkolwiek wgląd w moralność. Stanie się to, gdyż będzie do tego bardziej zmotywowany. A fortiori połączenie poprawy motywacji oraz lepszego wglądu sprzyjać

---

<sup>472</sup> D. DeGrazia, *Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour*, J Med Ethics. 2014 Jun, 40(6):361-8, s. 2-3.

<sup>473</sup> Damasio A., *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, Copernicus Center Press 2023.

będzie poprawie ludzkiego zachowania. Warto rozważyć w tym miejscu także krótko każdy rodzaj ulepszenia moralnego bardziej szczegółowo. Otóż lepszy wgląd ma charakter mocno poznawczy. Może on zatem nastąpić poprzez wzmocnienie funkcji poznawczych. Summa summarum wiedza o tym, co jest słuszne jest rodzajem wiedzy<sup>474</sup>. Można tu przywołać Arystotelesowskie rozróżnienie pomiędzy cnotami moralnymi, takimi jak odwaga, wstrzemięźliwość czy sprawiedliwość oraz cnotami intelektualnymi, takimi jak mądrość teoretyczna oraz mądrość praktyczna. Wgląd moralny w tym rozumieniu ściśle powiązany jest z praktyczną mądrością w rozumieniu Arystotelesa, a więc siłą intelektualną konieczną do dokonywania dobrych wyborów<sup>475</sup>. Poprawa motywacji z kolei jest uważana powszechnie za bardziej konatywną, czyli dotyczącą opieki bądź afektywną, a więc dotyczącą emocji. Ten rodzaj poprawy wydaje się wyraźniej rodzajem poprawy moralnej, aniżeli lepszy wgląd. Jako ludzie mamy tendencję do cenienia wysokiego stopnia motywacji moralnej. Zdaniem D. DeGrazia, I. Kant uważał nawet, iż dobra wola, czyli chęć czynienia wszystkiego, co w naszej mocy, aby czynić to, co słuszne, jest jedyną rzeczą na świecie bezwarunkowo cenną<sup>476477</sup>. Jednakże I. Kant uważał również, iż dobrą wolą kieruje się rozum, a nie afekt czy emocja. Rozum z kolei sam może generować motywację. Zatem ktoś, kto działa z doskonale dobrą wolą w tym bardzo wymagającym sensie, nie pozostawia miejsca na poprawę motywacji. Ludzie często działają ze stosunkowo dobrą wolą. Niektórzy z teoretyków interpretują jednak doskonałość motywacyjną nie tyle w kategoriach dobrej woli, ale również w kategoriach poszczególnych cnót moralnych, jak uczciwość czy współczucie. Jeżeli zaś chodzi o poprawę zachowań, przyjmuję się założenie, że owa poprawa behawioralna jest wielce pożądana w interesie uczynienia świata lepszym miejscem oraz zapewnienia lepszego życia ludziom i innym istotom czującym. Wynika z tego, iż biorąc pod uwagę ich sprzyjanie poprawie zachowania, zarówno poprawa motywacji oraz lepszy wgląd są co najmniej instrumentalnie cenne. Oczywiście jedno lub oboje mogą być również samoistnie cenne. W tym miejscu warto też zauważyć, iż koncepcję poprawy moralnej można rozumieć jako odnoszącą się do już istniejącego człowieka lub do wyborów, w oparciu, o które zaistnieją i zostaną urzeczywistnione. W ten sposób można by na

---

<sup>474</sup> D. DeGrazia, *Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour*, J Med Ethics. 2014 Jun, 40(6):361-8, s. 3.

<sup>475</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* (rozdział II-IV), Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.

<sup>476</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności* (rozdział I), Zielona Sowa, 2005.

<sup>477</sup> D. DeGrazia, *Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour*, J Med Ethics. 2014 Jun, 40(6):361-8, s. 3.

przykład scharakteryzować selekcję embrionu posiadającego gen kodujący skłonność do uczciwości, a nie embrionu pozbawionego tego genu bądź pozbawionego genu związanego z antyspołecznym zaburzeniem osobowości, a nie embrionu posiadającego ten gen jako próbę doskonalenia moralnego. W tym przypadku zamierzona poprawa odnosi się nie do konkretnego człowieka, ale do wyboru spośród potencjalnych lub wśród możliwych ludzi. Poprawa ma zatem charakter transindywidualny, a nie intraindywidualny. W niektórych odpowiednich populacjach dużą liczbę wyborów tego rodzaju można uznać również za poprawę<sup>478</sup>. Tematyka ta może być rozpatrywana zdecydowanie szczegółowiej, jednak na potrzeby niniejszej rozprawy doktorskiej oraz przedstawienia głównych kierunków dyskusji nad zasadnością i oceną etyczną ulepszeń moralnych wydaje się wystarczająca.

Na potrzeby celu niniejszej dysertacji, oprócz skrótowego omówienia zagadnień związanych z rodzajami ulepszeń w ramach ogólnie pojętego ulepszania moralnego pomocne będzie zidentyfikowanie sposobów i metod tzw. nietradycyjnych środków podnoszenia moralności. Wśród nich znajdują się zarówno sposoby już stosowane, czy też testowane, jak również te będące, póki co w sferze planów i projektów. Wśród nich można wymienić takie sposoby jak:

- glukoza jako środek zwiększający odporność na pokusę uczynienia czegoś niewłaściwego bądź zaprzestania prób robienia tego, co należy<sup>479</sup>,
- stymulacja głębokiego mózgu, jako sposób na redukcję agresji<sup>480</sup>
- Propranolol jako środek zmniejszający nieświadome uprzedzenia rasowe<sup>481</sup>,
- neurofeedback, stosowany w celu zwiększenia współczucia i/lub leczenia antyspołecznego zaburzenia osobowości<sup>482</sup>,
- selektywne inhibitory wychwyty zwrotnego serotoniny jako środek zmniejszający skłonność do napaści na ludzi<sup>483</sup>,

---

<sup>478</sup> Tamże, s. 3.

<sup>479</sup> M. Gailliot, R.F. Baumeister, C.N. DeWall i in., *Self-control relies on glucose as a limited energy source: willpower is more than a metaphor*. J Pers Soc Psychol 2007, s. 325–336.

<sup>480</sup> A. Franzini, C. Marras, P. Ferroli, i in., *Stimulation of the posterior hypothalamus for medically intractable impulsive and violent behavior*. Stereotact Funct Neurosurg 2005, s. 63–66.

<sup>481</sup> S. Terbeck, G. Kahane, S. McTavish i in., *Propranolol reduces implicit negative racial bias*. Psychopharmacology (Berl) 2012, s. 419–424.

<sup>482</sup> R. Sitaram A Caria., R.Wit, i in., *fMRI brain-computer interface: a tool for neuroscientific research and treatment*. Comput Intell Neurosci, 2007; A. Caria, R. Sitaram, R. Wit i in., *Volitional control of anterior insula activity modulates the response to aversive stimuli. A realtime functional magnetic resonance imaging study*. Biol Psychiatr 2010; s. 425–432.

<sup>483</sup> M. J. Crockett, L. Clark., M. D. Hauser, T. W. Robbins, *Serotonin selectively influences moral judgment and behavior through effects on harm aversion* Proc. Natl Acad. Sci. U. S. A. 2010 Oct. 5;107(40), s. 17433–17438.

- selekcja zarodków bądź inżynieria genetyczna w celu uniknięcia lub neutralizacji genów związanych z antyspołecznym zaburzeniem osobowości,
- selekcja zarodków zawierających gen kodujący większą skłonność do altruizmu oraz interwencje genetyczne w gamety, embriony lub istoty ludzkie po urodzeniu jako środek do tego samego celu,
- Sztuczny chromosom zawierający wiele genów kodujących silniejsze predyspozycje do różnych cnót moralnych.

Zwolennicy ulepszania moralnego człowieka proponują, aby genetyka dokonywała manipulacji na tych genach zarodka ludzkiego, które można określić jako nośniki wdzięczności bezinteresowności oraz altruizmu. Postuluje się także by stosować dostępne już środki farmakologiczne zalecane w różnego typu schorzeniach psychicznych, mające wpływ na stany biologiczne oraz psychikę człowieka, takie jak oksytocyna, wzmacniająca wiarę w siebie, oraz preparaty z grupy SSRI (selektywne inhibitory zwrotnego wychwytu serotoniny), które zmniejszają agresję oraz zwiększają możliwość współpracy z innymi ludźmi<sup>484</sup>. Zdaniem transhumanistów dostępne są już pewne środki farmakologiczne, biologiczne, a także genetyczne, które można zastosować nie tylko w odniesieniu do terapii stanów patologicznych, ale w stosunku do wszystkich innych, wpływając dzięki nim na wzrost empatii, sympatii i odruchów sprawiedliwości. Dodatkowym pomysłem na ulepszenie moralne człowieka jest propozycja implantowania w strukturę cielesną wyprodukowanego w przyszłości najpotężniejszego, samouczącego się biokwantowego komputera zwanego przez J. Savulescu i I. Perssona Bogiem-maszyną (God Machine), w celu monitorowania myśli, intencji, przekonań, pragnień, a także modyfikowania z nich tych, które mogłyby prowadzić do najbardziej szkodliwych moralnie działań<sup>485</sup>. Odmienną propozycję ulepszania moralnego ludzi zaprezentował Mark Walker. Nazwał ją genetycznym projektem cnót (*The Genetic Virtue Program* - GVP). Jest to propozycja wpływu na moralną naturę człowieka poprzez biologię. „Podstawowa idea tego projektu jest bardzo prosta: geny wpływają na nasze zachowanie, zmieniając geny indywidualnego człowieka; możemy zmienić wpływ, jakie one na owe zachowanie wywierają. Inżynieria genetyczna cnót ma prowadzić do promocji genów,

---

<sup>484</sup> B. Cole, recenzja książki: I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford 2012, „The National Catholic Bioethics Quarterly” 2017, t. 17(1), s. 176.

<sup>485</sup> J. Savulescu, I. Persson, *Moral Enhancement, Freedom and the God Machine*, „The Monist” 2012, t. 95(3), s. 412–413.

które wpływają na nabywanie cnót. Można to realizować już w obecnej praktyce laboratoryjnej na kilka sposobów, np. poprzez preimplantacyjną diagnostykę genetyczną w celu wyselekcjonowania embrionów z pożądanymi genami lub poprzez inżynierię genetyczną ludzkich zygot<sup>486</sup>. Zdaniem M. Walkera, genetyka powinna określić informacje wskazujące na to, które geny wiążą się z poszczególnymi cnotami. W tym celu przydatne może być badanie dziedzictwa genetycznego lub biologicznego na przykład poprzez porównanie rozwoju bliźniąt, badania biologicznej linii danej rodziny bądź rozwoju dzieci adoptowanych. W osiągnięciu tego celu współpracować mogą ze sobą psychologia oraz behawioralna genetyka. Wiedza taka powinna służyć selekcji preimplantacyjnej embrionów ludzkich, profil których wskazuje na możliwości nauczenia się cnotliwego zachowania. Autor ten uważa, iż jego program genetycznego uzdalniania ludzi do cnót można zweryfikować rozpatrując trzy kluczowe hipotezy:

„H1: Istnieją cechy charakteru, a cnoty (lub wady) należą do nich.

H2: Przynajmniej niektóre cnoty (lub wady) mają komponent dziedziczny.

H3: Potrafimy wykryć i kontrolować geny odpowiedzialne za ten komponent dziedziczny<sup>487</sup>.

Z kolei selekcję „genów niecnotliwych”, zmierzającą do selekcji prenatalnej oraz dyskryminacji postnatalnej, a więc do sortowania genetycznego i biologicznego ludzi na cnotliwych oraz niecnotliwych, autor ten usprawiedliwia tym, iż czynić się to przecież będzie w życiu społecznym i w wychowaniu, odróżniając oraz chwając ludzi cnotliwych i ganiąc lub ograniczając działania ludzi niecnotliwych<sup>488</sup>.

Zwolennicy udoskonalania biomedycznego usprawiedliwiają swoje postulaty twierdząc, iż promowanie cnót moralnych odbywać się może zarówno za pomocą tradycyjnych metod wychowawczych, jak również interwencji biomedycznych. Według nich oba rodzaje środków służą do osiągnięcia dokładnie tego samego celu. Różnica pomiędzy nimi polega zaś jedynie na ich skuteczności. Twierdza oni, że genetyczne udoskonalanie miałyby być bardziej efektywnym środkiem, aniżeli tradycyjne metody

---

<sup>486</sup> “The basic idea is simple enough: genes influence our behaviour, so altering the genes of individuals may alter the influence genes exert on behaviour. Engineering genetic virtue, then, would mean promoting genes that influence the acquisition of the virtues. In terms of actual laboratory practice, this might be realized in several ways including selecting human embryos with desirable genes or genetically engineering human zygotes”. M. Walker, *Enhancing Genetic Virtue. A Project for Twenty-first Century Humanity?*, „Politics and the Life Sciences” 2009, t. 28(2), s. 28.

<sup>487</sup> “H1: There are character traits, and virtues (or vices) are among these. H2: At least some virtues (or vices) have a heritable component. H3: We can detect and control the genes responsible for this heritable component”. Tamże, s. 31.

<sup>488</sup> Tamże, s. 38.

dotychczas stosowane powszechnie<sup>489</sup>. Rozróżnienie to jest zatem jedynie różnicą stopnia. Jest tak dlatego, że proces wychowawczy w nikłym stopniu uwzględnia wolę dziecka. Jest również w znacznym stopniu nieodwracalny w skutkach. Według nich mechaniczne „tresowanie” dziecka, bazujące na przewadze fizycznej lub psychicznej rodziców w celu kontrolowania i modelowania jego rozwoju, nie respektuje jego woli, czyli podobnie, jak nie czyni tego ingerencja prenatalna w jego genotyp. Według nich, w obu przypadkach dziecko zarówno przyszłe, jak i obecne jest jedynie przedmiotem określonych działań, mających pewien określony cel. Najczęściej jest nim maksymalizacja preferencji rodziców dziecka ukryta pod pozorem realizacji jego domniemanego dobra<sup>490</sup>. Wychowanie jednak można rozumieć inaczej, jeżeli zamiast na widocznych skutkach skupimy się raczej na zrozumieniu samego procesu oraz kluczowej dla niego relacji między wychowawcą oraz wychowankiem<sup>491</sup>. Jeżeli relację tę potraktujemy jako relację podmiot-przedmiot, w której to wychowawca niejako tworzy swego wychowanka niczym artysta dzieło, wówczas to nie będzie miało znaczenia, jakich używa on do tego środków, czy to kolokwialnego pasa czy środków psychotropowych bądź też prenatalnych czy też postnatalnych uwarunkowań<sup>492</sup>. Oczywiście można także rozumieć tę relację w kategoriach podmiotowych, kiedy to akcentuje się aktywny udział wychowanka w procesie wychowawczym<sup>493</sup>.

Zwolennicy idei ulepszania moralności ludzkiej zakładają nie tylko, że z uposażenia genetycznego wywieść można nabywanie dyspozycji do uczenia się tego, jak być moralnym i prawym, ale także uznają, iż za pomocą technologii biomedycznych można będzie wpłynąć na rodzaj przeżywanych emocji, a także regulować ich intensywność. T. Douglas twierdzi, iż można wskazać podstawowe emocje związane z posiadaniem zarówno dobrych, jak i złych motywów moralnych. Uważa on, iż awersja, jak i agresja wobec członków określonych grup rasowych są uwarunkowanymi genetycznie stanami emocjonalnymi. Zatem, w konsekwencji dochodzi on do przekonania, iż redukcja poziomu doświadczania pewnych emocji byłaby

---

<sup>489</sup> Tamże, s. 35.

<sup>490</sup> M. Sosnowiecka, *Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, *Ethics in Progress*. Vol. 6 (2015). No. 1. 38-55, s. 43.

<sup>491</sup> B. Zizek, D. Garz, E. Nowak red. *Kohlberg Revisited*. Rotterdam-Boston-Taipei, Sense Publishers 2015.

<sup>492</sup> M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014, s. 47-60; F. Kamm, *What As And What Is Not Wrong with Enhancement. Evaluating Sandel's View*. w: *thical Prescriptions: To Create, End, Choose, and Improve Lives*, red. F. Kamm, Bioe. Oxford 2013: Oxford University Press, s. 328-340.

<sup>493</sup> J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy mierzymy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 23-81.

udoskonaleniem moralnym polegającym na poprawie moralnych motywacji. W celu zobrazowania tej tezy, autor konstruuje model decyzji oparty na rozdzieleniu sfer rozumu oraz emocji. W schemacie tym zakłada się, iż emocje co najwyżej w ograniczonym stopniu poddają się kontroli człowieka, stanowiąc niejako bierną reakcję na to, czego doświadczą oraz co mu się w życiu przydarza. W konsekwencji uznania biologicznego podłoża sfery emocjonalnej myśliciel ten zaleca zastosowanie środków biomedycznych, regulujących zewnętrznie poziom przeżywanych emocji, a także wskazuje na płynące z tego procesu korzyści. Przedstawiony przez niego model zakłada sposób przeżywania stanów emocjonalnych, w którym to po pierwsze emocje funkcjonują w izolacji, a po drugie są jedynie odczuciami. Nie mają one struktury kognitywnej oraz nie są powiązane z przekonaniami<sup>494</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż jak dotąd nie wynaleziono „pigułki moralności”, jednakże istnieją różnorodne kierunki szeroko zakrojonych badań, mające przyczynić się do poprawy moralności. Obejmują one całe spektrum działań wymienionych wcześniej. Próby powiązania ulepszania farmakologicznego, genetycznego, czy biologicznego z moralnością wydają się być interesujące, jednakże, bez właściwego oraz adekwatnego ujęcia człowieka, a także bez adekwatnego opisu moralności, mogą być nie tylko ryzykowne, ale również irracjonalne i niebezpieczne<sup>495</sup> i to właśnie te kwestie zostaną podjęte w kolejnym rozdziale niniejszej rozprawy.

W rozdziale tym przedstawiono różne podziały ulepszeń człowieka postulowanych przez transhumanistów. Bardziej szczegółowo omówiono również cztery podstawowe grupy postulowanych ulepszeń czyli fizyczne, poznawcze, emocjonalne i moralne. Zaprezentowano metody, środki oraz techniki zarówno te istniejące, jak i mające w przyszłości powstać, mające na celu transformację człowieka do postaci postulowanej przez poszczególnych zwolenników ulepszeń. Dokonano również ogólnego zreferowania stanowisk, ujętych przez pryzmat zasadniczych poglądów oraz argumentów wyselekcjonowanej i zdaniem autora reprezentatywnej grupy przedstawicieli zwolenników ulepszeń, zarówno tych umiarkowanych jak i radykalnych.

Po dokonaniu rekonstrukcji stanowisk oraz argumentów zwolenników ulepszeń, czyli jednej strony debaty, kolejny rozdział będzie miał na celu przybliżenie stanowisk

---

<sup>494</sup> Zob. T. Douglas, *Moral Enhancement*, „Journal of Applied Philosophy” 25(2008) nr 3, s. 228–245, s. 231.

<sup>495</sup> T. Biesaga, *Ulepszanie biologiczne i techniczne człowieka a doskonalenie moralne w: Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 179-180.

i argumentów ich oponentów, a więc biokonserwatystów. Celem tego rozdziału będzie przedstawienie najważniejszych postaci będących drugą stroną toczącej się debaty.

## Rozdział III

### KONTROWERSJE WOKÓŁ ULEPSZANIA.

#### ZARZUTY BIOKONSERWATYSTÓW

Niniejszy rozdział pomyślany jest jako prezentacja poglądów krytycznych wobec ulepszania człowieka. Ma ona charakter ogólnego zreferowania stanowisk, które ujmowane są przez pryzmat zasadniczych poglądów. Każdy podrozdział prezentujący określone poglądy łączy się z jedną lub kilkoma postaciami filozofów lub bioetyków współczesnych prezentujących postawy od raczej krytycznych do zdecydowanie krytycznych wobec idei ulepszenia człowieka. Z oczywistych względów objętościowych niniejszej rozprawy, nie są to wszyscy uczestnicy debaty, ale jedynie celowo wyselekcjonowana grupa. Powodem wyboru tych, a nie innych postaci i zarazem przeciwników ulepszania człowieka jest fakt, że są oni reprezentatywni dla toczącej się debaty. Poza tym większość z nich prezentuje stanowiska i poglądy, które są często punktem odniesienia dla innych. Generalnie celem tego rozdziału jest przedstawienie najważniejszych postaci będących po drugiej stronie barykady w stosunku do zaprezentowanych w poprzednim rozdziale takich czy innych zwolenników ulepszeń człowieka oraz ukazanie ich zasadniczych stanowisk, jako swoistej przeciwwagi dla reprezentatywnej grupy transhumanistów.

Inspiracją układu rozdziału jest praca G. Hołuba, który zastosował on w swojej monografii pod tytułem *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*<sup>496</sup>, z tym że argumenty za ulepszeniami zostały omówione w rozdziale drugim w podziale przedmiotowym, natomiast poglądy przeciwników zostaną omówione w podziale podmiotowym. Oba rozdziały razem wzięte mają na celu przedstawienie stanowisk zarówno zagorzałych zwolenników ulepszeń (m.in. N. Bostroma, J. Savulescu, I. Perssona, J. Harrisa, A. Buchanana) umiarkowanych zwolenników (m.in. N. Agara, J. Eberla), którzy pewne postulaty akceptują, ale inne odrzucają oraz zdecydowanych krytyków i przeciwników (m.in. M. Hauskellera,

---

<sup>496</sup> G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018.

F. Fukuyamę, M. Sandela, J. Habermasa, L. Kassa oraz przedstawicieli polskich biokonserwatystów: P. Duchlińskiego, G. Hołuba, T. Grabińską, A. Lekką-Kowalik, M. Wójtowicza, M. Nowacką oraz J. Kopanię).

Należy mieć na uwadze, iż dyskusje prowadzone wokół ulepszania człowieka toczą się nie tylko wokół argumentów przemawiających za czy też przeciwko tym procedurom. Bardzo ważnym jest ustalenie spraw można powiedzieć zupełnie fundamentalnych. Należą do nich kwestie takie jak, na ile proponowane przez zwolenników ulepszeń działania, z zastosowaniem najnowszych technologii faktycznie będą usprawnieniami bądź ulepszeniami. Chodzi tu naturalnie o ulepszenia w szerokim tego słowa znaczeniu, a więc nie tylko te związane z poszczególnymi aspektami ludzkiego życia, ale również ulepszeniami integralnie rozumianego człowieczeństwa. Trzeba zauważyć, iż jest to zagadnienie, często umykające uczestnikom niniejszej debaty, a wydaje się rzeczą oczywistą, iż wymaga ono gruntownej i osobnej refleksji. Zdaje się, że przyczyną tego stanu rzeczy jest przekonanie niektórych zwolenników interwencji ulepszających, iż fakt pojawienia się odpowiednich możliwości technicznych czy biotechnologicznych umożliwi skuteczne i sprawne osiągnięcie pozytywnych rezultatów oraz, że ulepszenia pojedynczych cech człowieka doprowadzi jednocześnie do jednoznacznego ulepszenia jego samego. Te kwestie nie są jednak jasne i oczywiste, a raczej wręcz mniej lub bardziej kontrowersyjne<sup>497</sup>.

### 3.1. Biokonserwatyzm – charakterystyka oraz założenia

Zanim nastąpi rekonstrukcja stanowisk oraz argumentów poszczególnych myślicieli dokonana zostanie krótka charakterystyka terminu „biokonserwatyzm” oraz wspólnych założeń prezentowanych przez jego przedstawicieli oraz zwolenników. Otóż biokonserwatyzm pojawił się w dyskusjach akademickich jako specyficzna postawa bądź też jako nowy nurt w ramach konserwatyizmu<sup>498</sup> w drugiej połowie XX wieku.

---

<sup>497</sup> Tamże, s.145-146.

<sup>498</sup> W celu zapoznania się z kontekstualizacją historyczną zob.: N. Bostrom, *In Defence of Posthuman Dignity*. *Bioethics* 19, no. 3 (2005): s. 202–214.; N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*. *Journal of Evolution and Technology* 14, no. 1 (2005): 1-25; M. Burdett, *Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement*, w: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, s. 19–35, Washington, DC: Georgetown University Press, 2013; D. Grumett, *Transformation and the End of Enhancement*, w: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, 37–49, Washington, DC: Georgetown University Press, 2013; A. Miah, *A Critical History of Posthumanism*, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, The International Library of Ethics, Law and Technology, vol. 2, red. B. Gordijn and R. Chadwick, Dordrecht: Springer, 2008, s. 71–94.

Wyewoluował on następnie w wyraźnie sformułowane stanowisko filozoficzne w pierwszych dekadach XXI wieku. W ten sposób zaczęła wyłaniać się bardziej zniuansowana krytyczna wizja rewolucji biotechnologicznej, w przeciwieństwie do odmiennych wizji wspieranych przez transhumanistów<sup>499</sup>. Obecnie pomimo zwiększającej się wciąż w szybkim tempie literatury na temat transhumanizmu oraz posthumanizmu, jak również genealogii rozwoju technologicznego, stosunkowo niewiele jest prac naukowych poświęconych próbom zdefiniowania specyficznemu „biokonserwatywnemu” stanowiska, będącego kontrreakcją na transhumanizm oraz posthumanizm.

Biokonserwatyzm zasadniczo odnosi się do dość rozproszonego ruchu intelektualnego, sprzeciwiającego się idei, że ludzka natura może czy też powinna być zmieniana przez nowe biotechnologie. Jeśli poważnie potraktować reakcyjny charakter konserwatyizmu, można zasadnie założyć, iż biokonserwatyzm jest również specyficznym rodzajem reakcji, a mianowicie odpowiedzią na nowe wydarzenia historyczne, a więc tym samym dalszym rozwinięciem wcześniejszego myślenia konserwatywnego. Jako sposób myślenia oraz krytyki różnych form rozwoju technologicznego, a także idei postępu, biokonserwatyzm nierozdzielnie związany jest z tym, co dziś nazywa się filozofiami transhumanizmu oraz posthumanizmu<sup>500</sup>.

Próbując wytyczyć konstytutywną granicę oddzielającą biokonserwatyistów (nazywanych również bioluddystami) od transhumanistów trzeba zwrócić uwagę na kilka zasadniczych zagadnień, będących podstawą owego rozróżnienia. Po pierwsze, kim jest obywatel mający prawo do życia. Owo pytanie obejmuje zagadnienia takie, jak między innymi badania nad komórkami macierzystymi, tworzenie hybryd, cybryd czy chimer. Po drugie kwestie kontroli reprodukcji, która dotyczy między innymi aborcji, terapii genowych czy klonowania. Po trzecie, leczenie niepełnosprawności oraz doskonalenie człowieka, a więc kwestie związane z badaniami prenatalnymi, biotechnologiczne modyfikacje ludzi, a także próby mające na celu zmniejszenie bądź usunięcie ze społeczeństwa ograniczeń wynikających z natury ludzkiej. Po czwarte, kontrola nad mózgiem oraz zwiększanie możliwości poznawczych. Po piąte zaś wydłużanie życia poza

---

<sup>499</sup> V. Suuronen, *What is Bioconservatism? Arendt, Habermas, and Fukuyama*, w: *The European Legacy Toward New Paradigms*, Volume 30, 2025 - Issue 1, s. 1-23.

<sup>500</sup> Przydatną mapę konceptualną można znaleźć w pracach F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*. *Existenz* 8, no. 2 (2013), s. 26–32 oraz F. Ferrando, *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury, 2021.

naturalne, genetyczne granice<sup>501</sup>. Otóż przy każdym z powyżej wymienionych zagadnień, dla biokonserwatystów charakterystyczne jest odwoływanie się do szeroko rozumianej ochrony naturalności życia oraz ludzkiej natury. Stawiają oni zatem w centrum swoich poglądów i rozważań ludzką jednostkę o tzw. „czystym” kodzie genetycznym. To właśnie jej przypisują oni ekskluzywną możliwość posiadania statusu moralnego oraz pełni praw. W taki sposób genetycznie wyróżnioną ludzką istotę postrzegają jako ciągle zagrożoną przez współczesną biotechnologię, której interwencje prowadzi w sposób bezpośredni do degradacji, a także pogwałcenia fundamentalnych norm moralnych oraz wartości mających swe źródło w naturze ludzkiej, a także z nią związanych. Ich zdaniem status moralny i polityczne obywatelstwo postrzegane jako wiązka uprawnień zarezerwowane powinny być dla grupy istot wyróżnionych z większego ich zbioru (roboty, komputery, zwierzęta, rośliny) na bazie kryterium genetyczno-gatunkowego, a zatem dla reprezentantów gatunku *Homo sapiens*. Wszystkie próby poszerzania tego statusu czy to na inne klasy obiektów czy to wszelkie próby naruszenia owego kryterium genetyczno-gatunkowego na przykład poprzez tworzenie hybryd czy chimer biokonserwatyści uważają za godzące w godność oraz autonomię człowieka (J. Habermas), moralnie niedopuszczalne (M. Sandel), obrzydliwe (L. Kass) czy wreszcie oznaczające koniec człowieka (F. Fukuyama)<sup>502</sup>. W tym kontekście warto przypomnieć, iż stanowisko omówionych już w poprzednim rozdziale transhumanistów jest w każdym przytoczonym przypadku dokładnie przeciwne. Nade wszystko transhumaniści co do zasady odrzucają kategorię interpretowanej etycznie ludzkiej natury, czyli jako istotę, esencję, standard rozumności praktycznej, czy też zasadę konstytuującą normę moralną. Przyjmują założenia filozoficzne naturalizmu ontologicznego, czyli deskryptywną koncepcję osoby, antyesencjalizm, a także materialistyczną ontologię procesualną, przejawiające się w odrzuceniu istotowych właściwości ludzkiej natury. Biokonserwatyści przyjmują natomiast założenia filozoficzne antynaturalizmu, wyrażające się w zbiorze tez przeczących deskryptywizmowi, antyesencjalizmowi, a także procesualizmowi<sup>503</sup>.

---

<sup>501</sup> Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski, B. Płotka, *Współczesne podziały biopolityczne w świetle sporu wokół doskonalenia człowieka*, Studia polityczne nr 31, 2013, 175-189, s. 178.

<sup>502</sup> Tamże, s. 178-179.

<sup>503</sup> Zob. G. Hołub, P. Duchliński, *Wprowadzenie. Pomiedzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem w: Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 9-19.

Podobnie jak wśród transhumanistów, którzy dzielą się na rozmaite frakcje, czyli libertarian lub ekstropiastów (m.in. M. More, J. Harris), postulujących nieregulowany dostęp do technologii oraz środków doskonalących człowieka oraz egalitarystów (m.in. N. Bostrom A. Buchanan, J. Hughes), optujących za państwową oraz demokratyczną kontrolą rynku tych rozwiązań, tak również biokonserwatyści dzielą się na „prawicowców” odwołujących się albo do autorytetu religii oraz „strachu przed zanieczyszczeniem ducha”<sup>504</sup>, bądź czerpiących z tradycji klasycznej filozofii oraz bez explicite ekskursów religijnych (m.in. F. Fukuyama, M. Sandel, L. Kass, J. Finnis, R. George, G. Annas) oraz „lewicowców” (m.in. J. Rifkin), których zasadniczą motywacją jest troska o równość, dobro społeczne, ekosystem, a także wrogość wobec gospodarki wolnorynkowej<sup>505</sup>.

Biokonserwatyzm charakteryzuje zatem spora heterogeniczność. Jest to bowiem ruch intelektualny, który łączy dla przykładu z jednej strony ważnego lewicowego intelektualistę, takiego jak J. Habermas, z bardziej konserwatywnym myślicielem, takim jak F. Fukuyama z drugiej strony. Owa wewnętrzna heterogeniczność została dokładnie udokumentowana w badaniach. Na przykład N. Bostrom pisze, że ludzie pociągani przez biokonserwatyzm wywodzą się z grup, które tradycyjnie miały ze sobą niewiele wspólnego. Prawicowi konserwatyści religijni, lewicowi ekolodzy oraz antyglobaliści znaleźli wspólne przyczyny na przykład w sprzeciwie wobec modyfikacji genetycznej człowieka<sup>506</sup>. W podobnym duchu F. Fukuyama podkreśla, że ci, którzy podzielają moralne obawy dotyczące rozwoju transhumanizmu, stanowią heterogeniczną grupę, obejmującą zarówno prawicowych chrześcijan broniących świętości życia, jak również lewicowców sprzeciwiających się eugenicie<sup>507</sup>. Specyficzny rodzaj biokonserwatyizmu, który można odnaleźć na przykład w pracach H. Arendt<sup>508</sup> i J. Habermasa, ma niewiele wspólnego z tradycyjnymi wątkami myśli konserwatywnej. Ich różnorodne, historycznie ugruntowane analizy kondycji ludzkiej nie mają na celu podtrzymywania rzekomo tradycyjnych hierarchii, ani nie zajmują stanowiska w kwestiach metafizycznych, takich jak natura ludzka czy Bóg. Ich dzieła są ściśle agnostyczne i unikają jakiegokolwiek

---

<sup>504</sup> J. Hughes, *Progress in Bioethics*, MIT Press 2009, s. 165.

<sup>505</sup> Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski, B. Płotka, *Współczesne podziały biopolityczne w świetle sporu wokół doskonalenia człowieka*, *Studia polityczne* nr 31, 2013, 175-189, s. 178.

<sup>506</sup> N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, *Journal of Evolution and Technology* 14, no. 1 (2005): 1–25, s. 18.

<sup>507</sup> F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. London: Profile Books, 2003, s. 183.

<sup>508</sup> H. Arendt, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953–1975* red. Kohn. New York: Schocken Books, 2018.

argumentacji religijnej. Sam J. Habermas przyznał to wszystko, zauważając – w odpowiedzi na komentarz I. Hackinga – że choć nie do pomyślenia jest, aby można było określić mianem konserwatysty w jakimkolwiek sensie politycznym, to chętnie zaakceptuje określenie „biokonserwatysta”<sup>509</sup>.

Można zatem wyróżnić dwa zupełnie odmienne rodzaje podejść biokonserwatywnych. Te, które opierają się na kategoriach i koncepcjach tradycyjnej myśli konserwatywnej, czerpiąc z argumentacji naturalistycznej, a często także religijnej, jak to rozwinął F. Fukuyama oraz te, które dążą do obrony kondycji postmetafizycznej bez odwoływania się do esencjalistycznych definicji natury ludzkiej, jak to rozwinęli H. Arendt i J. Habermas. W przeciwieństwie do znacznej części tradycji konserwatywnej, która opiera się na argumentacji naturalistycznej w tych kwestiach biokonserwatyzm, który można odnaleźć w późnych pracach H. Arendt i J. Habermasa, opiera się na uniwersalistycznej koncepcji etyki, czerpiącej z genealogicznego rozumienia ludzkich możliwości<sup>510</sup>. Zakładając etyczny wymiar uniwersalnej natury ludzkiej, ten fenomenologicznie dostosowany sposób rozumienia omawianych kwestii nie opiera się na redukcjonistycznym argumencie dotyczącym jedności lub ciągłości natury ludzkiej, jak utrzymuje F. Fukuyama<sup>511</sup>. S. Lindberg sugeruje, że samo pojęcie „konserwatyzmu” byłoby mylące w kontekście nowych biotechnologii<sup>512</sup>, bowiem sam rozwój biokonserwatyzmu ukazuje zmieniającą się naturę takich koncepcyjnych i politycznych biegunów, jak konserwatyzm i progresywizm. Zatem do biokonserwatyzmu można podchodzić z różnych perspektyw, albo z postmetafizycznego podejścia H. Arendt i J. Habermasa albo z bardziej biologicznie zdefiniowanej i tradycyjnie konserwatywnej perspektywy reprezentowanej przez F. Fukuyamę.

Należy również zauważyć, że znaczna część współczesnego dyskursu biokonserwatywnego jest zorientowana na przyszłość i ma charakter spekulatywny lub, cytując J. Habermasa, pozostaje uwięziona w „perspektywie przyszłej teraźniejszości”<sup>513</sup>, ponieważ wiele biotechnologii, z którymi ma zamiar się zmierzyć,

---

<sup>509</sup> Habermas cytowany w S. Müller-Doohm, *Habermas: A Biography*. Cambridge: Polity Press, 2016.

<sup>510</sup> O istotnym wpływie H. Jonasa na biokonserwatywną myśl Habermasa, patrz C. Incononato, *The Future of Human Nature in a Post-human World: Habermas in Dialogue with Jonas' Philosophical Biology*. South Central Review 40, no. 1 (2023), s. 59–75. W przeciwieństwie do tego badania, C. Incononato twierdzi, że zarówno H. Jonas, jak i J. Habermas pozostają esencjalistami w swojej koncepcji natury ludzkiej.

<sup>511</sup> F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. London: Profile Books, 2003, s. 172.

<sup>512</sup> S. Lindberg, *From Technological Humanity to Bio-Technical Existence*. New York: Suny Press, 2023, s. 20.

<sup>513</sup> J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar 2003, s. 7.

jest dostępnych jedynie w formie szczątkowej lub pozostaje hipotetycznych. Współczesna myśl biokonserwatywna ma zatem na celu odpowiedź na szereg problemów w sytuacji, w której moralnemu samopoznaniu grozi zatarcie przez nieprzewidywalnie szybkie zmiany technologiczne<sup>514</sup>. Wraz z przyspieszającym rozwojem technologii, a szczególnie biotechnologii, myślenie konserwatywne staje w obliczu zupełnie nowych problemów na kilku różnych frontach. Historyczny rozwój biokonserwatywności ujawnia stopniową próbę konceptualizacji i pogodzenia się z nową granicą biologiczną, która oznacza wkroczenie biotechnologii w sfery oraz formy życia, dotychczas postrzegane jako centralne i niezmiennie założenia myśli zachodniej. Te zmiany podważają w szczególności założenie dotyczące uniwersalności natury ludzkiej<sup>515</sup>. Często podkreślana heterogeniczność tego nurtu nieuchronnie wynika zatem z jego dążenia do zmierzenia się z zupełnie nowymi zagadnieniami.

W dalszej kolejności – adekwatnie do zasadniczego celu dysertacji – zaprezentowane zostaną sylwetki oraz przede wszystkim zrekonstruowane stanowiska, zasadnicze poglądy oraz argumenty etyczne poszczególnych reprezentantów omówionego powyżej biokonserwatywności w kontekście problematyki ulepszania człowieka.

### 3.2. Leon Kass

Leon Kass jest amerykańskim lekarzem oraz wykładowcą akademickim, a także autorem licznych publikacji naukowych traktujących na temat zagadnień z zakresu medycyny, etyki i bioetyki<sup>516</sup>, a także refleksji nad współczesną kulturą<sup>517</sup>. Jest postacią reprezentującą stanowisko zdecydowanie konserwatywne w kwestiach tak etycznych, jak i społecznych. Jego poglądy na tematy bioetyczne są wyraziste światopoglądowo, co sprawia, iż często są przedmiotem wielu kontrowersji. Wśród szeregu tematów bioetycznych, którymi się zajmuje, są także te poświęcone ulepszaniu człowieka i które

---

<sup>514</sup> Por. M. Sandel, *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, s. 9.

<sup>515</sup> V. Suuronen, *What is Bioconservatism? Arendt, Habermas, and Fukuyama*, w: *The European Legacy Toward New Paradigms*, Volume 30, 2025 - Issue 1, s. 1-23.

<sup>516</sup> L. Kass, *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*, The Free Press, New York 1985. K. Kass, *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, 2002; L. Kass, *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis* 2003.

<sup>517</sup> L. Kass, *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature*, The University of Chicago Press, Chicago 1999; L. Kass, *Leading a Worthy Life: Finding Meaning in Modern Times*, Encounter Books, New York 2017.

też będą przedmiotem analiz w dalszej części. Leon Kass już na wstępie swojej krytycznej polemiki ze zwolennikami ulepszeń człowieka, wskazuje, iż znaczenie owej dyskusji jest bardzo doniosłe. Jest tak dlatego, iż poruszane w niej kwestie nie odnoszą się do jakiejś nieokreślonej bliżej przyszłości, ale jak twierdzi omawiany autor, do kształtu, jaki przyjmą społeczeństwa w stosunkowo nieodległym czasie. Z tego też powodu jest on świadomy, iż zasadniczą przestrzenią dyskusji o ulepszaniu ludzi jest przestrzeń filozoficzna, a szczególnie etyczna<sup>518</sup>.

Na potrzeby dyskusji o ulepszaniu człowieka omawiany autor wprowadza dwa pojęcia, a mianowicie „niestarzejące się ciała” oraz „szczęśliwe dusze”<sup>519</sup>. Terminy „ciało” oraz „dusza” według tego myśliciela są symbolami tego, co niejako konstytuuje człowieka, zarówno w płaszczyźnie zewnętrznej jak i wewnętrznej. W odniesieniu do ludzkiej cielesności w grę wchodzi zarówno działania terapeutyczne, jak i ulepszające ingerujące w ludzkie ciało w omówiony już wcześniej sposób. W odniesieniu zaś do kontroli nad życiem wewnętrznym człowieka, wskazuje on na eliminację przykrych stanów psychicznych oraz wprowadzenie w ich miejsce stanów pozytywnych<sup>520</sup>.

Leon Kass w swoich rozważaniach formułuje trzy zasadnicze zastrzeżenia wobec działań ulepszających. Pierwsze z nich to obawa o bezpieczeństwo. Twierdzi, iż ulepszająca zmiana jakiegoś jednego systemu będzie prawdopodobnie na tyle istotna, że w konsekwencji doprowadzi do uszkodzenia innego systemu. Wskazuje również, że podobna logika ma miejsce także w działaniach terapeutycznych. Leczenie jednego organu może spowodować równocześnie niepożądane skutki uboczne w odniesieniu do innego. Amerykański myśliciel żywi przekonanie, iż wówczas, gdy nie jest się w stanie zapanować nad takimi skutkami ubocznymi, nie powinno się narażać jednostki na ryzyko utraty zdrowia w celu osiągnięcia stanu lepszego, aniżeli dobry<sup>521</sup>. Zastrzeżenie drugie ma związek się z obawą, iż środki ulepszające dają z nich korzystającym „niesprawiedliwą przewagę”. Ma tu na myśli obszar odnoszący się do naturalnych uzdolnień i faktycznych usprawnień człowieka. Zastosowanie środków ulepszających będzie stanowiło o tejże niesprawiedliwej przewadze jednych ludzi nad innymi. Akceptacja tego typu ulepszeń kwalifikowałaby działania jako zbyt jednostronne,

---

<sup>518</sup> L. Kass, *Reflections on Public Bioethics: A View from the Trenches*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” vol. 15, nr 3 (2005), s. 237.

<sup>519</sup> Z ang. “ageless bodies” and “happy souls”.

<sup>520</sup> L. Kass, *Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, „The New Atlantis” Spring (2003), s. 11–12.

<sup>521</sup> Tamże, s. 15.

a więc nastawione zasadniczo na sukces oraz dominację nad innymi ludźmi. Jednakże zauważa również, że wiele działań podejmowanych przez ludzi nie ma charakteru konkurencyjnego. Szczególnie ma na myśli aktywności w ramach relacji międzyludzkich, gdzie przykładem jest autentyczna ludzka miłość. W końcu trzecie zastrzeżenie dotyczy ewentualnego ograniczenia wolności oraz pojawienia się przymusu. Ma on tu na myśli sytuacje, gdzie środki modyfikujące stosowane byłyby przez ludzi posiadających władzę na innymi. Wyraźnym przykładem mogą tu być rodzice stosujący interwencje w ramach inżynierii genetycznej w stosunku do swoich dzieci. Autor wskazuje w tym kontekście na niebezpieczeństwo, które określa mianem „genetycznego despotyzmu jednego pokolenia względem drugiego”<sup>522</sup>. Zauważa też, że innym mogącym zaistnieć niebezpieczeństwem może być presja społeczna względem rodziców, by ulepszać swoje dzieci, gdzie to przeciwstawienie się tej presji mogłyby być uznane za jakąś formę wychowawczych zaniedbań, a w rezultacie rodzic jakieś inne konsekwencje. Ogólnie rzecz biorąc dostrzega on w działaniach ulepszających tendencję prowadzącą do swoistego ujednoczenia społeczeństwa, a więc jego homogenizacji. Określa to mianem „podniesienia pułapu dolnego”, dokonującego się kosztem „obniżenia górnego”, co jego zdaniem doprowadzi ostatecznie do ograniczenia wolności oraz indywidualności. Pisze on: „słusznie obawiamy się, że dobrowolne, nieterapeutyczne wykorzystanie nowych mocy, zwłaszcza tam, gdzie staną się powszechne, zostanie wykorzystane w służbie najpowszechniejszych ludzkich pragnień, prowadząc nas w kierunku jeszcze większej homogenizacji społeczeństwa ludzkiego – być może podnosząc poziom, ale znacznie obniżając pułap ludzkich możliwości i zmniejszając prawdopodobieństwo prawdziwej wolności, indywidualności i wielkości”<sup>523</sup>.

Leon Kass omawiając swoje główne zastrzeżenia wobec prób tworzenia przywołanej już „niepodlegającej starzeniu się cielesności” oraz „szczęśliwej duszy”, skupia się na trzech aspektach, czyli odpowiedniości środków, dominacji i kontroli, oraz moralności celów.

W kontekście określenia odpowiedniości środków amerykański lekarz nie wchodzi w jakieś pogłębione analizy filozoficzne, mające na celu szczegółowe

---

<sup>522</sup> “ (...) genetic despotism of one generation over the next”. Tamże, s. 16.

<sup>523</sup> “We are right to worry that the self-selected non-therapeutic uses of the new powers, especially where they become widespread, will be put in the service of the most common human desires, moving us toward still greater homogenization of human society—perhaps raising the floor but greatly lowering the ceiling of human possibility, and reducing the likelihood of genuine freedom, individuality, and greatness”. Zob. tamże, s. 16.

rozdzielenia etyczne. Omawiany autor zaczyna od określenia zależności, która dostrzega się w procesie formacji osobowości człowieka dzięki metodom konwencjonalnym. Stwierdza, iż jest wyraźna zależność między zaangażowaniem człowieka, a jego efektami. Im więcej włożonego wysiłku, tym większy, a także trwalszy jego wpływ na osobowość. Autor zauważa, iż uzyskanie podobnych efektów dzięki różnym technikom i metodom ulepszeń mieni się jako coś taniego i może stanowić nawet jakąś formę oszustwa. Amerykański myśliciel uważa tak, gdyż zamierzone cele, w tym kształtowanie osobowości nie są łatwe do osiągnięcia i zazwyczaj to, co dobre wymaga trudu. Według niego zastosowanie sztucznych środków może spowodować odwrócenie tego porządku, a zatem uczynić łatwym coś, co z natury takie nie jest<sup>524</sup>. Autor ten odwołuje się tu do pojęcia „naturalności”. Twierdzi, że „mimo wszystko istnieje poczucie, że „naturalność” środków ma znaczenie”<sup>525</sup>. Nie ma tu jednak na myśli głównie tego, że, nowoczesne metody modyfikowania ludzkiego organizmu, a co za tym idzie osobowości są sztucznymi, a więc w tym sensie nienaturalnymi narzędziami, ale to, iż owa naturalność jest zachowaniem swoistej równowagi między zaangażowaniem, a jego rezultatem w postaci ulepszenia. Według niego owa równowaga zostaje zachwiana wówczas, gdy chce się wpłynąć na charakter, bez osobowego zaangażowania. Tak więc można powiedzieć, iż zamierzone cele uzyskuje się za pomocą zdepersonalizowanych środków. Jeśli w ogóle – jego zdaniem – owe pewne istotne cele można w taki sposób osiągnąć<sup>526</sup>. Amerykanin zwraca uwagę również na wzrastający stopień zapośredniczenia człowieka. Uważa, że „ludzkie doświadczenie zdominowane przez różne biologiczne interwencje staje się coraz bardziej zapośredniczone przez niezrozumiałe siły i czynniki, oderwane od ludzkiej aktywności”<sup>527</sup>, co doprowadza do przerwania relacji między podmiotem ludzkim oraz jego aktywnościami. Zdaje sobie on jednak sprawę, iż jakaś forma zapośredniczenia jest nieuniknionym czynnikiem określającym ludzką kondycję. Rozróżnia dwa typy takich zapośredniczeń. Pierwszy, będący częścią ludzkiej codzienności, posiadający względny charakter oraz pełniący rolę zewnętrznego narzędzia, od którego to względnie łatwo się zdystansować oraz drugi mający mocniejszy charakter, który może zostać bezpośrednio wpisany w struktury ludzkiej cielesności oraz umysł, a który oddziałuje w sposób, wymykający się ludzkiemu poznaniu.

---

<sup>524</sup> Tamże., s. 21.

<sup>525</sup> “Nevertheless, there is a sense that the “naturalness” of means matters”. Tamże, s. 22.

<sup>526</sup> Tamże, s. 21.

<sup>527</sup> “Human experience under biological intervention becomes increasingly mediated by unintelligible forces and vehicles, separated from the human significance of the activities so altered”. Tamże, s. 22.

W konsekwencji takiego stanu rzeczy człowiek staje się tylko pozornym sprawcą jego działań. Dla omawianego autora istotne jest podkreślenie tego, że „„Osobiste osiągnięcia” osiągnięte bezosobowo nie są tak naprawdę osiągnięciami tych osób”<sup>528</sup>. W związku z tym ważne jest zatem określenie, czy stosowane środki ulepszają naturalne zdolności człowieka, kiedy on sam pozostaje sprawcą tychże działań, czy też go one zastępują, przejmując nad nim kontrolę<sup>529</sup>. Owo sprawstwo jest dla Leona Kassa kluczowe, gdyż jak twierdzi, różnego typu środki ulepszające zakłócają czy wręcz niszczą ludzką sprawczość, a więc podstawową cechę ludzkiego zaangażowania w świecie<sup>530</sup>.

W kontekście zasygnalizowanej już postawy dominacji i kontroli amerykański myśliciel stwierdza, iż znajduje ona swój nowy wyraz w obecnej epoce dynamicznie rozwijającej się wiedzy i technologii. W bioetycznych debatach przyjęło się nazywać taką postawę „zabawą w Boga”. Leon Kass nadaje owej postawie dwa znaczenia. Pierwsze wiążące się z próbą modyfikacji tego, co Bóg ustanowił lub wytworzyła natura. Chodzi tu niejako o wchodzenie w ich kompetencje. Drugie zaś polega radykalnym ludzkim działaniu, podejmowanym wobec braku dogłębnej wiedzy. Jest to zatem, jak stwierdza autor, zabawa w bycie Bogiem przy jednoczesnym braku wystarczającej mądrością. Zwraca on zatem uwagę na ogromną kompleksowość struktury człowieka, a co za tym idzie na niebezpieczeństwo pogorszenia, zamiast ulepszenia. „Ludzkie ciało i umysł, niezwykle złożone i delikatnie zrównoważone w wyniku eonów stopniowej i wymagającej ewolucji, są niemal na pewno narażone na ryzyko każdej nieprzemyślanej próby „ulepszenia””<sup>531</sup>. Zwraca on tym uwagę na braki w wiedzy, która w kontraście do skali postulowanych zmian, które zwolennicy ulepszeń chcą wprowadzać, jest niewystarczająca<sup>532</sup>. Odpowiedzialna dominacja oraz kontrola mogą się odbywać tylko, gdy jest się w posiadaniu wiedzy zarówno, co do celów interwencji, jak i natury moralnej. Bez tego to, co najwyżej manipulacja. Brak owej fundamentalnej wiedzy stawia działających w sytuacji niekorzystnej, gdyż podejmując daną aktywność trzeba określić

---

<sup>528</sup> ““Personal achievements” impersonally achieved are not truly the achievements of persons”. Tamże, s. 23.

<sup>529</sup> Tamże.

<sup>530</sup> L. Kass pisze w tej kwestii: “With biotechnical interventions that skip the realm of intelligible meaning, we cannot really own the transformations nor experience them as genuinely ours. And we will be at a loss to attest whether the resulting conditions and activities of our bodies and our minds are, in the fullest sense, our own as human. To the extent that we come to regard our transformed nature as normal, we shall have forgotten what we lost”. Tamże, s. 24.

<sup>531</sup> “The human body and mind, highly complex and delicately balanced as a result of eons of gradual and exacting evolution, are almost certainly at risk from any ill-considered attempt at “improvement””. Tamże, s. 18.

<sup>532</sup> Tamże, s. 18-19.

jej cel. To z kolei łączy się nie tylko z odniesieniem do tego, co uznane jest za prawdziwe oraz słuszne, ale również tego, co jest chciane. Autor ten uważa, iż w miejsce tych obiektywnych celów wejść mogą czynniki natury subiektywnej, jak emocje, impulsy czy pragnienia<sup>533</sup>. Wówczas to „parafrazując C. S. Lewisa, to, co wygląda na panowanie człowieka nad naturą, okazuje się, w przypadku braku wiedzy kierującej, panowaniem natury nad człowiekiem”<sup>534</sup>.

Wątpliwości dotyczące celów ulepszania człowieka skłaniają go do postawienia pytania, czy dążenie do określonych celów ulepszania jest właściwe oraz jakie mogą one spowodować konsekwencje. W kontekście modyfikacji dotyczących spowolnienia czy zahamowanie procesów starzenia oraz radykalnego przedłużenia życia człowieka, omawiany myśliciel formułuje zarzut dotyczy charakteru ludzkiej skończoności. Twierdzi on, iż jest ona warunkiem tego, co w ludzkim życiu jest najlepsze. Wśród przykładów wymienia zawiązanie relacji wynikających z prokreacji, ukształtowania postawy powagi względem życia, nabycia zmysłu piękna, zdolności do zaangażowania się w rozmaite sprawy, zdolności do wykształcenia w sobie cnoty czy postawy naznaczonej dążeniem do znalezienia sensu. Jest on przekonany, iż skupienie się na przedłużaniu życia odciąga ludzi od pełnej realizacji tego, na co ludzkie życie jest niejako naturalnie skierowane<sup>535</sup>. Inny zarzut do przedłużania życia wiąże on z prokreacją, gdyż jest przekonany, iż zabiegi ku temu zmierzające wchodzą niejako w konflikt z prokreacją. Potomstwo, mające z natury być przyszłością obecnych pokoleń, zaczyna być postrzegane jako zbędne. W kontekście możliwości przedłużania życia prokreacja staje się czymś drugoplanowym czy opcjonalnym. Sugeruje on także, iż przedłużanie ludzkiego istnienia wchodzi w konflikt z intuicjami człowieka dotyczącymi egzystencji i są formą wypierania świadomości dotyczącej ograniczoności człowieka, czy próbą szukania dla niej nowych granic<sup>536</sup>.

Na kanwie swoich rozważań omawiany autor wprowadza pojęcie „wstępu” czy „odrazy”, którą rozumie jako psychiczną reakcję, jaką to ludzie od zarania dziejów odczuwali w stosunku do tego, co uważano za zło. Autor zaznaczając, iż po części było to uwarunkowane kulturowo i w związku z tym współcześnie nieco się zmieniło, to jednak zauważa, iż są działania, które cały czas wzbudzają te reakcje wśród ludzi.

---

<sup>533</sup> Tamże, s. 18.

<sup>534</sup> “To paraphrase C. S. Lewis, what looks like man’s mastery of nature turns out, in the absence of guiding knowledge, to be nature’s mastery of man”. Tamże, s. 18.

<sup>535</sup> L. Kass, *L’Chaim and Its Limits: Why Not Immortality?* „First Things” vol. 113 (2001), s. 17–24.

<sup>536</sup> Tamże, s. 26.

Podaje tu przykład stosunku kazirodczego, gwałtu czy morderstwa. W jego przekonaniu „w kluczowych przypadkach jednak odraza jest emocjonalnym wyrazem głębokiej mądrości, której rozum nie jest w stanie w pełni wyrazić”<sup>537</sup>. W swoich rozważaniach przywiązuje on dużą wagę do tego „głosu” w człowieku, który w jego mniemaniu jest czymś w rodzaju sprzeciwu wobec nadużyć ludzkiej samowoli. Jest on szczególnie znaczący obecnie, kiedy to pozwala się na wiele rzeczy przez odwołanie się do ludzkiej wolności, a pomija odniesienie do natury ludzkiej oraz tego, co ona nakazuje. Dla amerykańskiego lekarza to właśnie ten mechanizm odrzy czy wstrętu pełni w pewnym sensie funkcję ograniczającą. Mówi, on że „odraza to może już jedyny głos, który przemawia w obronie tego, co ważne dla naszego człowieczeństwa”<sup>538</sup>.

Podsumowując rozważania Leona Kassa w kontekście ulepszeń człowieka należy wskazać, iż odrzuca on przekonanie, iż pełny rozwój człowieka jest uzależniony od posiadania nie podlegającego starzeniu się ciała. Sugeruje on dokładne przyjrzenie się rytmowi ludzkiego życia oraz dostrzeżenie wartości każdego jego etapu oraz bliskich relacji, w jakich człowiek uczestniczy. Według tego myśliciela ważnym jest przyjrzenie się temu, co owe życie naturalnie konstytuuje. Istotną rolę pełni również uświadomienie sobie własnej niedoskonałości. Jest przekonany, że docenienie tych elementów, które naturalnie tworzą trajektorię ludzkiego istnienia otwiera przed ludźmi drogę do samospełnienia i może stać się motorem wysiłków oraz starań zmierzających do przezwyciężenia zauważonych niedoskonałości<sup>539</sup>.

### 3.3. Francis Fukuyama

Francis Fukuyama jest amerykańskim filozofem, politologiem, a także futurologiem. Główną tematyką, którą się zajmuje są przemiany zachodzące w społeczeństwach. Oprócz problematyki społecznej zajmuje się również kwestiami politycznymi współczesnego świata<sup>540</sup>. Najbardziej znany jest z rozwijania tzw. idei

---

<sup>537</sup> Pisze: “In crucial cases, however, repugnance is the emotional expression of deep wisdom, beyond reason's power fully to articulate it”. L. Kass, *The Wisdom of Repugnance*, „The New Republic” June 2 (1997), s. 20.

<sup>538</sup> “Repugnance may be the only voice left that speaks up to defend the central core of our humanity”. Tamże, s. 20.

<sup>539</sup> L. Kass, *Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, dz. cyt., s. 27–28.

<sup>540</sup> F. Fukuyama, *Zaufanie: kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, przeł. A. i L. Śliwa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Wrocław – Warszawa 1997; F. Fukuyama, *Ład polityczny i polityczny regres: od rewolucji przemysłowej do globalizacji demokracji*, przeł. J. Pyka, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2015; F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego*, przeł. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2012;

zmierzchu historii<sup>541</sup>. Jednakże jego analizy obejmują również zagadnienie związane z rozwojem biotechnologii, szczególnie w aspekcie jej wpływu na rozwój człowieka, jak i całych społeczeństw. Został umieszczony w niniejszym rozdziale, gdyż jego stanowisko w kontekście transhumanizmu i ulepszeń człowieka jest sceptyczne oraz krytyczne, mimo iż jest świadomy, że pewne przemiany są i będą w przyszłości raczej nieuniknione i społeczeństwo musi się do nich należycie przygotować. Można zauważyć, iż jego rozważania mają charakter interdyscyplinarny, gdyż analizując zagadnienie związane z tematyką niniejszej dysertacji przywołuje w swoich rozważaniach zarówno racje i argumenty zaczerpnięte zarówno z nauk empirycznych, społecznych jak i humanistycznych.

Omawiany filozof swoje refleksje i poglądy na temat ulepszania ludzi przedstawia w pozycji dotyczącej tak zwanej rewolucji biotechnologicznej<sup>542</sup>. Przygląda się tej tematyce w kontekście postulowanych przez zwolenników transhumanizmu możliwości ingerencji w człowieka celem jego modyfikacji i ulepszenia. W swoim dziele dokonuje przeglądu osiągnięć nauk biomedycznych oraz możliwości jakie dają ludzkości w kontekście omawianego w niniejszej pracy doktorskiej tematu. Autor ten podkreśla bardzo duży postęp w badaniach dotyczących mózgu człowieka. Przygląda się także osiągnięciom neurofarmakologii oraz jej wpływowi zarówno na psychikę, jak i zachowanie człowieka. Pochyla się też nad osiągnięcia inżynierii genetycznej oraz badaniami związanymi z przedłużaniem życia. Jak trafnie zauważa G. Hołub, Francis Fukuyama podejmuje powyższe kwestie na określonym etapie ich rozwoju, a to sprawia, że jego analizy nie mają charakteru dokończonych oraz zamkniętych projektów<sup>543</sup>. Oczywiście jest, iż w związku z dynamicznym rozwojem nauki już kilka lat po opublikowaniu swoich rozważań i przemyśleń zasygnalizowane przez amerykańskiego myśliciela kwestie znajdują swoje nowe rozwiązania. Zresztą ta uwaga dotyczy właściwie, przynajmniej po części każdego z prezentowanych w niniejszej pracy autorów. Podobnie jest z zagadnieniami nowymi, których tak ten filozof jak i wielu innych w swoich poprzednich dziełach nie ujęli, gdyż w tym czasie taka technologia po

---

F. Fukuyama, *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, przeł. J. Pyka, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2019.

<sup>541</sup> F. Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996; F. Fukuyama, *Ostatni człowiek*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.

<sup>542</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.

<sup>543</sup> G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018, s. 173.

prostu jeszcze nie istniała. Jednakże to, co dla tematyki podejmowanej w dysertacji, a więc postawione pytania filozoficzne są wciąż aktualne i często nadal definitywnie nierozstrzygnięte.

Omawiany autor w swoich rozważaniach stwierdza, że możliwości biotechnologii są ogromne i z pewnością wykraczają poza to, co zostało wcześniej zdefiniowane, jako działania terapeutyczne. Naturalną konsekwencją takiego stanu rzeczy są pojawiające się pytania dotyczące dopuszczalności ich stosowania. Chodzi tu o ewentualne granice ich stosowalności oraz ewentualne przesłanki do określenia owych granic w tym, a nie innym miejscu. Filozof stwierdza, iż można je znaleźć analizując ludzką kondycję i w tym celu wskazuje na trzy jego zdaniem najistotniejsze punkty odniesienia, a mianowicie ludzką naturę, godność, a także ludzkie prawa. Warto przyjrzeć się tym kwestiom szczegółowiej. Otóż według omawianego myśliciela w pierwszej kolejności należy sobie zadać pytanie co tak naprawdę czyni człowieka człowiekiem. Jest to oczywiście pytanie odnoszące się do rozumienia ludzkiej natury. Autor zastanawiając się nad tą kwestią odwołując się do wielu współczesnych filozofów, biologów oraz genetyków. Oni z kolei w znacznej większości albo ją po prostu negują, albo też wskazują na jej zmienny charakter. Jest tak dlatego, że z punktu widzenia genetyki oraz biologii istnieje szereg podobieństw między człowiekiem, a innymi organizmami. Z tego też powodu wskazanie na coś specyficznie ludzkiego w tym kontekście jest niezwykle trudne, co w rezultacie utrudnia, o ile w ogóle nie uniemożliwia sformułowanie definicji ludzkiej natury. Jednakże autor w swoich rozważaniach stara się ów czynnik, cechę, czy też zespół takich cech znaleźć i na jego kanwie pokazać, iż ludzki gatunek jest w jakiś sposób unikalny. W tym celu zwraca on uwagę na konieczność oddzielenia tego, co konieczne, fundamentalne i niezmienne dla człowieka, swoistej esencji człowieczeństwa od pozostałych akcydentalnych cech. Te fundamentalna cechę nazywa on w swoich rozważaniach „czynnikiem X”. Stwierdza: „Czynnik X to esencja człowieczeństwa, najbardziej podstawowy sens bycia człowiekiem. Jeżeli wszystkie istoty ludzkie są obdarzone równą godnością, czynnik X musi być ich wspólną powszechną, cechą”<sup>544</sup>. Konstatuje, iż zdefiniowanie takiej cechy jest istotne nie tylko dla kwestii oceny dopuszczalności stosowania biotechnologii w celu ulepszeń człowieka, ale również dla kwestii całego życia społeczno-politycznego. Jest tak dlatego, iż zdaniem tego autora cała konstrukcja ludzkiego życia społeczno-politycznego bazuje na takim właśnie założeniu. Ludzie według F. Fukuyamy muszą

---

<sup>544</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 198.

szanować innych ludzi, ze względu na posiadanie przez nich właśnie owego czynnika X. Kwestia ta jest wpisana w prawny porządek świata, a ów czynnik jest podstawą mówienia o godności człowieka, a w konsekwencji nie może on być przedmiotem naruszeń i zmian, co zdaniem amerykańskiego filozofa może mieć miejsce w wyniku prób ulepszenia człowieka. W tym miejscu warto przyjrzeć się temu, jak myśliciel ten ów czynnik X definiuje. Otóż stara się on rozstrzygnąć tę kwestię odwołując się do myśli I. Kanta, który to wskazywał, iż tym co wyróżnia człowieka jest jego zdolność do dokonywania wyborów moralnych<sup>545</sup>. Właśnie to zdaniem autora mogłoby pełnić rolę owego czynnika X. Jednakże uważając, iż myśl Kanta jest raczej obca mentalności współczesnych filozofów i naukowców F. Fukuyama stara się poszerzyć pulę owych możliwych cech. W tym celu wskazuje na inne typowo ludzkie kwalifikacje, jakimi mogą być język mogący komunikować abstrakcyjne treści oraz aktywność umysłowa, albo zdolność do odczuwania i wyrażania emocji lub ludzka skłonność do łączenia się w społeczności. Konstatuje, iż te specyficznie aktywności połączone w jedną całość składają się na ów czynnik X<sup>546</sup>. Jednakże nie jest jasne, czy ów złożony czynnik jest niejako ekspresją genotypu danego człowieka, w interakcji ze środowiskiem, czy też oznaką obecności w człowieku jakiegoś innego wymiaru, nieredukowalnego do wymiaru naturalnego oraz relacyjnego. Otóż niejasność ta wynika z tego, iż amerykański myśliciel skłania się ku rozumieniu natury jako czegoś, zasadniczo wynikającego z czynników genetycznych. Stąd poza środowiskiem, mającym mieć niejako korygujący wpływ na ekspresję danego genomu, nie bierze on pod uwagę niczego innego, oczywistego dla innych filozofów, jak dajmy na to platońska dusza czy też kartezjański umysł. Jego stanowisko wydaje się pozostawać w ramach orientacji naturalistycznej. Tok rozumowania omawianego autora jest następujący: „czego chcemy chronić przed wszelkimi przyszłymi postępami biotechnologii? Odpowiedź brzmi: chcemy chronić naszą złożoną, wytworzoną przez ewolucję naturę przed dokonywanymi przez nas samych próbami modyfikacji. Nie chcemy niszczyć jedności ani ciągłości natury ludzkiej wraz z opartymi na niej prawami człowieka”<sup>547</sup>.

W odniesieniu do praw ludzkich Francis Fukuyama twierdzi, iż co prawda mimo, że nie ma prostego przełożenia ludzkiej natury na prawa człowieka, to jednak takie przejście dokonuje się na drodze racjonalnej dyskusji o ludzkich celach. Z uwagi na

---

<sup>545</sup> Tamże, s. 199.

<sup>546</sup> Tamże, s. 225–226.

<sup>547</sup> Tamże, s. 226–227.

rozliczne sposoby interpretacji pojęcia natury, uzyskanie końcowych rozwiązań może być trudne, jednakże zdaniem autora dyskusje w tym kierunku prowadzić trzeba, gdyż pozwalają one jednak rozpocząć proces tworzenie hierarchii praw<sup>548</sup>. Amerykański myśliciel twierdzi, iż to inżynieria genetyczna wydaje się być tym obszarem ulepszeń, które mogą mieć największy wpływ na przekształcanie i ulepszanie człowieka. Te z kolei w radykalnych formach mogą doprowadzić do zniszczenia człowieczeństwa<sup>549</sup>. W związku z tym kluczowe jest to, że stosowanie zdobyczy biotechnologii w celu zmieniania, a więc i ulepszania człowieka nie może prowadzić do naruszenia jego praw, które to w jego przekonaniu są w znacznej mierze uwarunkowane sądami o ludzkiej naturze<sup>550</sup>.

Myśliciel ten analizuje też zagadnienie godności ludzkiej, choć trudno w jego tekstach znaleźć precyzyjne określenie tego przymiotu. Czyni to analizując scenariusze świata zamieszkałego przez ulepszonych ludzi. W swoim dziele analizuje sytuację ludzi, którzy odnieśli znaczące osiągnięcia oraz różnie rozumiane powodzenie życiowe zasadniczo dzięki dobremu urodzeniu. Twierdzi on, że ludzie ci potrafią odczuwać współczucie dla innych ludzi, którzy takiego komfortu nie mieli. Jest tak dlatego, że mają oni świadomość szczęścia, które im się przytrafiło. W tym miejscu amerykański autor wskazuje, iż gdyby jednak ludzie ci byli tzw. „dziećmi z wyboru”, czyli zaprojektowanymi przez swoich rodziców na zasadzie ingerencji w ich genotyp, to wówczas ich postrzeganie opisaney kondycji, czy inaczej mówiąc ich mentalność najprawdopodobniej wyglądałaby zupełnie inaczej. Mianowicie swoje osiągnięcia oraz powodzenie życiowe zapewne uznawaliby za coś zasłużonego, a to dlatego, że zawdzięczałby je odpowiednim decyzjom rodziców. Według autora z dużym prawdopodobieństwem w konsekwencji zmieniłby się ich stosunek do ludzi mniej uprzywilejowanych. Francis Fukuyama twierdzi, iż mogliby traktować ich ze swoistą pogardą, natomiast siebie uważać za dużo lepszych<sup>551</sup>. Można powiedzieć, iż godność ludzka w scenariuszu świata ulepszonych ludzi łączy się, według niego, z sądami o samym sobie, czy odczuciem emocjonalnym. Byłaby ona mianowicie wyższa u ludzi, którym się powiodło dzięki naturalnemu wyposażeniu, jakie otrzymali. Trzeba zaznaczyć, iż w kwestii godności odnosi się on do omówionego wcześniej pojęcia natury.

---

<sup>548</sup> Tamże, s. 168.

<sup>549</sup> Tamże, s. 20.

<sup>550</sup> Tamże, s. 27.

<sup>551</sup> Tamże, s. 207.

Godność jest nierozzerwalnie związana z cechami gatunku ludzkiego. Jednakże nie decyduje o niej żaden pojedynczy wyróżnik, ale człowiek zawdzięcza ją temu, że jest złożoną całością, a nie sumą poszczególnych prostych części, czyli sumą posiadanych organów czy ich funkcji<sup>552</sup>. Jednakże co ważne według tego myśliciela zmiany dokonane w tych osobnych elementach, a także w nabytych funkcjach, nie pozostają bez wpływu na poziom oraz charakter godności człowieka. Autor zdaje się sugerować, że nabycie osobowych cech ustala ludzka godność. Jednakże, gdyby owe cechy nie osiągnęły właściwego kształtu bądź zostały zniekształcone przez takie czy inne procesy, wówczas to dokona się zmiana owej godności. Taki tok rozumowania wydaje się wynikać z wypowiedzi autora, gdzie stwierdza on, iż problemy etyczne spowodowane przez rozwój nowoczesnej biotechnologii nie powinny zagrażać godności normalnych ludzi, natomiast mogą być udziałem ludzi, nie posiadających pełnego zestawu cech, które to zgodnie z jego definicją charakteryzują człowieka. Wskazuje on, iż najliczniejszą grupą zdająca się zaliczać do tej kategorii są dzieci nienarodzone, noworodki, inwalidzi, nieuleczalnie chorzy, a także ludzie starsi dotknięci upośledzającymi chorobami<sup>553</sup>. Koncepcja godności ludzkiej jest w znacznej mierze uwarunkowana rozumieniem czegoś specyficznego ludzkiego, a więc zdaniem autora jego naturą<sup>554</sup>.

Podsumowując stanowisko Francisa Fukuyamy, należy stwierdzić, iż próbuje on naświetlić zagadnienia, które obecne są od lat w dyskursie świata zachodniego, a więc ujęciu filozoficznym, z pominięciem argumentów religijnych. Wskazuje on na wzajemną zależność ludzkiej natury, godności, a także praw człowieka z nich wynikających, co – jak zostało pokazane – nie jest łatwe, a rezultaty podobnych dyskusji na różnych forach nie dają precyzyjnych ustaleń. To z kolei jak wynika z rozważań autora może z jednej strony zniechęcać do sięgania po nie, natomiast z drugiej brak jest innych narzędzi teoretycznych, pomocnych w porządkowaniu dyskusji na temat granic dopuszczalności ludzkich ulepszeń.

### **3.4. Jurgen Habermas**

Jürgen Habermas jest niemieckim filozofem, który zabiera głos w bardzo wielu kwestiach. Należą do nich dyskusje wokół politycznych oraz społecznych uwarunkowań

---

<sup>552</sup> Tamże, s. 225.

<sup>553</sup> Tamże, s. 228–229.

<sup>554</sup> Tamże, s. 186.

współczesnej cywilizacji europejskiej<sup>555</sup>, czy filozoficzne polemiki z postmodernizmem<sup>556</sup>. Zajmuje się również teorią komunikacji<sup>557</sup>, a także co najbardziej istotne z punktu widzenia niniejszej pracy doktorskiej wypowiada się też w kwestiach filozoficznych dotyczących inżynierii genetycznej, eugeniki czy początków życia ludzkiego<sup>558</sup>. Na kanwie tych rozważań przedstawia on również swoje argumenty na temat ulepszania człowieka, prezentując co do zasady sceptyczną, o ile nie krytyczną postawę.

Omawiany filozof jest świadomy, iż wiele ulepszeń, szczególnie tych dokonywanych za pomocą narzędzi inżynierii genetycznej, może stanowić bezpośrednie zagrożenie dla ludzkiego życia. Zwraca on szczególną uwagę na działania ulepszające, podejmowane w kluczu myślenia eugenicznego, a mianowicie by uzyskać pożądane cechy bądź postawy, które byłyby lepsze, niż dobre, a więc przeciętne. Zwraca on uwagę, iż działania na ludzkim ciele podejmowane są z powodu tego, co pojawi się na dalszych etapach rozwoju człowieka, czyli de facto ze względu na osobę ludzką. To co budzi duże zastrzeżenia omawianego filozofa to możliwość odniesienia skutku odwrotnego, do zamierzonego działania, które samo w sobie jawi się jako dobre. Autor ten uważa, iż ludzie, którzy byliby genetycznie zaprojektowani, znaleźliby się w gorszej sytuacji, aniżeli ci urodzeni bez takowych ingerencji. Myśliciel ten zwraca tu uwagę na doświadczenie wolności, gdyż twierdzi, że osoby niejako zaprojektowane nie będą mogły uważać siebie za jedynych autorów własnego życia. Przekonuje, że nawet nie chodzi o to, iż wybrano im konkretne cechy genetyczne, które będą jakąś formą determinizmu, gdyż wie, iż skłonności genetyczne nie wywierają zasadniczo takowego wpływu, szczególnie w odniesieniu do aktywności wyższych. Tym co Jurgena Habermasa niepokoi najbardziej to wymyślony i wszczepiony danemu człowiekowi bez jego zgody projekt jego osobowości. Zdaniem filozofa ów projektant stanie się niejako współautorem czyjegoś życia<sup>559</sup>. Zatem zdaniem tego myśliciela „zaprogramowane osoby nie będą już

---

<sup>555</sup> J. Habermas, *Rzecz o kondycji i ustroju Europy*, przeł. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014.

<sup>556</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.

<sup>557</sup> J. Habermas, *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, przeł. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002; J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, przeł. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1999; J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, przeł. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1999.

<sup>558</sup> J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

<sup>559</sup> Tamże, s. 85-87.

mogły uważać samych siebie za wyłącznych autorów własnej biografii”<sup>560</sup>. Podkreśla on przy tym, iż jego stanowisko nie musi wiązać się z żadną konkretną religią: „Otóż nie trzeba wierzyć w teologiczne przesłanki, aby zrozumieć konsekwencję: mielibyśmy z całkiem inną, przyczynową zależnością, gdyby zawarta w pojęciu stworzenia różnica znikła i miejsce Boga zająłby wielki wasal – gdyby zatem człowiek według własnych preferencji ingerował w przypadkową kombinację rodzicielskich chromosomów, nie mogąc nawet kontrfaktycznie zakładać konsensu z ową inną istotą, której to dotyczy”<sup>561</sup>.

Inną kwestia, która niemiecki filozof podkreśla jest znaczenie tego, co nazywa on stanem początkowym człowieczeństwa. Jeżeli ten stan nie jest wynikiem tego, co nazywamy naturą, tylko staje się konsekwencją celowych ingerencji, wówczas to staje się on swoistym obciążeniem dla danego człowieka i ma wpływ na jego osobowe doświadczenie wolności<sup>562</sup>. Autor ma tu na myśli mogące powstać zakłócenia w stawaniu się człowieczeństwa, jednakże nie jedynie w znaczeniu biologicznym, tylko bardziej osobowym, czyli dotyczącym kształtowania samych siebie za pomocą wolnych decyzji. Ulepszenia, zmieniając struktury ludzkiej cielesności, wpływają na świadomość moralną ludzi i choć pojawia się ona w ludzkim rozwoju już po ingerencji, (gdyż najczęściej mają mieć miejsce na etapie embrionalnym), to jednak będzie mieć ona decydujący wpływ na doświadczenie tak ludzkiej wolności, jak i niezależności. Z tego też powodu naturalna geneza jest niezbędny warunkiem, by ludzie mogli percypować się jako autorów własnego życia oraz członków moralnej wspólnoty<sup>563</sup>.

Omawiany filozof, dokonując refleksji się nad ingerencjami w życie człowieka, dokonuje ich podziału. Mianowicie wprowadza on, często stosowane przez filozofów naturalistycznych, rozróżnienie między osobą, a genetycznie zindywidualizowaną istotą ludzką. Autor dokonuje dosyć specyficznego uzasadnienia owej tezy. Twierdzi on, że „organizm staje się osobą w pełnym znaczeniu tego słowa dopiero w momencie narodzin, ponieważ wówczas następuje społecznie indywidualizujący akt wejścia w cały układ publicznych interakcji intersubiektywnego świata przeżywanego”<sup>564</sup>. Otóż posiadanie ludzkiego materiału genetycznego nie czyni jeszcze bytu osobowego. Według omawianego filozofa dopiero w publicznym życiu wspólnoty językowej naturalna istota

---

<sup>560</sup> Tamże, s. 85.

<sup>561</sup> Tamże, s. 115.

<sup>562</sup> Tamże, s. 66.

<sup>563</sup> Tamże, s. 50.

<sup>564</sup> Tamże, s. 42.

staje się osobą obdarzoną rozumem. Z tego powodu według autora refleksja na temat ulepszaniu istoty ludzkiej odnosi się do ingerencji w ludzkie życie przedosobowe, na etapie życia embrionalnego oraz ingerencji w życie już osobowe. Naturalnie te wcześniejsze będą wywierały skutki w późniejszych okresach<sup>565</sup>.

Myśliciel stwierdza, iż ingerencje w sferę genetyczną w celach ulepszających przyczynią się do podziałów społecznych. W ten sposób tworzy się pewna asymetria społeczna. Ma tu na myśli fakt, iż wówczas, gdy rodzice ingerują w genotyp dzieci, stawiają je niejako w sytuacji podrzędnej. Niemiecki filozof mówi tu stanowczo o działaniu, podważającym symetryczne relacje pomiędzy równymi oraz wolnymi osobami<sup>566</sup>. Powstająca przewaga przejawia się w tym, iż rodzice mają przewagę nad swoimi dziećmi, a te nad rodzicami absolutnie już nie. Jedyne co mogą zrobić, to sobie to uświadomić i próbować się przystosować bądź zdystansować, jednak zasadniczo mogą to zrobić tylko w niewielkim stopniu. Ponadto, zdaniem J. Habermasa, uzależnienie dzieci ma w sobie coś niepokojącego oraz niemoralnego, gdyż, według niego, nikt nie może być zależny od innego człowieka, a programowanie genetyczne tworzy taką sytuację<sup>567</sup>. Ta zależność powoduje zarówno dla dzieci, jak i rodziców, ale również całej społeczności niezwykle negatywne konsekwencje. Jest tak dlatego, że zwiększa się odpowiedzialność rodziców za nietrafne decyzje, mogące skutkować różnymi patologiami, ale też odpowiedzialność w szerszym znaczeniu, czyli próby rozliczania rodziców za wybór takiego, a nie innego genotypu<sup>568</sup>.

Podsumowując, J. Habermas zajmuje się kwestiami normatywnymi, które dotyczą naszego etycznego samopoznania jako istot ludzkich. Pragnie on ukazać, że wraz z nowymi osiągnięciami technologicznymi wkraczamy w erę, w której jedność naszego etycznego samopoznania jako gatunku może zostać zagrożona. Jest zdecydowanie przeciwny niekontrolowanemu ulepszaniu człowieka, ponieważ postrzega je jako zagrożenie dla godności ludzkiej, równości oraz podstawowych zasad etycznych, argumentując, że może prowadzić do redukcjonistycznego spojrzenia na człowieka jako obiekt, a nie podmiot. Sprzeciwia się więc wszelkim działaniom, które mogą zredukować człowieka do bytu materialnego, pozbawionego jego integralnej godności. Pokazuje do jakich spustoszeń w życiu osobowym, społecznym, kulturowym

---

<sup>565</sup> Tamże.

<sup>566</sup> Tamże, s. 30.

<sup>567</sup> Tamże, s. 72.

<sup>568</sup> Tamże, s. 20.

i w sferze moralności może doprowadzić instrumentalizacja natury ludzkiej w przypadku przyzwolenia na ingerencje genetyczne. Widzi on również zagrożenie dla zdolności jednostki do formowania własnych przekonań i celów, co jest kluczowe dla ich autonomii i poczucia własnej tożsamości, która to przejawia się w tym, że „jest ona świadoma siebie jako ostatecznego źródła swoich działań i roszczeń”<sup>569</sup>. Argumentuje ponadto, że ulepszanie może prowadzić do tworzenia nowych nierówności, gdzie ulepszeni ludzie mogliby mieć przewagę nad tymi, którzy nie są ulepszeni, co podważyłoby fundamentalną zasadę równości wszystkich ludzi, niezbędną dla wspólnoty politycznej.

### 3.5. Michael Sandel

Michael Sandel jest filozofem amerykańskim, zajmującym się głównie kwestiami społecznymi, szczególnie filozofią społeczną oraz zagadnieniami demokracji<sup>570</sup>. W swoich rozważaniach podejmuje też tematy ekonomiczne<sup>571</sup> oraz kwestie etyczne, szczególnie zagadnienia etyczne w dotyczące globalizacji oraz sprawiedliwości społecznej<sup>572</sup>. Ponadto myśliciel ten aktywnie uczestniczy w najrozmaitszych dyskusjach dotyczących aktualnych problemów na świecie. Bardzo często występuje w mediach, gdzie – co dla niego charakterystyczne – w prosty sposób popularyzuje problematykę etyczną. Wśród jego rozważań na te tematy nie brakuje również refleksji nad projektami dotyczącymi ulepszania człowieka, co do których przeważnie zajmuje stanowisko krytyczne. Wśród kluczowych kwestii, które rozważa jest ludzka sprawczość oraz autonomia, które to na pierwszy rzut oka wydają się być zagrożone poprzez projekty ulepszające. Jednakże według niego te zarzuty nie są przekonujące. W kwestii sprawczości uważa, że dzięki ulepszeniom może być wręcz odwrotnie. Ludzka sprawczość może się radykalnie zwiększyć. Co do zaś autonomii, to stwierdza, iż ona już jest w jakiś sposób ograniczona przez tak zwaną loterię genową<sup>573</sup>.

---

<sup>569</sup> Tamże, s. 66.

<sup>570</sup> M. Sandel, *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) – London 1998; M. Sandel, *Tyrania merytokracji. Co się stało z dobrem wspólnym?*, przeł. B. Sałbut, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.

<sup>571</sup> M. Sandel, *Czego nie można kupić za pieniądze: moralne granice rynku*, przeł. A. Chromik, T. Sikora, Kurhaus Publishing, Warszawa 2016.

<sup>572</sup> M. Sandel, *Sprawiedliwość: jak postępować słusznie?*, przeł. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013; M. Sandel, *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.

<sup>573</sup> M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014, s. 18, 34, M. Sandel, *The Case Against Perfection*, „The Atlantic Monthly” vol. 293, nr 3 (2004), s. 51–62.

Omawiany filozof zauważa, iż idea ulepszeń może stworzyć niebezpieczny sposób myślenia, polegający zasadniczo na dążeniu do pełnego kontrolowania świata, a wyrażającym się w chęci ingerowania szczególnie w ludzkie życie. Autor dostrzega jako ryzykowne nabycie mocy i zdolności do całkowitego zdominowania oraz radykalnego przekształcania ludzkiego życia i to w globalnej skali. Michael Sandel skupia się w głównej mierze na niepokojącym charakterze samego projektu ulepszenia człowieka. Uważa on, że inżynierię genetyczną, która ma być sztandarowym przejawem ulepszeń można uznać za wyraz ludzkiego pragnienia do zapanowania nad światem oraz ludzką naturą. Zwolennicy transhumanizmu dostrzegają w tym zazwyczaj wizje wolności, która jednak zdaniem tego myśliciela jest mocno zwodnicza. Jest tak dlatego, że wówczas to można się narazić na ryzyko niedoceny życia jako swoistego daru. Według niego „uznać dar życia to rozpoznać, że naszych talentów i zdolności nie zawdzięczamy wyłącznie sobie samym, a nawet nie są one w pełni naszymi, mimo wysiłków, które czynimy, aby je rozwijać i usprawniać. To także rozpoznać, że nie wszystko w świecie może być wykorzystane tak, jak sobie możemy zażyczyć czy obmyślić”<sup>574575</sup>. Niedocnienie owego daru spowoduje, że jedyną wartością, do której będzie można się odwołać, będzie wówczas ludzka wolność. Zdaniem filozofa, jeśli to ludzka wola stałaby się czymś w rodzaju instancji rozstrzygającej, to wówczas stałaby się ona normą samą dla siebie, a więc bez odniesienia do innych czynników, jak zasady czy poszczególne dobra. Można by mówić wówczas o woluntaryzmie, który to spowodowałby dużą nieprzewidywalność w procesy ingerujące w życie człowieka. Zatem zarówno wartości, jak i działania ludzkiego rozumu miałyby charakter raczej instrumentalny i stałyby się w stosunku do woli wtórne<sup>576</sup>.

Michale Sandel rozważa również społeczny oraz relacyjny skutek ulepszenia człowieka. Zauważa wyraźną zależność między sprawczością w tym zakresie, a odnoszeniem się do innych ludzi. Chodzi tu zarówno o tych, którzy są adresatami owych ulepszeń, ale także nie będących ich beneficjentami. Autor stwierdza, że istnieje zależność polegająca na tym, iż im więcej ludzie zawdzięczają swoim własnym autonomicznym działaniom, tym mniej skłonni są dzielić się nimi z innymi ludźmi. Skoro zatem rozmaite działania ulepszające miałyby być swoistą funkcją zdobytej wiedzy

---

<sup>574</sup> Tamże, s. 27.

<sup>575</sup> Według M. Sandela pojmowanie życia jako daru nie musi jednak być motywowane religijnie, a więc nie musi się wiązać z poczuciem jego nadprzyrodzonego pochodzenia. Zob. tamże.

<sup>576</sup> Tamże, s. 87-90.

oraz zdolnej do podjęcia takiego ryzyka osobowości danego człowieka, to a contrario niepodejmowanie tychże działań mogłoby świadczyć o jakichś brakach charakterologicznych czy wykształcenia. Filozof zauważa jednak, iż taka logika sądenia, będąca pewnym brakiem solidarności traci znaczenie, wówczas gdy zaakceptuje się pojęcie daru. Bowiem jeśli przyjmie się, iż ludzkie cechy genetyczne stanowią dar, a nie osiągnięcia, to zarozumiałstwem byłoby uzurpować sobie samemu prawo do wytworzonych w gospodarce owoców i nie dzielić się nimi z tymi, którzy nie z własnej winy są ich pozbawieni<sup>577</sup>.

Omawiany autor analizuje kwestie odpowiedzialności związanej z ulepszeniami twierdząc, iż najprawdopodobniej dojdzie do jej radykalnego wzrostu i to na dwóch poziomach. Po pierwsze u tych, którzy projektują owe ulepszenia, a w konsekwencji nawet całe nowe pokolenie ludzkie, a po drugie także u tych właśnie ulepszonych ludzi czy całych ich pokoleń, które to będą miały już znacznie większe możliwości, niż obecni ludzie nieulepszeni. To spowoduje jak twierdzi omawiany filozof „eksplozję odpowiedzialności”. Tak wielka odpowiedzialność, będąca konsekwencją omówionej wcześniej olbrzymiej sprawczości może być ogromnym ciężarem. Będąc tego świadomy Michael Sandel konstatuje, iż ograniczenie owej nadmiernej sprawczości poprzez odwołanie się do wspomnianej już również logiki daru mogłoby obronić ludzi przed tą nadmierną odpowiedzialnością, gdyż postrzeganie siebie jako wytworu czy to natury, Boga czy nawet przypadku zwalnia z brania w pełni odpowiedzialności za to, kim się jest<sup>578</sup>.

W kontekście szeroko rozumianego ulepszania człowieka pojawia się problem związany z tendencją ludzi do radykalnego panowania nad zmieniającą się rzeczywistością. Filozof zwraca uwagę, że problemem jest ludzkie dążenie do doskonałości. To ono nie pozwala ludziom docenić daru w postaci posiadanych umiejętności. Michael Sandel skupia się na pojęciu daru, czyli tego, co człowiekowi dane, z czym człowiek przychodzi na świat i co jednocześnie konstytuuje jego kondycję. Twierdzi on, iż docenienie daru, jakim jest życie, oznacza posiadanie świadomości, iż ludzkie talenty oraz zdolności nie są jedynie zasługą danego człowieka i nie należą do niego nawet pomimo jego wysiłku, by je rozwijać. Dar jest czymś zastanym, czyli uprzednim wobec ludzkiego poznania, czymś co posiada jakąś wartość sama w sobie, a także czymś, co w jakiś sposób się odkrywa, ale co również wymyka się pełnej

---

<sup>577</sup> Tamże, s. 83.

<sup>578</sup> Tamże, s. 80.

kontroli człowieka. Ludzie są więc w jakiś sposób zobowiązani tę wartość uznać oraz docenić<sup>579</sup>.

Ludzkie dążenie do doskonałości jest według omawianego filozofa postrzegane jako wyraz negatywnej postawy, w postaci zwykłej ludzkiej pychy. W odniesieniu do działań związanych z początkiem nowego życia „pycha ta przejawia się w postaci prób przejęcia kontroli nad tajemnicą narodzin<sup>580</sup>. W kontekście zaś wychowania dzieci owa pycha przejawia się w niebezpieczeństwie naruszenia podstawowych relacji międzyludzkich. W kontekście wychowania omawiany filozof wskazuje na dwie postawy, rodziców względem swoich dzieci, a więc miłość akceptującą oraz transformującą. Ta pierwsza przejawia się w pozytywnym odniesieniu do istnienia dziecka, a więc w duchu przyjęcia jego zaistnienia. Druga natomiast przejawia się w dążeniu do korygowania jego rozwoju oraz stymulowania go. Tu pojawia się jego zdaniem niebezpieczeństwo zastosowania narzędzi ulepszających oferowanych przez technologie biomedyczne. Wtedy to osłabieniu ulegnie odniesienie do tego, kim owo dziecko już jest ze swoimi naturalnymi darami i cechami<sup>581</sup>. Wydaje się to niebezpieczne, gdyż wówczas to nie zwraca się uwagi na to, co już stanowi o rzeczywistości ludzkiego istnienia. Omawiany filozof jest przekonany, iż chęć objęcia przyszłości kontrolą mającą na celu ulepszenie nie oznacza wcale, iż będzie się w stanie rzeczywiście nad przyszłością nowego człowieka zapanować. Ze względu czy to na pewne ograniczenia narzędzi w procesie ulepszania, czy nieprzewidywalność osobowościowego rozwoju próby zyskania takiej kontroli mogą okazać się niepowodzeniem. Wątpliwość ta sugeruje baczniejsze zwrócenie uwagi na to, co człowiekowi już dane i zastane. Ich wyposażenie, z którym przychodzą na świat, oraz to, co się z nimi stanie, wymyka się kontroli rodziców<sup>582</sup>.

Podsumowując, Michael Sandel odnosi się do nieograniczonej wolności morfologicznej jako do „pewnego rodzaju hipersprawczości, prometejskiej aspiracji do przekształcenia natury, w tym natury ludzkiej, aby służyła naszym celom i zaspokajała nasze pragnienia”<sup>583</sup>. Według niego „nie wszystko na świecie jest otwarte na dowolne zastosowanie, jakiego pragniemy lub wymyślimy”<sup>584</sup>. Pragnienie udoskonalenia naszej

---

<sup>579</sup> Tamże, s. 34.

<sup>580</sup> Tamże, s. 48.

<sup>581</sup> Tamże, s. 50.

<sup>582</sup> Tamże, s. 79.

<sup>583</sup> Tamże, s. 26.

<sup>584</sup> Tamże, s. 27

natury, odwieczne marzenie, według niego „nie spełnia, a nawet może zniszczyć docenienie podarowanego charakteru ludzkich mocy i osiągnięć”<sup>585</sup>. Uważa on, że ludzkie życie jest "darem" lub "sprawą przypadku". Ulepszanie człowieka poprzez inżynierię genetyczną jest natomiast wyrazem pychy oraz próbą zapanowania nad czymś, co powinno być przez ludzi akceptowane. Rodzicielstwo uczy pokory, poprzez miłość do dzieci bez kontrolowania w pełni ich cech. To z kolei umożliwia rozwój otwartości na nieproszone oraz radzenie sobie z rzeczywistością. Natomiast dążenie do kontrolowania dzieci poprzez ulepszanie genetyczne pozbawi ludzi owej lekcji pokory. Jeśli rodzice będą mogli projektować cechy swoich dzieci, może to prowadzić do nierówności, w której dostęp do ulepszeń genetycznych będzie miała tylko grupa najbogatszych. M. Sandel obawia się stworzenia społeczeństwa, w którym ludzie będą oceniani według swoich "ulepszonych" cech, co z kolei podważy podstawowe zasady równości i godności. Ulepszanie genetyczne może również zmienić charakter relacji między rodzicami a ich dziećmi. Zamiast bezwarunkowej miłości, może pojawić się presja, aby dziecko było "doskonałe", a rodzice traktowali je bardziej jako projekt, aniżeli jako osobę. Ostrzega on również, że nieodpowiednio ograniczony rozwój inżynierii genetycznej może podważyć moralne podstawy ludzkiej cywilizacji. Skłania to do zastanowienia się, jak daleko powinniśmy się posuwać w ingerowaniu w ludzką naturę.

### 3.6. Michael Hauskeller

Michael Hauskeller jest niemiecko-angielskim filozofem, zajmującym się bioetyką i etyką szczegółową. W swoich rozważaniach filozoficznych podejmuje, oprócz oczywiście wielu innych kwestii, także krytyczną refleksję nad skutkami i znaczeniem działań ulepszających człowieka<sup>586</sup>. Przygląda się on nie tylko pewnym tendencjom mającym miejsce w debacie nad tym zagadnieniem, ale także szczegółowym propozycjom działań ulepszających, które w założeniach transhumanistów miałyby prowadzić do omawianego już posthumanizmu i to w obu jego wersjach zarówno tej umiarkowanej, jak również mocnej. Dokonuje on refleksji nad konsekwencjami propozycji ulepszających, a także problematyzowaniu ich interpretacji. Podchodzi do tematu w sposób niezwykle analityczny i dzięki temu dostrzega niejako gubione przez

---

<sup>585</sup> Tamże.

<sup>586</sup> M. Hauskeller, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, Durham 2013; M. Hauskeller, *Mythologies of Transhumanism*, Palgrave Macmillan, London 2016.

wielu zwolenników ulepszeń, złożoności oraz dwuznaczności. Wypowiedzią, wydającą się określać specyfikę jego refleksji, jest twierdzenie, iż „jest wysoce naiwne twierdzić, że wszystkie badania biomedyczne w sposób konieczny przyniosą nam korzyść, nie mówiąc już o ludzkości jako takiej. To, co ma moc, aby nas uratować, jest wystarczająco potężne, aby wyrządzić nam szkodę”<sup>587</sup>.

Michael Hauskeller twierdzi, iż ulepszenia czy to konkretnej cechy człowieka, a już tym bardziej całej jego osobowości mogą być niezwykle ryzykowne. Uważa on, że struktura ludzkiego życia jest bardzo złożona, a co za tym idzie w konsekwencji pojedyncze interwencje ulepszające mają zupełnie inny charakter, aniżeli działania terapeutyczne. Człowiek zdrowy stanowi pewną harmonijną odpowiednio skoordynowaną całość, swoistą jedność. Dokonując interwencji terapeutycznej mającej na celu wyeliminowanie stanu patologicznego spowodowanego tym, że w organizmie ludzkim dochodzi do pewnej dezintegracji wywołanej przez zazwyczaj jeden parametr, zmierza się do przywrócenie sytuacji właściwej dla owej pierwotnej normy. Takie interwencje są podejmowane, jednakże w kontekście posiadanej wiedzy na temat owej zastanej zharmonizowanej całości, jednocześnie mając świadomość, iż ona na tym korzysta. Kwestia dotycząca działań ulepszających chociażby jedną daną cechę to już jednak zupełnie co innego, gdyż taka interwencja wykracza poza biologiczną normę. W tym przypadku brak jest pewności wynikającej z posiadanej wiedzy, czemu w zasadzie, patrząc na człowieka całościowo, służy ta choćby pojedyncza modyfikacja. Chociaż nie jest to modyfikacja patologiczna, jak to ma miejsce w niejako samoczynnym procesie chorobowym, to jednak nie można przyjąć jako pewnik, że stanie się ona działaniem doskonalącym, a nie w ogólnym rozrachunku degradującym. Omawiany autor idzie jeszcze dalej, twierdząc wręcz, iż „ulepszenie dokonane w jednej sferze czyni inne cechy gorsze i to, co jawi się jako słabość, którą należy wyeliminować, jest siłą, kiedy spojrzymy na to z innej perspektywy”<sup>588589</sup>.

---

<sup>587</sup> “It is highly naïve to assume that all biomedical research will necessarily benefit some of us, let alone humanity as a whole. What is powerful enough to save us is also powerful enough to harm us”. M. Hauskeller, *Mythologies of Transhumanism*, Palgrave Macmillan, London 2016, s. XI.

<sup>588</sup> “An improvement in one area makes other things worse, and what appears to be a weakness that ought to be alleviated is a strength when looked at from a different angle”. M. Hauskeller, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, Acumen, Durham 2013, s. 27.

<sup>589</sup> Na przykład może to dotyczyć charakteru zachowań agresywnych. Patrząc z jednej strony istnieć może tendencja, by je osłabiać bądź eliminować, co postrzegane być może jako ulepszenie. Natomiast z drugiej strony z dużym prawdopodobieństwem taka modyfikacja osłabi reakcje sprzeciwu wobec niesprawiedliwych działań. Zob. tamże, s. 46.

Omawiany autor rozważa rolę ulepszenia człowieka w kontekście ludzkiej natury. Zauważa, iż dyskusja o ulepszaniu człowieka powinna zawierać odniesienie do niej, i to niezależnie czy wyrażanej otwarcie czy jedynie domyślnie. Analizuje on stanowiska oraz poglądy zwolenników jednej i drugiej strony. Twierdzi, iż jej przeciwnikom, zasadniczo trudno się pozbyć odniesienia do niej. W kontekście rzeczników radykalnego ulepszania zauważa, iż właściwie wszyscy oni odwołują się do ludzkiej natury, choć *implicite*. Według niego wynika to w zasadzie z samego charakteru ulepszania, gdyż aby rozpoznać, czy postulowana, czy dokonana zmiana jest ulepszeniem, potrzeba pewnego standardu, w kontekście którego dokona się tej oceny. Zwolennicy ulepszeń zazwyczaj za taką miarę, przyjmują dobrostan człowieka. Tu natomiast omawiany autor, pyta o to, co należy przez ów dobrostan rozumieć. Mianowicie, czy chodzi tylko o subiektywny dobrostan, jak to zazwyczaj jest twierdzone, czy też inne jego rozumienie. Podkreśla on, iż nawet akcentując jego subiektywny wydźwięk, w tle jednak obecny jest dobrostan danej jednostki jednak jako człowieka, gdyż dane ulepszenie zawsze łączy się z jej przynależnością gatunkową. Zatem jest to podwyższenie dobrostanu danej jednostki, ale ujmowanej jako człowieka, a nie jako przedstawiciela innego gatunku. Zatem finalnie według Michaela Hauskeller, każda pojedyncza interwencja ulepszająca jest rzeczywiście taką, jeśli odnosi się do całego człowieczeństwa, gdyż tylko to, co podwyższa dobrostan jako istot ludzkich według niego będzie liczyć się jako rzeczywiste ulepszenie<sup>590</sup>.

Michael Hauskeller rozróżnia dwa kontrastujące poglądy na temat natury ludzkiej w myśli transhumanistycznej. Pierwszy „pojmuje naturę jako to, co nas ogranicza, wyznaczając granice tego, co możemy robić i kim możemy być”<sup>591</sup>, podczas gdy drugi „pojmuje naturę jako to, co pozwala nam, a wręcz zachęca nas do przekraczania wszelkich ograniczeń i barier”<sup>592</sup>. W odniesieniu do pierwszego poglądu to, co nazywa się naturą, jest determinowane przez brak pewnych zdolności, a więc przez to, czego nie możemy zrobić, a nie przez to, co możemy. Zatem „spotykamy się z naszą naturą przede wszystkim w formie granic, gdy po prostu nie możemy osiągnąć tego, czego chcemy, nie dlatego, że świat zewnętrzny stawia nam przeszkody, ale z powodu nas samych,

---

<sup>590</sup> Tamże, 85.

<sup>591</sup> “Understands nature as that which confines us, setting limits to what we can do and be”. Tamże, s. 65.

<sup>592</sup> “Understands nature as that which allows and indeed urges us to overcome all limits and boundaries”. Tamże, s. 65.

naszej własnej niemożności”<sup>593</sup>. Według myśliciela to rozumienie natury ludzkiej przekonująco dowodzi, że jakakolwiek poprawa kondycji ludzkiej wymagałaby zmiany natury ludzkiej, „a dokładniej, ograniczenia i ukrócenia natury ludzkiej, a ostatecznie jej rozpadu”<sup>594</sup>.

Sam filozof nie przedstawia jednak swojej koncepcji natury. Przychyla się jedynie do stanowiska, że ludzka natura nie jest niczym stałym, bowiem jeżeli zmieniają się pewne cechy, to wraz z nimi zmienia się i ona<sup>595</sup>. Uważa on, iż „wszystkie definicje [natury] są selektywne, żadna nie jest w stanie uchwycić tego, kim jesteśmy. W tym sensie natura ludzka jest niedefiniowalna. Mimo to, możemy nadal potrzebować definicji człowieczeństwa: nie po to, aby dowiedzieć się, kim jesteśmy, ale po to, by to zrozumieć i wskazać nam ideał, do którego powinniśmy dążyć”<sup>596</sup>. Zatem według tego myśliciela wszystkie postulowane definicje natury są jedynie częściowe i żadna z nich tak w pełni nie ujmuje faktu, kim jest człowiek, jako człowiek. Uważa, że pojęcie to jest więc niedefiniowalne. A nawet jeśli dokonuje się jej określenia, to ma to związek ze swoistym wartościowaniem oraz określaniem życiowych ideałów<sup>597</sup>. Zatem omawiany myśliciel z jednej strony uznaje potrzebę wyjaśnienia, czym jest natura, a z drugiej twierdzi, iż jest to praktycznie w takim wydaniu, jakby tego oczekiwał, niemożliwe.

Michael Hauskeller analizuje istotne obszary dyskusyjne w debacie o ulepszeniu człowieka. Ma na celu określenie wiarygodności prezentowanych postulatów dotyczących ulepszenia ludzkich uczuć, moralności, sfery poznawczej, cyborgizacji czy przedłużania życia. W dalszej części tego rozdziału zostaną pokrótce przedstawione jego spostrzeżenia i wnioski. Nie będą to oczywiście wszystkie pojawiające się w debacie na temat ulepszenia człowieka zagadnienia, ale pozwolą się przyjrzeć sposobowi myślenia oraz argumentacji tego filozofa w jego krytycznej polemice ze zwolennikami ulepszeń.

Omawiany myśliciel zastanawia się nad kwestią ulepszenia ludzkich uczuć. Zauważa, że ulepszenie samopoczucia „samo w sobie wydaje się być wartościowym

---

<sup>593</sup> “We encounter our nature primarily in the form of boundaries, when we simply cannot get what we want, not because the external world puts obstacles in our way, but because of ourselves, our own inability”. Tamże, s. 65.

<sup>594</sup> “More precisely a restriction and curtailment of human nature, and ultimately its dissolution”. Tamże, s. 65.

<sup>595</sup> M. Hauskeller, *Mythologies of Transhumanism*, Palgrave Macmillan, London 2016, s. 40.

<sup>596</sup> “All definitions are selective, no definition can capture what we are. In this sense, human nature is indefinable. Yet we may still need definitions of the human: not in order to learn what we are, but in order to make sense of it and to provide us with an ideal to live up to”. Tamże, s. 52.

<sup>597</sup> Tamże, s. 51–52.

celem, być może nawet jedynym wartościowym celem”<sup>598</sup>. Co prawda choć pozytywne emocje, odczucia oraz uczucia nie są z ich natury stałe, to jednak mogą być swego rodzaju namiastką tego, do czego dążą zwolennicy ulepszania, a więc poprawą dobrostanu ludzi. Filozof ten jednak zadaje pytanie, czy aby na pewno tego typu działania zmierzające do poprawy jakości odczuć są pozbawiane kontrowersji? Tak postawione pytanie, a szerzej kwestia odczuć pozytywnych i negatywnych łączy się z dyskusjami obecnymi choćby w etyce utilitarystycznej. Ujmując ten temat zwięźle, zasadniczo utilitaryści uznają to, co prowadzi do nich, jak i same uczucia za synonim dobra i w konsekwencji odwrotnie czynniki, powodujące uczucia negatywne jak i prowadzące doń, za synonim zła moralnego. W samym utilitaryzmie istnieje również rozumienie rozwoju moralnego jako działań, intensyfikujących odczucia pozytywne oraz redukujących te negatywne. Utilitaryści są gotowi uznać, iż dyskomfort czy ból pełni istotną rolę w ludzkim życiu, sygnalizując zagrożenie, stany chorobowe czy patologiczne, jednakże w tej funkcji uznawany jest za wartość instrumentalną i dopuszczalną tylko wówczas, gdy nie może być zastąpiona innym mechanizmem i tylko wtedy stwierdza się, że pełni rolę pozytywną. Jednakże ból sam w sobie jest kategorią zdecydowanie negatywną. Ulepszanie może doprowadzić za jakiś czas nie tylko do obniżenia bólu, ale może nawet do usunięcia mechanizmów go powodujących. Całkiem możliwe jest także, że podobnie będzie z kategorią cierpienia, chociażby dzięki modyfikacji ludzkiej psychiki. W tym miejscu jednak trzeba zadać pytanie, czy jednak takie działania są dobre dla człowieka jako takiego, i to uwzględniając fakt wytworzenia alternatywnych systemów „ostrzegania”. Omawiany filozof twierdzi, iż zdecydowana walka z bólem czy cierpieniem pociąga za sobą znaczne koszty, ujawniające się wówczas, gdy dostrzega się zależność między cierpieniem a wartościami, jakie to przypisuje się zarówno wydarzeniom jak i ludziom. Autor w tym kontekście pokazuje konsekwencje utraty zdolności do cierpienia, twierdząc, że jeżeli faktycznie ludzie byłiby niezdolni do cierpienia, wówczas to trudno byłoby dostrzec, w jaki sposób można by się jeszcze o coś troszczyć. Wskazuje tu między innymi na wspomniany dobrostan oraz własne życie<sup>599</sup>. Jest tak dlatego, że owo cierpienie mianowicie sygnalizuje rzeczywistości będące dla ludzi istotnymi i wartościowymi. Jest to swoista forma zatroskania o dobrostan, który jest zagrożony lub utracony. Cierpienie zatem łączy się z aksjologiczną wrażliwością i zdaje się być konieczne w doniosłych

---

<sup>598</sup> “(...) seems in itself a worthwhile goal, perhaps ultimately even the only worthwhile goal”. M. Hauskeller, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, Acumen, Durham 2013, s. 55.

<sup>599</sup> Tamże, s. 57–58.

działaniach. Filozof powołuje się na analizy mówiące o „doświadczeniach kontrastu”, które to są negatywnymi przeżyciami, pełniącymi istotną rolę. W tym kontekście twierdzi on, że niektóre formy szczęścia są związane nierozdzielnie z możliwością doświadczenia nieszczęścia. Dla przykładu stwierdza, że „jednakże miłość, czyli kochanie i bycie kochanym, to coś, czego nie chcielibyśmy poświęcić, mimo że jest ona jednym z głównych źródeł ludzkiego cierpienia, ponieważ stanowi również istotny element ludzkiego szczęścia”<sup>600</sup>. Zatem zdaniem tego myśliciela co do zasady działania mające na celu pozbycie się negatywnych uczuć nie są odpowiednie, gdyż wówczas dochodzi do utraty czegoś istotnego dla człowieczeństwa. Autor ten uważa, iż nie ma łatwej recepty na ulepszanie ludzkich uczuć<sup>601</sup>. Według niego czuć się lepiej nie oznacza być zawsze szczęśliwym, ale tylko wówczas, gdy jest to właściwe, bowiem ludzie nie tyle szukają przyjemności czy dobrobytu, co raczej „chęć robić pewne rzeczy ze swoim życiem”<sup>602</sup> i być może dzięki temu stają się szczęśliwi.

Michael Hauskeller zastanawia się również nad udoskonalaniem moralności<sup>603</sup>. Poddaje w wątpliwość, czy „radycznie ulepszani ludzie, czy postludzie, [byliby] moralnie dobrzy”<sup>604</sup>. Stwierdza, iż doskonalenie moralności jest wielce kontrowersyjne i wskazuje na to, że wszystko zależy od tego, jak tę moralność się rozumie w kontekście różnych koncepcji. Zwraca uwagę, iż w różnych systemach moralnych, których to na świecie nie brakuje, zwraca się uwagę na inne aktywności jako moralnie pożądane. W konsekwencji tego coś, co w jednym systemie i dla jednych będzie moralnym ulepszeniem, w innym i dla innych być może wręcz osłabieniem. Co więcej coś, co dla jednych może być dobrem moralnym, dla innych może być złem. Różnice te widać bardzo dobrze zestawiając ze sobą dwie kontrastujące koncepcje etyczne, a mianowicie utilitaryzm oraz deontologizm. Filozof twierdzi też, że jeżeli pojawi się możliwość

---

<sup>600</sup> “Yet love, that is, loving and being loved, is something that we would not want to sacrifice despite it being a major source of human suffering, because it is also an important part of human happiness”. Tamże, s. 59.

<sup>601</sup> Tamże, s. 62.

<sup>602</sup> “To do certain things with their lives”. Tamże, s. 60.

<sup>603</sup> Temat ulepszania moralnego podejmuje w różnych kontekstach, np. w kontekście zmian klimatu, gdzie wraz z A. Kulawską zastanawia się, czy proponowana przez I. Perssona oraz J. Savulescu (Zob. J. Savulescu, I. Persson, *Moral Hard-Wiring and Moral Enhancement*, „Bioethics” 2017, t. 31(4), s. 286–295; J. Savulescu, I. Persson, *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford 2012), poprawa dyspozycji moralnej człowieka mogłaby w znaczący sposób przyczynić się do zredukowania antropogenicznej zmiany klimatu. Zob. A. Kulawska, M. Hauskeller, *Moral Enhancement and Climate Change. Might It Work*, w: *Moral Enhancement: Critical Perspectives*, red. M. Hauskeller, L. Coyne, Royal Institute of Philosophy Supplements, t. 83, Cambridge 2018, s. 371–388. Ze względu jednak na ograniczenia objętościowe dysertacji ten temat nie zostanie poruszony szczegółowiej.

<sup>604</sup> “Radically enhanced humans, or posthumans, [would] be morally good”. M. Hauskeller, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, Acumen, Durham 2013, s. 37.

wzmacniania moralności, wówczas tym samym pojawi się możliwość jej osłabiania, co może mieć miejsce dla chociażby celów pragmatycznych. Według niego moralnie najlepsza osoba niekoniecznie jest najlepszą dla osiągnięcia jakiegoś celu<sup>605</sup>. Dyskusja dotycząca ulepszania moralnego czasami związana jest z postulatami osłabiania czy wręcz eliminowania niektórych cech osobowości, w celu wzmocnienia samej moralności. Najczęściej wskazuje się na dwie ludzkie skłonności, a mianowicie do agresji i współpracy. Co do zasady wśród zwolenników ulepszeń panuje zgodne przekonanie, że skłonność do agresji należy osłabiać, natomiast wzmacniać skłonność do współpracy. Zakłada się, iż stosowne działania wykorzystywałyby najnowsze odkrycia genetyki, psychofarmakologii oraz narzędzia inżynierii genetycznej. Omawiany autor zwraca uwagę, że ich zastosowanie prowadziłyby do zmiany skłonności człowieka, co przejawiałoby się w jego działaniach i w związku z tym zadaje pytanie, czy takie przestawienie „wzorów zachowań” zawsze będzie odpowiednie i dobre? Na to pytanie, odpowiada, że podobnie jak chęć współpracy nie jest zawsze czymś godnym pochwały i dobrym, tak samo zachowanie agresywne niekoniecznie jest zawsze czymś złym, czego należy za wszelką cenę unikać. Według niego skłonność do współpracy może okazać się czymś niepożądanym w sytuacjach, prowadzących do złych celów. Podobnie pewna doza agresji bywa potrzebna człowiekowi w ramach mechanizmu obronnego, czy też jako sposobu wyrażania swego sprzeciwu<sup>606</sup>.

Kolejnym obszarem wzmocnień nad którym omawiany autor przeprowadza krytyczną refleksję jest zagadnienie ulepszenia władz poznawczych człowieka. Zastanawia się on, na ile ulepszone władze mentalne rzeczywiście przyczyniają się do szeroko rozumianego udoskonalenia. Zauważa, że samo usprawnienie pamięci czy też myślenia abstrakcyjnego ma stosunkowo nieduży wpływ na ważne dla człowieka życiowe aktywności. Filozof ten uważa, że „jeśli komuś życie nie układa się dobrze, zazwyczaj nie wynika to z braku (instrumentalnej) inteligencji. Ludzie są nieszczęśliwi z różnych powodów, ale niewiele z nich ma cokolwiek wspólnego z brakiem lub niedostatkami zdolności instrumentalnego rozumowania”<sup>607</sup>. Podobnie w szerszym ujęciu człowiek sprawniejszy mentalnie, niekoniecznie musi przyczyniać się do poprawy dobrostanu społecznego. Ludzie bardzo sprawni intelektualnie mogą realizować swoje

---

<sup>605</sup> Tamże, s. 52.

<sup>606</sup> Tamże, s. 45.

<sup>607</sup> “If someone’s life does not go well it is not usually because they are not (instrumentally) clever enough. People are unhappy for all sorts of reasons but few of these reasons have anything to do with a lack or deficiency of instrumental reasoning capacities”. Tamże, s. 17.

osobiste cele również kosztem dobra wspólnego. Zwolennicy ulepszeń najczęściej wśród swoich postulatów wymienia poprawę poziomu inteligencji i pamięci. Michel Hauskeller w swoich analizach w tym kontekście koncentruje się zazwyczaj na ukazaniu dwuznaczności owych ulepszeń. Filozof zaznacza, że to, czy uzna się tego typu działania w ogóle za ulepszające w dużej mierze zależy od rozważanego kontekstu, bowiem zarówno niska jak i wysoka inteligencja, jak też pamięć o czymś, ale i zapominanie tego czegoś może stanowić ulepszenie<sup>608</sup>. Twierdzi, że „nie trzeba być superinteligentnym, żeby dobrze żyć w naszym świecie”<sup>609</sup>. Wskazuje również, iż „często wybitne zdolności poznawcze idą w parze z zaburzeniami społecznymi i emocjonalnymi”<sup>610</sup>. Przywołuje tu przykład syndromu Aspergera. Wskazuje także, że „abstrakcyjne rozumowanie wymaga tłumienia konkretnej rzeczywistości”<sup>611</sup>, a więc zdolność abstrakcyjnego myślenia, będącą oznaką wysokiej inteligencji, może powodować trudności danego człowieka w zmaganiu się z wymogami życia codziennego. Ludzie o wybitnych zdolnościach często nie najlepiej radzą sobie z odnalezieniem się w spontanicznych sytuacjach. Jest tak dlatego, że „relacje międzyludzkie i wszystko, co trzeba w nie inwestować, są dla abstrakcyjnego rozumowania zbędnym rozproszeniem uwagi”<sup>612</sup>. Z tego też powodu ponadprzeciętna zdolność do myślenia abstrakcyjnego często współwystępuje ze zmniejszoną zdolnością do angażowania się w zagadnienia szczegółowe tak bardzo potrzebne w codziennym życiu<sup>613</sup>. Inną kwestią jest usprawnienie pamięci. Filozof prowadzi rozważania w odniesieniu zarówno do pamięci krótkotrwałej i długotrwałej. Pierwsza z nich zmodyfikowana może być poprzez stosowanie różnych psychostymulantów, o których była już szczegółowo mowa w drugim rozdziale. Pamięć ta usprawnia działania człowieka w jego bieżącym codziennym życiu. Filozof twierdzi, iż takie wzmocnienie, choć z jednej strony może być dobroczynne, to jednak finalnie nie prowadzi do znaczących zmian w życiu człowieka. „Nie jest to ulepszenie ludzkie w sensie ulepszeń człowieka, a tym bardziej człowieka jako takiego. Poprawa pamięci krótkotrwałej może być korzystna dla wykonywania

---

<sup>608</sup> Tamże, s. 14–15.

<sup>609</sup> “You don't have to be super-intelligent to have a good life in our world”. Tamże, s. 19.

<sup>610</sup> “Often outstanding cognitive abilities go along with social and emotional disorders”. Tamże.

<sup>611</sup> “Abstract reasoning requires the suppression of concrete reality”. Tamże.

<sup>612</sup> “Human relations, and everything that needs to be invested into them, are, for the purpose of abstract reasoning, a dispensable distraction”. Tamże.

<sup>613</sup> Tamże.

niektórych zadań, ale nie zmieni naszego życia w żaden znaczący sposób”<sup>614</sup>. Sprawa wygląda inaczej w kwestii ulepszenia pamięci długoterminowej, która „jest konstytutywna dla naszej tożsamości jako konkretnych osób”<sup>615</sup>. Według tego myśliciela jest tak dlatego, że „w dużej mierze jesteśmy tym, co pamiętamy, a możliwość połączenia się z przeszłością poprzez żywe wspomnienia nadaje naszemu życiu głębi i pewnej satysfakcjonującej pełni”<sup>616</sup>. Zatem, ulepszenia pamięci długoterminowej prowadzić mogą do zdecydowanie poważniejszych konsekwencji. Ten rodzaj pamięci z jednej strony może być pomocny, chociażby dlatego, że pozwala na precyzyjne odtwarzanie zdobytych informacji, natomiast z drugiej może stanowić dla człowieka poważne obciążenie. Gromadzenie i przechowywanie w ludzkiej pamięci zbyt wielu szczegółowych informacji może wzmacniać rozmaite stany traumatyczne danej osoby, jeżeli takowe miały miejsce w jej życiu. Trudnym jest określenie tego, co dobrze jest przechowywać, a co lepiej zapomnieć. Zarówno przechowywanie wszystkiego może być tak samo niebezpieczne, jak i szybka utrata informacji z przeszłości. Wydaje się również, że zbyt duża liczba przechowywanych szczegółowych informacji może powodować utrudnienia w bieżącym ich przetwarzaniu, gdyż one często wymagają przechodzenia ponad różnicami, poprzez zarówno ich zapominanie, jak również zdolność do ich generalizacji<sup>617</sup>. Jak widać i w tym przypadku zauważyć można różne wyraźne dwuznaczności owych ulepszeń. „Każda interwencja mająca na celu zmianę naszych zdolności poznawczych musi być oceniana w kontekście. To bowiem konkretny kontekst decyduje o tym, czy zmiana jest, ogólnie rzecz biorąc, poprawą, czy nie. Dlatego zapominanie może być równie poprawą, jak zapamiętywanie, a niska inteligencja równie poprawą, jak wysoka”<sup>618</sup>.

Michael Hauskeller zastanawia się również nad kwestią połączenia życia człowieka ze światem jego wytworów, szczególnie komputerów oraz maszyn. Jest to jeden z głównych postulatów transhumanistów. Jak była już o tym mowa w poprzednim rozdziale, zasadniczo chodzi o to, by ludzką cielesność usprawnić tak radykalnie,

---

<sup>614</sup> “(...) it is not a human enhancement in the sense of being an enhancement of the human, let alone of the human as a human. Improving short-term memory may well be beneficial for the performance of certain tasks, but it will not change our lives in any significant sense”. Tamże, s. 22.

<sup>615</sup> “(...) is constitutive of our identity as particular persons”. Tamże, s. 22.

<sup>616</sup> “To a large extent we are what we remember, and to be able to connect with the past through vivid memories gives our lives depth and a certain satisfying completeness”. Tamże.

<sup>617</sup> Tamże, s. 23.

<sup>618</sup> “Any intervention intended to change our cognitive capacities must be assessed with regard to its context. The context determines whether a change is, overall, an enhancement or not. That is why forgetting can be as much an enhancement as remembering, low intelligence as much an enhancement as high intelligence”. Tamże, s. 15.

by docelowo w pewnym momencie ją zastąpić takimi czy innymi wytworami technicznymi. Autor wskazuje, iż punktem wyjściowym skłaniającym zwolenników ulepszeń do takich rozwiązań jest ich przekonanie o zawodności oraz niedoskonałości ludzkiego ciała, które „nie jest postrzegane jedynie jako coś zbędnego: jest przeszkodą, wrogiem, z którym należy walczyć i którego należy się pozbyć”<sup>619</sup>. Myśliciel zastanawia się, jakie trudności łączą się z tym przedsięwzięciem. Wychodzi od konstatacji, iż nie jest wcale takie pewne, czy kiedykolwiek coś takiego będzie możliwe. Jednakże nawet jeśli za jakiś czas będą dostępne narzędzia do podjęcia tego typu projektów, wówczas to pojawi się również cała gama wątpliwości natury filozoficznej. Wśród nich szczególnie niejasności i zawłości związane z rozumieniem i pojmowaniem ludzkiego umysłu. Autor ten podejmując to zagadnienie nie wchodzi w wysoce skomplikowane analizy, które jego zdaniem przynależą do specjalistów od filozofów umysłu. Wśród pojawiających się wątpliwości wskazuje na skopiowanie i przeniesienie subiektywnej świadomości na niebiologiczny nośnik. Filozof pyta się zatem, czy nawet gdyby pojawiła się techniczna możliwość wykreowania na podstawie wzoru umysłu przejętego od danego człowieka racjonalnej maszyny, to czy owa maszyna charakteryzowała by się posiadaniem sfery subiektywnej tak jak ludzie. W dalszej kolejności snuje on rozważania nad tym, czy wykreowanie sztucznego modelu ludzkiego umysłu będzie jednocześnie kopią numeryczną, co uprawniałoby kogoś do konstatacji, że jest to jego własny umysł. M. Hauskeller sceptycznie jednak odnosi się do takiej możliwości. Stwierdza, iż ewentualne kopie umysłu można porównać do pary tych samych książek, o których to identyczności powiedzieć przecież nie można<sup>620</sup>. Jak zauważa G. Hołub<sup>621</sup>, głoszona przez zwolenników transhumanizmu idea transferu osoby jest de facto formą znaturalizowanego kartezjanizmu. Mózg jest tutaj rozumiany jedynie jako nośnik materialny, a z kolei umysł to coś w rodzaju oprogramowania właśnie w nim zainstalowanego. W takim przypadku ujęcie umysłu sprowadza się zasadniczo do rozumienia zbioru informacji, który to można przetwarzać i kopiować dowolnie na nowe nośniki. Takie rozumienie wpisuje się w twierdzenia promowane przez niektórych z współczesnych filozofów, a mianowicie, iż podstawowym elementem rzeczywistości jest informacja, a nie masa oraz energia. Omawiany filozof nazywa to stanowisko

---

<sup>619</sup> “The human body is not only regarded as dispensable: it is an obstacle, an enemy to be fought and to get rid of”. Tamże, s. 117.

<sup>620</sup> Tamże, s. 121.

<sup>621</sup> G. Hołub, *Human Enhancement and the Question of Human Beings*, „Filozofia” vol. 72, nr 7 (2017), s. 548–556.

mianem „idealizmu informacyjnego”<sup>622</sup>, dostrzegając jego wątpliwe założenia metafizyczne. Pisze: „jednak prawdziwość tego informacyjnego idealizmu jest daleka od oczywistej. Jest to raczej istotne twierdzenie metafizyczne, które należy traktować jako takie. Musimy zadać sobie pytanie, czy to założenie jest w ogóle uzasadnione. Czy naprawdę jesteśmy jedynie strzępkami informacji? Czy jesteśmy jedynie „chodzącymi algorytmami”?”<sup>623</sup> M. Hauskeller zdecydowanie sprzeciwia się zasadności określania ludzi jako „chodzących algorytmów” i redukowaniu ich do samej informacji. Wskazuje, iż istnieją mocne przesłanki, by odróżnić w ludziach informację od innych aspektów ich istnienia, odrzucając skazanie na swoisty determinizm informacyjny. Zdaniem tego filozofa „posiadanie umysłu w gruncie rzeczy oznacza, do pewnego stopnia, bycie świadomym świata i samego siebie. Natomiast sama ta świadomość nie jest informacją”<sup>624</sup>. Myśliciel zdecydowanie dystansuje się od tego typu redukcjonizmu. Wskazuje on, iż utożsamienie człowieka z wiązką informacji jest całkowicie sprzeczne z ludzkim doświadczeniem, w odniesieniu zarówno do drugiego człowieka jak i samego siebie. Opowiada się on za ideą człowieka-osoby jako wcielonej jaźni. W takim koncepcie nie istnieje proste rozdzielanie w człowieku sfery materialnej od duchowej. Relacje międzyludzkie ze wzniosłymi uczuciami wskazują na to, iż ludzie odnoszą się do innych ludzi, będących ciałem oraz duszą. Według tego filozofa byłoby trudne, albo wręcz zupełnie niemożliwe, kochać program komputerowy, nawet wówczas, gdyby posiadał on świadomość<sup>625</sup>.

---

<sup>622</sup> Z ang. „information idealism”.

<sup>623</sup> “However, the truth of this information idealism is far from obvious. Rather, it is a substantial metaphysical claim, which ought to be treated as such. We need to ask whether the assumption is at all justified. Are we really no more than bits of information? Are we just “walking algorithms”?” Tamże, s. 127.

<sup>624</sup> “Having a mind generally means to some extent being aware of the world and oneself, and awareness is itself not information”. Tamże, s. 117.

<sup>625</sup> M. Hauskeller twierdzi, że „jedynie jaźnie, jakie kiedykolwiek spotkaliśmy, to usytuowane, ucieleśnione jaźnie: podmioty, które oddziałują na świat i na siebie nawzajem poprzez i w swoich ciałach i umysłach. Nigdy nie poznaliśmy siebie w żaden inny sposób. A kiedy nawiązujemy relację z innymi jaźniami, zawsze traktujemy je jako złożone całości, które nie istnieją jedynie jako umysły (i których pozorne umiejscowienie w danym ciele jest czysto przypadkowe). Kiedy kogoś kochamy, kochamy go za to, kim jest, a to, kim jest, nie jest ukryte. Przeciwnie, to, kim jest, manifestuje się w jego ciałach, w „sposobie, w jakim trzymasz nóż”, „sposobie, w jakim popijasz herbatę”, a także, owszem, w „samokrytycznym uśmiechu” Jacka. Ludzie są dla nas „ciałem i duszą”. Trudno, jeśli nie wręcz niemożliwe, byłoby kochać (lub, co za tym idzie, nienawidzić, czy w jakikolwiek sposób dbać o) program komputerowy, nawet gdyby był świadomy. Być może wtedy nie potrafilibyśmy nawet zadbać o siebie. Gdybyśmy więc rzeczywiście zdołali kiedyś przesłać nasze umysły do komputera, najlepszym, co moglibyśmy dzięki temu osiągnąć, byłaby kontynuacja uproszczonej, prymitywnej wersji siebie. A to prawdopodobnie nie jest ten rodzaj nieśmiertelności, który większość z nas uznalaby za pożądany”. W oryginale: „The only selves we have ever encountered are situated, embodied selves: agents that interact with the world and each other through and in their bodies and minds. We have never known even ourselves in any other way. And when we relate to other selves, we always relate to them as complex wholes that do not merely exist as minds (and whose

Michael Hauskeller zastanawia się również nad postulatem transhumanistów dotyczącym zagadnienia przedłużania życia ludzkiego. Czyni to we właściwy sobie sposób, a więc dostrzega złożoność tej problematyki, co często umyka jego zwolennikom. Dla jego rozważań punktem wyjścia jest zasadniczo zdroworozsądkowe przekonanie, iż ludzie nie chcą umierać. Stwierdzenie takie czasami traktowane jest natomiast jako sugestia, iż ludzie chcieliby żyć wiecznie. Filozof uważa jednakże, iż to zbyt daleko idące uproszczenie. Twierdzi on, że jest całkiem możliwe, iż ludzie nie chcą umierać, ale jednocześnie jednak nie chcą żyć wiecznie<sup>626</sup>. Zadaje więc pytanie: „Jak to możliwe, że jednocześnie nie chcemy umierać i nie chcemy żyć wiecznie?”<sup>627</sup>. Odpowiadając stwierdza, iż zagadnienie to jest złożone i wymaga dogłębnego przemyślenia, wszakże sama próba wyprowadzenia ludzkiej woli wiecznego życia z niechęci do śmierci jest zdaniem filozofa nieuzasadniona. Pisze on: „błąd logiczny polegający na wyprowadzaniu pragnienia życia wiecznego (lub w nieskończoność) z pragnienia nieumierania nazywam „błędem nieśmiertelności”<sup>628</sup>. Uważa bowiem, że niechęć do śmierci w danym momencie życia człowieka absolutnie nie oznacza, iż tak będzie cały czas<sup>629</sup>. Jego tok rozumowania jest następujący: „nawet jeśli uznamy, że śmierć rzeczywiście jest złem, nie-śmierć (czyli życie wieczne) nie musi być dobrem. Z faktu, że dana osoba nie chce umierać, nie wynika ani to, że (a) śmierć jest dla niej złem, ani to, że (b) życie wieczne jest dla niej dobrem. Gdyby był to trafny argument, a nim nie jest, moglibyśmy równie dobrze wywnioskować z faktu, że dana osoba nie chce żyć wiecznie, że (a) życie jest dla niej złem, a (b) umieranie jest dobrem”<sup>630</sup>. Filozof zakłada, iż człowiek może odczuwać lęk wobec stanu trwania przy życiu na równi z lękiem wobec śmierci. Takie założenie wydaje się być szczególnie uzasadnione wówczas, gdy połączone byłoby z perspektywą

---

apparent location in a particular body is purely accidental). When we love someone we love them for what they are, and what they are is not hidden away. Rather, what they are is manifest in their bodies, in the “way you hold your knife”, the “way you sip your tea”, and, yes, in Jack’s “self-deprecatory smile” too. People are there for us “body and soul”. It would be hard, if not downright impossible, to love (or, for that matter, to hate, or care in any way for) a software program, even if it were conscious. Perhaps we could not even care for ourselves then. So if we really managed to upload our minds to a computer one day, the best we could achieve thereby would be the continuation of a stripped-down, rudimentary self. And that is probably not the kind of immortality most of us would regard as desirable”. Tamże, s. 129.

<sup>626</sup> Zob. tamże, s. 90.

<sup>627</sup> “How can we at the same time not want to die and not want to live forever?” Tamże.

<sup>628</sup> “The logical error of deducing a desire to live forever (or indefinitely) from a desire not to die is what I call the immortalist fallacy”. Tamże, s. 98.

<sup>629</sup> Tamże, s. 99.

<sup>630</sup> “Yet even if we should decide that death is indeed an evil, non-death (or living forever) need not be a good. From the fact that a person does not want to die it follows neither that (a) death is an evil to them, nor that (b) living forever is a good to them. If this were a valid argument, which it is not, then we could just as easily conclude from the fact that a person does not want to live forever, that, to them, (a) life is an evil and (b) dying is a good”. Tamże.

życia będącego czymś w rodzaju biologicznej wegetacji. Autor ten stwierdza co więcej, iż nawet jeżeli życie jest niewątpliwie pewnym dobrem, to jednak śmierć niekoniecznie musi być złem. Myśliciel ma na myśli sytuacje, kiedy to śmierć człowieka jest po prostu uwolnieniem go od cierpienia<sup>631</sup>. Postulat transhumanistów związany ze przedłużaniem ludzkiego życia zazwyczaj łączy się z ulepszeniami prowadzącymi do ograniczenia czy wręcz eliminacji procesów starzenia się organizmu człowieka, co według przedstawicieli transhumanizmu jest w oczywisty sposób dobre. Prezentowany filozof zauważa jednak, że ocena starzenia nie jest jasna. Według niego jest ono złe wówczas, gdy niejako skazuje człowieka na jakąś formę osłabionej, ale jednak przedłużonej kondycji istnienia. Życie w stanie kiedy, to z jednej strony to życie trwa, ale jednak człowiek nie posiada witalności właściwej dla młodości, może jawić się jako stan nie tylko niepożądany, ale wręcz nieznośny. Inaczej jest on postrzegany, jeśli prowadzi do śmierci. Wówczas to starzenie się może być swoistą formą przygotowania się na koniec istnienia człowieka. Pozwala mu ono na dokonanie odpowiednich przygotowań, a także przeżycie swojego życia do końca, w pełni, włączając w to doświadczenia związane z tym ostatnim etapem życia. Zdaniem filozofa to właśnie starzenie się czyni śmierć łatwiejszą i znośniejszą. Omawiany filozof zwraca uwagę na społeczne konsekwencje znacznego przedłużania życia. Otóż według niego w związku z tym znacznemu spowolnieniu uległby proces prokreacji. Twierdzi, że jeśli uda się zahamować starzenie, a może nawet wydłużyć życie w nieskończoność, to wówczas chęć posiadania dzieci będzie pewnie wyjątkiem<sup>632</sup>.

Podsumowując poglądy Michaela Hauskellera, można powiedzieć, że jest on mocno sceptyczny co do opcji radykalnego ulepszania człowieka. Zwraca uwagę na duży stopień złożoności ich podmiotu, czyli człowieka. Dostrzega nie tylko złożoność, ale i ograniczoność poszczególnych działań ulepszających. Po zdystansowaniu się do poglądu redukcjonistycznego stwierdza, iż trudno określić, jak pojedyncze działania ulepszające czy całe ich pakiety mogłyby przyczynić się do całościowej zmiany, której to charakter bez wątpliwości wskazywałby, że ma się do czynienia z tym, co lepsze. Filozof twierdzi, iż nie ma czegoś takiego, jak ulepszanie człowieka rozumianego jako człowieka. Jest tak dlatego, że działania ulepszające odnoszą się jedynie do pewnych ról oraz celów, i to w odniesieniu do nich oceniane być mogą jako dobre, natomiast

---

<sup>631</sup> Tamże, s. 91.

<sup>632</sup> Tamże, s. 96-98.

w odniesieniu do innych już niekoniecznie<sup>633</sup>. Według niego „człowieczeństwo to nie coś, w czym można być dobrym, lepszym lub gorszym”<sup>634</sup>. Poza tym „zmuszanie ludzi w imię dobra wspólnego do poddawania się poprawie, które nie jest całkowicie pozbawione ryzyka, pokazuje wyraźnie, jak niebezpieczne może być przyjęcie standardów domniemanego „dobra wspólnego””<sup>635</sup>.

### 3.7. Nicholas Agar

Nicholas Agar jest nowozelandzkim filozofem. Głównym obszarem jego zainteresowań są etyczne zagadnienia rozwoju współczesnych nauk<sup>636</sup>. Szczególnym obszarem badawczym jest dla niego również bioetyka<sup>637</sup> oraz etyka środowiskowa<sup>638</sup>. Jest również filozofem, który istotnie interesuje się oceną etyczną różnych metod ulepszania człowieka<sup>639</sup>. Myśliciel ten wchodzi w raczej krytyczną dyskusję z prominentnymi przedstawicielami jego zwolenników, starając się wypracować swoje stanowisko i argumenty przemawiające za dopuszczalnością pewnych umiarkowanych ulepszeń. Zatem z jednej strony autor ten odnosi się krytycznie do propozycji radykalnego ulepszania, natomiast z drugiej stara się formułować pozytywne argumenty na rzecz umiarkowanych interwencji ulepszających.

Nicholas Agar swoje krytyczne argumenty skierowane przeciw radykalnym ulepszaniom człowieka przedstawia w swojej dyskusji głównie z Rayem Kurzweilem, Aubrey de Grey’em, Nickiem Bostromem i Jamesem Hughesem<sup>640</sup>. N. Bostrom, którego poglądy zostały zaprezentowane w poprzednim rozdziale oprócz przedstawiania szeregu

---

<sup>633</sup> Tamże, s. 186.

<sup>634</sup> „As I have argued in *Better Humans?*, there is no such thing as human enhancement, understood as an enhancement of the human as a human, simply because being human is not something one can be good at, better at, or worse at”. M. Hauskeller, *Mythologies of Transhumanism*, Palgrave Macmillan, London 2016, s. 104

<sup>635</sup> “Forcing people, in the name of the common good, to undergo a treatment that is not entirely without risks shows clearly how dangerous it can be to adopt the standards of the presumed ‘common good’”. M. Hauskeller, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, dz. cyt., s. 33.

<sup>636</sup> N. Agar, *The Sceptical Optimist: Why Technology Isn’t the Answer to Everything*, Oxford University Press, Oxford 2015.

<sup>637</sup> N. Agar, *Perfect Copy: Unravelling the Cloning Debate*, Icon Books, London 2003; N. Agar, *How to Be Human in the Digital Economy*, The MIT Press, Cambridge (MA) – London 2019.

<sup>638</sup> N. Agar, *Life’s Intrinsic Value*, Columbia University Press, New York 2001.

<sup>639</sup> N. Agar, *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell Publishing, Malden (MA) 2004; N. Agar, *Humanity’s End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, The MIT Press, Cambridge (MA) – London 2010; N. Agar, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, The MIT Press, Cambridge (MA) – London 2014; N. Agar, *Dialogues on Human Enhancement*, Routledge, New York 2023.

<sup>640</sup> Nazywa ich kolejno: technologiemi, terapeutą, filozofem i socjologiem. N. Agar, *Humanity’s End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, dz. cyt., s. 6.

argumentów na rzecz ulepszeń, poświęca też sporo czasu krytyce tak zwanego biokonserwatyizmu, zarzucając jego przedstawicielom popełnienie tak zwanego błędu *status quo*, czyli błędu stronniczości na rzecz tego, co już jest<sup>641</sup>. W dyskusji z nim Nicholas Agar zwraca uwagę na utopijny charakter tez dotyczących istoty postludzkiej. Wskazuje szczególnie na to, iż przedstawianie obrazu istoty postludzkiej, do której to stworzenia dążą transhumaniści jest bardzo selektywne. Prezentowana jest ona w oparciu o same pozytywne oczekiwania, nie biorąc przy tym pod uwagę szerszego kontekstu, w jakim ma ona istnieć. Omawiany filozof zdaje sobie sprawę z trudności tego zadania, jednakże uważa, iż nie powinno to zwalniać zwolenników ulepszeń ze stawiania bardziej wyważonych tez i predykcji. Prezentowanie postczłowieka jedynie w samych superlatywach jest mianowicie formą błędu, określanego przez niego mianem „fokalizmu”, a więc przewidywania przyszłości w taki sposób, w którym bierze się pod uwagę jedynie planowane oraz pożądane efekty, bez zwracania uwagi na te niepożądane oraz skutki uboczne. Przez zastosowanie takiego podejścia kreowane są scenariusze o często skrajnym charakterze, czy to pozytywnym, czy negatywnym. W przypadku postczłowieka przewidywania propagatorów ulepszeń mają charakter przesadnie optymistyczny<sup>642</sup>.

Nicholas Agar zastanawia się nad przedmiotem tego, co może być zagrożone przez radykalne ulepszanie. Otóż omawiany filozof twierdzi, że ludzkość ma bardzo wiele do stracenia, w tym przede wszystkim koniec typowo ludzkiego świata i nieodwracalną utratę tego, co ludzie cenią szczególnie w stworzonej przez siebie kulturze na przestrzeni wieków<sup>643</sup>. Uważa, ponadto, że wysoce problematyczne jest, czy tożsamość danej jednostki ludzkiej zostanie zachowana w przypadku takiej formy ulepszeń<sup>644</sup>. Stwierdza, że raczej będziemy mieć do czynienia z pojawieniem się nowych istot lub – w mniej optymistycznym scenariuszu – całkowitym ustaniem życia przypominającego ludzkie. Filozof ten wprowadza również kilka wstępnych ustaleń koniecznych do poprawnej analizy i refleksji w odniesieniu do radykalnych ulepszeń. Stwierdza on, iż „radykalnie ulepszone istoty nie tylko są pod wieloma względami znacznie lepsze od nas, ale również różnią się od nas – tak bardzo, że w rzeczywistości

---

<sup>641</sup> N. Bostrom, T. Ord, *The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics*, „Ethics” 116 (2006), s. 656–679.

<sup>642</sup> N. Agar, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, dz. cyt., s. 145nn.

<sup>643</sup> Tamże, s. 17nn, 175nn.

<sup>644</sup> Pisze on: “(...) uploading is nothing more than a novel way to commit suicide”. Tamże, s. 63.

nie zasługują na miano ludzi”<sup>645</sup>. Omawiany autor ma tu na myśli sytuację, w której to zastosowanie w odniesieniu do ulepszanego człowieka najnowszych osiągnięć technologicznych byłoby na tyle zaawansowane, iż istniałaby uzasadniona wątpliwość, czy nadal ma się jeszcze do czynienia ze światem ludzkim, czy już zupełnie innym – postludzkim. Wśród zwolenników radykalnych ulepszeń nie ma co do tego konsensusu. Niektórzy utrzymują, iż nie dojdzie do utraty człowieczeństwa, a wręcz do osiągnięcia jego pełni, natomiast inni z kolei utrzymują, że będzie to już świat nowych odmiennych postludzkich istot. Wspólnym dla obu nurtów jest to, że kontynuacja ludzkiego świata jest zagrożona<sup>646</sup>.

Omawiany filozof ma świadomość, że dyskusja związana z ulepszaniem człowieka wymaga określenia tego, kim ów człowiek jest. W tej materii pozostaje on zasadniczo w ramach perspektywy biologicznej. Definiuje on ludzi „jako przedstawicieli gatunku biologicznego *Homo Sapiens*. Gatunek biologiczny to grupa populacji, której członkowie są zdolni do skutecznego rozmnażania się i są reprodukcyjnie odizolowani od innych grup”<sup>647</sup>. Takie podejście w oczywisty sposób łączy się z określeniem dalszych cech właściwych dla istoty ludzkiej, w celu rozeznania potencjalnego partnera w prokreacji, co w praktyce nie sprawia kłopotów, gdyż człowiek z łatwością rozpoznaje inną jednostkę jako ludzką lub pozaludzką. Teoretycznie jest to jednak bardziej złożone, gdyż człowiek dzieli wiele cech z tymi występującymi u innych stworzeń. Omawiany myśliciel wskazuje tu między innymi samoświadomość, stosowanie języka, posiadanie podstawowych pojęć moralnych czy aktywne formy rozumowania<sup>648</sup>. Przychyla się on do tezy, iż „używając terminologii filozoficznej, „natura ludzka” jest pojęciem wiązkowym. Obejmuje szereg czynników, z których żaden nie jest indywidualnie konieczny ani wystarczający”<sup>649</sup>.

N. Agar zastanawia się, co takiego mogłoby zmienić przynależność gatunkową ludzi. Otóż w większości transhumaniści mówią o daleko zaawansowanej aplikacji inżynierii genetycznej, o czym była już szczegółowo mowa w drugim rozdziale. Drogą do tego ma być również „poddawanie ludzi procesowi znanemu jako konwersja

---

<sup>645</sup> “Radically enhanced beings are not only significantly better than us in various ways, they are different from us - so different, in fact, that they do not deserve to be called human”. Tamże, s. 17.

<sup>646</sup> Tamże, s. 17.

<sup>647</sup> “I define humans as members of the biological species *Homo Sapiens*. A biological species is a group of populations whose members are capable interbreeding successfully and are reproductively isolated from other groups”. Tamże, s. 19.

<sup>648</sup> Tamże, s. 19-21.

<sup>649</sup> “To use a philosopher's term of art, "human nature" is a cluster concept. It comprises a range of conditions, none of which is individually necessary or sufficient”. Tamże, s. 21.

cybernetyczna, polegającym na przymusowej i bolesnej wymianie ciała na ulepszenia cybernetyczne”<sup>650</sup>. Chodzi o sytuację, w której poszczególne naturalne elementy cielesności będą zastępowane przez „bardziej wydajne” elementy cybernetyczne. Według transhumanistów (z R. Kurzweilem na czele) ważną rolę będzie tu odgrywać tak zwane (omówione już w drugim rozdziale) „przesyłanie osoby”. Chodzi o jej zeskanowanie u naturalnej jednostki, następnie przetworzenie otrzymanych informacji za pomocą różnych zaawansowanych technologicznie urządzeń oraz finalnie ponowne wpisanie owej już „ulepszonej” wiązki informacji na nowe podłoże sztucznego pochodzenia, którym może być na przykład omówiony już szczegółowo w dysertacji cyborg<sup>651</sup>. Omawiany myśliciel krytycznie odnosi się do pomysłu zeskanowania człowieka, w szczególności jego mózgu. Twierdzi, iż brak jeszcze wystarczającej wiedzy co do tego organu, więc jego skopiowanie jest raczej nierealne. Uważa, że „prognoza Kurzweila dotycząca maszyn myślących tak jak my drastycznie zaniża złożoność ludzkiego mózgu, co oznacza, że jesteśmy znacznie dalej od wiedzy wystarczającej do wgrania się do komputerów, niż Kurzweil chciałby nam wmówić. Komputery mogą stawać się coraz potężniejsze, ale wciąż jesteśmy daleko od zrozumienia, jak je zaprogramować, aby działały dokładnie tak samo jak ludzkie mózgi”<sup>652</sup>. To samo twierdzi o zeskanowaniu całej osobowości człowieka. Uważa, że „przesyłanie danych wymaga nie tylko kompletnej wiedzy neurologicznej – pełnego zrozumienia tego, co jest obecnie najmniej poznaną częścią ludzkiego ciała – ale także doskonałej wiedzy o tym, jak przekształcić każdy istotny aspekt funkcjonowania mózgu w obliczenia elektroniczne”<sup>653</sup>. W konsekwencji omawiany filozof zdecydowanie kwestionuje możliwość transferu człowieczeństwa na niebiologiczne podłoże. Zwraca on również uwagę na poważne zagrożenie dla ludzkiej tożsamości. Autor ten zauważa, iż mające zaistnieć postludzkie jednostki będą ewoluować w inną stronę, niż te z gatunku *Homo sapiens*. „Istnieje jednak duże prawdopodobieństwo, że konstrukcja umysłów maszyn wkrótce odbiegnie

---

<sup>650</sup> “(...) subjecting humans to a process known as cyber-conversion, which forcibly and painfully replaces flesh with cybernetic upgrades”. Tamże, s. 29.

<sup>651</sup> Zob. Rozdział 4. “Is Uploading Ourselves into Machines a Good Bet?” w: tamże.

<sup>652</sup> “(...) Kurzweil's forecast of machines that think like us dramatically undersells the human brain's complexity, the important implication being that we're considerably further from knowing enough to upload ourselves into computers than Kurzweil would have us believe. Computers may be becoming more and more powerful, but we're still a long way off from understanding how to program them to be exactly like human brains”. Tamże, s. 45.

<sup>653</sup> “Uploading requires not only a completed neuroscience - total understanding of what is currently the least weak-understood part of the human body - but also perfect knowledge of how to cover every relevant aspect of the brain's functioning into electronic computation”. Tamże, s. 67.

od ewolucyjnych zasad projektowania biologicznego”<sup>654</sup>. Jego zdaniem „wrażliwość estetyczna i emocjonalna będzie jednym z pierwszych aspektów naszego biologicznego dziedzictwa, które porzucimy. Dzieje się tak, ponieważ istnieje związek między naszą wrażliwością estetyczną i reakcjami emocjonalnymi a naszą biologią”<sup>655</sup>. Zatem postludzkie istnienie, choć trudno to sobie póki co wyobrazić, może posiadać coś, co zastąpi ludzka sferę psychiki.

Omawiany filozof jest również sceptyczny co do ulepszania władz poznawczych, gdyż obawia się, że działania te mogą przy okazji zmienić struktury mózgowie, a więc zakłócić tożsamość jednostki<sup>656</sup>. Przejście do stadium cyborga albo robota będzie oznaczać zerwanie ze światem ludzkim. Wskazuje on na niebezpieczeństwo związane z nieokreślonością życia umysłowego istot postludzkich. Zwraca też uwagę, iż przejawem dojrzałości człowieka jest między innymi określony zbiór przywiązań oraz zainteresowań. To właśnie te kwestie decydują o osobowości oraz o tym, czy człowiek jest bardziej, czy mniej wartościowym. Jednostki, których życie będzie przedłużone w nieskończoność, mogą zatracić zdolność do trwałych zaangażowań, a także nie wykształcić w sobie dojrzałych zainteresowań. Ich nieustanny rozwój intelektualny może stać się przeszkodą w ważnych działaniach poznawczych. Jest to związane z tym, że w działaniach ulepszających akcent kładziony jest na rozwoju ilościowym, co z kolei dokonuje się kosztem rozwoju jakościowego. W związku z tym tworzone relacje z innymi ludźmi mogą być słycone i powierzchowne. Są to kwestie, które trudno przewidzieć, jednakże omawiany filozof uważa, iż jedynym zaangażowaniem, mającym szansę pozostać nieuszczerplonym jest zaangażowanie na rzecz ulepszenia siebie<sup>657</sup>.

---

<sup>654</sup> “But there's a good chance that the design of machine minds will soon diverge from the evolved principles of biological design”. Tamże, s. 55.

<sup>655</sup> “I suspect that our aesthetic and emotional sensibilities will be among the first aspect of our biological legacy to be ditched. This is because there's a connection between our aesthetic sensibilities and emotional responses and our biology”. Tamże, s. 55.

<sup>656</sup> Píše on: „Jednym z twoich zmartwień może być twoja tożsamość. Procedura, która wzmacnia twój intelekt, zmieni strukturę twojego mózgu, prowadząc do niepewności co do tego, czy osoba, która wyłoni się z tej procedury, to ty. Niektórzy filozofowie tożsamości osobistej zalecają ostrożność. Bronią psychologicznego poglądu na tożsamość, który łączy ciągłość istnienia jednostki z ciągłością życia psychicznego”. W oryginale: “One worry that you might have concerns your identity. The procedure that enhances your intellect will change the structure of your brain, leading to uncertainty about whether the person who emerges from procedure is you. Some philosophers of personal identity counsel caution. They defend a psychological view of identity that connects an individual's continuing existence to a continuity of mental life”. Zob. Tamże, s. 183.

<sup>657</sup> Tamże, s. 183-187.

Analizowany filozof krytykuje ulepszanie człowieka również dlatego, że to prowadzi do niebezpieczeństwa alienacji, gdyż „radykalne ulepszenia oddalają nas od doświadczeń, które nadają naszemu życiu sens”<sup>658</sup>. Twierdzi, iż rozwój osobowościowy człowiek może uzyskać poprzez zmaganie się z trudami życia, a nie ingerencje ulepszające. Ponadto przynależność do społeczności pozwala doświadczać tego, czego doświadczają inni<sup>659</sup>.

Omawiany filozof zastanawia się nad społecznymi konsekwencjami powstania tak zwanego społeczeństwa transhumanistycznego, określanego jako demokratyczny transhumanizm, gdzie obok siebie miałyby żyć osoby o różnym pochodzeniu oraz doskonałości, czyli istoty ludzkie oraz postludzkie<sup>660</sup>. Nicholas Agar zastanawia się nad szansą na zaistnieniu takiego społeczeństwa zarówno w świetle teorii utylitarystycznego konsekwencjalizmu<sup>661</sup>, jak i teorii kontraktu społecznego<sup>662</sup>. Jego zdaniem może ono stanąć przed poważnymi problemami w zachowaniu owego demokratycznego statusu. Uważa tak, gdyż jeśli moralny status ludzkich członków tejże społeczności nadawany był przez istoty postludzkie, (które to z racji szczególnych zdolności, zapewne byłyby na czele tego społeczeństwa), i byłyby one zależny od wartości wkładu istot ludzkich w dobrostan owego społeczeństwa, to sytuacja mogłaby stać się stosunkowo niejasna. Działyby się tak dlatego, gdyż postludzie zwiększaliby swoje doskonałości, a co za tym idzie ich wkład do wspólnego dobra byłby coraz większy. Natomiast jednostki ludzkie, w swym stosunkowo powolnym rozwoju nie byłyby zdolne do intensyfikacji swojego wkładu w ów dobrostan. Taki stan rzeczy mógłby prowadzić

---

<sup>658</sup> “Radical enhancements alienates us from experiences that give meaning to our lives”. Tamże, s. 179.

<sup>659</sup> Tamże, 179-182.

<sup>660</sup> Zob. J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human in the Future*, Westview Press, Boulder (CO) 2004 oraz M. Vilaça, M. Karasinski, J. Etxebarria *Technological progress, unemployment and universal basic income: An interview with democratic transhumanist James Hughes*, *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 72, 2024, s. 139-154.

<sup>661</sup> Utylitarystyczny konsekwencjalizm to połączenie dwóch teorii etycznych: utylitarystyki, który definiuje dobro jako to, co przynosi użyteczność (szczęście, brak cierpienia) a jego miarą są skutki, oraz konsekwencjalizmu, który zakłada, że moralna wartość czynu zależy wyłącznie od jego rezultatów. W praktyce oznacza to ocenę działań i ich zgodność z moralnością na podstawie ich przyszłych konsekwencji, dążąc do wywołania jak największej ilości dobra lub uniknięcia zła. Zob. m.in. <https://etykapraktyczna.pl/encyklopedia/etyka-ogolna/konsekwencjalizm/> (dostęp: 3.3.2025).

<sup>662</sup> Teorie umowy społecznej to koncepcje filozoficzne wyjaśniające pochodzenie państwa i społeczeństwa, zakładając, że jednostki dobrowolnie rezygnują z części swoich swobód naturalnych, aby stworzyć społeczeństwo i podporządkować się władzy lub woli ogółu, w zamian za ochronę i porządek. Głównie postacie związane z tą teorią to Thomas Hobbes, który podkreślał potrzebę porządku i ucieczki od stanu natury, John Locke ze swoim naciskiem na prawa naturalne i wolność, oraz Jean-Jacques Rousseau, który argumentował za wolą powszechną jako podstawą decyzji społecznych. Zob. m.in. M. Łuszczynska, *Umowa społeczna jako fundament życia zbiorowego*, *Studia Iuridica Lublinensia* 21, 2014.

do coraz większego rozwarstwienia owego społeczeństwa transhumanistycznego, gdzie ostatecznie istoty ludzkie nie miałyby nic do zaoferowania<sup>663</sup>.

Podsumowując, N. Agar zwraca uwagę, że na aktualnym etapie trudno określić profil osobowościowy jednostek, które miałyby zaistnieć w konsekwencji radykalnych ulepszeń. Twierdzi, iż jedną z konsekwencji ciągłego i radykalnego ulepszania jest niebezpieczeństwo nieokreśloności życia umysłowego istot postludzkich. Zgodnie z wiedzą psychologiczną obecnie jednym z przejawów dojrzałej osobowości człowieka jest jego zbiór zainteresowań oraz utrzymywanych relacji. W tym kontekście myśliciel zwraca uwagę, iż jednostki, które zostaną poddane ulepszającej transformacji (gdzie rozwój ilościowy ma się dokonywać kosztem jakościowego), mogą w konsekwencji nie ukształtować w sobie owych zainteresowań, utracić zdolność do budowania głębszych relacji, a jedynym trwałym zaangażowaniem może być tylko to związane z ulepszaniem siebie<sup>664</sup>. Ponadto ich nieustanny wzrost intelektualny może być przeszkodą w ważnych działaniach poznawczych.

### 3.8. Jason Eberl

Jason Eberl jest innym obok omówionego Nicholasa Agara przedstawicielem myślicieli prezentujących umiarkowane bądź wręcz ambiwalentne stanowisko względem ulepszania człowieka. Wywodzi się ze środowiska współczesnych kontynuatorów filozofii św. Tomasza z Akwinu, a więc reprezentujących różne odmiany współczesnego tomizmu. Ze zrozumiałych względów ich ustosunkowanie się do poszczególnych interwencji ulepszających jest zazwyczaj poprzedzone wprowadzeniem pojęć oraz projektów metafizycznych, antropologicznych, a także etycznych, wyrastających z myśli św. Tomasza z Akwinu. Nie jest to jednakże bezpośrednia aplikacja Tomaszowych idei, ale ich interpretacja oraz konsekwentnie akomodacja do współczesnych debat bioetycznych<sup>665</sup>. W dalszej części zaprezentowane zostanie stanowisko Jasona Eberla, jako przedstawiciela tego nurtu. Jest to postać wypowiadająca

---

<sup>663</sup> N. Agar, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, dz. cyt., s. 163.

<sup>664</sup> "(...) That is the commitment to enhancement itself". Tamże, s. 187.

<sup>665</sup> G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018, s. 125-126.

się w wielu kwestiach bioetycznych, w tym związanych również z ulepszaniem człowieka<sup>666</sup>.

Jason Eberl w kwestii ulepszania człowieka wskazuje, iż myśl tomistyczna już w punkcie wyjścia jest przeciwna działaniom prowadzącym do stworzenia postczłowieka. Osoba ludzka, jako *animal rationale*, posiada określony zbiór potencjalności. W odniesieniu do ulepszania można mówić co najwyżej o usprawnieniu ich aktualizacji. Filozof ten uważa, iż „te formy ulepszania, które eliminują naturalnie nadane potencjalności albo nadają nowe, całkowicie obce ludzkiej naturze, nie są czymś, co sprzyja stawianiu się człowieka, według standardów określonych przez myśl tomistyczną”<sup>667</sup>. Ulepszenia mają co najwyżej pomóc w realizacji podstawowych dóbr<sup>668669</sup>.

Filozof ten dokonuje przeglądu różnych obszarów ulepszeń, a więc tych dotyczących fizycznej kondycji człowieka, sfery moralnej, emocji oraz uczuć, a także władz poznawczych, stwierdzając na ile tomistyczne pryncypia są w stanie pozwolić na owe ingerencje.

Założeniem myśli tomistycznej jest, iż aktywność sfery poznawczej człowieka wywołuje istotny wpływ na stawanie się człowieka. W tej perspektywie niektóre działania ulepszające mogłyby wydawać się jako pozytywne, ale pod warunkiem dokonywania ich w kluczu wspomaganie, a nie zastępowania. Dla przykładu usprawnienie pamięci, będącej istotną władzą w procesie dokonywania procesów abstrakcyjnych oraz formułowania ogólnych pojęć<sup>670</sup>, jawi się jako pozytywne i dopuszczalne. Jason Eberl stwierdza wprost, iż ulepszenia władz poznawczych są zgodne z tomistyczną koncepcją ludzkiego spełnienia. Jest tak dlatego, że chodzi tu o wzmocnienie środków, aktualizujących ludzkie racjonalne zdolności oraz pomagających zdążać człowiekowi do prawdy albo do osiągnięcia praktycznych celów. Może to być również dobroczynne dla innych istotnych aktywności ludzkich, jak

---

<sup>666</sup> J.T. Eberl, *Thomistic Principles and Bioethics*, Routledge, New York 2006; J.T. Eberl, *The nature of human persons: metaphysics and bioethics*, University of Notre Dame Press. 2020.

<sup>667</sup> “Forms of enhancement that eliminate naturally-given potentialities, or which add new ones wholly foreign to human nature, will not be conducive to human flourishing by this standard. I will now analyze in detail four particular forms of enhancement that seek to amplify one or more unqualifiedly basic goods that contribute to human flourishing defined Thomistically”. J.T. Eberl, *A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies*, „Theoretical Medicine and Bioethics” 35 (2014), s. 298.

<sup>668</sup> Te dobra to na przykład życie, czy zdrowie. Kategoria ta zostanie dokładniej omówiona w rekapitulacji przy okazji prezentacji uzasadnienia stanowiska własnego autora dysertacji, gdyż dla tomistów jest to zagadnienie istotne, ale też nieco dyskusyjne w kontekście konkretnych przykładów owych dóbr.

<sup>669</sup> Tamże, s. 299.

<sup>670</sup> Odnoszące się w istocie do usprawnień systemu neurologicznego oraz jego uwarunkowań genetycznych.

kształtowanie międzyludzkich relacji. W tym kontekście ważnym założeniem jest to, by poznawcza aktywność była zarezerwowana osobie, a także by nie doszło do jej usurpacji przez zewnętrzne narzędzia. Jednakże oparcie się na środkach czy narzędziach zewnętrznych obejmujących jakieś przedmioty wspierające człowieka, czy na neuronalnym implancie, traktowanych jednak jako pomoc poznawcza, nie doprowadzi do zrzeczenia się przez człowieka sprawczości, a więc z punktu widzenia filozofii tomistycznej jest dozwolone<sup>671</sup>.

Myśliciel zastanawia się też nad kwestią związaną ze wzmocnieniem fizycznej kondycji człowieka, jak na przykład wzmocnienie mięśni czy kości, usprawnienie funkcjonowania układu immunologicznego czy krążeniowo-sercowego. Według niego owe działania rozumiane są jako forma promowania podstawowych dóbr ludzkich, a więc jawią się jako dopuszczalne. Autor ten stwierdza, że „ulepszanie fizyczne, jeśli służy celom odpowiadającym rozwojowi człowieka (...), jest spójne z tomistyczną wizją natury ludzkiej”<sup>672</sup>. Jest tak dlatego, że ciało ludzkie jest postrzegane jako wartość zarówno wewnętrzna, jak też instrumentalna, co oznacza, iż istotnie partycypuje ono w dobrach podstawowych, jednakże warunkuje dążenie do innych dóbr takich jak te związane z dokonywanymi wyborami, poznaniem, czy doświadczeniem estetycznym<sup>673</sup>.

W kwestii ulepszeń sfery emocjonalnej chodzi o wytwarzanie ulepszanego samopoczucia za pomocą różnych środków, najczęściej farmaceutycznych. Omawiany autor twierdzi, iż dobre samopoczucie może być efektem harmonijnej oraz dojrzałej osobowości, która jest rezultatem nabycia odpowiednich cnót. Zasadniczo można mówić o całym spektrum osobowościowych sprawności, mających wpływ na skuteczność ludzkiego działania, jakość jego relacji z innymi oraz jego samopoczucie. Fundamentalną cechą tych zdobytych osobowościowych jest fakt, iż nie zależą one od zewnętrznych okoliczności, ale są „samoistne”<sup>674</sup>. Ze sztucznymi środkami jest zupełnie inaczej.

---

<sup>671</sup> “Cognitive enhancement thus coheres with the Thomistic aim of human flourishing by means of actualizing our rational capacities in pursuit of truth or the accomplishment of practical—that is, technological in the original Aristotelian sense of the term—endeavors. Actualizing such capacities to an improved degree can, in turn, positively impact other valuable human activities, such as forming social relationships. An essential caveat is that epistemic agency must always be reserved to the person herself and not usurped by any external device; nevertheless, reliance on such a device—whether an external hand-held calculator or a neural implant—as a cognitive aid does not necessarily entail surrender of one’s agency”. Tamże, s. 299-300.

<sup>672</sup> “Physical enhancement, if pursued for goals commensurate with human flourishing (...) coheres with the Thomistic view of human nature”. Tamże, s. 301.

<sup>673</sup> Tamże.

<sup>674</sup> “The process of cultivating one’s character traits is itself rewarding and one positive consequence is that such traits, once developed, are self-sustaining—that is, they are not essentially dependent on external circumstances to persist”. Tamże, s. 302.

W przypadku specyfików stosowanych na poprawę samopoczucia należy zaznaczyć, iż działają one tylko jeśli są regularnie przyjmowane. Omawiany filozof zwraca uwagę, iż uzyskane w taki sposób zmiany pozbawiają człowieka autentyczności. Wywołany w ten sposób nastrój jest nieautentyczny, gdyż nie jest wywołany samodzielnie i można mówić raczej, że jest on jednostce dany, a nie przez nią posiadany, a to cóż kolei dane może być również jej odebrane<sup>675</sup>. W opozycji do dobrego nastroju, wynikającego z odpowiedniej osobowości, nastrój po zażyciu jakiegoś specyfiku to tylko stan sztucznej modyfikacji neuroprzekaźników, który jest ulotny. Istotne w tym kontekście jest pytanie, czy ulepszanie uczuć oraz emocji w ten sposób służy człowiekowi oraz społeczeństwu. Myśliciel ten zauważa, iż eliminacja negatywnych uczuć niekoniecznie zawsze jest dobra i pożądana. Negatywne emocje są bowiem nieodłączną częścią kondycji ludzkiej oraz posiadają właściwe miejsce w całościowym obrazie ludzkiej osobowości. Dążenie do ich eliminacji to wprowadzenie swoistej jednostronności w świat przeżyć. Zdarza się, że czasami przykre emocje odgrywają pozytywną rolę, gdyż mogą być sygnałem czegoś dla człowieka ważnego. Mogą również wyznaczać przeżyciowy etap życia, po którym nastąpią te pozytywne. Omawiany filozof oceniając tendencję do eliminacji negatywnych emocji odwołuje się do kategorii dobra, twierdząc, że sprawia to, iż człowiek traci wrażliwość na zauważanie owych dóbr, których mu brakuje, a które uzyskać może jedynie drogą doświadczenia przykrych emocji. Troska o dobra podstawowe związane jest czasami z przykrymi emocjami, które jednakże nie umniejszają ich wagi. Podsumowując filozof ten uważa zatem, iż ulepszanie uczuć to droga jedynie do osiągnięcia namiastki szczęścia oraz pozornego spełnienia, a nie czegoś naprawdę trwałego<sup>676</sup>.

Omawiany myśliciel dokonuje także namysłu nad tym, jak ocenić próby ulepszania ludzkiej moralności. Mianowicie zagadnienie to związane jest z rozważaniami dotyczącymi modyfikacji ludzkiego charakteru. Stwierdza on, że „istnieją pewne emocje, których zmniejszenie w stopniu, w jakim podmiot ich doświadcza, w pewnych okolicznościach stanowiłoby wzmocnienie moralne”<sup>677</sup>. To z kolei łączy się z pojęciem cnót, które rozumiane są jako dobre nawyki w przeciwieństwie do wad rozumianych jako złe nawyki. W takim rozumieniu będzie chodziło o wyeliminowanie bądź osłabianie

---

<sup>675</sup> “What makes her improved mood inauthentic is that it is neither self-generated nor “owned” by her; rather, it is “given” to her by the drugs, and what is given may also be taken away”. Tamże, s. 303.

<sup>676</sup> Tamże, s. 302-303.

<sup>677</sup> “There are some emotions such that a reduction in the degree to which an agent experiences those emotions would, under some circumstances, constitute a moral enhancement”. Tamże, s. 304.

działań prowadzących do uformowania się wady, przy jednoczesnym wzmacnianiu działań, przyczyniających się do powstania cnoty. Dla przykładu będzie chodzić o osłabianie agresji czy egocentryzmu, przy jednoczesnym wzmacnianiu altruizmu, empatii, solidarności i innych podobnych tendencji<sup>678</sup>.

Odpowiedź na pytanie, czy faktycznie można ulepszyć moralność nie jest jednak oczywista. Wydaje się być procesem bardzo złożonym, a – jak zauważa G. Hołub<sup>679</sup> – wynika z tego, iż rozumienie cnoty oraz moralności w filozofii tomistycznej jest wielopoziomowe i bardzo trudno sprowadzić je do poziomu, na którym dyskutują zorientowani scjentyście zwolennicy ulepszania człowieka. Cnota bowiem nie jest czymś wrodzonym, ale jest pewnym stanem charakteru, wynikającym z celowych działań, wchodzących w zakres moralności. W jej strukturze wyróżnia się aspekt motywacyjny, emocjonalny i racjonalny, co oznacza, iż przy formowaniu się cnoty oraz jej praktykowaniu bierze udział wola, emocje oraz rozum. Zatem dyskusja na temat ulepszania moralności powinna odnosić się do aspektu motywacyjnego, emocjonalnego oraz racjonalnego, aby uniknąć upraszczającej jednostronności<sup>680</sup>. Modyfikacje farmakologiczne bądź genetyczne mogą wpłynąć na racjonalne poznanie celów – dóbr wówczas, gdy chodzi o pozbycie się stanów zakłócających funkcjonowanie funkcji poznawczych. Jednakże takie ulepszenia nie mogą przyczynić się do tego, by uzyskać głębsze rozumienie treści celów-dóbr. Niebezpieczeństwem, które może się pojawić jest położenie nieproporcjonalnie dużego akcentu na usprawnianie motywacji oraz uczuć w porównaniu do racjonalnego aspektu cnoty. Wówczas osoba mocno zmotywowana do działania moralnego oraz doświadczająca niezwykle pozytywnych emocji, może być jednocześnie bardzo zagubiona z powodu nikłego rozeznania celów. W związku z tym trudno będzie tu mówić o usprawnieniu moralnego działania, gdyż autentyczna cnota może zostać zastąpiona jedynie jej pozorem, albo „zaprogramowanym zachowaniem moralnym”<sup>681</sup>.

---

<sup>678</sup> Tamże, s. 304.

<sup>679</sup> G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018, s. 139-140.

<sup>680</sup> “(...) it appears difficult to determine, on a transhumanist account, what level of emotional control for moral behavior is adequate or what degree of altruism, empathy, or solidarity insures sociability. The way human beings make moral decisions requires the interaction of a complex network of emotional, cognitive, and motivational processes that cannot be reduced just to moral emotions or technological control (moral capacity) but also to practical reasoning (i.e., the source of moral content)”. F. Jotterand, *Virtue Engineering’ and Moral Agency: Will Post-humans still Need the Virtues?* „American Journal of Bioethics. Neuroscience” 2 (4) (2011), s. 7.

<sup>681</sup> J.T. Eberl, *A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies*, dz. cyt., s. 306-307.

Podsumowując, Jason Eberl stwierdza, że „ pewne formy udoskonalania człowieka, mające na celu poprawę stopnia, w jakim nasze ciała wspierają realizację podstawowych zdolności człowieka, mogą ułatwiać asymptotyczny postęp w kierunku indywidualnego i zbiorowego rozwoju”<sup>682</sup>. Pamiętać należy tylko, iż istotą owych wzmocnień ma być osoba ludzka, która zgodnie z prawem naturalnym winna dążyć do dobra, czyli tego, co zgodnie z jej racjonalną naturą ją doskonali. Według tego myśliciela „ulepszenia poznawcze lub fizyczne mogą być legalnie wykorzystywane w dążeniu do poszerzenia zdolności sprzyjających ludzkiemu dobrostanowi”<sup>683</sup>. Natomiast „z drugiej strony, do ulepszeń emocjonalnych lub moralnych należy podchodzić znacznie ostrożniej, aby nie zastąpić błędnie autentycznego pielęgnowania cnoty mniej lub bardziej „zaprogramowanym” zachowaniem moralnym”<sup>684</sup>. „Ryzyko jest tu ogromne, ponieważ osłabienie lub utrata sprawczości moralnej podważa sam fundament – uznawany przez tomistów, kantystów i innych – wrodzonej godności osób ludzkich. Niemniej jednak istnieją określone materialne ograniczenia w korzystaniu z intelektualnych i wolicjonalnych zdolności człowieka, które wymagają ostrożnej, ciągłej modyfikacji wykraczającej poza to, co jest obecnie „dane””<sup>685</sup>.

### 3.9. Polscy przedstawiciele biokonserwatyzmu

Dyskusja na temat ulepszania człowieka toczy się również wśród polskich naukowców i filozofów. Ostatnimi laty powstały liczne prace<sup>686</sup>, w których to różni

---

<sup>682</sup> “(...) certain forms of human enhancement, aimed at improving the extent to which our bodies support the actualization of essential human capacities, may facilitate an asymptotic progression towards individual and collective flourishing”. Tamże, s. 307.

<sup>683</sup> “Cognitive or physical enhancements may be licitly utilized in pursuit of augmented capacities that are conducive to human well-being”. J.T. Eberl, *A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies*, dz. cyt., s. 307.

<sup>684</sup> “Emotive or moral enhancements, on the other hand, must be approached much more cautiously so as not to erroneously replace the genuine cultivation of virtue with more-or-less “programmed” moral behavior”. J.T. Eberl, Tamże, s. 307.

<sup>685</sup> “The risk here is profound as the diminishment or loss of moral agency undercuts the very foundation—as recognized by Thomists, Kantians, and others—of the inherent dignity of human persons. Nevertheless, there are definite material limitations to the exercise of human beings’ intellectual and volitional capacities that call for cautious continued modification beyond the current “given””. Tamże, s. 307.

<sup>686</sup> Między innymi prace pod redakcją Grzegorza Hołuba i Piotra Duchlińskiego: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018; *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019; *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021; *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022.

myśliciele zajmujący się tą problematyką nad Wisłą prezentują swoje poglądy na temat dokonywania ulepszeń człowieka. W związku z powyższym w dalszej kolejności zostaną przedstawione niektóre poglądy kilku wybranych osób: wspomnianego już Grzegorza Hołuba oraz Piotra Duchlińskiego, jak również Teresy Grabińskiej, Agnieszki Lekkiej-Kowalik, Marka Wójtowicza, Jerzego Kopanii oraz Marii Nowackiej<sup>687</sup>.

### 3.9.1. Piotr Duchliński

Piotr Duchliński na ile to możliwe stara się w swoich rozważaniach dokonać hermeneutycznej rekonstrukcji pewnego obrazu świata proponowanego przez transhumanistów, jako interesującego zjawiska kulturowego które według niego, predysponuje do bycia paradygmatem badawczym, rewolucjonizującym różne dziedziny naszej teorii oraz praktyki. Stwierdza on, iż terminologia, którą się posługują transhumanści, sprawia wiele kłopotów z jej precyzyjnym odczytaniem. Wskazuje między innymi, że używają oni takich pojęć jak na przykład „świat postludzki”, „postczłowiek”, których jednak precyzyjnie nigdzie nie definiują. Podawane przez różnych zwolenników ulepszeń określenia przeważnie mają charakter projektujący oraz odgrywają doraźną rolę w ich argumentacyjnych strategiach. Ich terminologia ponadto jest pełna niedomówień oraz zwrotów metaforycznych, prowadzących do niejednoznacznych interpretacji. Ich język wyrażony jest w stylu scjentystycznym. Zapożyczają terminy z różnych dyscyplin naukowych oraz obszarów technologii, którym nierzadko nadają własne znaczenie, co sprawia, iż rekonstrukcja obrazu świata, który postulują narażona jest na szereg uproszczeń i przeinaczeń, których po prostu nie sposób uniknąć, zważywszy na niejasności głoszonych przez nich założeń. Zatem zdaniem tego filozofa musi mieć ona charakter pewnej metaanalizy, dysponującej metaprzecieżmiotowym językiem, a więc znacznie bogatszym, aniżeli ten, w którym to wyrażone są tezy zwolenników ulepszania człowieka. Omawiany myśliciel szkicuje pewien „uśredniony” transhumanistyczny obraz świata, który to podzielają autorzy podpisujący się pod tezami transhumanizmu i dokonuje jego analizy. Stwierdza, iż jako punkt wyjścia dla swoich pomysłów akceptują oni tzw. naukowy obraz świata, a co za tym idzie odrzucają tzw. zdroworozsądkowy obraz świata, jako heurystycznie przestarzały, zbędny, a także hamujący rozwój filozoficznej refleksji. W konsekwencji akceptują oni osiągnięcia

---

<sup>687</sup> Część poglądów oraz argumentów – zarówno wyżej wymienionych osób, jak również i innych – zostanie przywołana także w rekapitulacji przy okazji uzasadniania stanowiska własnego autora.

uznane na gruncie wiodących nauk przyrodniczych, a więc fizyki i biologii. Cechą wyróżniającą go jest fakt że podlega on ewolucji, a zatem ma procesualny oraz dynamiczny charakter<sup>688</sup>.

Stwierdza on ponadto, iż zważywszy na to, że ulepszenia wymaga cała kondycja gatunku ludzkiego, którą wyselekcjonował dobór naturalny, to obraz postczłowieka jest nieprecyzyjny i rozmyty, a jego status bytowy oraz normatywny pozostaje nieokreślony. Zwolennicy ulepszeń nie potrafią bliżej określić, jaki będzie dalszy rozwój owego „postczłowieka”, a także czy na nim się zakończy, czy też może ulegnie dalszym przeobrażeniom. Omawiany autor stwierdza dalej, iż właściwie świat transhumanistyczny nie jest obrazem teraźniejszego świata, tylko przyszłym projektowanym, mogącym stać się dopiero realnym w rezultacie zastosowania najnowszych (bio)technologicznych osiągnięć. Istnieje on tylko w ich umysłach, jako intencjonalny byt podtrzymywany mocą rozgrywających się aktów świadomości. Omawiany filozof stwierdza, iż ontologia egzystencjalna może powiedzieć wiele na temat sposobu istnienia owego świata. Otóż nie istnieje on realnie ani faktycznie. Jego egzystencjalna pozycja jest słaba i nie przysługuje mu też mocny stopień obiektywności bytowej. W treściowym uposażeniu oraz swoim bycie ów świat jest całkowicie uzależniony od świadomości jego twórcy, czyli konkretnego transhumanisty, przeżywającego takie, a nie inne akty. Powstanie on na podstawie aktualnego świata realnego, rozumianego jako określony zbiór potencjalności, które to domagają się zaktualizowania. Owe potencjalności urzeczywistnione zostaną przez transhumanistycznych demiurgów, czyli specjalistów od technologii, dysponujących planem poprawienia niedoskonałej natury. Według omawianego filozofa to wszystko przypomina trochę zabawę w platońskiego Demiurga<sup>689</sup>.

Choć sami transhumaniści nie nazywają swych koncepcji utopijnymi, to jednak myśliciel ten stwierdza, iż z metateoretycznego punktu widzenia omawiany obraz świata jawi się jako pewna utopia, mająca być urzeczywistnioną w nieokreślonej przyszłości. Jest czymś w rodzaju utopii technologicznej, nastawionej na wytworzenie nowego człowieka, pozbawionego psychologicznych oraz biologicznych barier oraz ograniczeń.

---

<sup>688</sup> P. Duchliński, *Transhumanistyczny obraz świata. Próba spojrzenia na całość*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 281-285

<sup>689</sup> Tamże, s. 291-294.

Każda utopia proponuje coś mało realistycznego, co biorąc pod uwagę aktualny stan świata realnego, z perspektywy zdrowego rozsądku nie może zostać urzeczywistnione.

Nawet zakładając, iż zdrowy rozsądek nie dostarcza wystarczająco mocnego argumentu przeciw postulowanemu obrazowi świata, to jest jeszcze inna możliwość argumentacji, a mianowicie wspierająca się na technologii oraz nauce. Według P. Duchlińskiego analiza obecnego stanu nauki oraz technologii nie pozwala rozstrzygnąć jednoznacznie, czy w przyszłości uda się stworzyć nowego człowieka, a co za tym idzie potwierdzić choćby w niewielkim procencie, iż ów świat zostanie urzeczywistniony. Zatem jest on obrazem antyrealistycznym oraz futurologicznym, gdyż mówi o rzeczywistości, w stosunku do której nie ma w ogóle podstaw do przyjęcia, iż kiedykolwiek zaistnieje.

Tymczasem cechą tworzonych przez człowieka, za pomocą różnych sposobów interpretacji, obrazów świata jest to, iż w jakiś sposób opisują one rzeczywistość. Przeważnie zakłada się w nich realizm krytyczny, czego w przypadku transhumanistycznego obrazu świata, powiedzieć nie można. Ichniejszy obraz świata jest typowym spekulatywnym filozoficznym obrazem świata science fiction, gdzie dane technologiczne oraz naukowe są wymieszane z niekontrolowaną wyobraźnią operującą na danej kombinatoryce nie tyle empirycznych, co wręcz czystych możliwości. Dominuje w nim myślenie ontologiczne oparte na rozpatrywaniu tego co jest możliwe, a nie tego co realne. Jest zbudowany na nierealistycznych predykcjach, biorących pod uwagę nie tyle realny rozwój technologii, co wyobrażenia o nim. Jego twórcy dążą do empirycznego umocowania własnych poglądów powołując się na rozmaite dane z zakresu technologii. Nawet wówczas, gdy odwołują się oni do owych danych empirycznych, to zinterpretowane są one w taki sposób, iż tracą związek ze swoją pierwotną postacią<sup>690</sup>. Omawiany myśliciel stwierdza, iż „w ostateczności koncepcje proponowane przez transhumanistów to nic innego, jak oderwane od rzeczywistości modele konceptualne, otoczone mało precyzyjną metaforyką, która sprzeczna jest z naszymi najbardziej podstawowymi intuicjami zdroworozsądkowymi.”<sup>691</sup> Autor zaznacza, iż to, że technologia faktycznie rozwija się szybko oraz pozwala na konstruowanie robotów, cyborgów czy innych tego typu artefaktów technologicznych „egzystujących” w cyberświatach, niekoniecznie świadczy o tym, iż kiedyś będzie to właśnie ów „postludzki” świat, gdzie wszyscy będą żyli szczęśliwie oraz realizowali wszystkie

---

<sup>690</sup> Tamże, s. 294-295.

<sup>691</sup> Tamże, s. 296.

swoje potrzeby. Jeśli zatem ów obraz świata jest kontrintuicyjny w odniesieniu do potocznego obrazu świata, to jego heurystyczna wartość jest nieduża dla codziennego poznania oraz działania i może się ona ujawnić jedynie jako wsparcie w ćwiczeniu spekulatywnej wyobraźni. Ta z kolei, jeżeli przysłużyć się ma naukowemu poznaniu, kontrolowana być powinna metodą empiryczno-matematyczną. Autor zauważa ponadto, iż jego funkcjonowanie w obecnej kulturze naukowej ani nie zmienia, ani nie podważa potocznego obrazu świata, gdzie to odróżniamy siebie wyraźnie od kreowanych przez technologie artefaktów. Z punktu widzenia tak pragmatycznego, jak i prakseologicznego natomiast obraz świata postulowany przez transhumanistów odgrywać może pewną wartość heurystyczną. Mianowicie może on wspierać pewne scjentystyczne myślenie technologów, wierzących w potężne moce technologii. Omawiany filozof zauważa, że u podstaw pytań o możliwość zrealizowania się transhumanistycznej wizji świata kryją się fałszywe założenia, mówiące o tym, iż ograniczony biologicznie oraz psychologicznie człowiek jest w stanie stworzyć jakiś lepszy „postludzki” świat, gdzie ludzie istnieć będą w stanie doskonalszym od obecnego. Zdaniem omawianego autora przyjmuje się tutaj mało realistyczne założenie, iż to, co niedoskonałe, może wytworzyć to, co lepsze oraz doskonalsze. Twierdzi on, że żadna technologia nie może przewyciężyć ograniczeń gatunku ludzkiego, gdyż jako jego twór jest sama tymi ograniczeniami napiętnowana. Natomiast walka z niedoskonałościami natury jest swoistą donkiszoterią, pozbawioną wyczucia realizmu, gdzie wyobrażenia o świecie doskonałym zostają podniesione do rangi mającego zrewolucjonizować naukę oraz kulturę oraz finalnie całe nasze dotychczasowe życie uniwersalnego, paradygmatu. Zdaniem filozofa transhumaniści za bardzo skoncentrowali się na samym myśleniu, czy analizowaniu możliwości kreowania nowych światów, gubiąc realizm ludzkiego poznania, przywołujący w pewnym momencie do porządku, ograniczając wrodzoną ludzką tendencję do ekwilibrystyki różnymi ideami oraz wyobrażeniami. Według omawianego autora transhumanistyczny obraz świata ma również charakter quasi-religijny. Jest tak dlatego, że wychodzi on naprzeciw duchowym potrzebom gatunku ludzkiego, które to nie mogą być spełnione w warunkach świata realnego. Wówczas taki obraz świata będzie pełnić funkcje aksjologiczne oraz światopoglądowe, gdyż ma określać sens życia oraz ostatecznego przeznaczenia człowieka, które to ma zostać zrealizowane w owym „postludzkim” świecie. Myśliciel podnosi tym samym, iż jak się wydaje, transhumaniści chcą zastąpić obecny religijny obraz świata nowym, w którym to chce się uwolnić człowieka od wszelkich ograniczeń oraz zapewnić mu nieśmiertelność. Podsumowując swoje

rozważania nad wizją transhumanistycznego świata Piotr Duchliński stwierdza, iż transhumanizm to atrakcyjna wizja dla ludzi niepotrafiących zaakceptować obrazu świata niedoskonałego, w którym ludzie muszą zmagać się z wielorakimi ograniczeniami<sup>692</sup>.

### 2.9.2. Grzegorz Hołub

Grzegorz Hołub jest autorem, który prowadzi polemikę ze zwolennikami ulepszeń, ale także ich krytykami. Czyni to chociażby w wielokrotnie już przywoływanej pozycji zatytułowanej *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*<sup>693</sup>. Ze względów objętościowych tak jak i w przypadku innych przedstawicieli polskich biokonserwatystów nie sposób przedstawić wszystkich jego polemik.

Myśliciel ten w swojej monografii czyni uwagi praktycznie do wszystkich znaczniejszych zwolenników ulepszeń. W odniesieniu do Nicka Bostroma zarzuca mu, iż nie potrafi wskazać dokładnie, na czym polegać ma kondycja postludzka. Ta niewiedza dotyczy zarówno kwestii pozytywnych, jak również negatywnych. Nie wiadomo, jak będzie wyglądało życie ulepszonej jednostki, jakie będą skutki uboczne tej wzmocnionej oraz zwielokrotnionej egzystencji. Natomiast deklaracja, iż nadzwyczajność postludzkiej kondycji odkryje się dopiero po jej osiągnięciu jest zwyczajnie wyrazem myślenia życzeniowego<sup>694</sup>. Zwolennik ulepszeń chce udowodnić, iż w świecie postludzkim będzie istniało prawo do pozostania tylko człowiekiem. Wskazuje jednocześnie, iż poddane transformacji istoty będą zdecydowanie doskonalsze i lepiej byłoby, żeby jednak dołączyły do ich grona wszystkie jednostki. Zdaniem polskiego filozofa pozostanie tylko człowiekiem okazać się może więc wyborem nieracjonalnym oraz niezgodnym z dokonującym się „postępem”. Jednostki postludzkie najprawdopodobniej będą niechętnie, a może nawet wrogo nastawione do ludzi, którzy nie zdecydowali się ulepszeniu poddać. Doprowadzi to niechybnie do konfliktów, gdzie ci pierwsi, dzięki wzmocnieniom uzyskają przewagę nad możliwościami ludzkiego świata. W praktyce ludzka kondycja będzie uznana nie za realną alternatywę, a za relik<sup>695</sup>. Myśliciel wyraża

---

<sup>692</sup> Tamże, s. 296-299.

<sup>693</sup> G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018.

<sup>694</sup> Tamże, s. 30.

<sup>695</sup> Tamże, s. 31.

też zastrzeżenia co do kwestii godności. Otóż przyjmowane w punkcie wyjścia definicje godności, są wyselekcjonowane i nie oddają odpowiednio tego, co o niej powiedziane w filozofii już zostało. Zdaniem filozofa rozumienie godności jako statusu moralnego, łączącego się z prawem do szacunku, bądź też wskazywanie na godność rozumianą, jako bycie wartościowym bądź honorowym zupełnie nie wyjaśnia, co jest podstawą owej godności, gdyż posiadanie statusu moralnego z czegoś musi wynikać, a u Bostroma wyjaśnienia tej kwestii brakuje. Możliwe, że są to manifestowane aktywnie cechy osobowościowe. Jeśli tak, to w tej sytuacji miano by do czynienia z naturalistyczną koncepcją osoby, określaną przez pryzmat wiązkowej koncepcji substancji, gdzie owa wiązka aktywnie manifestowanych cech osobowych przesądzałyby o wartości danego istnienia. Filozof zauważa, że Nick Bostrom jednak nie idzie w tę stronę, która wszakże i tak posiada poważne trudności koncepcyjne<sup>696</sup>. Zwolennik ulepszeń neguje mówienie o godności w kategoriach wartości ontycznej. Jest ona sprowadzona do swoistej wartości jako funkcji działania, a zatem czegoś, co wynika z aktywności cech osobowych. Przy takim podejściu zrozumiałe się staje, że postludzkie istoty mogą posiadać wyższą godność ze względu na ich zaawansowane profile osobowościowe, które to będą przekładać się na wyższy poziom owej kategorii. Myśliciel zadaje jednak pytanie, dlaczego te cechy osobowe decydują o wartości istnienia, a także na podstawie czego określić, które z nich są wartościowsze, aniżeli inne, a także, jaki poziom ich manifestacji skutkuje taką czy inną skalą godności, mając na uwadze fakt, iż osobowości te będą stale ulegały ciągłym zmianom. Możliwe, że odpowiedź pochodzi ze wskazanego charakteru społecznego jednostki. Jednakże wówczas to społeczeństwo przejmowałoby rolę arbitra w ustalaniu godności jednostek. Wtedy jednak owa godność przestaje być czymś zastanym, co odkrywamy oraz stwierdzamy. Staje się zaś rzeczywistością konstruowaną. Przestaje ona być fenomenem pierwotnym, a staje się czymś w rodzaju produktu. W tym miejscu można zapytać o rolę tak pojmowanej godności. Otóż jest ona potrzebna i ma wpływ na relacje w obrębie społeczeństwa. Tak jest już obecnie. Na jej podstawie określa się wartość jednostki w świetle dobra. Jednakże przez wzgląd na jej wtórny charakter nie jest nienaruszalna. Nie daje trwałego odniesienia w formułowaniu między innymi praw podstawowych. Łączy się nie z istnieniem, stanowiącym bardziej niezależny punkt odniesienia a ze zmiennym działaniem. Jednak skoro odrzuca się go dla wartościowania możliwych nadużyć modyfikujących technologii, będzie trudno stwierdzić,

---

<sup>696</sup> G. Hołub, *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 155–196.

czy dokonujące się działanie jest rzeczywiście ulepszaniem. Z tego powodu wydaje się, iż w przedstawionym projekcie zasadne jest dokładniejsze przemyślenie kategorii godności, by postulowane działania prowadziły do tego, „co więcej”, a nie odwrotnie. Niebezpieczeństwo zaniku godności dodatkowo wzrośnie, gdy – co wydaje się wysoce prawdopodobne – w społeczności prym przejmą jednostki ulepszone i to one będą określały kryteria godności. Najprawdopodobniej punktem odniesienia będą wówczas modele osobowości postludzi. W owej sytuacji ludzka godność stanie się co najwyżej kryterium negatywnym, a zatem czymś, co należy przewyciężyć. Dlatego też idea społeczeństwa posthumanistycznego najprawdopodobniej nie będzie promować pluralizmu istnień. Jeżeli miałby on być zachowany trzeba podjąć kolejne kroki koncepcyjne, by to wykazać<sup>697</sup>.

W odniesieniu do J. Savulescu oraz I. Perssona stwierdza, iż ich wywody sięgają po argumenty zarówno naukowe, filozoficzne, a nawet futurologiczne. Zdaniem Grzegorza Hołuba tego typu metodologia może rodzić kontrowersje oraz utrudniać jednoznaczną ocenę ich projektu. Co do aspektu filozoficznego poruszają się oni w pewnej tradycji nie dla wszystkich miarodajnej, jeżeli chodzi o rozumienie człowieka oraz jego moralności. Z tego względu myśliciele powinni być świadomi ograniczeń swojej koncepcji, dosyć jednoznacznie odzwierciedlającej postulaty filozofii utylitarystycznej oraz naturalistycznej. Jednakże nawet w ramach tej koncepcji zdaniem omawianego filozofa rodzą się pewne pytania. Otóż przyjęty przez nich pogląd ewolucjonistyczny w konsekwencji sprawia, iż dystansują się oni od aktualnej kondycji człowieka, jednocześnie uznając ją za przejściową. Autorzy ci koncentrują się na osobie oraz jej znaczeniu, zarówno w kwestii jej konstytucji, jak i znaczenia moralnego. Można im zatem postawić pytanie, czy myślenie w kategoriach osoby spójne jest z przyjmowanym przez nich poglądem ewolucyjnym. Zasadnie można przecież przyjąć, iż także osoba jest tylko przejściowym momentem w biegu procesów ewolucyjnych. Można oczywiście przyjąć, iż postludzie staną się ulepszonymi osobami i będzie u nich zachowana kontynuacja ludzkiego istnienia. Jednakże wcale nie istnieje taka konieczność logiczna, bowiem nawet jeżeli przetrwa świat osobowych istnień, to w przypadku postludzi mogą być to całkiem inne osoby, aniżeli te obecnie znane. Wówczas będzie trudno utrzymać tezę o tożsamości<sup>698</sup>. Zdaniem polskiego filozofa rozumienie

---

<sup>697</sup> G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018, s. 33-36.

<sup>698</sup> Tamże, s. 55-56.

moralności, którym posługują się owi myśliciele także wymaga wyjaśnień. Otóż moralność rozumieją oni jako wspólne działanie, którego celem jest dobro całości. To oczywiście uutilitarystyczne podejście. Jednakże jak zauważa omawiany autor, filozofowie ci są jednocześnie ewolucjonistami, gdzie należy rozumieć moralność jako mechanizm przystosowawczy, a więc umożliwiający rozwój oraz przetrwanie. Dlatego też pojawiają się pytania: Dlaczego zatem ewoluująca natura nie obdarzyła człowieka mocnymi skłonnościami do promocji dobra wspólnego? Czy progres technosfery zakłócił naturalny rytm ewolucji oraz zmienił środowisko w taki sposób, iż postawy moralne pozostały „zapóźnione”? Być może moralność nie jest mechanizmem pomagającym w przetrwaniu? Według omawianego autora kwestia ta domaga się doprecyzowania<sup>699</sup>. Omawiani filozofowie wiedzą dobrze, iż ulepszanie człowieka to forma kontynuacji ewolucji, tylko, że z wyraźnym jego zaangażowaniem. Jest to forma ewolucji intencjonalnej, czyli kierowanej intencjami człowieka. W tym wszystkim człowiek jednakże może ulec logice czynienia zasadniczo wszystkiego, co możliwe. Myśliciele ci zauważają łącznie z tym niebezpieczeństwa, a także wprowadzają pojęcie scjentozoologii, mające oznaczać pewien rodzaj mądrości praktycznej, mającej na celu zapobieganie niebezpiecznym praktykom. Zdaniem polskiego filozofa można zatem zapytać, co jest jej źródłem? Czy to mądrość nauki, czy też natury? A może to mądrość człowieka, kierującego ulepszającymi procesami? W kontekście założeń uutilitarystycznych oraz ewolucjonistycznych trudno jednak wskazać na niezależny charakter owego mechanizmu ochronnego. Możliwe, że jest to funkcja swoistego instynktu przetrwania? Jednakże trudno uznać scjentozoologię za pochodną struktur biologicznych. Zdaniem polskiego filozofa, aby wiarygodnie posługiwać się owym terminem, trzeba precyzyjniej wytłumaczyć, do czego on się odnosi<sup>700</sup>. Postulowany projekt „Bóg-maszyna” jest czymś więcej, niż tylko planem ulepszenia człowieka za pomocą ingerencji technologicznych. Postuluje on także wszczepianie heteronomicznego systemu kontrolującego. Autor zwraca uwagę, iż projekt „Bóg-maszyna” jest już trzecim etapem w kontroli moralnego życia człowieka, obok naturalnego wychowania do takich postaw oraz ulepszających sferę moralną propozycji genetyczno-farmakologicznych. Zdaniem polskiego filozofa jego pojawienie się oznaczać może, iż myśliciele ci nie są pewni skuteczności owych dwóch pierwszych, co sugeruje, że „Bóg-maszyna” również może na jakimś etapie stać się zawodny. Aby zatem wzmocnić tak pewność, jak

---

<sup>699</sup> Tamże, s. 56-57.

<sup>700</sup> Tamże, s. 57-58.

i skuteczność oddziaływania na człowieka „Bóg-maszyna” ulec może jeszcze dalej posuniętej heteronomizacji, a więc od biokomputera kwantowego do komputera nieorganicznego. Polski filozof zadaje jednakże pytanie, czy wtedy moralne działanie człowieka nie ulegnie uzależnieniu od zewnętrznych czynników oraz czy pozwoli ono jeszcze na zachowanie sfery moralnej? Możliwe, że będzie to już jedynie determinacja do działań prospołecznych<sup>701</sup>.

W odniesieniu do Johna Harrisa polski filozof zauważa, że jego wywody są wielowątkowe, a także posługuje się zróżnicowanymi argumentami pochodzącymi z doświadczenia zdroworozsądkowego, jak również z literatury, kultury i nauki. Argumenty o charakterze filozoficznym są przez niego często jedynie zasygnalizowane. Uderza brak ich pogłębionego rozwinięcia oraz uzasadnienia. Sprawia to wrażenie, iż wywody te nie są skierowane do filozofów, ale raczej do szerszego grona zainteresowanych problemem ulepszania. Generalnie jego wywody odzwierciedlają interdyscyplinarną tendencję, dominującą we współczesnej bioetyce. Jednakże zdaniem polskiego filozofa fakt ten nie zwalnia jednak z konieczności stawiania mu pewnych pytań natury filozoficznej. Idea zastąpienia „naturalnej” ewolucji tą „ulepszającą” wydaje się być niezwykle atrakcyjna. Wiele wskazuje na to, iż ludzkość dochodzi stopniowo do przejęcia kontroli nad podstawowymi procesami życia. Jednakże zdaniem omawianego autora kwestia ta nadal jest skomplikowana. Jeżeli ewolucja ulepszająca ma być kontynuacją naturalnej, ale jednocześnie udoskonaloną jej wersją, to należy wskazać na wyraźną przewagę tej pierwszej. Faktycznie istnieją pewne przesłanki, by to wykazać. Jest ona kierowana poznaniem racjonalnym. Ludzkość już jest jej beneficjentem i wzrastająca skuteczność medycyny jest tego najlepszym dowodem. Jednakże można zapytać, czy znane są rzeczywiście cele długofalowe owej ewolucji ulepszającej? Stosunkowo łatwo można sformułować bieżące cele, ale czy tak samo łatwo można określić te odległe, czy inaczej docelowe? Czy wiadomo ku jakiemu stanowi chce się ludzkość prowadzić w tym rozwoju? Zdaniem polskiego filozofa wydaje się, iż bez jasnej koncepcji człowieka, uwzględniającej jego teleologię, trudno udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi. John Harris mówi często o uczynieniu świata lepszym miejscem do życia, co można uznać za próbę określenia docelowości zmian. Jednakże wymaga to dokładniejszego określenia. Szczególnie istotne jest doprecyzowanie znaczenia słowa „lepsze”. Bioetyk nie przeprowadza systematycznej analizy tego zagadnienia. Zasadniczo

---

<sup>701</sup> Tamże, s. 58.

trudno wykazać, iż ulepszająca ewolucja ma precyzyjnie określone cele, a co za tym idzie jest zupełnie pozbawiona przypadkowości. Brytyjski myśliciel nie poświęca za dużo uwagi także skutkom ubocznym. Jedyne podkreśla zasadność utrzymania właściwych standardów bezpieczeństwa. Wypowiedzi formułuje w trybie warunkowym, z czego można wysnuć wniosek, iż możliwość ewolucji ulepszającej jest odległa, zaś ona sama względna, a wręcz hipotetyczna. To, co aktualnie oferuje postęp nauk oraz technologii biomedycznych jest tylko etapem wstępnym. Niekoniecznie zaś musi się on przerodzić w zdolność do integralnego przekształcania człowieka i świata<sup>702</sup>.

W odniesieniu do Allena Buchanana polski filozof kieruje zarzut zbyt łatwego posługiwania się tezą o homogeniczności zróżnicowanych działań ulepszających. Stwierdza, iż powinien on to lepiej wykazać, gdyż na razie jego twierdzenie jest słabo uzasadnione<sup>703</sup>. Kolejne uwagi odnoszą się do przyjmowanej przez niego koncepcji natury. Otóż opowiada się on za rozumieniem, które łączy się z myśleniem ewolucyjnym oraz filozofią naturalistyczną. Odrzuca on tak zwaną dominującą koncepcję, utożsamianą z teorią Arystotelesa oraz wywodzącą się od niego tradycją filozoficzną. Zdaniem polskiego filozofa ujawniający się tu problem polega na tym, iż owa tradycja jest niezwykle złożona oraz trudno jest powiedzieć, do którego filozofa arystotelesowskiego on nawiązuje. Zdaniem polskiego myśliciela wygląda na to, iż mówiąc o ludzkiej naturze, wypowiada się w sposób typowy dla filozofii materialistycznej (naturalistycznej). Jest to pewne ograniczenie w spojrzeniu na to zagadnienie. Oczywiście może opowiedzieć się za ewolucjonistyczno-naturalistyczną koncepcją, jednakże alternatywna koncepcja, z którą się spiera, nie powinna być traktowana powierzchownie czy wręcz nawet zniekształcana. Można też zapytać w tym kontekście, czy biologia, jako nauka eksperymentalna, może zanegować istnienie czegoś takiego, jak istota człowieczeństwa, czy esencji ludzkiej? Otóż zdaniem polskiego filozofa biologia jest metodologicznie niekompetentna, aby się tym tematem zajmować. Można by ewentualnie wskazać tu na biologię ewolucyjną, ale jedynie, rozumiejąc ją w określonym kontekście metafizycznym. Zatem kontekst filozoficzny, w którym się on porusza, wymaga lepszego uzasadnienia<sup>704</sup>. Allen Buchanan prowadzi rozważania w odniesieniu do poznania dobra, w tym moralnego. Zasadniczo nie tłumaczy jak owo dobro rozumie. Czasami chodzi mu o dobro moralne, czasami dobro materialne lub biologiczne. Twierdzi, iż ludzka natura

---

<sup>702</sup> Tamże, s. 72-74.

<sup>703</sup> Tamże, s. 94-95.

<sup>704</sup> Tamże, s. 95-97.

tylko częściowo daje wgląd w rzeczywistość dobra, a tak naprawdę ludzie posiadają niezależne źródło jej poznania, nie mówiąc jednak jasno, jakie jest owo źródło poznania oraz dlaczego jest coś niezależne od ewoluującej natury. Problematyka ta wymaga zdaniem omawianego autora więc doprecyzowania. Kwestie społeczne poruszane przez Allena Buchanana także nastroczają wątpliwości. Wątpliwa zdaniem polskiego filozofa wydaje się być jego teza, że stosowanie na szeroką skalę biotechnologicznych produktów ulepszających doprowadzi do zmniejszenia nierówności. Można zgodzić się oczywiście, że jednostki mniej zamożne uzyskają dostęp do czegoś, co przy mniejszej dystrybucji byłoby po prostu dla nich zupełnie nieosiągalne, jednakże nie można również wykluczyć, że przepaść między bogatymi oraz biednymi będzie się powiększała. Być może biedni staną się nieco bogatsi, jednakże bogaci zyskają na tym zdecydowanie więcej. Jest też prawdopodobne, iż powszechne stosowanie środków ulepszających wymknie się spod jakiegokolwiek kontroli. Dlatego należy lepiej przemyśleć niebezpieczeństwa się z tym łącznie<sup>705</sup>.

### 3.9.3. Teresa Grabińska

Teresa Grabińska omawianą tematykę porusza w kilku swoich publikacjach<sup>706</sup>. Autorka wskazuje w nich między innymi na zagrożenia bezpieczeństwa społecznego związane z postulowanymi ulepszeniami, a także w szerszym kontekście całej ideologii transhumanizmu. Twierdzi ona, iż ruch ten niesie ze sobą wiele ulepszeń ludzkiego życia, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Jednocześnie stwierdza też, iż może się także stać przyczyną nie tylko uprzedmiotowienia, ale i ubezwłasnowolnienia, a nawet unicestwienia poszczególnych ludzi czy wręcz całych populacji oraz manipulacji na poziomie mentalnej oraz fizycznej struktury organizmu<sup>707</sup>.

W swoich rozważaniach pyta ona o przyszłości stechnologizowanych społeczeństw. Jak zauważa już na początku, wyników zawartych w odpowiedziach na

---

<sup>705</sup> Tamże, s. 97-98.

<sup>706</sup> T. Grabińska, *Zagrożenia od nowych biotechnologii*, „Logistyka” 4 (2014), s. 373–380, Logistyka-nauka CD, nr 1; T. Grabińska, *Nanotechnologie a bezpieczeństwo personalne i strukturalne*, „Logistyka” 2 (2014), s. 556–563, Logistyka-nauka CD, nr 1; T. Grabińska, *Skutki ekologiczne stosowania technologii GRIN*, „Logistyka” 4 (2015), s. 7497–7502, Logistyka-nauka CD nr 2, cz. 5; T. Grabińska, *Nanotechnologiczne zagrożenia stanu zdrowia i środowiska naturalnego*, „Acta Scientifica Academiae Ostroviensis” ASO. A. 7(1), (2016), s. 513–523; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia filozofii przyrody. Kontekst bezpieczeństwa personalnego i ekologicznego*, Wrocław 2016.

<sup>707</sup> T. Grabińska *Zagrożenia bezpieczeństwa społecznego w ideologii transhumanizmu*, *Kultura Bezpieczeństwa*. Nauka-Praktyka-Refleksje nr 18, (2015), s. 53.

tego typu pytania nie da się zweryfikować, jednakże można z punktu widzenia określonego stanowiska antropologicznego określić oraz ocenić konsekwencje realizacji tego projektu w kontekście bezpieczeństwa jednostki oraz społeczności. Korzystając z doświadczenia ludzkich dziejów, zdaniem autorki, można również wskazać na historyczne wydarzenia, które były uzasadniane realizacją ideologii uszczęśliwiania ludzkości, a także na mechanizmy polityczno-ekonomiczne kreujące w skali społecznej współczesne systemy wartości konsumenckich<sup>708</sup>.

W trakcie swoich rozważań Teresa Grabińska wskazuje na wiele pozytywnych konsekwencji społecznych zapowiadanych w ideologii transhumanizmu. Pierwszą z nich jest nanoterapia na poziomie atomowym oraz molekularnym, która jest tania oraz niepowodująca skutków ubocznych, nie tylko zabezpieczająca zdrowie w ramach profilaktyki, ale też przedłużająca życie. Drugą jest zastępowanie chorych narządów implantami, które to doskonale wtapiają się w tkankę ludzką łącznie z unerwieniem oraz obiegiem krwi, co jest określane jako bioniczna protetyka. Trzecią korzyścią jest wzmocnienie sterowania ludzkim organizmem przez centralny układ nerwowy, sprzężony z operacyjnymi systemami coraz to doskonalszych komputerów. Następnie wskazuje na autokontrolę oraz autodiagnozę organizmu. Zwraca też uwagę na zwiększenie możliwości samorealizacji oraz autokreacji. Inną korzyścią jest zastąpienie człowieka przez roboty w uciążliwych pracach i czynnościach. Kolejną pozytywną konsekwencją jest wszechstronne monitorowanie stanu środowiska naturalnego dokonywanym w celu przeciwdziałania naturalnym katastrofom. Jeszcze inną korzyścią jest osiągnięcie pożądanego stanu środowiska naturalnego w wyniku zaawansowanego monitoringu oraz samokorygowania. Następną jest wszechstronne oraz samouczące się monitorowanie stanu środowiska społecznego, a także doskonalenie form rozwiązywania konfliktów pomiędzy różnymi grupami społecznymi. Kolejną zaletą jest doskonalenie form gromadzenia, analizy oraz przekazu informacji. Na koniec wskazuje także na penetrację przestrzeni kosmicznej przez istoty ziemskie<sup>709</sup>.

Oprócz zalet wskazuje ona też na możliwe zagrożenia, związane z przekształcaniem środowiska naturalnego oraz antroposfery w sferę post-ludzką, zgodnie z heurystyką oraz praktyką transhumanizmu. Po pierwsze wskazuje tu na trudne

---

<sup>708</sup> Tamże, 54-55.

<sup>709</sup> Tamże, s. 68-69; T. Grabińska, *Zadania eudajmonizmu personalistycznego. Wobec zagrożeń ideologii i praktyki Transhumanizmu w: Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 89-91

do przewidzenia skutki społeczne poszerzenia ekosystemu oraz środowiska ludzkiego o sztuczne organizmy i/ lub hybrydy. Następnie zwraca uwagę na wzrost trudności z ustaleniem pewnej normy działania organizmu ludzkiego, jak również norm zachowań społecznych w kontekście nieustannie zmieniającej się struktury oraz funkcji pojedynczego organizmu, jak również całej społeczności. Po trzecie wskazuje na ograniczenie ludzkiej wolności oraz prywatności w wyniku wszechstronnego kontrolowania, a nawet korygowania ludzkich zachowań. Czwartym zagrożeniem może być pozbawienie człowieka poczucia własnej tożsamości oraz podmiotowości, do której może dojść w wyniku technologicznych manipulacji na ludzkim mózgu. Do takich zalicza między innymi sprzężenie między mózgami czy wszczepianie parfitowsko-podobnych ścieżek pamięci. Następnie wspomina o zestandaryzowaniu relacji interpersonalnych w wyniku przekształcenia ich w komunikację w Sieci. Dalej zwraca uwagę na pozbawienie indywidualności ludzi w wyniku wtopienia się ich w globalną sieć informacyjną. Wskazuje ona również na zastąpienie praw moralnych – regulaminami postępowania, odpowiednimi przepisami prawnymi czy procedurami oraz regulaminami obsługi urządzeń technicznych. W dalszej kolejności zwraca uwagę również na możliwe problemy prawne związane z koegzystencją wielu pokoleń potomków. Następnie wskazuje na niebezpieczeństwo zaistnienia nowego rodzaju społecznych nierówności oraz kastowości scyborgizowanej społeczności w stopniu większym, mniejszym oraz złożonej jedynie z naturalnych ludzkich osobników. Innym zagrożeniem, na które zwraca uwagę jest powstanie zdalnie sterowanych oraz niekontrolowanych w skali międzynarodowej nowych rodzajów środków masowego rażenia. Przestrzega również przed totalitaryzacją oraz nowym rodzajem niewolnictwa w scyborgizowanej społeczności. W końcu przestrzega również przed zagładą ludzkości w przypadku niekontrolowanego rozwoju programu transhumanizmu<sup>710</sup>.

Autorka podkreśla, że dobrodziejstwa, jak i zagrożenia pochodzące od ideologii oraz praktyki transhumanizmu dotyczą zarówno bezpieczeństwa personalnego, jak i strukturalnego, a w tym społecznego. Personalne bezpieczeństwo to bezpieczeństwo osoby w jej odczuciu subiektywnym w związku z bezpieczeństwem strukturalnym, jednakże nie będące jedynie rezultatem zobiektywizowanej minimalizacji zagrożeń strukturalnych. Zaznacza również w tym kontekście, że bezpieczeństwo personalne odniesione jest do poczucia bezpieczeństwa własnego oraz ma silne korzenie kulturowe.

---

<sup>710</sup> Tamże, s. 69-70; tamże, s. 89-91.

Jest ono zabarwione psychologicznie oraz emocjonalnie, a także jest podstawą bezpieczeństwa społecznego<sup>711</sup>.

Autorka postuluje również projekt eudajmonizmu personalistycznego<sup>712</sup>, jako alternatywę dla hedonizmu transhumanistycznego, który ma wyjść naprzeciw opracowaniu koncepcji osoby ludzkiej i etyki w odpowiedzi na program ideologiczny transhumanizmu<sup>713</sup> i technologiczny – konwergencji NCBI<sup>714</sup>. Uzasadnia ona go tym, iż pozytywizm wyeliminował metafizykę, a jego scjentystyczna postać ograniczyła wiedzę do opartego na doświadczeniu przekazu nauk szczegółowych. W związku z tym analiza zdań wartościujących, tradycyjnie odwołujących się do ontologii pozostała na obrzeżach filozofii, szczególnie w przypadku tych odwołujących się do Absolutu. „Pozytywistyczne zaniedbanie systematycznej refleksji etycznej nad celem ludzkiego działania oraz ontologicznej – nad tożsamością podmiotu i przedmiotu w akcie poznania i czynie, wraz z relacją *podmiot-przedmiot* dramatycznie dają o sobie znać współcześnie – u progu ery transhumanizmu”<sup>715</sup>. Według omawianej autorki jedyną nadal rozwijającą się systematyczną filozofią jest filozofia neotomistyczna, a powstały w jej nurcie personalizm nadal jest żywy oraz podejmuje wyzwania współczesności. Stąd też na jego kanwie powinno się podjąć próbę sformułowania alternatywy dla transhumanistycznego hedonizmu. Głównym zadaniem eudajmonizmu personalistycznego jest obrona tożsamości osoby ludzkiej w obliczu ideologii transhumanizmu oraz dynamicznie zmieniającego się środowiska technologicznego. Najnowsze osiągnięcia technologiczne mają oraz mogą służyć człowiekowi, dlatego też należy pilnować, aby one nie posługiwały się człowiekiem, gdyż w ramach transhumanizmu czynnik decyzyjny w coraz mniejszym stopniu ma należeć do człowieka<sup>716</sup>.

---

<sup>711</sup> Tamże, s. 70.

<sup>712</sup> Tamże, s. 52–73.

<sup>713</sup> Zob. T. Grabińska, *Transhumanizm – ochrona i zagrożenia bezpieczeństwa personalnego*, w: *System bezpieczeństwa wewnętrznego państwa. Synergia zagrożeń*, red. H. Spustek, Wrocław 2014, s. 17–38.

<sup>714</sup> Konwergencją NCBI nazywa się cel projektu National Centre for Biotechnology and Information, którym jest sprowadzenie struktury fizycznej (będącej przedmiotem nanotechnologii – N), psychiczno-mentalnej (będącej przedmiotem kognitywistyki – C) i biologicznej – B do struktury informacyjnej (będącej przedmiotem teorii informacji i informatyki – I). Zob. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/> (dostęp: 1.03.2025).

<sup>715</sup> T. Grabińska, *Zadania eudajmonizmu personalistycznego. Wobec zagrożeń ideologii i praktyki Transhumanizmu w: Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 92.

<sup>716</sup> Tamże.

### 3.9.4. Agnieszka Lekka-Kowalik

Agnieszka Lekka-Kowalik przygląda się z perspektywy filozoficznej między innymi ulepszaniu moralnemu człowieka<sup>717</sup>. Zastanawia się ona, czy da się to zrobić bez naruszenia jego metafizycznej struktury oraz czy powinno się i ewentualnie dlaczego człowieka ulepszać w aspekcie moralnym. Otóż przy założeniu, iż instrumenty technonauki są jedynymi skutecznymi środkami ulepszenia człowieka w aspekcie moralnym, broni ona tezy, iż owymi środkami ulepszyć moralnie się go nie da, jednocześnie nie pozbawiając jego czynów znamion człowieczeństwa. Twierdzi, iż „technonaukowe ulepszanie moralne” uznać należy za wyrażenie wewnętrznie sprzeczne, gdyż rezultat owych działań technonaukowych okazuje się być raczej ubezważnowolnieniem, aniżeli ulepszeniem<sup>718</sup>.

Prowadząc rozważania na temat ulepszenia moralności autorka zastanawia się co można ulepszać oraz zwraca uwagę, że pierwsza rzecz ujawnia się wówczas, gdy zda się sobie sprawę z dwuznaczności terminu „moralność”. Po pierwsze termin ten oznacza zespół ocen oraz norm, a więc przekonania na temat tego, co jest dobre, a co złe, a także formułowane na tej postawie normy, dotyczące tego, co powinno być uczynione. Po drugie, faktyczne decyzje, a więc sądy praktyczne oraz wykonanie owych decyzji. Zatem ulepszanie może oznaczać albo ulepszanie przekonań moralnych, albo faktycznie podjętych decyzji. W kontekście ulepszenia przekonań, autorka zauważa, iż już sam pomysł tego ulepszenia pociąga za sobą dwa ważne założenia. Po pierwsze, tkwi za nim metafizyczne założenie antyrelatywistyczne, gdyż przekonaniom co do dobra oraz zła przysługuje kwalifikacja prawdziwości lub fałszywości, ewentualnie słuszności albo niesłuszności. Bez tego założenia można by mówić jedynie o zmianie, ale nie o ulepszaniu. Po drugie zaś, za ideą ulepszenia tkwi epistemiczne założenie, iż dany podmiot żywi prawdziwe przekonania moralne oraz że jego przekonania mogą stanowić swoisty wzorzec, według którego można ulepszyć przekonania moralne innych. Omawiana autorka zwraca uwagę, iż oczywiście można odrzucić założenie pierwsze oraz uznać, iż przekonaniom moralnym nie przysługuje prawdziwość czy fałszywość. Wówczas jednak trzeba by wskazać instancję, poglądy której należy uznać za wzorzec

---

<sup>717</sup> A. Lekka-Kowalik, *Ulepszanie moralne środkami technonauki – contradictio in adiecto?* w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 55-72.

<sup>718</sup> Tamże, s. 55-56.

„ulepszania”. Wówczas to jednak można by mówić o dostosowywaniu, a nie ulepszaniu, gdyż ono zakłada pewne kryterium pozwalające stwierdzić, iż w danym aspekcie przekonania moralne są lepsze, aniżeli te żywione wcześniej. Aby jednak móc orzec, iż dane przekonania moralne po dostosowaniu owych wzorcowych przekonań są lepsze, trzeba pokazać, iż te wzorcowe są lepsze. Tego zaś się nie da zrobić bez kategorii prawdziwości bądź słuszności. Autorka zauważa, że choć nie ujawnia się to wprost w dyskusjach, to jednak idea ulepszania ma pewne metafizyczne założenie o normatywnym wymiarze natury bytów<sup>719</sup>. Ulepszanie przekonań moralnych oznaczałoby, że w miejsce tych fałszywych dotyczących tego, co jest dobre, a co złe, wprowadzałoby się środkami technonaukowymi, przekonania prawdziwe. Zatem implementowałoby się jedne określone przekonania, równolegle wymazując inne. Zdaniem autorki nie byłoby to ulepszaniem, gdyż nie byłyby to przekonania danego człowieka, jako że nie nabył on ich jako racjonalny podmiot poznający, a co za tym idzie nie zostałaby jako taki właśnie podmiot ulepszony. Co więcej, można by nawet to potraktować jako przeszkodę w orzekaniu o moralności bądź niemoralności czynu danej osoby. Podlegała by ona wówczas przemocy intelektualnej albo jakiejś formie manipulacji, a co za tym idzie decyzje danej osoby nie byłyby już w pełni decyzjami osobowymi. Implementując w daną osobę pewne przekonania, pozbawia się ją autonomii, a więc i odpowiedzialności za jej czyny. Zatem nie da się „ulepszyć” przekonań, jednocześnie nie naruszając ludzkiego charakteru moralności jako zbioru owych przekonań. Co prawda można uznać, iż ulepszanie dotyczy nie tyle przekonań, co moralnej wrażliwości. Ów środek technonaukowy to – jak nazywa go omawiana autorka – „pigulka na wrażliwość”. Z tym jest jednak istotny problem. Pomijając już kwestie techniczne, wrażliwość nie likwiduje jednak możliwości postąpienia niemoralnie, zresztą podobnie jak posiadanie prawdziwych przekonań odnośnie do tego, co jest dobre oraz złe. Wobec powyższego istotnym elementem są decyzje, dzięki którym osoba ustanawia się źródłem-podmiotem działania<sup>720</sup>.

Agnieszka Lekka-Kowalik przyglądając się zatem ulepszaniu decyzji zwraca uwagę, iż ma ona komponent poznawczy oraz wolitywny i na ogół towarzyszą jej emocje. Autorka ta pomija w analizach sytuację, w której ulepszanie jest likwidowaniem przeszkód, gdyż nie jest ono ulepszaniem decyzji. Zatem, tym co można ulepszyć, po pierwsze są sądy teoretyczne, a więc wiedza jaką się posiada o rzeczywistości i samym

---

<sup>719</sup> Tamże, s. 62-63.

<sup>720</sup> Tamże, s. 63-64.

sobie. Ulepszanie w tym przypadku polega na tym, iż zdobywa się nową wiedzę, sądy stają się lepiej uzasadnione, fałszywe zaś zostają wyeliminowane. Chodzi więc tu o coraz większą adekwatność sądów do rzeczywistości, a finalnie, o prawdziwość sądów. Widać to wyraźniej wówczas, gdy przeanalizuje się zarzut generalizowania. Ów zarzut ostatecznie sprowadza się do tego, iż utrzymuje się fałszywe i/lub niedostatecznie uzasadnione przekonania. Racjonalność zaś wymaga, by takich przekonań się pozbywać. Jednakże zastąpienie własnych działań wiedzotwórczych podmiotu środkami technonaukowymi rodzi tę samą trudność, jak w przypadku przekonań odnośnie do dobra i zła. Nie są to przekonania danego podmiotu, a więc on jako byt osobowy nie zostanie ulepszony. Wręcz przeciwnie, zostanie mu odebrana jego racjonalność. W przypadku implementacji racjonalność danego podmiotu jest pozorna. Po drugie, można ulepszyć skutki działania. Można tego dokonać interweniując środkami technonaukowymi w wykonane przez podmiot działanie niezależnie od tego, jaki był jego wybór sądu praktycznego, determinujący go do działania. Zatem byłaby to interwencja na poziomie behawioralnym, a więc pewne ruchy w sensie fizykalnym mogłyby być nakazane lub zakazane. O ile, zdaniem autorki, można się zgodzić, że w pewnym sensie można by tu mówić o ulepszaniu życia społecznego, to jednak nie danej osoby ludzkiej, gdyż nastąpiłoby zlikwidowanie osobowego charakteru jej działania. Dana osoba nie byłaby podmiotowym źródłem działania, gdyż niezależnie od tego, jaki cel wybrała jako rację swojego działania, zachowywałaby się inaczej, bo coś z zewnątrz by nią sterowało. Po trzecie można ulepszać samą decyzję, a zatem wybór sądu praktycznego „to uczynię”. W tym przypadku należałoby uznać, iż określona decyzja w danych okolicznościach jest słuszna i w związku z tym „się ją podejmuje”. Taka idea „ulepszania decyzji” zakłada algorytmiczny charakter decyzji. Należałoby zadać w tym miejscu pytanie, w ilu przypadkach da się algorytmicznie orzec, iż coś oto jest dobre. Co więcej ulepszanie decyzji oznaczałoby, iż to nie dany podmiot podejmuje decyzję, ale jest ona podjęta za niego. Wobec tego nie ma tu autodeterminacji do działania. Jest zewnętrzna determinacja do owego działania. Jeśli podmiot działa pod przymusem bądź automatycznie, to trudno twierdzić, iż został ulepszony moralnie, nawet jeżeli jego działanie jest słuszne<sup>721</sup>.

Autorka w swoich rozważaniach zauważa, że sterowanie czyimś sądem za pomocą środków technonauki nie byłoby jedynie manipulacją, ale wręcz

---

<sup>721</sup> Tamże, s. 64-67.

ubezwłasnowolnieniem. Zaznacza, iż nie chodzi tu o naruszenie wolności, czyli niemożność zrobienia tego, czego się chce, ale o naruszenie czyjejś podmiotowości. W takim przypadku według niej trudno uznać, iż ulepszyło się moralnie człowieka, skoro przecież moralność zakłada podmiotowość<sup>722</sup>.

Podsumowując, autorka zwraca uwagę na szereg problemów, których rozważenie wydaje się niezbędne dla sformułowania odpowiednio uzasadnionego stanowiska wobec idei ulepszania człowieka środkami technonauki. Generalnie uważa ona, że „zwykłe” środki, takie jak wychowanie oraz praca nad sobą są żmudne, ale również nie gwarantują moralnie dobrych decyzji oraz postępowania. Z tego powodu środki technonaukowe wydają się być dobrą oraz skuteczną odpowiedzią na te trudności. Zwraca jednak uwagę, iż ceną za to okazuje się odebranie człowiekowi, przynajmniej w jakimś stopniu autonomii. Zdaniem autorki zanim więc jednak w imię autonomii, a zatem ostatecznie człowieczeństwa, odrzuci się ideę ulepszania moralnego człowieka, należy rozpatrzyć dwie trudności. Po pierwsze, czy ludzie mają obowiązek być moralnie dobrzy? Jeśli odpowiedź na to pytanie jest twierdzącą, to pojawia się kolejne pytanie, a mianowicie, czy z tego nie płynie obowiązek wykorzystania wszelkich dostępnych środków, by ów obowiązek moralnej dobroci wypełnić?<sup>723</sup>. Zdaniem autorki, problem ulepszania ostatecznie sprowadza się do kwestii rozumienia człowieczeństwa oraz wspólnoty, a zatem do jednego z najważniejszych problemów filozoficznych. Jako, że pytanie o ulepszanie człowieka za pomocą technonauki jest bez wątpienia problemem społecznym, to rozstrzygnięcia filozoficzne nabierają wagi społecznej<sup>724</sup>.

### **3.9.5. Marek Wójtowicz**

Marek Wójtowicz zajmuje się w swoich rozważaniach między innymi kwestią szczęścia postczłowieka. Transhumaniści są przekonani, iż finalna wersja technologicznej transformacji człowieka zrealizuje jego najgłębsze marzenia o szczęśliwym długim życiu. Autor zauważa, że zaproponowane przez nich rozumienie szczęścia wymaga stosownego komentarza. Punktem wyjścia dla jego analiz staje się interpretacja owego szczęścia w świetle koncepcji Władysława Tatarkiewicza, który

---

<sup>722</sup> Tamże, s. 68.

<sup>723</sup> Tamże.

<sup>724</sup> Tamże, s. 68-71.

to wyróżnia dwa sposoby rozumienia szczęścia, a więc obiektywny i subiektywny<sup>725</sup>. Pierwszy z nich jest związany z posiadaniem najwyższych dóbr (eudajmonii), gdzie to szczęśliwą osobą jest ta, w której życiu dobra te się urzeczywistniają. Według autora, jeżeli transhumanistyczna koncepcja szczęścia miałaby mieć ów właśnie charakter, wówczas to należałoby klarownie określić najwyższe dostępne człowiekowi dobro, czy też cały katalog dóbr, a także dowieść, iż będzie ono udziałem jednostki, dzięki rozwojowi technologicznemu. Jednakże w poglądach transhumanistów niezwykle trudno doszukać się jasnych deklaracji dotyczących rozumianych obiektywnie dóbr bądź wartości. Drugie pojęcie szczęścia akcentuje trwałe zadowolenie z całości życia. Szczęśliwym jest ten, kto w zasadniczy sposób afirmuje swoją egzystencję. Według myśliciela koncepcja szczęścia postulowana przez transhumanistów jest zdecydowanie bliższa temu właśnie określeniu. Świadczyć mają o tym choćby używane przez nich cechy opisujące postczłowieka takie, jak nieograniczona wolność, samowiedza, kreatywność, doskonałe zdrowie, jedynie satysfakcjonujące relacje interpersonalne, pełna samorealizacja, doświadczanie tylko pożądanых, a także przyjemnych doznań oraz przeżyć. Autor zauważa, że transhumaniści nie wiążą szczęścia postczłowieka z osiągnięciem dóbr obiektywnych. Urzeczywistnić ma się ono wraz z zapewnieniem – dzięki osiągnięciom techniki – każdemu człowiekowi możliwie szerokiego wpływu na jego egzystencję. Szczęście ma być więc rezultatem działań autokreacyjnych<sup>726</sup>.

Jednakże zdaniem omawianego autora tak rozumianą ogólną koncepcję szczęścia postulowaną przez transhumanistów da się w różny sposób kwestionować. Trzeba zauważyć, że transhumaniści nie konkretyzują swojej wizji, obawiając się posądzenia o oddalanie się od naukowych standardów. Mimo to według omawianego autora trzeba odnieść się do ich przeważnie nie ujawnianych *explicite* założeń, które to warunkują kształt idei szczęścia postludzi. Bez wątpliwości przyjmują oni pozytywną korelację pomiędzy stopniem szczęśliwości a poziomem rozwoju poznawczego ludzi. Założeniem jest teoria wszechstronnego rozwoju ludzkości, dokonującego się wraz z postępek cywilizacyjnym. Zatem wskrzeszają oni niejako idee oświeceniowe, które jak się wydaje, zostały skompromitowane chociażby przez postmodernistów. Otóż myśliciele doby Oświecenia zakładali, iż rozwój nauki, edukacji oraz kultury pozwoli ludzkości pozbyć się wszystkich problemów jak na przykład głodu, chorób, czy wojen, zapewniając

---

<sup>725</sup> Wójtowicz M., *Transhumanistyczna koncepcja szczęścia postczłowieka – krytyczna analiza wybranych aspektów*, „Teologia i Moralność”, Volumen 17 (2022), numer 1 (31), s. 12-13.

<sup>726</sup> Tamże, 13-14.

każdemu człowiekowi pełnię szczęścia. To jednak nie miało i nadal nie ma miejsca. Otóż te niezrealizowane cele kolejny raz przedstawiane są jako niemalże oczywisty element przyszłości człowieka tylko, że tym razem w perspektywie rewolucji technologicznej. W tym kontekście trzeba zadać pytanie, skąd zatem mocne przekonanie, iż tym razem zostaną one urzeczywistnione? Według autora ów zarzut można próbować oddalić, choćby wskazując na zupełnie odmienny charakter zmian cywilizacyjnych. Otóż podstawowym rezultatem rewolucji przemysłowej było przekształcenie warunków życia, jednak tylko w wymiarze zewnętrznym, a więc edukacyjnym, gospodarczym czy politycznym. Rewolucja cyfrowa zaś dotyczyć będzie samego człowieka. Da mu ona możliwość dokonania intencjonalnej transformacji jego własnego „ja”, która to zapewni mu osiągnięcie szczęścia. Zatem według transhumanistów to, czego nie dokonano dzięki modyfikacji środowiska, urzeczywistni się dzięki świadomie kierowanemu procesowi technorewolucji naszego gatunku.

Autor wskazuje na przekonanie transhumanistów, iż nowoczesne technologie będą wykorzystane dla dobra ludzi zgodnie z zasadami demokracji, współpracy, bezpieczeństwa, a także równego oraz szerokiego do nich dostępu. Jednakże jego zdaniem obecna sytuacja polityczna, w tym toczące się konflikty angażujące ponadprzeciętnie rozwinięte cywilizacyjnie państwa, rodzi podejrzenia, iż równocześnie z przewidywaną ewolucją człowieka, pojawią się być może nowe zagrożenia. Innymi słowy, jednoznacznie optymistyczne stanowisko zwolenników transhumanizmu, głoszące jedynie korzystne efekty rozwoju technologicznego, wydaje się co najmniej wątpliwe<sup>727</sup>.

Kolejny zarzut przytaczany przez omawianego autora dotyczy kontrowersyjnych podstaw antropologicznych postulowanej koncepcji szczęścia. Transhumanistyczne rozumienie człowieka jest zakorzenione mocno w ideach oświeceniowych (z uwzględnieniem późniejszej krytyki). Głoszona przez przedstawicieli nurtu idea transferu umysłu na niebiologiczny nośnik ufundowana jest na materialistycznym ujęciu ludzkiej natury, w którym to świadomość zredukowana zostaje do zbioru informacji zainstalowanych czy przechowywanych w odpowiednim materialnym środowisku. To prowadzi do redukcjonizmu, który to neguje transcendentny wymiar człowieka. Jak może się wydawać przeczy temu jednoznaczne zaangażowanie niektórych transhumanistów w rozwój duchowy. Jednakże najbardziej prominentni z nich

---

<sup>727</sup> Tamże, s. 14-15.

opowiadają się za naturalistycznie pojmowaną duchowością albo wprost ateizmem. Owa redukcjonistyczna wizja człowieka wyraża się w wizji moralności, mającej najczęściej rysy hedonistyczne, utylitarne, a także relatywistyczne. Odrzucenie transcendentnego oraz duchowego wymiaru człowieka skutkuje nieuchronnie subiektywnym pojmowaniem dobra oraz szczęścia, które jest rozumiane w ścisłym związku z odczuwanymi przez jednostkę ludzką nastrojami oraz emocjami. Nie dziwi zatem fakt, iż transhumaniści opisują postczłowieka za pomocą terminów takich, jak euforyczna egzystencja, maksymalna przyjemność czy bogactwo doznań. Można postawić w tym miejscu pytanie, czy taka wizja może mieć walor uniwersalności? Otóż zdaniem autora mało prawdopodobna wydaje się możliwość zaspokojenia wszystkich indywidualnie określonych, a także zmieniających się potrzeb oraz pragnień danej jednostki. Trudno bowiem sobie wyobrazić, by technologia informatyczna, oparta na algorytmach oraz schematach, była w stanie skutecznie odpowiedzieć na tak wielorakie oczekiwania<sup>728</sup>.

Jeszcze inna obiekcja przytaczana przez omawianego autora dotyczy sposobu doskonalenia się człowieka. Przyjmowana najczęściej koncepcja rozwoju człowieka zakłada dążenie do pełnej dojrzałości na drodze wychowania, które jest wymagające oraz długotrwałe, a które to stopniowo staje się samowychowaniem. Człowiek na niej uzyskuje konieczną wiedzę oraz umiejętności. Uczy się ponadto samodyscypliny oraz panowania nad sobą, pokonując pojawiające się przeszkody, co ostatecznie pozwala żywić nadzieję na urzeczywistnienie jego potencjału, a także osiągnięcie szczęścia. Ewolucja trans- oraz postczłowieka ma natomiast dokonać się przy użyciu metod zewnętrznego oddziaływania, takich jak genetyka, sztuczna inteligencja, transfer umysłu czy cyborgizacja. Zatem, nawet jeżeli te środki przyniosą spodziewane efekty, to jednak ziszczenie się oczekiwanego poczucia szczęśliwości okazać się może problematyczne. Poza tym, innym zarzutem jaki wobec transhumanistycznej koncepcji szczęścia przytacza omawiany autor jest ten postawiony przez Havę Tirosh-Samuelson<sup>729</sup>. Według niej, nawet jeżeli udałoby się całkowicie wyeliminować z życia przykre doznania oraz zagwarantować każdemu człowiekowi istnienie składające się wyłącznie

---

<sup>728</sup> Tamże, s. 15-16.

<sup>729</sup> Hava Tirosh-Samuelson w licznych publikacjach analizowała historyczny kontekst transhumanizmu oraz znaczenie jego najważniejszych tez. Podjęła badania nad takimi zagadnieniami jak ludzka natura, szczęście, aspekty religijne oraz przedłużanie życia czy cybernieśmiertelność. Jej fundamentalnie krytyczny pogląd na transhumanizm poparty jest solidnymi argumentami. Zob. M. Wójtowicz, *Havy Tirosh-Samuelson krytyka transhumanizmu*, *Przegląd Religioznawczy* 2(272)/2019, s. 33-43.

z niekończącego się ciągu przyjemnych przeżyć, to i tak niekoniecznie to oznaczałoby osiągnięcie optymalnego stopnia rozwoju osobowego<sup>730</sup>.

### 3.9.6. Maria Nowacka oraz Jerzy Kopania

Maria Nowacka i Jerzy Kopania zwracają uwagę, że niejako za pewnik przyjmuje się tezę, iż nie pojawi się moment, kiedy trzeba by uznać, że już nie można dojść do nowej wiedzy czy też dokonać nowego wynalazku. Zadają oni pytanie, czy w naukę wbudowany jest jakiś mechanizm wyznaczający jedne oraz wykluczający inne z możliwych kierunków ich rozwoju i stwierdzają, że nauka nie ma takich wewnętrznych mechanizmów, które to zabezpieczałyby przed niepożądanymi skutkami jej działań. Nie ma też możliwości wartościowania moralnego swoich działań, a także kierunku rozwoju. Nie ma w niej również żadnego czynnika chroniącego przed możliwością zmiany natury swojego twórcy. Dążenie do wiedzy jest niezmiennym wyznacznikiem natury ludzkiej, dlatego też nieustannie będą podejmowane działania w celu uczynienia człowieka pod każdym względem „lepszym”. Nieuchronne zatem są kolejne stopniowe wdrażania coraz to nowszych technologii. Ta konstatacja odnosi się również do rozwoju technologii<sup>731</sup>. W konsekwencji musi nadejść czas, w którym zaczną się udoskonalać ludzie, jak i zmierzać ku tworzeniu nowego gatunku ludzkiego. Zdaniem omawianych autorów rozwój nauki zatrzymany być może jedynie działaniem czynników względem niej zewnętrznych. Każda wiedza mogąca mieć zastosowanie praktyczne, wcześniej lub później zostanie zastosowana i nie ma znaczenia czy możemy jakieś z tych działań oceniać jako złe. Omawiani autorzy zauważają, iż argumentacji zwolenników działań ulepszających ludzi w zasadzie przeciwstawiają się nie racjonalne kontrargumenty, a jedynie ludzkie obawy, czy emocjonalny lęk przed nieznanym oraz nieprzewidywalnymi konsekwencjami. Coraz wyraźniej głoszone jest stanowisko, iż ludzkie pragnienie ulepszania naturalnych, wrodzonych możliwości oraz cech jest pragnieniem naturalnym, a zatem, że jego realizacja jest dopuszczalna moralnie<sup>732</sup>. Autorzy twierdzą, iż racjonalna argumentacja, podpierana nadzieją uzyskania rozlicznych

---

<sup>730</sup> Wójtowicz M., *Transhumanistyczna koncepcja szczęścia postczłowieka – krytyczna analiza wybranych aspektów*, „Teologia i Moralność”, Volumen 17 (2022), numer 1 (31), s. 16-17.

<sup>731</sup> J. Kopania, M. Nowacka, *Od uniesmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 50-51.

<sup>732</sup> Tamże, 54-55.

doskonałości, w konsekwencji przewycięży wszelkie opory moralne. Zauważają przy tym, że jeżeli w rezultacie działań z obszaru zdrowia publicznego nadal pogłębiać oraz poszerzać się będzie medykalizacja społeczna, to w jej ramach oraz na jej gruncie coraz powszechniej akceptowana stanie się eugeniczna inżynieria genetyczna. W konsekwencji ludzkość zacznie zmierzać do zmiany swojej natury, w przekonaniu, że mimo podejmowanego ryzyka będzie to zmiana na lepsze<sup>733</sup>.

Autorzy zauważają także, iż z jednej strony jest niemożliwe, by uchronić się przed wytyczeniem nowego kierunku ewolucji gatunku człowieka. Z drugiej zaś istnieje w ludziach pewien intuicyjny lęk przed tym, którego nie da się całkowicie usunąć. Z racji swych poznawczych determinacji temu, czemu nie może zapobiec sama ludzkość, może jedynie czynnik wobec niej zewnętrzny. Omawiani autorzy zaznaczają, iż u początków europejskiej cywilizacji leży przeświadczenie starożytnych Greków, iż Wszechświatem kieruje Logos, a więc rozumna siła przenikająca rzeczywistość oraz stanowiąca tak o prawach przyrodniczych, jak i moralnych. Pogląd ten przejęli poniżej chrześcijanie, twierdząc, iż światem rządzi Opatrzność, będąca zarówno jego siłą stwórczą, jak również kierowniczą. Oba te stanowiska różniły się między sobą w kwestii, czym owa siła jest w swej istocie, jednakże wspólne im było konsekwentne uznanie, iż wszelkie prawa działające we Wszechświecie posiadają obiektywny charakter, niezależny od człowieka i są niezienne. Chodzi tu zarówno o prawa przyrodnicze, którym podlegać musi człowiek, ale również moralne, do których powinien się on stosować. Autorzy stwierdzają, iż powinno się także konsekwentnie uznać, iż w działanie owych praw wpisana być musi jakaś zasada zapobiegająca możliwości zmiany natury Wszechświata. Co za tym idzie trzeba przyjąć, iż dokonywana przez samych ludzi próba zmiany ich natury, prowadząca do nabycia przez nich cech uznawanych za boskie, wydaje się być w istocie nie do zaakceptowania przez owa siłę (Logos czy Opatrzność), kierującą życiem Wszechświata. Opowieści takie, jak choćby ta biblijna o Wieży Babel wyrażają pewne intuicyjne przekonanie, iż wówczas, kiedy to ludzkość zbliża się do niebezpiecznego, zwrotnego punktu – zostaje powstrzymana. Obecnie takim krytycznym punktem wydaje się być możliwość zmiany natury ludzkiej. Na tej podstawie można więc domniemywać, iż człowiek nie wyjdzie poza Naturę, a więc nie ujmie w swoje ręce ewolucji swojego

---

<sup>733</sup> J. Kopania, *Przyczyna sprawca kryzysu cywilizacji Zachodu*, w: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. IV: *Bezpieczeństwo w antroposferze i infosferze*, red. T. Grabińska, Z. Kuźniar, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Oficerskiej Wojsk Lądowych im. gen. T. Kościuszki, Wrocław 2016, s. 21–38.

własnego gatunku, gdyż mu to zostanie uniemożliwione. Z racji tego, że ludzki gatunek nie ma wpisanych w zeń nieprzekraczalnych granic intelektualnego rozwoju oraz barier zmienności moralnej, to jedynie unicestwienie jego cywilizacji, w ramach to której mógłby się dokonać ów rozwój oraz realizować ta zmienność, uniemożliwi mu wyjście poza daną mu przez Opatrzność czy Logos naturę<sup>734</sup>.

Kontynuując tę myśl, omawiani autorzy stawiają hipotezę, iż współczesny kryzys zachodniej cywilizacji, tak aksjologiczny, jak i biologiczny, jest reakcją Logosu bądź Opatrzności na owo niebezpieczeństwo zmiany przez samego człowieka ludzkiej natury. Miejsce scjentyistycznej cywilizacji zachodniej za jakiś czas zajmie muzułmańska, niezdolna do przejęcia oraz kontynuowania jej dorobku oraz rozwoju naukowego, a następnie po okresie chaosu, z kolei jej miejsce zajmą cywilizacje azjatyckie, które podejmą działania naukowe na nowo na bazie tego, co z nauki zachodniej się zachowa. Następnie będą rozwijać do czasu, kiedy osiągną punkt krytyczny i również zostaną unicestwione. Zatem dążenie człowieka do zmiany ludzkiej natury ostatecznie powstrzymane zostanie przez samą Naturę. Jak zaznaczają omawiani autorzy, hipoteza ta nie jest hipotezą naukową, gdyż z samej swej natury nie może być zweryfikowana. Zatem można nazwać ją hipotezą metafizyczną bądź zwyczajnie filozoficzną<sup>735</sup>.

Na kanwie powyższych rozważań omawiani autorzy konstatują, iż, z uwagi na ludzką naturę, proces ulepszania człowieka jest nie tylko możliwy, lecz wręcz nieunikniony<sup>736</sup>. Nie da się jednak przewidzieć jego przebiegu, a także tego na jakie trudności będzie napotykał oraz jakie będą jego negatywne, nieprzewidywane konsekwencje. Zasadnie można jedynie uznać, iż przy niezmienionej naturze ludzkiej osiągnięcie przez postczłowieka stanu doskonałego nie jest możliwe, gdyż moment osiągnięcia owej doskonałości stałby się momentem zmiany istoty oraz natury człowieka. Tym samym trzeba uznać, iż postczłowiek na każdym odcinku ulepszania będzie na różnych poziomach, w różnym stopniu mógł swoje człowieczeństwo zwiększać oraz pogłębiać bądź też pomniejszać oraz degenerować. Natomiast to, iż natura ludzka nie może osiągnąć doskonałości jest konsekwencją tego, iż niedoskonałość jest w nią wpisana. Jest ona nieusuwalnym aspektem niedoskonałości całego świata.

---

<sup>734</sup> J. Kopania, M. Nowacka, *Od unieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 59-62.

<sup>735</sup> Tamże, s. 64-66.

<sup>736</sup> M. Nowacka, J. Kopania, *Od medycyny prewencyjnej do programów eugenicznych. Droga rozwojowa zdrowia publicznego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2016, t. 44, z. 1, s. 107-130.

Omawiani autorzy mimo, iż zaznaczają wyraźnie, że ich rozważania prowadzone są w trybie warunkowym, czyli bez przesądzania, czy transhumanistyczne wizje mogą być urzeczywistnione, to jednak podejmują je z dwu powodów. Po pierwsze by wskazać granice sensownego myślenia o przedmiotowym zagadnieniu. Po drugie zaś, by zwrócić uwagę, iż ludzkość zmierza w kierunku zdeterminowanym jej naturą. Ponieważ jednak, nie wiadomo dokąd to zaprowadzi, to szczególna rozważa oraz ostrożność odnośnie do tego zagadnienia stają się moralnym obowiązkiem. Autorzy znajdują cztery aspekty, w jakich nie wykraczając poza granice logiki oraz zdrowego rozsądku, można poczynić pewne domniemania. Pierwszym z nich jest negatywna odpowiedź na pytanie, czy postczłowiek po transferze w sieć stanie się czystą informacją. Wydaje się to niemożliwe, gdyż każda informacja musi mieć swój nośnik, który byłby przez samoświadomość ujmowany w sposób analogiczny, jak obecnie ujmowane jest ludzkie ciało, zatem stałby się cielesnością nowego, nieludzkiego bytu. Domniemanie drugie dotyczy tego, że ów transludzki nieśmiertelny, rozumny i odrębny układ fizyczny, dysponujący udoskonaloną sferą emocjonalną oraz ogromną intelektualną mocą, nadal ze swej natury, nawiązywałby społeczne więzi, choć nie wiadomo zupełnie jakie mogłyby one być. Domniemanie trzecie poczynione jest na gruncie ludzkiego przeżywania własnej egzystencji i dotyczy oznak zmęczenia życiem oraz pragnienia śmierci u przynajmniej niektórych z tych postludzkich istot. Ów transhumanistyczny nieczłowiek, już jedynie z tego powodu, iż nie odczuwałby zagrożenia śmiercią, z pewnością przeżywałby swoją egzystencję zupełnie inaczej. Mianowicie, zapewne w sposób taki, w który śmiertelny człowiek nie jest zdolny się w ogóle wczuć. Nie wiadomo również, w konsekwencji, czy transludzka społeczność tolerowałaby takie uczucia, czy też może poddawałaby owe jednostki jakiejś stosownej terapii. Domniemanie czwarte postawione jest na gruncie jednego z zasadniczych praw fizyki, jakim jest druga zasada termodynamiki, która to określa kierunek procesów zachodzących w świecie przyrody<sup>737</sup>. Rzeczywistość kulturowa wyrasta na podstawie rzeczywistości przyrodniczej. Zatem zasadnym jest domniemanie, iż także w świecie

---

<sup>737</sup> Mówiąc w największym uproszczeniu, głosi ona, że w układzie izolowanym ciepło przekazywane jest od ciał ciepłych do zimnych, a nie odwrotnie. Wszechświat jest układem izolowanym, ponieważ poza nim nic materialnego nie istnieje, zatem zgodnie z drugą zasadą termodynamiki we Wszechświecie przejawia się stała dążność do równomiernego rozproszenia energii cieplnej, do zatarcia różnic temperatur między częściami układu. Wszechświat charakteryzuje się właściwą sobie aktywnością tak długo, jak długo istnieją w nim nierówności energii, jego elementy ściągają się ze sobą, zwalczają się, zmieniają się istniejące w nim układy i powiązania. Jednak nieusuwalna tendencja do zrównania poziomów energetycznych musi doprowadzić do wyrównania całkowitego. Czas, w którym się to dokona, fizycy wyliczają w miliardach lat, niemniej jednak ostateczną postacią Wszechświata będzie całkowity bezwład i martwota.

kultury obowiązuje duchowy odpowiednik drugiej zasady termodynamiki. Co za tym idzie, według omawianych autorów, dopuszczalne jest więc uznanie, iż w społecznej rzeczywistości działa siła zmierzająca do wyrównania wszystkich nierówności pomiędzy ludźmi. Domniemają oni, że również owi nieśmiertelni transludzie podlegać musieliby tej zasadzie, a więc musieliby uruchamiać stosowne siły służące zapobieganiu zrównywaniu się poziomów ich duchowych potencjałów. To z kolei znaczyłoby, iż w obszarze ich działań, zakreślonych ich dążeniami, pragnieniami, czy emocjami występowałyby różnice postaw, poglądów czy wizji, a w rezultacie ujawniałyby się różne, bliżej nieokreślone sprzeczności oraz konflikty. Można na kanwie tego zasadnie przyjąć, iż skoro podlegaliby oni drugiej zasadzie termodynamiki, to ich potencjały z konieczności musiałyby po jakimś czasie wyrównać się, a zatem musieliby oni przestać istnieć lub też można przypuszczać, iż ciągle przewyżczałyby ów proces zrównywania się potencjałów, podobnie jak przewyżcza ją obecne życie w sensie biologicznym. Przy tym drugim założeniu zaś kresem istnienia ich rzeczywistości byłaby cieplna śmierć Wszechświata. Urzeczywistnienie się owej możliwości byłoby potwierdzeniem prastarych intuicji występujących w różnych kulturach i cywilizacjach, iż największym dobrem, jakie człowiek mógłby osiągnąć, jest stan nieistnienia<sup>738</sup>.

Niniejszy rozdział miał na celu przedstawienie poglądów krytycznych wobec ulepszania człowieka. Miał on charakter ogólnego zreferowania stanowisk, ujętego przez pryzmat zasadniczych poglądów najważniejszych postaci będących w opozycji do zaprezentowanych w poprzednim rozdziale zwolenników ulepszeń człowieka. Rekonstrukcję stanowisk i argumentów poszczególnych przedstawicieli grupy tzw. biokonserwatystów dokonanych w poszczególnych podrozdziałach (prezentujących postawy od zdecydowanie krytycznych do raczej krytycznych wobec idei ulepszenia człowieka), poprzedziła krótka charakterystyka samego terminu „biokonserwatyzm” oraz prezentacja wspólnych założeń obranych przez jego przedstawicieli i zwolenników. Rozdział drugi i trzeci zatem razem wzięte, miały na celu przedstawianie stanowisk obu stron toczącej się debaty nad etycznymi zagadnieniami ulepszania człowieka w całym ich spektrum.

W dalszej części dysertacji, zamiast klasycznego zakończenia, będzie miała miejsce dłuższa forma rekapitulacji, w której podsumuje najważniejsze spostrzeżenia

---

<sup>738</sup> J. Kopania, *Projekt udoskonalenia człowieka w świetle relacyjnej koncepcji osoby*, w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 145-151.

i wnioski. Podejmę kwestie polemiczne i dyskusyjne, które będą dotyczyły wybranych zagadnień o charakterze etycznym i antropologicznym. Przytoczę także stanowiska niektórych polskich badaczy transhumanizmu oraz argumenty, którymi się posługują, aby wesprzeć na nich argumentację prezentującą moje własne stanowisko w toczącej się debacie. Krytyka będzie zmierzała do pokazania, które z propozycji głoszonych przez transhumanistów według mnie są niemożliwe do akceptacji i uzasadnienia. Postuluje również kierunki prowadzenia rozszerzonych badań i analiz podjętych w niniejszej pracy doktorskiej.

# REKAPITULACJA – PRÓBA KRZYCZNEJ

## ANALIZY DEBATY

Świat, a wraz z nim ludzie podlegają permanentnie różnym zmianom, z czego część z nich jest wynikiem ich celowego działania. W gruncie rzeczy człowiek nieustannie dąży do udoskonalania i przekraczania swoich naturalnych barier, a także poprawiania samego siebie w różnych aspektach życia, a zatem stawania się kimś „doskonalszym”. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że stawania się kimś więcej, niż człowiekiem. Jest tak dlatego, że jest to niejako wpisane w dynamikę ludzkiego życia i rozwoju. Z jednej strony można więc uznać, że taka tendencja dla człowieka jest czymś normalnym, pożądanym i pozytywnym, natomiast z drugiej, może rodzić wątpliwości różnej natury oraz pobudzać do głębszej refleksji filozoficznej.

W związku z tym ostatnimi laty głównie na gruncie filozofii i etyki, z której to obszaru jest prezentowana dysertacja, wywiązała się debata na temat udoskonalania człowieka. Obecnie można się spotkać z licznymi publikacjami książkowymi, artykułami oraz wygłaszanymi referatami dotyczącymi te samej tematyki. W toczącej się debacie wokół tej problematyki uczestniczą nie tylko naukowcy, głównie z zakresu nauk ścisłych oraz biomedycznych, ale także filozofowie, politolodzy, psychologowie, pedagodzy, socjologowie, kulturoznawcy i inni myśliciele. Dzieje się tak przez wgląd na to, że problematyka ta jest nie tylko efektem olbrzymiego postępu naukowego oraz technologicznego, ale również szerszej tendencji do modyfikowania kształtu człowieczeństwa. Otóż głównie dzięki postępowi technicznemu współcześnie człowiek posiadał potężne możliwości dotyczące wywierania wpływu na swoje życie. W związku z tym coraz częściej pojawiają się pytania o to, na czym te możliwości polegają, jak i do czego można je wykorzystać, a także czym można owe ingerencje usprawiedliwić. Te i podobne kwestie wytworzyły nowy typ debaty określanej mianem debaty na temat ulepszania człowieka, której to prezentowana dysertacja ma ambicje być skromną częścią.

Została ona pomyślana w taki sposób, by wychodząc w pierwszym rozdziale od prezentacji inicjatorów ulepszeń człowieka, a więc transhumanistów i ich poglądów, które głoszą, poprzez zdefiniowanie najważniejszych pojęć związanych z ulepszaniem

człowieka oraz poczynienie koniecznych rozróżnień, między innymi pomiędzy terapią, a ulepszaniem, a także zarysowaniem najważniejszych zagadnień etycznych stanowiących przedmiot dyskusji wraz z omówieniem stanowiska transhumanistów w tej kwestii, przejść do zasadniczej części pracy doktorskiej, czyli zrekonstruowania argumentów etycznych obu stron toczącej się debaty, co zostało uczynione w rozdziale drugim oraz trzecim. W rozdziale drugim poświęconym zwolennikom ulepszeń kolejno został omówiony podział ulepszeń na fizyczne, poznawcze, emocjonalne oraz moralne, a także zrekonstruowane zostały reprezentatywne stanowiska oraz argumenty zwolenników ulepszeń dla każdej z tych kategorii. Rozdział trzeci natomiast został poświęcony rekonstrukcji stanowisk oraz argumentów tzw. biokonserwatystów, a więc co do zasady krytyków i przeciwników ulepszeń, przynajmniej w ich radykalnej formie. Zostały zaprezentowane wybrane przez autora dysertacji stanowiska reprezentatywnej grupy myślicieli zagranicznych oraz polskich. W dalszej części pracy doktorskiej, a więc w tej, której czytelnik się obecnie znajduje, dokonana zostanie obszerniejsza rekapitulacja, polegająca na podsumowaniu poszczególnych etapów, treści, zagadnień oraz ustaleń poruszonych w poprzednich rozdziałach dysertacji wraz z dyskusją stanowisk, ich krytyczną analizą, prezentacją własnych spostrzeżeń, zastrzeżeń, ustaleń, postulatów oraz sugerowanych kierunków badań, w którym powinna zmierzać tocząca się debata, a także prezentacją własnego stanowiska autora w odniesieniu do zagadnienia będącego zasadniczym przedmiotem pracy doktorskiej, a więc kwestii etycznych dotyczących ulepszania człowieka.

Inicjatorami i oczywiście stroną toczącej się debaty są przedstawiciele transhumanizmu postulujący konieczność – na szeroko omówione w drugim rozdziale sposoby – dokonywania zmian ludzkiej natury w celu jej ulepszenia. Transhumanizm analizowany jest z perspektywy wielu podejść badawczych i w konsekwencji postrzegany w rozmaity sposób<sup>739</sup>. Jak zostało to opisane w pierwszym rozdziale nie jest on żadnym nowym paradygmatem badawczym. Nie jest też teorią naukową, a jedynie pewną

---

<sup>739</sup> Ciekawe rozważania na ten temat przeprowadziła A. Bugajska w swoim artykule *Utopia ulepszania człowieka: więcej niż ideologia czy zabobon*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 311-343. Autorka zastanawia się między innymi, czy transhumanizm jest bardziej ideologią, utopią czy zabobonem, albo może jeszcze czymś innym. Autorka ta w innym swoim artykule rozważa również transhumanizm w kontekście swoistej „religii” ulepszania. Zob. A. Bugajska, „Religia” ulepszania: *od ewantropii do nieśmiertelności*, w: *Ulepszanie człowieka: perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków, 2018, s. 261–280. Osobiście (szczególnie w rekapitulacji) najczęściej używam terminu „ideologia”, mając jednak świadomość wielości poglądów w postrzeganiu tego zjawiska.

koncepcją filozoficzno-światopoglądową. Traktuje się go często jako ruch intelektualny o charakterze kulturowym oraz politycznym. Można powiedzieć, iż jest on pewnym ruchem w ramach paradygmatu naturalistycznego. Jako taki, transhumanizm jest niejednorodny przedmiotowo oraz metodologicznie. Jednakże da się wyróżnić w nim pewien zbiór poglądów pozwalających mówić o jego przynajmniej względnej jedności ideowej. Można wskazać trzy swoiste „dogmaty” będące jego ideologicznym fundamentem. Pierwszy wyraża się w twierdzeniu, że człowiek jako wytwór ewolucji we wszystkich aspektach swej bytowości, a więc fizycznym, psychicznym, jak i intelektualnym, jest bytem niedoskonałym. Drugi głosi, iż naturalną skłonnością człowieka jest podejmowanie działań mających na celu ulepszenie wszelkich aspektów ludzkiego bytu. Trzeci natomiast wyraża się w przekonaniu, iż fundamentalne środki oraz metody pozwalające realizować proces nieustannego ulepszania człowieka są oraz będą uzyskiwane dzięki rozwojowi wiedzy oraz technologii<sup>740</sup>. Transhumanizm ma stanowić nową antropologię z naturalistyczną wizją nowego, uwolnionego od ograniczeń ewolucyjnych „postczłowieka”, której powstanie wiąże się z niewydolnością obecnego naturalizmu w kwestiach antropologicznych, który zbyt mocno akcentuje ograniczenia będące efektem biologicznego przystosowania. Transhumanizm ma ambicje wyznaczania określonych stylów myślenia o człowieku i stanowi pewną normatywną wizję świata z inną, niż dotychczas obowiązująca hierarchią wartości. Z uwagi na to, że więcej mówi o świecie, który ma dopiero powstać dzięki najnowszym osiągnięciom postępu technicznego, niż o świecie realnym, będącym w zasięgu obecnego ludzkiego doświadczenia bywa też określany jako ruch futurologiczny. Bardzo wyraźnie widać to śledząc wypowiedzi uczestników debaty, którzy odnoszą się ogólnikowo do aspektu naukowej i technologicznej wykonalności postulatów transhumanistów. Jak można było to zobaczyć w rozdziałach drugim i trzecim, wielu uczestników debaty nie ma stosownych kompetencji z zakresu nauk i technologii, które to są wskazywane jako te, które mają dostarczyć odpowiednich narzędzi ulepszających. Są to zazwyczaj filozofowie i myśliciele, których koncepcje są refleksją rozwijającą futurystyczne scenariusze suflowane przez przedstawicieli nauk empirycznych. Zatem dotychczas jego oddziaływanie dokonuje się raczej w dziedzinie świadomości, niż bezpośredniej praktyki. Jednakże transhumanistom chodzi właśnie przede wszystkim o praktykę, gdyż właśnie tylko tak można dokonać prawdziwych

---

<sup>740</sup> J. Kopania, *Utylitarystyczna moralność i deontologiczny amoralizm ideologii transhumanistycznej*, Rocznik Filozoficzny Ignatianum Vol. 30, No. 2 (2024), s. 15–33, s. 17-19.

zmian, prowadzących do nowego raj. W naukach społecznych oraz humanistyce zyskał on zarówno zwolenników, którzy próbują w nim dostrzec remedium na problemy owych nauk, jak też swoich krytycznych obserwatorów. Pomimo tego, że transhumanizmem zajmuje się wiele różnych dziedzin nauki, jak zostało to pokazane na kartach niniejszej dysertacji, trudno dziś jednoznacznie stwierdzić, czy jest on problemem interdyscyplinarnym. Zainteresowanie problematyką należącą do transhumanizmu ostatnimi laty bez wątpienia jest żywe i wzbudza skrajne emocje, szczególnie w zachodnich kręgach naukowych. Cześć autorów dostrzega w nim świeży powiew idei, mogącej przyczynić się do odkrycia głębszej prawdy o człowieku oraz świecie, zaś inni - zagrożenie dla tradycyjnych kulturowych wartości mających zakorzenienie w stałych strukturach natury ludzkiej oraz tradycjach religijnych. W naszym kraju pierwsze teoretyczne opracowania go dotyczące pojawiły się dopiero w drugiej dekadzie obecnego wieku. Niemniej jednak problematyka ta wchodzi na polski rynek nauki z dużą intensywnością, o czym świadczyć może nieustannie rosnąca liczba publikacji, której częścią w zamyśle jest niniejsza dysertacja czy organizowanych konferencji oraz dyskusji naukowych. Polski świat humanistyki oraz nauk społecznych na wyzwania niesione przez transhumanizm reaguje zasadniczo w sposób krytyczny. Po zapoznaniu się z szeroką literaturą z rynku polskiego nie odnotowałem twardo zdeklarowanych zwolenników transhumanizmu. Myślę, że można powiedzieć też, że jest on przynajmniej na razie traktowany w Polsce raczej z dużym dystansem.

Adwersarzy transhumanistów w toczącej się pomiędzy nimi debacie określa się mianem biokonserwatystów (zwanych czasami bioluddystami). Są to myśliciele opisani szczegółowo w trzecim rozdziale dysertacji. Termin biokonserwatyzm, co do zasady, odnosi się do stosunkowo rozproszonego ruchu intelektualnego, który sprzeciwia się idei, iż ludzka natura może czy też powinna być zmieniana przez nowe technologie. Można stwierdzić, iż jest on swoistym rodzajem reakcji, odpowiedzią na nowe wydarzenia historyczne, a więc tym samym dalszym rozwinięciem wcześniejszego myślenia konserwatywnego. Biokonserwatystami są filozofowie nawiązujący w swojej refleksji do tradycji personalistycznej, arystotelesowskiej oraz tomistycznej. Jak zostało to pokazane w zasadniczej części dysertacji, ruch ten charakteryzuje spora heterogeniczność. Co do zasady, można wyróżnić dwa zupełnie odmienne rodzaje podejść biokonserwatywnych. Pierwsze, opierające się na kategoriach oraz koncepcjach tradycyjnej myśli konserwatywnej, czerpiące z argumentacji naturalistycznej, a także często religijnej,

oraz drugie dążące do obrony kondycji postmetafizycznej, bez odwoływania się do esencjalistycznych definicji natury ludzkiej.

Trzeba mieć na uwadze, że obok tak transhumanistów jak i biokonserwatystów istnieje też grupa filozofów, czy bioetyków, zajmujących stanowiska pośrednie. Część tej grupy popiera ulepszenia człowieka, odrzucając jednak jego radykalne formy. Dopuszczają oni jednak myśl, iż człowiek może stać się istotą wyższego rzędu. Inni z kolei występują przeciwko radykalnemu ulepszaniu, opowiadając się za umiarkowanymi ich formami. W przekonaniu G. Hołuba oraz P. Duchlińskiego<sup>741</sup> zwolennicy przynajmniej tej ostatniej grupy są bliżsi stanowisku biokonserwatywnemu, aniżeli transhumanistycznemu. Według wspomnianych autorów można postawić tezę, iż wszyscy transhumaniści są zwolennikami ulepszeń, natomiast niekoniecznie wszyscy rzecznicy ulepszeń muszą być transhumanistami.

Tocząca się współcześnie debata obu tych grup jest w istocie rzeczą kolejną odsłoną sporu toczącego się od zarania dziejów filozofii pomiędzy naturalistami oraz antynaturalistami. Zwolennicy transhumanizmu przyjmują założenia filozoficzne naturalizmu ontologicznego, czyli deskryptywną koncepcję osoby, antyesencjalizm, a także materialistyczną ontologię procesualną, przejawiające się w odrzuceniu istotowych właściwości ludzkiej natury. Biokonserwatyści przyjmują natomiast założenia filozoficzne antynaturalizmu, wyrażające się w zbiorze tez przeczących deskryptywizmowi, antyesencjalizmowi, a także procesualizmowi. Istnieje co najmniej kilka zasadniczych zagadnień, będących podstawą rozróżnienia obu tych grup. Pierwszym z nich jest pytanie o to, kim jest obywatel mający prawo do życia. Pytanie to obejmuje zagadnienia takie, jak między innymi badania nad komórkami macierzystymi, tworzenie hybryd, cybryd czy chimer. Drugim są kwestie kontroli reprodukcji, dotyczące między innymi aborcji, terapii genowych bądź klonowania. Kolejnym jest leczenie niepełnosprawności oraz doskonalenie człowieka, a więc kwestie związane z badaniami prenatalnymi, biotechnologicznymi modyfikacjami ludzi, jak również próby mające na celu zmniejszenie bądź eliminację ze społeczeństwa ograniczeń wynikających z natury ludzkiej. Następnym zagadnieniem jest kontrola nad mózgiem oraz zwiększanie możliwości poznawczych. Jeszcze innym jest zaś wydłużanie życia poza naturalne,

---

<sup>741</sup> Zob. G. Hołub, P. Duchliński, *Wprowadzenie. Pomiedzy transhumanizmem a biokonserwatyzyzmem w: Ulepszanie czlowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 9-19.

genetyczne granice<sup>742</sup>. W kontekście każdego wymienionego zagadnienia, dla biokonserwatystów, znamiennym jest odwoływanie się do szeroko rozumianej ochrony naturalności życia, a także ludzkiej natury. W centrum swoich poglądów oraz rozważań stawiają oni ludzką jednostkę o tzw. „czystym” kodzie genetycznym, przypisując jej ekskluzywną możliwość posiadania statusu moralnego, a także pełni praw. Genetycznie wyróżnioną istotę ludzką postrzegają oni jako nieustannie zagrożoną przez współczesną biotechnologię, której to interwencje, według nich, w bezpośredni sposób prowadzą do degradacji, a także niszczenia fundamentalnych norm moralnych oraz wartości mających swe źródło w naturze ludzkiej czy z nią związanych. Zdaniem biokonserwatystów status moralny, a także polityczne obywatelstwo postrzegane jako swoista wiązka uprawnień powinny być zarezerwowane dla grupy istot wyróżnionych na bazie kryterium genetyczno-gatunkowego, a więc dla reprezentantów gatunku *Homo sapiens*. Według nich wszelkie próby poszerzania owego statusu czy to na inne klasy obiektów, czy to wszystkie próby naruszenia tego kryterium uważają za uderzające w godność, a także autonomię człowieka (J. Habermas), moralnie niedopuszczalne (M. Sandel), obrzydliwe (L. Kass) czy oznaczające koniec człowieka (F. Fukuyama)<sup>743</sup>. Stanowisko transhumanistów jest w każdym przytoczonym przypadku dokładnie przeciwne, gdyż co do zasady odrzucają oni kategorię interpretowanej etycznie natury ludzkiej, czyli jako istotę, esencję, standard rozumności praktycznej, bądź też zasadę konstytuującą normę moralną.

W kontekście debaty dotyczącej ulepszania człowieka istotna jest kwestia semantyczna związana z zasadniczym dla niej terminem. Otóż samo pojęcie „ulepszanie człowieka” nie jest klarowne dla polskiego czytelnika. Można powiedzieć, iż ów termin jest pewnym odpowiednikiem angielskiego terminu „human enhancement”, pełniącego zasadniczą rolę w omawianej debacie. Słownikowe<sup>744</sup> znaczenie pojęcia enhancement używanego w literaturze anglojęzycznej tłumaczone jest jako „zwiększenie”, „rozszerzenie”, „poprawa”, „spotęgowanie”, „uwydatnienie”, czy „podniesienie”. Z kolei czasownik „ulepszać” według słownika języka polskiego oznacza „uczynić lepszym, zmienić coś tak, żeby stało się lepsze, bardziej użyteczne, funkcjonalne; poprawić, udoskonalać”. Zaś rzeczownik „ulepszenie” oznacza „to, co zmieniło coś na lepsze,

---

<sup>742</sup> Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski, B. Płotka, *Współczesne podziały biopolityczne w świetle sporu wokół doskonalenia człowieka*, Studia polityczne nr 31, 2013, 175-189, s.178.

<sup>743</sup> Tamże, s.178-179.

<sup>744</sup> Stosowne przypisy znajdują się w rozdziale pierwszym w paragrafie trzecim poświęconym kategorii ulepszania człowieka.

co zostało wprowadzone dla udoskonalenia czegoś”. Jak ustalono w paragrafie poświęconym temu zagadnieniu istnieje również wiele definicji tego pojęcia, które zostały tam szczegółowo omówione wraz z wątpliwościami, jakie się wokół niego pojawiają i nadal nie pozostają wystarczająco wyjaśnione. Można powiedzieć, iż „ulepszanie człowieka” odnosi się do pewnego rodzaju aktywności, za pomocą których usiłuje się dokonać pozytywnej zmiany ludzkich struktur cielesnych, umysłowych oraz zdolności działania. Celem zaś tej aktywności ma być poprawa dobrostanu człowieka. Analizując je wszystkie, co do zasady, można rozumienie owego pojęcia sprowadzić po pierwsze do tego, że obejmuje ono rozmaitego rodzaju interwencje, które to wykraczają poza utrzymanie organizmu człowieka przy życiu i są dokonywane poprzez przywrócenie lub poprawę pewnych jego funkcji. Po drugie zaś przyjmuje się, że ulepszanie nie zajmuje się stanami chorobowymi, ale ingeruje w zdrowy organizm, normalnie funkcjonującą psychikę i/lub ciało, w celu poszerzenia bądź zoptymalizowania jego możliwości, a co za tym idzie – w określonych okolicznościach – zwiększenia szansy na dobre życie. Zatem nie mają one praktycznie nic, a przynajmniej niewiele wspólnego z tym, co w medycynie nazywa się jest terapią, czyli działaniem zmierzającym do przywrócenia zdrowia. Z tego powodu termin ulepszanie, a co za tym idzie jego angielski odpowiednik „enhancement” często traktuje się jako kontradystynkcję do pojęcia „therapy”, która to wykorzystuje moc technologiczną do leczenia w celu przywrócenia osoby chorej do normalnego stanu oraz dobrej kondycji.

Jednakże tu pojawia się kolejny problem, a mianowicie jak odróżnić desygnaty obu tych pojęć. Otóż od lat toczą się spory semantyczne, wynikające z nieostrych zakresów znaczeniowych pojęć ulepszania (enhancement) i terapii (therapy) oraz faktu, że są kategoriami nakładającymi się na siebie. Jest tak choćby dlatego, że wszystkie udane terapie w pewnym sensie są doskonaleniem. Przyjmując dla rozróżnienia, że enhancement znaczy tyle co nieterapeutyczne doskonalenie (nontherapeutic enhancement), również i wówczas termin ten ciągle pozostanie dwuznaczny. Terapię zwykle definiuje się<sup>745</sup> jako stosowanie środków medycznych w celu przywrócenia prawidłowego funkcjonowania organizmu. W związku z tym udoskonalanie ma wykraczać poza to uzasadnione podstawowe udzielanie pomocy, a motywy są zupełnie inne. Studiując przedmiotową literaturę można zidentyfikować zasadniczo trzy podstawowe kryteria umożliwiające odróżnienie ulepszania od terapii, a mianowicie

---

<sup>745</sup> Stosowne przypisy znajdują się w rozdziale pierwszym w paragrafie czwartym poświęconym rozróżnieniu pojęcia ulepszania (enhancement) oraz terapii.

kryterium: kompetencji/zawodu, normalności, a także choroby. Rozróżnienie pomiędzy tymi pojęciami jest również wspierane przez argumenty etyki zawodowej. Mając na uwadze przeprowadzone w pierwszym rozdziale analizy należy zauważyć, iż leżące u podstaw sformułowania dystynkcji zdrowie – choroba, a także ulepszanie – leczenie, założenia wydają się z jednej strony stosunkowo klarowne, to jednak z drugiej w wielu przypadkach terapeutycznych oraz diagnostycznych wyznaczenie granicy pomiędzy leczeniem oraz ulepszaniem nie jest łatwe, i to zarówno w teorii, jak też w praktyce. Tak więc trzeba stwierdzić, iż chociaż istnieją stosunkowo mocne argumenty przemawiające za wyraźnym rozróżnieniem terapii i ulepszenia, to jednak da się również przywołać szereg kontrargumentów. W związku z tym często istnieje uzasadniona różnica zdań.

W kontekście toczącej się debaty jest jeszcze jedna istotna kwestia. Mianowicie, aby właściwie ująć znaczenie terminu ulepszanie człowieka (human enhancement) pojawia się konieczność postawienia pytania o podmiot oraz przedmiot owego doskonalenia. Otóż okazuje się, że odpowiedź musi brzmieć nieco paradoksalnie, gdyż zarówno podmiot, jak i przedmiot są tutaj tożsame. Co więcej, ów paradoks wydaje się być immanentną cechą człowieczeństwa. W przeciwieństwie bowiem do innych stworzeń żywych człowiek nie potrafi przetrwać bez własnych wytworów. Ów argument prowadzi znowu do paradoksalnej konstatacji, iż „natura” uczyniła człowieka w taki sposób, by ten ją przekraczał<sup>746</sup>.

Obok dyskusji nad wektorami ulepszania człowieka toczy się dyskusja na temat środków, jakimi można je osiągnąć. Wydaje się, że to właśnie nowoczesne środki, wykreowane przez rozwój nauki oraz technologii konstytuują dzisiejsze pojęcie ludzkiego ulepszania. Fundamentem ulepszania jest konwergencja czterech technologii (NBIC convergence)<sup>747</sup>: nanotechnologicznej, biotechnologicznej, informatycznej oraz kognitywistycznej. Konwergencja ta przebiega dwutorowo. Otóż z jednej strony, za sprawą syntezy biotechnologii oraz nanotechnologii, sfera biologiczna zostaje zdominowana przez technologię. Z drugiej zaś, technologia zyskuje wymiar biologiczny, dzięki wpływowi technologii informatycznych na nauki kognitywne. W taki oto sposób

---

<sup>746</sup> M. Matyszkowicz, *Komentarz do „O królowaniu” św. Tomasza z Akwinu*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006, s. 140.

<sup>747</sup> Martin-Sanchez F., Maojo V., *Biomedical informatics and the convergence of Nano-Bio-Info-Cogno (NBIC) technologies*, *Yearb Med Inform.* 2009, s. 134-142; <https://rm.coe.int/rathenau-report-e/1680307575> (dostęp: 12.08.2025); [https://applications.emro.who.int/imemrf/Basic\\_Clin\\_Neurosci/Basic\\_Clin\\_Neurosci\\_2011\\_3\\_1\\_3\\_3.pdf](https://applications.emro.who.int/imemrf/Basic_Clin_Neurosci/Basic_Clin_Neurosci_2011_3_1_3_3.pdf) (dostęp: 12.08.2025).

pierwszy typ konwergencji związany jest z nowymi możliwościami modyfikacji człowieka. Drugi zaś tworzy artefakty kognitywne, biologiczne oraz społeczne.

Etyczne debaty na temat ulepszeń człowieka miały i nadal mają miejsce w literaturze dotyczącej różnych dziedzin nauki. Każdy z tych obszarów podchodzi do znaczenia doskonalenia człowieka we właściwy dla danej dziedziny sposób, a co za tym idzie często z całkiem odmiennych perspektyw, aniżeli pozostałe. W rzeczywistości zatem debata na temat etyki ulepszania człowieka jest już obecnie tak zróżnicowana, że skupia się na określonych rodzajach ulepszeń. W związku z tym trzeba mieć na uwadze, iż dokonując przeglądu zagadnień etycznych doskonalenia człowieka trzeba wziąć pod uwagę fakt, że w najlepszym przypadku można przedstawić jedynie kompendium ogólnych problemów, które można rozwiązać za pomocą konkretnych przykładów ulepszeń. Podobnie podczas, gdy niektóre kwestie etyczne dotyczą wyraźnie identyfikowalnych interesariuszy, w przypadku innych możliwe zainteresowane strony są znacznie bardziej różnorodne.

Zasadniczo można przyjąć różne podejścia do kwestii etycznych związanych z doskonaleniem człowieka. Otóż jednym z podejść jest traktowanie ulepszeń ludzkich jak każdej innej formy modyfikacji biologicznej i poddanie ich tej samej kontroli etycznej, co praktyka, która ułatwia dane ulepszenie. Można jednak argumentować, że stosowanie ulepszeń człowieka jest na tyle odmienne od wszystkich innych form modyfikacji biologicznych, że wymaga zupełnie innych ram etycznych, na podstawie których można określić ich akceptowalność. Taki argument opiera się na poglądzie, że tradycyjne medyczne zasady etyczne zostały sformułowane w odniesieniu do ratowania zdrowia ludzi, podczas gdy cele doskonalenia są zupełnie inne. Alternatywną drogą do ustanowienia norm etycznych dotyczących ludzkich ulepszeń jest zbadanie, jak do tej pory przebiegała debata w różnych sferach intelektualnych — zarówno teorii, jak i praktyce — oraz przedstawienie jakiejś formy syntezy argumentów i zastrzeżeń. Jednym z wyzwań związanych z tym podejściem jest brak zgody co do tego, które kwestie etyczne są najistotniejsze. Co więcej, poleganie tylko na tym, co już zostało zidentyfikowane jako kluczowe może sprawić, iż przeoczy się inne równie istotne, które jeszcze nie zostały odkryte.

Można wyróżnić trzy zasadnicze kategorie, grupujące podstawowe rodzaje problemów etycznych, które szczegółowo zostały omówione w pierwszym rozdziale dysertacji w ostatnim paragrafie. Nie oznacza to, że domeny te można klarownie od siebie oddzielić. Chodzi bardziej o przedstawienie omawianych kwestii etycznych

w kategoriach tego, co przywołany już P. Singer określa jako „rozszerzający się krąg” troski moralnej. Takie rozdzielanie kwestii etycznych na odrębne kategorie może pomóc w wyjaśnieniu, gdzie tkwi określony dylemat etyczny i jaki rodzaj działania – indywidualny, zawodowy czy społeczny – jest wymagany. Indywidualna kwestia etyczna odnosi się bezpośrednio do interesu podmiotu, który jest przedmiotem wzmocnienia. Kategoria kwestii zawodowych odnosi się do osoby lub instytucji, która ułatwia doskonalenie, gdzie mogą zaistnieć formalne wytyczne dotyczące etycznego postępowania. Wreszcie kwestie społeczne odnoszą się do szerokich interesów społeczeństwa, które mogą zostać naruszone przez przyjęcie ulepszeń człowieka. W ramach każdej z tych kategorii kwestie etyczne są postrzegane w nieco inny sposób. Innymi słowy, w każdym przypadku perspektywa oceny będzie się różnić, podczas gdy zasada etyczna może pozostać taka sama. Podsumowując ustalenia zawarte w niniejszej dysertacji w tym obszarze należy stwierdzić, iż istnieje szereg praktycznych i etycznych problemów, w kontekście stosowania wielu ludzkich ulepszeń.

Zasadnicza część pracy, a więc drugi i trzeci rozdział został pomyślany jako prezentacja poglądów sprzyjających zarówno ulepszaniu człowieka (rozdział drugi), jak i krytycznych wobec niego (rozdział trzeci). Miały one charakter ogólnego zreferowania stanowisk, ujmowanych przez pryzmat zasadniczych poglądów poszczególnych myślicieli oraz przedstawianych przez nich argumentów. Pod tym pojęciem rozumiane były racje podawane zarówno na rzecz ulepszania bądź przeciwko niemu. Przeprowadzona w dysertacji analiza tychże argumentów polegała na określeniu ich adekwatności w kontekście zarysowanego problemu, a zatem czy można bądź należy człowieka ulepszać? Dokonane to zostało poprzez ich swoiste wyważenie oraz zestawienie, bądź też odniesienie do argumentów alternatywnych czy innych, koniecznych do bycia wziętymi pod uwagę w ramach toczącej się debaty.

Ze względów objętościowych niniejszej dysertacji, zawierała ona poglądy prezentowane tylko przez niejako reprezentantów obu stron toczącej się debaty, a nie wszystkich uczestników. Powodem wyboru tych a nie innych, zarówno zwolenników, jak i przeciwników ulepszania człowieka, jest moje subiektywne przekonanie, że są oni reprezentatywnymi postaciami dla toczącej się debaty dotyczącej ulepszania człowieka, a także fakt, iż po za poznaniu się z szeroką literaturą tematyczną, w mojej opinii przynajmniej zdecydowana większość z nich prezentuje poglądy, będące często punktem odniesienia dla innych myślicieli.

Przed przejściem do zasadniczej części rekapitulacji należy jeszcze zaznaczyć, iż sama przedmiotowa debata jest mocno zróżnicowana, na co wpływ mają między innymi złożone oraz wieloaspektowe poglądy filozofów w niej uczestniczących. Taki stan rzeczy utrudnia próbę uporządkowania przedmiotowej dyskusji zarówno na płaszczyźnie przedmiotowej, jak również metapredmiotowej. Na obecnym etapie rozwoju technologicznego niezwykle trudno (a często to w ogóle niemożliwe) określić wiarygodność znacznej części postulatów zwolenników ulepszeń. Jak zauważa choćby G. Hołub czy P. Duchliński<sup>748</sup> spojrzenie filozoficzne pokazuje, iż debatujący stają przed różnymi problemami z zakresu metafizyki, antropologii czy też etyki. To wszystko sprawia, iż próba uporządkowania owej debaty swój początek musiałaby mieć we wstępnych dyskusjach o charakterze metapredmiotowym. Należy zaznaczyć również, iż przedmiotowa debata może i przybiera różną postać. Spora część jej uczestników, ale także biernych obserwatorów jest głównie zainteresowana rozstrzygnięciami przedmiotowymi, a więc co do zasady odpowiedzią na pytanie dotyczące tego, jakie uzasadnienia filozoficzne bądź etyczne wspierają czy też kwestionują określone, postulowane działania.

Przechodząc do rekapitulacji zasadniczej części dysertacji warto wyjść od etyki, na którą powołują się transhumaniści. Otóż można tę etykę określić mianem etyki życia. Jest tak dlatego, że każde działanie popierane i postulowane przez transhumanistów ma bezpośrednio czy pośrednio na celu ulepszenie życia człowieka zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym<sup>749</sup>. Postulowane przez nich projekty ulepszenia skłonni są oni oceniać w aspekcie moralnym jedynie z uwagi na ich skutki. Zatem jeśli prognozuje się, iż skutkiem zastosowanego działania będzie ulepszenie jego przedmiotu, wówczas to, działanie to zostaje uznane za moralnie dobre, a co za tym idzie wskazane do zastosowania. We wszystkich projektach transhumanistycznych zakłada się jako oczywiste, że ulepszenie człowieka jest dobre ze względu na swoje skutki. Jednakże jest ono też dobre samo w sobie. Jest tak dlatego, że stanowi realizację właściwego ludziom pragnienia i dążenia, by cieszyć się coraz lepszym dobrostanem oraz żyć w coraz większym poczuciu bezpieczeństwa swojej egzystencji. W związku z tym etyka prezentowana przez transhumanistów jest zatem etyką konsekwencjalistyczną. W relacji do człowieka ulepszenie rozumiane jest tu jako powiększenie jego dobrostanu tak

---

<sup>748</sup> Choćby w wielokrotnie już przywoływanych pracach pod swoją redakcją.

<sup>749</sup> J. Kopia, *Utylitarystyczna moralność i deontologiczny amoralizm ideologii transhumanistycznej*, Rocznik Filozoficzny Ignatianum Vol. 30, No. 2 (2024), s. 15–33, s. 16.

fizycznego, psychicznego, jak i społecznego, a w konsekwencji zwiększenie sumy szczęścia, zarówno jednostki, jak i społeczności, której to częścią ona jest. Zatem konsekwencjalistyczna etyka transhumanizmu jest etyką utylitarystyczną, nie zaś etyką deontologiczną<sup>750</sup>. Dla oceny moralnej bowiem nie jest kluczowe uznanie, iż skutek działania ulepszającego sam w sobie jest dobry. Zasadnicze jest uznanie, iż w rezultacie ulepszenia danej właściwości człowieka zwiększy się jej dobrostan, a zatem jego szczęście. W rezultacie każde działanie mające na celu ulepszenia kondycji człowieka zostaje uznane za dobre w sensie moralnym. Ocenie zaś podlega nie sam w sobie czyn, ale stopień ryzyka owego działania ulepszającego. Ów stopień ryzyka zaś ocenia się ze względu na prawdopodobieństwo nieprzewidywalnych negatywnych konsekwencji podejmowanych działań ulepszających. Jest zatem niemalże oczywiste, iż oceniający będą się kierować w znacznej mierze swoimi subiektywnymi przewidywaniami oraz odczuciami, gdyż zasadniczo nie jest możliwa ocena owego działania jedynie wedle obiektywnych kryteriów<sup>751</sup>.

Ustaliwszy stanowisko etyczne transhumanistów można teraz przejść do przeglądu argumentów za ulepszaniem człowieka, które szczegółowo zostały omówione w rozdziale drugim dysertacji<sup>752</sup>.

Transhumaniści zwracają uwagę na determinizm człowieka w kontekście pewnych mu przyrodzonych predyspozycji takich jak kolor skóry, czy płeć. Do tej pory, jeżeli któraś z tych przynależnych mu cech się nie podobała bądź przysparzała człowiekowi kłopotów, mógł on nią tylko w znikomym stopniu manipulować. Wydaje się zatem zrozumiałym ludzka potrzeba wyzwolenia się od determinacji, przymusu oraz lęku, którego źródłem jest ciało.

Dla transhumanistów biologiczne ciało stanowi swoistą barierę dla rozwoju człowieka. Za taki tok myślenia odpowiada często obecne w transhumanistycznej myśli porównywanie ludzkich możliwości z maszynowymi. W tym aspekcie, komputer zdecydowanie przewyższa ludzi w ich zdolnościach umysłowych, natomiast robot w wydolności fizycznej. Wielu transhumanistów stoi na stanowisku, że ludzie są niczym innym, niż czymś w rodzaju przypadkowo wygenerowanych w drodze ewolucji oprogramowań, których nośnikiem biologicznym jest ciało. Zatem patrząc z tej

---

<sup>750</sup> Tamże, s. 16-17.

<sup>751</sup> Tamże, s. 24.

<sup>752</sup> Stosowne przypisy z odniesieniami do literatury źródłowej znajdują się w rozdziale drugim poświęconym argumentacji transhumanistów oraz trzecim w przypadku biokonserwatystów.

perspektywy, według nich, naturalnym wydaje się dążenie do wyeliminowania nie tylko wadliwych, ale również niewydolnych elementów, które stanowią swoistą przeszkodę na drodze do większej, czy wręcz pełnej efektywności.

Niemniej jednak wydaje się, iż przynajmniej pewne elementy ludzkiej kondycji cielesnej przyroda rozwinęła w sposób relatywnie odpowiedni i dobry. Techniczny postęp wydaje się być zogniskowany na poprawie wrodzonych zdolności człowieka bądź na dostarczaniu narzędzi, stanowiących ich przedłużenie. Zatem nie wszystko, co pochodzi od ludzkiego ciała wydaje się być koncepcyjnie nieodpowiednie. Z tego też powodu zwolennicy ulepszeń nie stronią od wszystkich doznań cielesnych. Niektóre z nich pragną wręcz potęgować z powodu ich wartości mierzonej użytecznością bądź przyjemnością. Doświadczenia takie jak ból czy smutek są zdecydowanie negowane, natomiast odczucia takie jak szczęście czy rozkosz są przez zwolenników ulepszeń wartościowane bardzo pozytywnie. Twierdza oni, że nie tylko nie należy ich unikać, ale warto je wzmacniać, czy nawet tworzyć nowe, lepsze oraz bardziej intensywne doznania. Postulowany przez transhumanistów postczłowiek ma się różnić między innymi tym, że ma mieć przed sobą zdecydowanie większą paletę bardziej intensywnych, pozytywnych doświadczeń, których może zaznawać na własne życzenie niemalże w dowolnej chwili.

Transhumaniści mówią, że samo zwiększanie i poszerzanie ludzkich możliwości ma być tylko etapem przejściowym dlatego, że cielesność jest źródłem cierpień oraz różnych problemów. Ciało podatne jest na wyczerpanie oraz choroby, a także ulega stopniowemu zużywaniu się. W końcu wszystkie procesy odpowiedzialne za starzenie się organizmu ludzkiego doprowadzają do zaprzestania funkcjonowania ludzkiego ciała i śmierci. Wszystkie owe zjawiska, a szczególnie niemoc, choroby, a także śmierć przerażały ludzi od początku ludzkich dziejów, napawając go lękiem. Z tego też powodu celem ostatecznym ulepszania człowieka ma być nieśmiertelność. Transhumaniści przywołują niezliczone dowody naukowe przemawiające za tym, iż ludzie chcą żyć dłużej i to nawet kosztem związanym z jakością życia, nawet gdy ta perspektywa wydaje się być wysoce niepewna. Różne terapie wydłużające życie oraz dyskusje o nadziejach oraz prawdopodobnych ich skutkach są coraz częściej obecne w poważnej debacie naukowej oraz filozoficznej. Zdaniem transhumanistów, gdyby można było wyłączyć proces starzenia, wówczas można by wpisać nieśmiertelność w geny ludzkiego rodzaju.

Zatem zgodnie z radykalnymi wizjami ulepszania ciała ma zostać definitywnie porzucone na rzecz zdecydowanie bardziej wydolnych nośników umysłu. Wśród nich

można wymienić roboty, komputery czy też ciała syntetyczne, które miałyby powstać w przyszłości. Jednym z kluczowych dla transhumanizmu terminów jest zatem tzw. *uploading*, czyli transfer umysłu z ciała biologicznego do syntetycznych struktur. Transhumaniści widzą wiele zalet z takiego przeniesienia tworząc z nich postulaty, do których można zaliczyć uniezależnienie od potrzeb fizjologicznych oraz biologicznych procesów starzenia; szybsze i wydajniejsze myślenie; przetwarzanie danych oraz komunikacja z innymi; sposobność stworzenia kopii zapasowej osobnika; a także łatwiejsza implementacja nowych ulepszeń. Opuszczając zatem definitywnie biologiczną cielesność, człowiek ucieknie fundamentalnym determinizmom, które są wpisane w jego naturalną kondycję, a więc śmiertelności oraz zależności od genetycznej loterii.

Podsumowując powyższą argumentację należy stwierdzić, że proces jakiegokolwiek zwolennicy ulepszeń chcieliby poddać człowieka, w pierwszej kolejności ma poszerzyć oraz wzmacniać wszystkie jego cielesne atrybuty, przy tym nasilając te pozytywne oraz selektywnie preferowane, a także ograniczając bądź eliminując te negatywne, by w następnej kolejności opuścić oraz porzucić ciało, aby człowiek mógł żyć życiem lepszym, pełniejszym oraz obfitującym w nieznane jeszcze doznania już bez ograniczeń powodowanych ludzką biologią. W związku z tym już obecnie powstają zatem i są stosowane różne strategie cyborgizacji, które co prawda jeszcze nie odczłowieczają ludzi, ale silnie rozszerzają już ludzkie zdolności. Rozszerzeń takowych dokonuje się na dwa sposoby, a mianowicie od zewnątrz za pomocą egzorozszerzeń oraz od wewnątrz w postaci endorozszerzeń. Symbolem zaś epoki postczłowieka ma być cyborg, czyli istota, która byłaby swego rodzaju złączeniem się organizmu ludzkiego z technicznym urządzeniem. Może się to dokonać zasadniczo na dwa sposoby albo poprzez wszczepienie ludzkiego mózgu robotowi albo poprzez stworzenia implantów mózgu, albo przynajmniej jego części w taki sposób, by człowiek zwiększał swój fizyczny, jak i intelektualny potencjał. Taki inteligentnie zaprojektowany transczłowiek-cyborg oddziaływałby ze środowiskiem, czyli z innymi w różnym stopniu wyewoluowanymi transludźmi, chimerami czy hybrydami organiczno-technicznymi.

N. Bostromem argumentując za dokonywaniem ulepszeń poznawczych odwołuje się do przestrzeni ludzkich możliwości w kontekście całego uniwersum poznawczego, która jest tylko małym wycinkiem poznanych i nadal poznawanych trybów istnienia. Autor ów twierdzi, że możliwe jest poznawanie świata w różnorodny sposób, jednakże poprzez niedoskonałości oraz bariery władz umysłowych człowieka, część z nich jest po

prostu obecnie niedostępna jego poznaniu. Ów impas, z biologicznego punktu widzenia, jest nieprzezwycięzalny, jako że naturalny proces ewolucji toczy się w bardzo wolnym tempie. Przełamać go mogą właśnie zaawansowane technologie. Transhumaniści twierdzą, że już sama świadomość ludzkich ograniczeń winna skłaniać do ich przekroczenia. Wielu przeciwstawia się bierności w tym zakresie i twierdzi, że skoro ludzkość obecnie doszła do takiego zaawansowania technologicznego, jakim dysponuje, to powinna wykorzystać go do poszerzania możliwości człowieka. Uzasadnienie tej potrzeby zasadza się na prostej zasadzie, że jeżeli coś może być udoskonalone, to być powinno. Należy w tym aspekcie kierować się zasadą melioryzmu, czyli przekonaniem o naturalnym dążeniu ludzi ku dobru, a także ku temu, co lepsze oraz doskonalsze. Dlatego też według nich wpływanie na ludzkie procesy poznawcze nie może być niczym nienaturalnym.

D. Pearce twierdzi, że zdeterminowane genetycznie cechy nie przyczyniają się do szczęścia człowieka, a jedynie służą przetrwaniu w zmiennych oraz trudnych warunkach, dlatego też odpowiadają za takie cechy jak agresja, lęk czy egoizm. Człowiek według niego nie wyzbył się w drodze ewolucji cech zwierzęcych. Dopuszcza on, że być może owe niekorzystne cechy uległyby stopniowemu ustępowaniu w efekcie ewolucji, jednakże jest ona długotrwała oraz nieprzewidywalna. Transhumaniści uznają, iż za pomocą technologii biomedycznych można będzie wpłynąć na rodzaj przeżywanych emocji, a także regulować ich intensywność wzmacniając tym samym doznania związane z tymi pozytywnymi, a osłabiając bądź eliminując te niepożądane, co w konsekwencji ma przyczynić się do odczuwania szczęścia<sup>753</sup>.

Ogrom zła oraz cierpienia wyrządzonego ludziom przez ludzi zawsze był impulsem do formułowania mniej czy bardziej wzniosłych oraz patetycznych manifestów wzywających do koniecznego ulepszenia człowieka. Wielu współczesnych transhumanistów dostrzega, iż człowiek jako produkt ewolucji biologicznej oraz kosmologicznej jest w swojej naturze wielorako ograniczony. Także i w sferze moralnej te ograniczenia są bardzo wyraźne i dotkliwe, jeżeli wziąć pod uwagę skutki społeczne ludzkiej braku empatii, postaw altruistycznych, nienawiści czy agresji. W kontekście ulepszenia moralnego transhumaniści z I. Perssonem i J. Savulescu na czele uważają, iż dotychczasowe sposoby i środki, takie jak wychowanie, oddziaływanie

---

<sup>753</sup> D. Pearce, *The Abolitionist Project*, 2007. <https://www.abolitionist.com> (dostęp: 5.9.2025); D. Pearce, *The Hedonistic Imperative*, 2004. <https://www.hedweb.com/hedab.htm>. (dostęp: 5.9.2025).

kulturowe czy społeczne stają się niewystarczające<sup>754</sup>. Nawet gruntowne reformy edukacji wydają się być skazane na porażkę, gdy uzna się, iż zasadnicza przyczyna problemów czy to w nauce czy w życiu wynika z genów, a nie z takiego czy innego systemu szkolnictwa. Zdaniem transhumanistów należy użyć znacznie mocniejszych środków determinujących oraz zmieniających charakter ludzi. Wierzą oni, iż można bardzo szybko ulepszyć ludzkie motywacje moralne, posługując się środkami genetycznymi oraz biomedycznymi. Ulepszanie ludzkiej moralności, zdaniem transhumanistów jest konieczne z podobnego powodu, z jakiego to konieczne jest ulepszanie ludzkiego rozumu. Twierdzą oni nawet, że obie te konieczności są ze sobą ściśle związane i doskonaleniu kognitywnych oraz fizycznych zdolności człowieka towarzyszyć musi równoległe doskonalenie moralne<sup>755</sup>. Dotychczasowa moralność wytworzona w procesie ewolucji jest niewystarczająca, zwodnicza i niepewna, co sprawia, że nie może być stosowana wobec wyzwań współczesnego świata w odniesieniu do nowych zjawisk oraz działań, których to ewolucja nie mogła niejako przewidzieć. Wraz z rozwojem wiedzy ludzie będą stawali wobec coraz to nowych wyzwań, co sprawia, że konieczne będzie permanentne zmienianie oraz ulepszanie ludzkiej moralności. Co za tym idzie, również sami ludzie będą zmuszeni nieustannie modyfikować dotychczasowe zasady moralne oraz wprowadzać nowe. Z tych powodów panujące *status quo* określają oni jako niepokojące i do tego z realną perspektywą możliwości znacznie gorszych sytuacji w przyszłości. To wszystko razem wzięte wskazuje na potrzebę doskonalenia moralnego. Utrzymują, iż postęp wynikający z internalizacji oraz poszanowania doktryn moralnych był skromny w porównaniu z ogromnym postępem w zakresie wiedzy naukowej i technologicznej. Krótko mówiąc, istnieje rozbieżność pomiędzy tym, co faktycznie się robi, a tym, co mogłoby być zrobione moralnie, mimo iż obecnie ludzie są bardziej etyczni, niż ich przodkowie. Zwolennicy ulepszeń są przekonani, iż dokonujący się postęp naukowy umożliwił będzie coraz lepsze rozumienie, tego jaka moralność jest ludziom potrzebna. Natomiast rozwój biotechnologii umożliwi niejako zaszczepienie jej w nich. Według transhumanistów tworzenie nowej moralności jest z jednej strony więc konieczną konsekwencją przejścia przez człowieka procesu ewolucji własnego gatunku,

---

<sup>754</sup> I. Persson, J. Savulescu, *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, „Journal of Applied Philosophy” 2008, t. 25(3), s. 168.

<sup>755</sup> Tamże, s. 162.

zaś z drugiej koniecznym warunkiem rozumienia przez postczłowieka niezwykle dynamicznie zmieniającego się świata oraz możliwości życia w nim.

Zdaniem transhumanistów słabością biologicznej ewolucji jest praktycznie brak żadnych możliwości na ulepszenie stanu faktycznego. Tam jednak, gdzie biologia stawia swoje granice, mogą one być przekroczone przez technologie i naukę, która może być traktowana jako kolejny krok na drodze ewolucji *Homo sapiens* do człowieczeństwa pełniejszego, a więc uwolnionego od biologicznych niedoskonałości. Transhumaniści uważają, iż biologiczna ewolucja wygenerowała zaledwie niedoskonałą formę *Homo sapiens*. Ta z kolei nieustannie domaga się ulepszenia metodami i środkami oferowanymi właśnie przez technonaukę.

Głównym apologetą ulepszeń, którego warto w kontekście etycznych argumentacji wyróżnić jest J. Harris, który uważa, że ulepszenie jest moralnym dobrem<sup>756</sup>. Wskazuje on dość oczywisty fakt, że ulepszenie ciała, poprawianie zdolności poznawczych czy zwiększanie komfortu codziennego życia są działaniami tak niezmiennie odwiecznymi, jak długo istnieje ludzkość. Dążenie do usunięcia uciążliwych niedoskonałości jest wręcz jednym z kluczowych elementów rozwoju cywilizacji wraz z ewolucją kulturową, a być może nawet stanowi główny motywator kulturotwórczy. Istnieją silne, moralne, polityczne i społeczne powody, aby przychylnie spojrzeć na takie aktywności ulepszenia człowieka jak długowieczność, usprawnianie inteligencji oraz siły fizycznej, a nawet transformacja pod kątem zmysłu moralnego i gustu estetycznego<sup>757</sup>. Twierdzi on, że nie tylko należy bronić technologicznego ulepszenia, ale „w niektórych przypadkach istnieje pozytywny moralny obowiązek ulepszenia”<sup>758</sup>. Uczynienie świata lepszym miejscem do życia jest wręcz etycznym imperatywem, któremu powinni podporządkować swoje działania przedstawiciele środowiska naukowego. Postrzega medyczną biotechnologię wydłużania i ulepszenia życia jako bezpośrednią kontynuację wiedzy, technologii oraz narzędzi, które istnieją co najmniej od wczesnej nowożytności, a ułatwiają nam codzienne życie. Innymi argumentami są między innymi starsze i nowsze zdobycze cywilizacyjne, poprawiające niedoskonałości ciała ludzkiego, których powszechne używanie w żaden sposób nie kojarzy się z moralnymi nadużyciami, czyli

---

<sup>756</sup> J. Harris, *Poprawianie ewolucji. Argumenty etyczne za tworzeniem lepszych ludzi*. (Przeł. T. Siczkowski). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2021, s. 89.

<sup>757</sup> Tamże, s. 40.

<sup>758</sup> Tamże, s. 37.

mechaniczne ulepszenia zmysłów<sup>759</sup>, czy chemiczne ulepszenia dobrostanu<sup>760</sup>. Odpowiadając na zarzut o możliwość uzyskania niesprawiedliwej przewagi przez uprzywilejowane jednostki, a także pogłębienie rozwarstwienia klasowego, wskazuje, że celem jest bezwzględnie ujęty – niezależny od innych osób z otoczenia – dobrostan własnego życia, nie zaś wyimaginowana przewaga pozycjonalna nad potencjalnym konkurentem w jakiejś nieokreślonej rywalizacji. Dodaje, że, „historycznie to posiadanie przez elity dostępu do innowacji doprowadzało ostatecznie do tego, że nowa wiedza lub technologia stawały się dostępne dla mas”<sup>761</sup>. Zakaz wcielania innowacyjnych z tego powodu wyeliminowałby swą utopijnością wszelką kreatywność i zatrzymał postęp cywilizacyjny. Poza tym problem nierównego dostępu do najnowszych osiągnięć trwa permanentnie od wielu stuleci, a jednak nie jest on moralnym uzasadnieniem dla zaprzestania wdrażania nowoczesnych innowacji<sup>762</sup>. Poza tym trudno nie zgodzić się z motywacją kolejnych pokoleń naukowców, że ich wysiłki mają na celu zwiększenie mocy i zdolności sprawczych ludzkości oraz polepszenia stanu zdrowia i możliwości inteligentnego przekształcania swego otoczenia<sup>763</sup>. W związku z powyższym nie ma on wątpliwości, że rozwój nauk medycznych powinien skutkować udoskonalaniem ciała ludzkiego analogicznie do rozwoju nauk inżynieryjno-technicznych, które owocowały poprawą funkcjonowania społeczeństw. Rodzące się wątpliwości nie powinny analizować kwestii zakazu udoskonalania naszego życia – cielesnego czy technologicznego – lecz zajmować się raczej kwestiami racjonalnego zarządzania owym udoskonalaniem. Całkowita rezygnacja z praktycznego użycia postępu medycznego jawi się bowiem równie nonsensowną, jak całkowita rezygnacja z wykorzystywania postępu inżynieryjnego<sup>764</sup>. W takim razie owe zmiany – a co najmniej dążenie do ulepszających

---

<sup>759</sup> Jak na przykład okulary korekcyjne czy mikroskopy jako narzędzia służące postępowi kulturowemu, a zarazem poprawie zdolności poznawczych.

<sup>760</sup> Na przykład lekarstwa, anestetyki czy szczepionki, które służą podniesieniu indywidualnego komfortu życia w sytuacjach chorobowych lub zapobiegawczych.

<sup>761</sup> Tamże, s. 28.

<sup>762</sup> Zdobyte techniki kolejnych epok szybciej lub wolniej stawały się szeroko dostępne, jednak nigdy nie był to argument przeciwko ich rozwijaniu i społecznemu upowszechnianiu.

<sup>763</sup> Dotychczas cele te były osiągalne poprzez wyższą, specjalistyczną edukację, uzupełnioną o praktyczne wykorzystanie posiadanej wiedzy. Mimo że dziedziny wiedzy stają się coraz bardziej wyspecjalizowane, nie ma sytuacji cenzurowania nauki czy zakazywania edukacji – wszak służą one moralnemu dobru, czyniąc codzienne życie lepszym. Dlaczego zatem nagle mielibyśmy cenzurować rozwój na przykład medycyny oraz dostęp do technologii, jeżeli one również służą ulepszaniu życia i uszczęśliwianiu kolejnych pokoleń użytkowników.

<sup>764</sup> Co więcej, można słusznie prognozować, że psychosomatyczne zmiany w funkcjonowaniu i możliwościach gatunku ludzkiego przyniosą korzyści nam samym oraz kolejnym pokoleniom w postaci między innymi większej odporności immunologicznej oraz większe poczucie bezpieczeństwa w społecznych sytuacjach konfliktowych.

zmian – okazują się wręcz etycznym nakazem, bowiem gwarantują osiągnięcie mniejszego lub większego ulepszenia moralnego społeczeństwa. Według niego pomiędzy leczeniem a ulepszaniem psychofizycznym nie ma jakościowej różnicy. Jest jedynie różnica terminologiczna. Cel wciąż pozostaje moralnie doniosły, bowiem jest nim poprawa indywidualnej jakości życia i zdrowia (eliminacja czyjegóż cierpienia, bólu bądź kompleksów), a to już pośrednio ulepszenie moralne co najmniej pewnej grupy społecznej. Zapobieganie niepełnosprawności oraz leczenie chorób to główne powody, dla których J. Harris postrzega udoskonalanie człowieka jako moralną i społeczną korzyść dla całej populacji, choć w praktyce dostępną zapewne dla nielicznych.

Konkludując powyższe, jak słusznie stwierdza M. Nowacka<sup>765</sup>, trzeba zauważyć, iż działania podejmowane w celu ulepszania ludzkiej fizyczności uzasadnia się naturalnym ludzkim pragnieniem jak najdłuższego życia w jak najpełniejszym dobrostanie psychofizycznym. W kontekście jednak konieczności ulepszania ludzkiej sfery psychicznej, zwłaszcza umysłu, a już tym bardziej ludzkiej moralności, konieczne jest odrębne uzasadnienie. Transhumaniści oczywiście zakładają, iż także w tym przypadku czynione będzie to z chęci zwiększenia psychofizycznego dobrostanu (z potrzeby zharmonizowania sfery fizycznej z psychiczną), bowiem coraz lepsza (coraz sprawniejsza, wytrzymalsza) cielesność jednostki wymagała będzie niejako psychiki dostosowanej do swej jakości, zgodnie z rzymską maksymą *mens sana in corpore sano*<sup>766</sup>. Jednakże dołączają oni argument szczególny, bazujący na tezie stanowiącej integralny składnik tej ideologii. Zakładają oni bowiem, iż rozwój technologii oraz wiedzy jest procesem nieuchronnym, który co prawda okresowo może być hamowany, a także spowalniany czy zakłócany, jednakże nie może zostać trwale zatrzymany, gdyż dążenie do powiększania wiedzy oraz zwiększania umiejętności jest nie tylko składnikiem natury ludzkiej, ale jest również wpisane w naturę wszechświata<sup>767</sup>. Konsekwencją tego jest fakt, iż rozwój nauki oraz technologii od pewnego momentu staje się zbyt dynamiczny, by człowiek mógł za nim podążać zarówno intelektualnie, jak też psychicznie. W rezultacie, konieczne staje się ulepszanie człowieka w aspekcie mentalnym oraz psychicznym, żeby mógł on odnajdywać się w tym dynamicznie

---

<sup>765</sup> M. Nowacka, *Od udoskonalania umysłu do determinizmu prozdrowotnego*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 232-233.

<sup>766</sup> Z łac. "w zdrowym ciele zdrowy duch".

<sup>767</sup> Zob. R. Kurzweil, *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, przeł. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Warszawa 2013, s. 367.

zmieniającym się świecie. Argumentacja ta – jak słusznie zauważa przywołana autorka – nie jest pozbawiona podstaw, gdyż od jakiegoś już czasu coraz wyraźniej da się zaobserwować zwiększający się dystans między aktualnym stanem wiedzy oraz możliwością jej rozumienia przez ludzi. Coraz bardziej zwiększająca się specjalizacja staje się koniecznością. Zarazem zaś sprawia ona, iż poza wąskim zakresem swoich kompetencji człowiek przestaje rozumieć świat. Koniecznością staje się również coraz szersze oraz głębsze wspomaganie ludzkiej wiedzy i umiejętności przez różne urządzenia, a także systemy sztucznej inteligencji<sup>768</sup>. Wszystko to z jednej strony usprawnia ludzkie poznanie, a co za tym idzie możliwości działania. Z drugiej strony jednak rodzi to niebezpieczeństwo, iż sztuczna inteligencja przewyższy tę ludzką oraz ją zdominuje. Zwolennicy ulepszeń wyprowadzają z tej konstatacji wnioski, iż ulepszanie psychiczne oraz mentalne człowieka jest nieuchronne. Mało tego, ulepszanie to dokonywane musi być metodami inżynierii genetycznej już na etapie życia płodowego, aby wprowadzane w ten sposób zmiany były dziedziczne. Ponadto musi być dokonywane sukcesywnie w odniesieniu do każdego nowego pokolenia, gdyż tylko wówczas przychodzące na świat dzieci przystosowane będą do tego świata oraz zdolne do radzenia sobie w nim. W tym ciągle samoulepszającym się świecie będą się mogły odnajdywać tylko kolejne pokolenia jednostek genetycznie ulepszanych i to zanim jeszcze na tym świecie się pojawią<sup>769</sup>.

Przechodząc do stanowisk oraz argumentów biokonserwatystów<sup>770</sup>, L. Kass w swoich rozważaniach formułuje trzy zasadnicze zastrzeżenia wobec działań ulepszających. Pierwsze z nich to obawa o bezpieczeństwo. Twierdzi, iż ulepszająca zmiana jakiegoś jednego systemu będzie prawdopodobnie na tyle istotna, że w konsekwencji doprowadzi do uszkodzenia innego. Zatem jeśli nie można przewidzieć jej skutków, nie powinno się narażać na ryzyko utraty zdrowia w celu osiągnięcia stanu lepszego, niż dobry. Zastrzeżenie drugie ma związek z obawą, iż środki ulepszające dają z nich korzystającym „niesprawiedliwą przewagę”. Akceptacja tego typu ulepszeń kwalifikowałaby działania jako zbyt jednostronne, a więc nastawione zasadniczo na sukces oraz dominację nad innymi ludźmi. W końcu trzecie zastrzeżenie

---

<sup>768</sup> Chodzi tu na przykład o systemy hybrydowe związane z rozwojem sztucznej inteligencji, o których jeszcze będzie mowa.

<sup>769</sup> M. Nowacka, *Od udoskonalania umysłu do determinizmu prozdrowotnego*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 233-234.

<sup>770</sup> Poniższy przegląd będzie dotyczył myślicieli zagranicznych, gdyż polskich zostanie dokonany przy okazji prezentacji stanowiska autora w dalszej części pracy doktorskiej.

dotyczy ewentualnego ograniczenia wolności oraz pojawienia się przymusu, czyli sytuacji, gdzie środki modyfikujące stosowane byłyby przez ludzi posiadających władzę nad innymi. Zauważa też, że niebezpieczeństwem może być społeczna presja by się ulepszać. Co za tym idzie dostrzega on w działaniach ulepszających tendencję prowadzącą do swoistego ujednoczenia społeczeństwa, a więc jego homogenizacji. Określa to mianem „podniesienia pułapu dolnego”, dokonującego się kosztem „obniżenia górnego”, co jego zdaniem doprowadzi ostatecznie do ograniczenia wolności oraz indywidualności. W kontekście określenia odpowiedniości środków stwierdza, iż jest wyraźna zależność między zaangażowaniem człowieka, a jego efektami. Im więcej włożonego wysiłku, tym większy, a także trwalszy jego wpływ na osobowość. Myśliciel ten zauważa, iż uzyskanie podobnych efektów dzięki różnym technikom i metodom ulepszeń, mieni się jako coś taniego i może stanowić nawet jakąś formę oszustwa. Amerykanin zwraca uwagę również na wzrastający stopień zapośredniczenia człowieka. Dla omawianego autora istotne jest podkreślenie tego, że osobowe osiągnięcia, uzyskane w nieosobowy sposób nie są rzeczywistymi osiągnięciami danej osoby. W związku z tym ważne jest zatem określenie, czy stosowane środki ulepszają naturalne zdolności człowieka, kiedy on sam pozostaje sprawcą tychże działań, czy też go one zastępują, przejmując nad nim kontrolę. Środki ulepszające zakłócają czy wręcz niszczą ludzką sprawczość, a więc podstawową cechę ludzkiego zaangażowania w świecie. Mówi też o zagrożeniu dominacji i kontroli. Zwykło się nazywać taką postawę „zabawą w Boga”. Nadaje temu dwa znaczenia. Pierwsze wiążące się z próbą modyfikacji tego, co Bóg ustanowił lub wytworzyła natura. Drugie zaś polega na radykalnym ludzkim działaniu, podejmowanym wobec braku dogłębnej wiedzy i mądrości. Zwraca on zatem uwagę na ogromną kompleksowość struktury człowieka, a co za tym idzie na niebezpieczeństwo pogorszenia, zamiast ulepszenia. Myśliciel uważa, iż w miejsce obiektywnych celów wejść mogą czynniki natury subiektywnej, jak emocje, impulsy czy pragnienia. Nieustannie wzrastająca kontrola nad życiem człowieka spowodować może, iż będzie on postrzegany bardziej w kategoriach rzeczowych, aniżeli podmiotowych. Wzrastającą kontrolę nad genetycznie ulepszonymi dziećmi można uzyskać tylko dzięki wzrastającej depersonalizacji oraz dehumanizacji całego procesu. W kontekście spowolnienia czy zahamowania procesów starzenia oraz radykalnego przedłużenia życia człowieka formułuje zarzut dotyczący charakteru ludzkiej skończoności. Twierdzi on, iż jest ona warunkiem tego, co w ludzkim życiu najlepsze. Skupienie się na przedłużaniu życia odciąga ludzi od pełnej realizacji tego, na co ludzkie życie jest niejako naturalnie

skierowane. Przedłużanie życia wchodzi również niejako w konflikt z prokreacją. Potomstwo zaczyna być postrzegane jako zbędne.

F. Fukuyama uważa, że granice ich stosowalności można znaleźć analizując ludzką kondycję i w tym celu wskazuje na trzy jego zdaniem najistotniejsze punkty odniesienia, a mianowicie ludzką naturę, godność, a także prawa ludzkie. Twierdzi, iż w tym celu w pierwszej kolejności należy sobie zadać pytanie, co tak naprawdę czyni człowieka człowiekiem. Jest to pytanie odnoszące się do rozumienia ludzkiej natury. Zwraca on uwagę na konieczność oddzielenia tego, co konieczne, fundamentalne i niezmiennie dla człowieka, swoistej esencji człowieczeństwa od pozostałych akcydentalnych cech. Tę fundamentalną cechę nazywa on w swoich rozważaniach „czynnikiem X”. Ona jest podstawą mówienia o godności człowieka, a w konsekwencji nie może ona być przedmiotem naruszeń i zmian, co zdaniem tego myśliciela może mieć miejsce w wyniku prób ulepszania człowieka.

J. Habermas uważa, iż ludzie, którzy byliby genetycznie zaprojektowani, znaleźliby się w gorszej sytuacji, aniżeli ci urodzeni bez takowych ingerencji. Zwraca on uwagę na doświadczenie wolności, gdyż uważa, że osoby niejako zaprojektowane nie będą mogły uważać siebie za jedynych autorów własnego życia. Nie chodzi mu o konkretne cechy genetyczne, ale tym co go niepokoi najbardziej jest wymyślony i wszczepiony danemu człowiekowi bez jego zgody projekt jego osobowości. Zdaniem filozofa ów projektant stanie się niejako współautorem czyjegoś życia. Inną kwestia, która podkreśla jest znaczenie tego, co nazywa ona stanem początkowym człowieczeństwa. Jeżeli ten stan nie jest wynikiem tego, co nazywamy naturą, tylko staje się konsekwencją celowych ingerencji, wówczas to staje się on swoistym obciążeniem dla danego człowieka i ma wpływ na jego osobowe doświadczenie wolności. Autor ma tu na myśli mogące powstać zakłócenia w stawaniu się człowieczeństwa, jednakże nie jedynie w znaczeniu biologicznym, tylko bardziej osobowym, czyli dotyczącym kształtowania samych siebie za pomocą wolnych decyzji. Z tego też powodu naturalna geneza jest niezbędnym warunkiem, by ludzie mogli postrzegać siebie jako autorów własnego życia oraz członków moralnej wspólnoty. Twierdzi, iż ingerencje w sferę genetyczną w celach ulepszających przyczynią się do podziałów społecznych. W ten sposób stworzy się pewna asymetria społeczna. Ma tu na myśli fakt, iż wówczas, gdy rodzice ingerują w genotyp dzieci, stawiają je niejako w sytuacji podrzędnej. Ma tu na myśli działanie, podważające symetryczne relacje pomiędzy równymi oraz wolnymi osobami. Ta zależność powoduje zarówno dla dzieci, jak i rodziców, ale również całej

społeczności negatywne konsekwencje. Zwiększa się odpowiedzialność rodziców za nietrafne decyzje, mogące skutkować różnymi patologiami, ale też odpowiedzialność w szerszym znaczeniu, czyli próby rozliczania rodziców za wybór takiego, a nie innego genotypu.

M. Sandel wśród kluczowych kwestii, które rozważa stawia ludzką sprawczość oraz autonomię, które to na pierwszy rzut oka wydają się być zagrożone poprzez projekty ulepszające. Jednakże według niego te zarzuty nie są przekonujące. W kwestii sprawczości uważa, że dzięki ulepszeniom może być wręcz odwrotnie. Ludzka sprawczość może się radykalnie zwiększyć. Co zaś do autonomii to stwierdza, iż ona już jest w jakiś sposób ograniczona przez tak zwaną loterię genową. Zauważa, iż idea ulepszeń może stworzyć niebezpieczny sposób myślenia, polegający zasadniczo na dążeniu do pełnego kontrolowania świata, a wyrażająca się w chęci ingerowania szczególnie w ludzkie życie. Uważa on, że inżynierię genetyczną, która ma być sztandarowym przejawem ulepszeń, można uznać za wyraz ludzkiego pragnienia do zapanowania nad światem oraz ludzką naturą. Wówczas to według niego można się narażać na ryzyko niedoceniań życia jako swoistego daru. To z kolei spowoduje, że jedyną wartością, do której będzie można się odwołać, będzie wówczas ludzka wolność. Zdaniem filozofa, jeśli to ludzka wola stałaby się czymś w rodzaju instancji rozstrzygającej, to wówczas stałaby się ona normą samą dla siebie, a więc bez odniesienia do innych czynników, jak zasady czy poszczególne dobra. Analizuje też kwestie odpowiedzialności związanej z ulepszeniami twierdząc, iż dojdzie do jej radykalnego wzrostu i to na dwóch poziomach. Po pierwsze u tych, którzy projektują owe ulepszenia, a po drugie także u tych ulepszonych ludzi czy całych ich pokoleń, które to będą miały już znacznie większe możliwości, niż obecni ludzie nieulepszeni. To spowoduje „eksplozję odpowiedzialności”. Może to być ogromnym ciężarem. Postrzeganie siebie jako wytworu czy to natury, Boga czy nawet przypadku zwalnia z brania w pełni odpowiedzialności za to, kim się jest. Zwraca też uwagę na problem związany z tendencją ludzi do radykalnego panowania nad zmieniającą się rzeczywistością. Według niego problemem jest ludzkie dążenie do doskonałości. To ono nie pozwala ludziom docenić daru w postaci posiadanych umiejętności. Jest ono postrzegane przez niego jako wyraz negatywnej postawy, w postaci ludzkiej pychy.

M. Hauskeller uważa, że pojedyncze interwencje ulepszające mają zupełnie inny charakter, aniżeli działania terapeutyczne. Człowiek zdrowy stanowi pewną harmonijną, odpowiednio skoordynowaną całość, swoistą jedność. Dokonując interwencji

terapeutycznej zmierza się do przywrócenie sytuacji właściwej dla owej pierwotnej normy. Kwestia dotycząca działań ulepszających wykracza poza biologiczną normę. Nie można przyjąć jako pewnik, że stanie się ona działaniem doskonalącym, a nie w ogólnym rozrachunku degradującym. Według niego zdecydowana walka z bólem czy cierpieniem pociąga za sobą znaczne koszty. Ponadto twierdzi, że niektóre formy szczęścia są związane nierozdzielnie z możliwością doświadczenia nieszczęścia. Zwraca uwagę, iż w różnych systemach moralnych, których to na świecie nie brakuje, zwraca się uwagę na inne aktywności jako moralnie pożądane. Różnice te widać bardzo dobrze zestawiając ze sobą dwie kontrastujące koncepcje etyczne, a mianowicie utilitaryzm oraz deontologizm. Jeżeli pojawi się możliwość wzmacniania moralności, wówczas tym samym pojawi się możliwość jej osłabiania, co może mieć miejsce dla chociażby celów pragmatycznych. Według niego moralnie najlepsza osoba niekoniecznie jest najlepszą dla osiągnięcia jakiegoś celu. Dyskusja dotycząca ulepszania moralnego czasami związana jest z postulatami osłabiania czy wręcz eliminowania niektórych cech osobowości, w celu wzmocnienia samej moralności. Głównie chodzi o agresję i współpracę. Co do zasady wśród zwolenników ulepszeń panuje zgodne przekonanie, że skłonność do agresji należy osłabiać, natomiast wzmacniać skłonność do współpracy. Według niego, podobnie jak chęć współpracy nie jest zawsze czymś godnym pochwały i dobrym, tak samo zachowanie agresywne niekoniecznie jest zawsze czymś złym, czego należy za wszelką cenę unikać. Zauważa, że samo usprawnienie pamięci czy też myślenia abstrakcyjnego ma stosunkowo nieduży wpływ na ważne dla człowieka życiowe aktywności. Jeżeli czyjeś życie nie układa się pomyślnie, to zwykle nie wynika to z jakichś braków poznawczych. Podobnie w szerszym ujęciu człowiek sprawniejszy mentalnie, niekoniecznie musi przyczyniać się do poprawy dobrostanu społecznego. Zarówno niska jak i wysoka inteligencja, jak też pamięć o czymś, ale i zapominanie tego czegoś może stanowić ulepszenie. Wskazuje również, iż ludzie z bardzo dużymi zdolnościami mentalnymi często jednocześnie cierpią na różne zaburzenia emocjonalne. Inną kwestią jest usprawnienie pamięci. Ulepszanie pamięci krótkotrwałej nie prowadzi do znaczących zmian w życiu człowieka. Poprawianie zaś pamięci długotrwałej z jednej strony pozwoli na precyzyjne odtwarzanie zdobytych informacji, natomiast z drugiej może stanowić dla człowieka poważne obciążenie. Trudnym jest określenie tego, co dobrze jest przechowywać, a co lepiej zapomnieć. Zastanawia się również nad kwestią przedłużania życia ludzkiego. Twierdzi, że jest całkiem możliwe, iż ludzie nie chcą umierać, ale też jednak nie chcą żyć wiecznie. Sama próba wyprowadzenia ludzkiej woli

wiecznego życia z niechęcią do śmierci jest jego zdaniem nieuzasadniona. Określa ją on mianem „błędu nieśmiertelności”. Uważa bowiem, że niechęć do śmierci w danym momencie życia człowieka absolutnie nie oznacza, iż tak będzie cały czas. Stwierdza co więcej, iż nawet jeżeli życie jest niewątpliwie pewnym dobrem, to jednak śmierć niekoniecznie musi być złem. Zdaniem filozofa to właśnie starzenie się czyni śmierć łatwiejszą i znośniejszą. Zwraca także uwagę na społeczne konsekwencje znacznego przedłużania życia. Otóż według niego w związku z tym znacznemu spowolnieniu uległby proces prokreacji.

N. Agar stwierdza, iż prezentowanie postczłowieka jedynie w samych superlatywach jest formą błędu, określanego przez niego mianem „fokalizmu”, a więc przewidywania przyszłości w taki sposób, gdzie bierze się pod uwagę jedynie planowane oraz pożądane efekty, bez zwracania uwagi na te niepożądane oraz skutki uboczne. Wskazuje on, że ludzkość ma bardzo wiele do stracenia wówczas, gdy zgodzi się na opuszczenie rodziny ludzkiej. Wskazuje przy tym na istotne osiągnięcia ludzkości, mające charakter uniwersalnych zdobyczy, z których to rezygnacja jest bardzo wątpliwa. Krytycznie odnosi się do pomysłu zeskanowania człowieka, a w szczególności jego mózgu. Twierdzi, iż brak jest jeszcze wystarczającej wiedzy co do tego organu, więc jego skopiowanie jest raczej nierealne. To samo powiedzieć można o całej osobowości. Zwraca on również uwagę w tym kontekście na poważne zagrożenie dla ludzkiej tożsamości. Przejście do stadium cyborga, albo robota będzie oznaczać zerwanie ze światem ludzkim. Wskazuje on na niebezpieczeństwo związane z nieokreślonością życia umysłowego istot postludzkich. Ich nieustanny rozwój intelektualny może stać się przeszkodą w ważnych działaniach poznawczych. Jest to związane z tym, że w działaniach ulepszających akcent kładziony jest na rozwoju ilościowym, co dokonuje się kosztem rozwoju jakościowego. W związku z tym tworzone relacje z innymi mogą być splotone. Są to kwestie, które trudno przewidzieć, jednakże uważa on, iż jedynym zaangażowaniem, mającym szansę pozostać nieuszczerplonym jest zaangażowanie na rzecz ulepszania siebie. Krytykuje ulepszanie człowieka również dlatego, że prowadzi do niebezpieczeństwa jego alienacji. Radykalne ulepszanie alienuje od doświadczeń, nadającym życiu znaczenie. Twierdzi, iż rozwój osobowościowy człowiek może uzyskać poprzez zmaganie się z trudami życia, a nie ingerencje ulepszające. Ponadto przynależność do społeczności pozwala doświadczać tego, czego doświadczają inni. Zastanawia się nad społecznymi konsekwencjami powstania tak zwanego społeczeństwa transhumanistycznego, określanego jako demokratyczny

transhumanizm. Jego zdaniem może ono stanąć przed poważnymi problemami w zachowaniu owego demokratycznego statusu ze względu na przewagę istot ulepszonych. Mogłoby to prowadzić do coraz większego rozwarstwienia owego społeczeństwa transhumanistycznego, gdzie ostatecznie istoty ludzkie nie miałyby nic do zaoferowania.

J. Eberl uważa, iż myśl tomistyczna już w punkcie wyjścia jest przeciwna działaniom prowadzącym do stworzenia postczłowieka. Twierdzi, iż formy ulepszania, eliminujące naturalnie nadane potencjalności albo nadające nowe, zupełnie obce ludzkiej naturze, w żadnym stopniu nie są czymś, co sprzyja stawianiu się człowieka, zgodnie ze standardami myśli tomistycznej. Ulepszenia mają co najwyżej pomóc w realizacji podstawowych dóbr. Założeniem myśli tomistycznej jest, iż aktywność sfery poznawczej człowieka wywołuje istotny wpływ na stawianie się człowieka. W tej perspektywie niektóre działania ulepszające mogłyby wydawać się pozytywnie, ale pod warunkiem dokonywania ich w kluczu wspomagania, a nie zastępowania. Zatem ulepszenia władz poznawczych są zgodne z tomistyczną koncepcją ludzkiego spełnienia, gdyż chodzi tu o wzmocnienie środków, aktualizujących ludzkie racjonalne zdolności, pomagające zdążać człowiekowi do prawdy. Może to być również dobroczynne dla innych istotnych aktywności ludzkich, jak kształtowanie międzyludzkich relacji. Ulepszenia fizycznej kondycji człowieka, rozumiane jako forma promowania podstawowych dóbr ludzkich, jawią się jako dopuszczalne. Jest tak dlatego, że ciało ludzkie jest postrzegane jako wartość zarówno wewnętrzna, jak też instrumentalna, co oznacza, iż istotnie partycypuje ono w dobrach podstawowych, jednakże warunkuje dążenie do innych dóbr takich, jak te związane z dokonywanymi wyborami, poznaniem, czy doświadczeniem estetycznym. W kwestii ulepszeń sfery emocjonalnej chodzi o wytwarzanie ulepszanego samopoczucia. Twierdzi, iż dobre samopoczucie może być efektem harmonijnej oraz dojrzałej osobowości, która jest rezultatem nabycia odpowiednich cnót. Zasadniczo można mówić o całym spektrum osobowościowych sprawności, mających wpływ na skuteczność ludzkiego działania, jakość jego relacji z innymi oraz jego samopoczucie. Fundamentalną cechą tych zdobyczy osobowościowych jest fakt, iż nie zależą one od zewnętrznych okoliczności, ale są „samoistne”. W przypadku specyfików uzyskane w taki sposób zmiany pozbawiają człowieka autentyczności. Wywołany w ten sposób nastrój jest nieautentyczny. Zauważa on, iż eliminacja negatywnych uczuć niekoniecznie zawsze jest dobra i pożądana. Negatywne emocje są nieodłączną częścią kondycji ludzkiej oraz posiadają właściwe miejsce w całościowym obrazie ludzkiej osobowości.

Dążenie do ich eliminacji to wprowadzenie swoistej jednostronności w świat przeżyć. Czasami przykre emocje odgrywają pozytywną rolę, gdyż mogą być sygnałem czegoś dla człowieka ważnego. Mogą również wyznaczać przeżyciowy etap życia, po którym nastąpią te pozytywne.

Można zauważyć, iż przedstawiane powyżej argumenty biokonserwatystów, są niezwykle różnorodne. Wynika to – jak była już o tym mowa – z niejednorodności tej grupy myślicieli i badaczy. Polemiki z nimi, wraz z argumentami polskich biokonserwatystów, dokonam w dalszej części dysertacji, powołując się na wiele z nich przy okazji prezentacji stanowiska własnego w toczącej się debacie.

Po omówieniu argumentów obu stron, przechodząc do ich dyskusji oraz konkluzji zwykle oczekuje się pewnych arbitralnych rozstrzygnięć. W niniejszej dysertacji tak jednak się nie stanie, gdyż tak stać się na tym etapie po prostu nie może z tego względu, że na aktualnym etapie badań debata na temat ulepszania człowieka jest w warstwie teoretycznej nierozstrzygalna<sup>771</sup>. Jest tak z kilku powodów. Po pierwsze przesądzenie tego, czy ulepszanie człowieka jest czymś pozytywnym i pożądanym jest niemożliwe ze względu na niejasne pojęcia bądź też na niejasne zastosowanie pojęć przez poszczególnych uczestników debaty. Otóż wyłaniający się z omawianej debaty dyskurs często przybiera postać metaforyczną. To z kolei utrudnia precyzyjne zrozumienie oraz racjonalne uporządkowanie wielu kwestii. Dyskutanci wielokrotnie prezentują swoje poglądy oraz przedstawiają argumenty w taki sposób, by przekonać często nie posiadających odpowiedniego przygotowania i wykształcenia czytelników oraz adwersarzy, w zależności od przyjmowanego stanowiska w ramach debaty, że omawiane działania są dobre oraz przyczynią się do rozwoju, bądź też odwrotnie, że są złe i niebezpieczne. Uczestnicy debaty posługują się argumentami perswazyjnymi, co może być próbą przesunięcia przedmiotowej debaty z poziomu teoretycznego na praktyczny, a co powinno mieć miejsce w zdecydowanie późniejszych jej etapach. Wygląda na to, iż potrzeba jeszcze dużo wysiłków i czasu, by sytuacja ta uległa zmianie.

Z tego też powodu zamiast próbować rozstrzygnąć ów spor, w tej części dysertacji skupię się na przedstawieniu pewnych spostrzeżeń, wymagających dopracowania zagadnień, a także próby zarysowania pewnej płaszczyzny, na której to mógłby nastąpić

---

<sup>771</sup> Tak twierdzą też m.in. G. Hołub oraz P. Duchliński. Zob. G. Hołub oraz P. Duchliński, *Wprowadzenie. Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem w: Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 15. Zob. też G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018.

pewien dialog pomiędzy uczestnikami omawianej debaty. Studiując stanowiska stron debaty zauważam (jak wielu znawców tematu), że potrzeba stworzenia pewnej płaszczyzny dialogu, która może stać się przestrzenią jakiegoś porozumienia (a przynajmniej wzajemnego zrozumienia), a nie będzie tylko przestrzenią konfrontacji, jak to nie tylko w mojej opinii ma miejsce dotychczas. Trzeba zaznaczyć, iż nie chodzi tylko o porozumienie o charakterze pragmatycznym. Zgadzam się tu z G. Hołubem, który wychodzi z założenia, że tak radykalnych, jak i umiarkowanych zwolenników ulepszenia łączy całkiem sporo z ich oponentami na poziomie koncepcyjnym<sup>772</sup>. Uświadomienie sobie tego zdecydowanie może skłonić do nieco innego spojrzenia zarówno na adwersarzy, jak nade wszystko na samą ideę ulepszenia człowieka.

Pierwszą kwestią, na którą chciałbym zwrócić uwagę jest poziom skomplikowania debaty nad ulepszeniem człowieka. Jest ona niezwykle złożona. To z kolei sprawia, że łatwo ulec pokusie bądź to entuzjastycznego i bezkrytycznego dlań poparcia, bądź odrzucenia w całości jako czegoś negatywnego albo też zignorowania problemu jako nieistniejącego i fikcyjnego. Debata ta staje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdyż spora część jej uczestników posługuje się wysoce naukowym, specjalistycznym językiem, a z kolei wielu obserwatorów i komentatorów nie posiada odpowiedniej wiedzy lub naukowego doświadczenia. Może to powodować, iż wielu odbiorców traktować może niezrozumiałe dla siebie zjawiska, terminy czy słowa w sposób magiczny, reagując nań fascynacją lub strachem. Wszystko to z kolei przenosi się na pojęcie utopii<sup>773</sup>, które z jednej strony jest obciążone negatywnie, ale jak się wydaje jednocześnie oferuje najadekwatniejsze instrumentarium służące do opisanie toczącej się obecnie dyskusji, zwracając przy tym uwagę na elementy związane zarówno z myśleniem racjonalnym oraz planowaniem, jak również z emocjami czy wiarą. Choć z jednej strony krytyczne studium utopii ulepszenia człowieka pozwala na stosunkowo szczegółowe opracowanie przedmiotowego zagadnienia, to jednak obecnie dostępne teorie nie są wystarczająco zgłębione, pozostawiając tym samym wiele pola do dalszych badań, na co

---

<sup>772</sup> Zob. G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018, s. 238.

<sup>773</sup> A. Bugajska wskazuje tu głównie na pewne prawidłowości w preferowaniu wizji utopii „ideologicznej” lub utopii „zabobonnej”. Zob. więcej: A. Bugajska, *Utopia ulepszenia człowieka: więcej niż ideologia czy zabobon*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 335.

zwracają uwagę choćby P. Duchliński, G. Hołub, czy w szczególnie pogłębionej analizie A. Bugajska<sup>774</sup>.

G. Hołub<sup>775</sup> wspomina o potrzebie wejścia w pewien typ racjonalnego dialogu, który to odegrać może kilka zasadniczych funkcji. Po pierwsze, umożliwiłby on lepsze zrozumienie argumentacji adwersarzy, czego efektem byłoby to, iż nie upraszcza się ich poglądów czy argumentów, a już tym bardziej nie robi się z nich jakiejś karykatury, co się niestety zdarza. Po drugie, ów dialog doprowadzić mógłby do stworzenia nowych idei, co zazwyczaj jest niemożliwe wyłącznie przy monologach, a tak to niestety obecnie praktycznie często wygląda. Po trzecie zaś, mógłby się on przyczynić do wyjścia stron dyskusji z okopów, w których tkwią oraz pomóc określić, na ile obiektywnemu rozwojowi technologii oraz wiedzy zaoferować można przynajmniej w miarę integralną, a więc uwzględniającą ludzką subiektywność, wizję rozwoju człowieka, w celu wyraźnego zachowania symetrii pomiędzy nimi. Z pewnością jednak nie dojdzie do niego jeżeli idee ulepszania człowieka bez namysłu zaklasyfikuje się jako myślenie magiczne bądź wyraz nieracjonalnych przekonań co bardzo często ma miejsce. Dlatego warunkiem jest otwarcie się na zrozumienie argumentacji strony przeciwnej, co powinno pozwolić na wyważone oddzielenie faktów od ideologicznej narracji czy fikcji. Zapoznając się z dziełami uczestników debaty, należy z uznaniem stwierdzić, iż niektórzy teoretycy ulepszania czynią kroki w tym kierunku, dążąc w ten sposób do pokazania, że współpraca z innymi stanowiskami jest nie tylko możliwa, ale wręcz pożądana i może (choć moim zdaniem wydaje się to jednak wątpliwe) w efekcie doprowadzić do wypracowania nowej wizji antropologicznej z solidnym fundamentem filozoficznym. Jednakże na powstanie

---

<sup>774</sup> Zob. P. Duchliński, *Transhumanistyczny obraz świata. Próba spojrzenia na całość*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 281-300; G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018; A. Bugajska, *Utopia ulepszania człowieka: więcej niż ideologia czy zabobon*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 311-343. A. Bugajska w swoim artykule omawia to zagadnienie najobszerniej. Zwraca ona uwagę choćby na złożoność oraz poziom skomplikowania w utożsamianiu utopii – w tym również utopii ulepszania człowieka – z zabobonem czy ideologią. To z kolei jej zdaniem skutkuje uproszczeniami oraz negatywną ewaluacją tego zjawiska zanim się je jeszcze pozna. Wydaje się jednak, iż wyjście z tej sytuacji jest niezwykle trudne i w jakiś sposób poszczególni badacze będą starali się doprecyzować pojęcie utopii w ramach jakiejś wcześniej przyjętej ewaluacji. W tej kwestii zob. również A. Bugajska, *Engineering Youth: The Evantropian Project in Young Adult Dystopias*, Kraków 2019, gdzie autorka ten społeczny plan stworzenia autozaprojektowanej ludzkości nazywa ewantropią. Ten utopijny świat obejmuje nie tylko modyfikacje ludzkiego ciała, lecz również wszelkich wymiarów subiektywności (takich jak poznanie, wola, moralność, emocje) oraz świat zewnętrzny, będący nie tylko materią, ale także społeczeństwem, a być może również świat ducha.

<sup>775</sup> G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018.

realnego dialogu w tej tematyce trzeba jeszcze zapewne poczekać. Osobiście uważam, że realny, konstruktywny i pełny dialog w kontekście toczącej się debaty nad ulepszaniem człowieka jest jednak w praktyce niemożliwy. Moim zdaniem, zwolenników ulepszeń (przynajmniej tych radykalnych) tak dużo różni od zdecydowanych przeciwników, choćby na gruncie założeń metafizycznych, czy w kwestiach przyjmowanych założeń epistemologicznych i antropologicznych<sup>776</sup>, że nie sądzę, aby ich stanowiska mogły ulec znaczącej zmianie (jeśli w ogóle). W moim przekonaniu, ów dialog w rzeczywistości może oznaczać jedynie próbę lepszego zrozumienia stanowisk adwersarzy i nic więcej. Tak też rozumiem owo pojęcie dialogu, do którego będę się jeszcze odwoływał w dalszej części dysertacji.

Z przeglądu stanowisk poszczególnych uczestników debaty wynika, iż większość zwolenników ulepszania to badacze reprezentujący orientację naturalistyczną. Druga grupa przeciwna ulepszaniu, zasadniczo utożsamia się z szeroko rozumianym nurtem antynaturalistycznym. W swoich koncepcjach odwołują się oni i przyjmują kategorie, wykraczające poza to, co „naturalne”, a także posługują się często argumentami z zakresu refleksji humanistycznej. Jeszcze inna grupa to uczestnicy debaty, których trudno przyporządkować do powyższych, z racji tego, że przedstawiają oni argumenty, pochodzące zarówno z nurtu naturalistycznego, jak również antynaturalistycznego. Choć wielu z nich tego nie deklaruje to jednak zasadniczo każdy z dyskutantów ma jakieś założenia o charakterze ontycznym. Jednak dla uzyskania odpowiedniego, pożądanego poziomu debaty byłoby koniecznym doprecyzowanie wielu elementów zakładanych przez poszczególnych myślicieli modeli ontologii<sup>777</sup>. W tym kontekście wspomnianą już

---

<sup>776</sup> P. Duchliński i G. Hołub zwracają na fakt, „że wszelkie imperatywy nakazujące ulepszanie człowieka uwarunkowane są określoną antropologią, czyli filozoficzną koncepcją człowieka. Każda epistemologia, jeśli można tak powiedzieć, opiera się bowiem na jakiejś antropologii, a ta ostatecznie wyrasta z pewnej treściowo zdeterminowanej wizji rzeczywistości opracowywanej na gruncie filozofii bytu”. (...) „Nawet jeśli sami transhumanści wprost nie ujawniają określonych założeń antropologicznych, to jednak uważna i krytyczna lektura ich teoretycznych propozycji pozwala na wydobycie tej antropologii. W naszej ocenie jest to antropologia naturalistyczna, która wyraża się w tezie, że człowiek jest pewną wiązką funkcjonalnych własności, które można ulepszać według różnych apriorycznych kryteriów”. (...) „Transhumanści nie mówią na przykład o podmiocie poznania tylko o systemie poznającym złożonym z mózgu biologicznego i różnych funkcji poznawczych. Nawet takie określenie jest już wyrazem pewnego stanowiska filozoficznego”. G. Hołub, P. Duchliński. *Ulepszanie poznawcze – perspektywa filozoficzna. Wprowadzenie do debaty*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s.14-15.

<sup>777</sup> Na przykład G. Hołub zwraca uwagę na kwestie potencjalności (i konsekwentnie aktualności), wymagającą wyjaśnienia. Mimo, iż jest to termin, wyrastający z metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, to wydaje się, iż wielu uczestników debaty się nim posługuje w sposób odiegający od tej tradycji filozoficznej. Chodziłoby o przekonanie transhumanistów, iż człowiek może stać się istotą wyższego rzędu. Jednak trzeba by wyjaśnić to, czy człowiek „naturalnie” posiada możliwość do osiągnięcia tego wzmocnionego stanu, a zatem czy potencjalnie jest postczłowiekiem, czy dopiero działania ulepszające zaszczipiają mu tę możliwość. W przypadku tego drugiego, rodzą się dalsze pytania o status ontyczny owych

wcześniej płaszczyzną dyskusji, prowadzącą do częściowego porozumienia, mogłaby być właśnie debata wokół istnienia, bowiem jak każdy spór filozoficzny, również i ten opiera się na określonej koncepcji człowieka oraz bytu. Jednakże odmienne założenia sprawiają, iż na ten moment ów spór w warstwie teoretycznej jest co do zasady nierozstrzygalny i wedle filozofów nauki, takim już zostanie. Jednak wydaje się, że jest on rozstrzygalny natomiast w warstwie praktycznej<sup>778</sup>.

W kontekście toczącej się debaty, a szczególnie strony transhumanistycznej, należy zwrócić uwagę na pewne kwestie epistemiczne. Jak zauważa P. Duchliński<sup>779</sup>, do czasów F. Bacona sądzono, iż bezwzględnym celem naukowego poznania jest budowanie teorii kontemplującej prawdę o naturze świata. Natomiast współcześni transhumaniści odeszli od tak rozumianego ideału poznania naukowego. Dokonując namysłu nad ich ideami i postulatami można dojść do wniosku, iż celem nauki nie jest już prawda czy nawet opanowywanie rzeczywistości, ale jej ulepszanie. Wychodzą oni z założenia, iż świat natury jest już przez ludzkość opanowany. Głównym problemem jest natomiast jego transformacja do stanu zgodnego z normatywnymi ideałami. Transhumanizm bowiem jest filozofią futurologiczną. Jest nastawiony nie na to, co jest obecnie, ale na to, co może się dopiero urzeczywistnić w przyszłości. Stąd też jego wizjonerski charakter. Transhumaniści oczywiście odwołują się do obecnego stanu kondycji *Homo sapiens*, jednakże tylko w celu wskazania jego ograniczeń oraz konieczności przekraczania. To zaś wymaga nie tyle poznania rzeczywistości, co bardziej jej skonstruowania. Zatem, w klasycznym znaczeniu, nie konstruują oni teorii w celu poznania prawdy o ludzkiej naturze, tylko w celu jej wytworzenia. Tu oczywiście może pojawić się kontrargumentacja, iż przecież słusznie rozpoznają oni różne ograniczenia natury ludzkiej, więc ich koncepcje teoretyczne mają jakieś umocowanie w rzeczywistości. To prawda. Jednakże czynią to jedynie w celu skonstruowania perswazyjnej argumentacji na rzecz przekonania ludzi do przetranscendowania obecnego

---

działań. Zob. G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018.

<sup>778</sup> Według G. Hołuba i P. Duchlińskiego bardziej wyważone racje prezentują biokonserwatyści dlatego, iż zasadnie wskazują na metodologiczne oraz przedmiotowe ograniczenia ideologii transhumanizmu, a także na niemożność urzeczywistnienia utopijnych wizji „postludzkiej” natury. Zob. G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018. Zob. także G. Hołub, P. Duchliński, *Wprowadzenie. Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem w: Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 15-16.

<sup>779</sup> P. Duchliński, *Podmiot poznania w perspektywie cognitive enhancement w: Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 127-128.

stanu biologicznej natury. Tak naprawdę cały czas chodzi im o stworzenie rewolucji postdarwinowskiej. Aby się zaś tak stało, konieczny jest jakiś scenariusz, zakładający pewną wytwórczość, nie mogącą do końca liczyć się z prawdami realnego świata oraz obecnym stanem nauki i techniki. Chodzi tu o pewną postać ontologii. Owo wytwarzanie, polega na tworzeniu różnych mniej czy bardziej mitycznych koncepcji dotyczących postczłowieka, który to ma zastąpić *Homo sapiens* w bliżej nieokreślonej przyszłości<sup>780</sup>.

Według P. Duchlińskiego<sup>781</sup>, wytwory kreatywnej wyobraźni transhumanistów, często poznawczo urzekające, nie są jednak materialnie prawdziwe, co oznacza, iż nie zgadzają się one z określoną koncepcją ludzkiej natury. Z tego też powodu, ich naukowotwórcza oraz kulturotwórcza wartość może być racjonalnie kwestionowana. Transhumanistyczna twórczość nie liczy się z obiektywną prawdą rzeczy, a jedynie z prawdą myśli, podlegającej wewnętrznej koherencji przekonań. W taką zaś prawdę można jedynie wierzyć, jako że nie można jej zweryfikować. Mijając się z faktyczną prawdą o realnej naturze człowieka, łatwo im wygłaszać swoje postulaty o jej zastąpieniu przez fikcyjną, ulepszoną postnaturę. Cześć krytyków uważa, iż transhumanizm jest radykalnym naturalistycznym eliminacjonizmem, który zamierza do wyeliminowania biologicznego człowieka jako gatunku *Homo sapiens*. Zatem z jednej strony jest wniosła koncepcja postczłowieka, mającego być uwolnionym od wszystkich ograniczeń biologicznych, a z drugiej zaś twardy naturalistyczny eliminacjonizm, nawołujący do zlikwidowania psychofizycznej natury człowieka<sup>782</sup>. Wielu transhumanistów wie

---

<sup>780</sup> Ten wymiar transhumanizmu objawia się w różnych eksperymentach myślowych. Można tu przywołać na przykład prace N. Bostroma bądź R. Kurzweila, aby przekonać się, jak olbrzymią kreatywnością i pomysłowością się oni wykazują w tworzeniu rozmaitych alternatywnych wizji postludzkiego świata. Bardzo dobra znajomość technik informatycznych, mających właśnie umożliwić przejście do nowego postdarwinowskiego świata, umożliwi im konstruowanie bogatych scenariuszy przyszłości. Owe wizje posiadają ważne aspekty heurystyczne, gdyż ich zadaniem jest stymulowanie twórczego myślenia naukowców oraz technologów, a także pokazywanie regulatywnych ideałów naukowego poznania, do którego to winno zmierzać, a więc do skonstruowania technologii umożliwiającej przemianę człowieka w postczłowieka. Zob. tamże, s. 128-129.

<sup>781</sup> Tamże, 129-130.

<sup>782</sup> Na przykładzie choćby ulepszania poznawczego widać, iż chodzi w nim w rzeczywistości o ostateczne zastąpienie ludzkich naturalnych systemów poznawczych – systemami sztucznymi. Najpierw małyby to być cyborgi, a potem już bliżej nieokreślone istoty, których umysły będą egzystować sobie w świecie wirtualnym oraz będą mogły być przenoszone na trwalszych fizycznie nośniki, aniżeli ludzki mózg biologiczny. Nie sposób dziś wyobrazić sobie, jak takowy poznawczo ulepszony sztuczny system będzie funkcjonował (w jaki sposób będzie kodował informacje i reprezentował otoczenie). P. Duchliński zastanawia się, czy do takich „bytów” w ogóle można zasadnie odnieść terminy „poznawanie”, „poznanie” w znaczeniu czynności oraz wytworu. Według niego nawet jeżeli owe ulepszone istoty jakoś będą poznawać, reprezentować swoje wirtualne otoczenie, to należy przyjąć, iż dokonują tego w zupełnie inny sposób aniżeli obecnie ludzie, których poznawcze procesy i ich rezultaty są uwarunkowane biologicznie oraz chemicznie. Zob. tamże, s. 129-130.

doskonale, iż ich eksperymenty nie są realnymi eksperymentami, ale jedynie myślowymi, gdzie chodzi o maksymalną kreatywność w przedstawianiu sugestywnych idei regulatywnych, determinujących bliżej nieokreśloną wizję postludzkiej przyszłości<sup>783</sup>. Finalnie zatem można powiedzieć, iż w postulaty transhumanistycznego ulepszania trzeba po prostu wierzyć. Zgadzam się tu z P. Duchlińskim, że zasadniczo rzecz ujmując, w transhumanizm jako pewną formę naturalizmu się albo wierzy albo nie<sup>784</sup>. Musimy po prostu wierzyć, iż jest to możliwe do zaistnienia i przygotować się do zmiany dotychczasowego sposobu myślenia (obrazu świata) na temat osoby ludzkiej.

Z drugiej strony, można zwrócić także uwagę na realne osiągnięcia i możliwości nauk oraz technologii. Zasadniczo chodzi o unikanie obu skrajności, w które popadają uczestnicy debaty, a więc absolutyzowania ich wyników oraz wyciągania z nich nieadekwatnych wniosków (o czym była mowa w poprzednim akapicie), ale także niedoceniań faktycznych osiągnięć w tej kwestii, bądź nieufność względem nich, na co zwracają uwagę między innymi A. Lekka-Kowalik<sup>785</sup>, A. Bugajska<sup>786</sup>,

---

<sup>783</sup> Zwolennicy abolicjonizmu sami podkreślają, iż musi upłynąć dużo czasu, zanim podstawy ludzkiego funkcjonowania kognitywnego zostaną całkowicie przeprogramowane już na poziomie genetycznym. Zdają sobie oni dokładnie sprawę z tego, iż ich pomysły są pewną futurologiczną wizją, której przyjęcie zależne jest od nastroju i emocji zapoznającego się z nią. Wierzą oni jednak, iż ludzie z czasem pozbędą się uprzedzeń i zaczną wierzyć w wartość ich projektów. Twierdzą oni ponadto, że nie ma żadnego racjonalnego powodu, by skazywać swoich czytelników na powolne starzenie się oraz śmierć, skoro mogą przeżywać oni swoje poprawione życie w pełnej przyjemności oraz satysfakcji. D. Pearce, *The Hedonistic Imperative*, <https://www.hedweb.com/hedab.htm> (dostęp: 30.07.2025).

<sup>784</sup> Sam prominentny transhumanista R. Kurzweil tworząc swoje myślowe eksperymenty pisze wprost: „musisz uwierzyć”. Zob. R. Kurzweil, *Jak stworzyć umysł. Sekrety ludzkich myśli ujawnione*, przeł. K. Zielińska, Studio Astropsychologii, Białystok 2017. s. 277. Naukowiec ten podsumowując swój myślowy eksperyment dotyczący niebiologicznej istoty, stwierdza: „Jeśli uwierzysz, że niebiologiczna istota, która w przekonujący sposób reaguje na qualia, jest faktycznie świadoma, to rozważ, co z tego wynika; to, że świadomość jest właściwością powstającą na bazie ogólnego wzorca istoty, a nie podłożem, na którym działa”. Tamże, s. 279. R. Kurzweil po prostu wierzy w to, iż maszyna, zachowująca się podobnie jak człowiek, ma określony zestaw własności mentalnych. Zob. tamże, s. 277–278.

<sup>785</sup> Według niej trudno uznać transhumanistyczną utopię za mrzonkę bądź wytwór nieliczącej się z rzeczywistością fantazji. Twierdzi ona, że nie znalazła prac, pokazujących, iż aktualnie znane prawa przyrody nie dopuszczają możliwości realizacji postulatów transhumanistycznych, a najnowsze osiągnięcia w dziedzinie sztucznej inteligencji napawają raczej nadzieją, niż wątpliwościami. Zob. A. Lekka Kowalik, *Transhumanistyczna utopia i jej problematyczna koncepcja szczęśliwości*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 257-258.

<sup>786</sup> Autorka ta omawiając transhumanizm w kontekście pojęcia utopii zwraca uwagę, iż niezwykle ważną kwestią jest odejście w takiej ocenie od faktów naukowych oraz technologicznych. Twierdzi ona, że „komentowany jest głównie radykalny transhumanizm, a ulepszanie człowieka z pewnością nie jest jedynie ideą, mrzonką czy myśleniem życzeniowym. Jest rzeczywistością, w którą wkraczamy: inwazyjne przemiany ludzkiego ciała, ingerencje w tak prywatne i indywidualne sfery jak płodność, uczucia czy pamięć, dokonują się na naszych oczach”. A. Bugajska, *Utopia ulepszania człowieka: więcej niż ideologia czy zabobon*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 336.

czy R. Poczobut<sup>787</sup>. Dobrze by było, aby obie strony debaty miały tę świadomość. Zatem z jednej strony krytycy ulepszania człowieka powinni mieć świadomość i nie deprecjonować rzeczywistych osiągnięć naukowych, gdyż nie da się nie dostrzegać olbrzymiego i dokonującego się w coraz szybszym tempie postępu naukowego i technologicznego. Ważne jest również to, na co zwracał uwagę H. Jonas<sup>788</sup> wiele lat temu, a co moim zdaniem wydaje się chyba jeszcze bardziej aktualne obecnie, choćby w kontekście rozwijanej dynamicznie sztucznej inteligencji. Mianowicie chodzi o to, że nasza cywilizacja dysponuje potężną siłą technologiczną, jednakże z ograniczonymi możliwościami przewidywania skutków jej zastosowania. Wytwarzają one nową i praktycznie nieodwracalną rzeczywistość, która nie jest przez człowieka wystarczająco poznana, dlatego że naukowy postęp pędzi niejako samoczynnie do przodu, wyprzedzając jej racjonalną kontrolę oraz ukierunkowanie. Aby racjonalnie kierować owym procesem, wiedza musi być współmierna z przyczynowym zasięgiem działania. Jednak okazuje się, że wiedza prognostyczna pozostaje w tyle za wiedzą techniczną, a więc inaczej mówiąc istnieje luka pomiędzy rzeczywistymi możliwościami technicznymi, a zdolnością przewidywania dalekosiężnych skutków owych działań.

Istotnym jest, aby myśliciele pochylający się nad omawianą problematyką doprecyzowali argumenty, którymi się posługują. Po wielokroć są to argumenty filozoficzne, odnoszące się do bogatej historii myśli filozoficznej. Natomiast ich zbyt powierzchowne przywoływanie i wykorzystywanie powoduje nazbyt dużo niepotrzebnych wątpliwości. Z tego względu precyzyjniejsze odwoływanie się do dziedzictwa myśli etycznej, antropologicznej, czy ontologicznej, mimo, iż oczywiście nie rozwiązałyby wszystkich, czy nawet większości wątpliwości, to jednak mogłyby znacznie poprawić jakość dyskusji nad ulepszaniem. Klarowniejsze określenie rozumienia podstawowych kategorii filozoficznych takich jak na przykład „natura

---

<sup>787</sup> Autor ten zwraca uwagę na przykład na już istniejące hybrydowe systemy poznawcze, a także różne formy hybrydowej inteligencji budzące olbrzymie nadzieje, ale również stwarzające olbrzymie zagrożenia związane z możliwością radykalnego przekształcania naturalnych systemów poznawczych w zupełnie nowego rodzaju układy. Wskazuje on, że rozpoczęty w przeszłości proces hybrydyzacji systemów poznawczych wyznacza obecnie jeden z podstawowych kierunków ewolucji umysłu oraz poznania. Jego zdaniem wiele wskazuje na to, iż w nieodległej przyszłości nowe technologie kognitywne doprowadzą do stworzenia systemów hybrydowych oraz sztucznych zupełnie nowego rodzaju. Zwraca też uwagę, iż analiza oczekiwań, jak i zagrożeń, jakie się z nimi wiąże, jest istotnym wyzwaniem dla współczesnej nauki oraz filozofii. Zob. R. Poczobut, *Ulepszanie procesów poznawczych za pomocą artefaktów*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 161.

<sup>788</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 32.

ludzka”<sup>789</sup> pozwoliłoby z pewnością na bardziej merytoryczną dyskusję. Innym ważkim przykładem, jest termin „godność”, który jest niezwykle istotny, jako że zazwyczaj krytyczne dyskusje z transhumanistami sprowadzają się właśnie do przekonywania, iż realizacja ich projektów ulepszenia człowieka skutkować będzie naruszeniem godności człowieka<sup>790</sup>. Głównym problemem w kontekście tego terminu jest to, że nie ma jednej uniwersalnej definicji godności<sup>791</sup>, co utrudnia postulowany już wcześniej dialog. Dobrze zatem byłoby wypracować jakieś powszechne rozumienie osoby ludzkiej i osiągnąć zgodę co do tego, w czym tkwi jej godność. Jednakże przyglądając się licznym wielokrotnie sprzecznym i wykluczającym się światopoglądom, ideologiom, systemom filozoficznym czy doktrynom religijnym nabierzemy przekonania, że nie jest to możliwe. Tak uważa na przykład J. Kopania<sup>792</sup>. Twierdzi on, że najprawdopodobniej nie jesteśmy zatem w stanie wypracować jakiegoś systemu wartości, który to nie usuwając tradycyjnych ogólnoludzkich wartości, dopełniałby je, stając się czymś w rodzaju przewodnika w tych nowych, generowanych gwałtownym rozwojem technologicznym

---

<sup>789</sup> Choć jak zauważa A. Lekka-Kowalik współcześnie mówienie o istnieniu natury czy istoty bytów jest kontrowersyjne. Zob. A. Lekka-Kowalik, *Ulepszanie moralne środkami technonauki – contradictio in adiecto? w: Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 63. Natura rozumiana jest wielorako, czego liczne przykłady zostały przedstawione w głównej mierze w rozdziale trzecim dysertacji, gdzie poszczególni przedstawiciele biokonserwatystów odwoływali się do niej w swoich koncepcjach i przywoływanych argumentach. Można powiedzieć, że w kontekście biopolityki, ochronę specyficznie rozumianej natury ludzkiej uważają ona za swój główny cel. To pojęcie jest zasadnicze, gdyż wielu, jak na przykład szeroko już omówiony F. Fukuyama argumentuje, że porządek moralny pochodzi z samej natury ludzkiej i nie jest czymś, co musi zostać jej narzucone przez kulturę. Zob. F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, London 202 Profile Books, s. 156. Stawiając pytanie o to, co właściwie podlega ochronie przed biotechnologią, autor ten odpowiada, że złożona, wytworzona przez ewolucję ludzka natura, jej jedność i ciągłości wraz z opartymi na niej prawami człowieka. Zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 176. Dla niego problem z rewolucją biotechnologiczną leży właśnie w zagrożeniu przejawiającym się w tym, iż w pewnym momencie w przyszłości nie będziemy już mieli jasnego pojęcia o tym, czym jest istota ludzka. Zob. F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, London 202 Profile Books, s. 218, por. też ss. 13, 101. Jeśli rzeczywiście jest prawdą, to co już dawno zauważył R. Kurzweil, a mianowicie że podstawowym problemem politycznym oraz filozoficznym następnego stulecia będzie definicja tego, kim jesteśmy, to refleksja i dyskusja nad tą kategorią filozoficzną, jaka jest „ludzka natura” wydaje się być fundamentalna. Ma to również bezpośredni związek ze sposobem, w jaki zmieniają się znaczenia konserwatyzmu i biokonserwatyzmu, o czym była mowa przy okazji charakterystyzowania tej grupy. Zdaje się, że rozwój biotechnologii zmusi do zaproponowania oraz wypracowania nowych definicji „ludzkiej natury” na wielu płaszczyznach, w tym filozoficznych, politycznych, normatywnych i prawnych.

<sup>790</sup> Zob. N. Bostrom, *In Defense of Posthuman Dignity*, *Bioethics* 19 (3) (2005): 202–214.

<sup>791</sup> D. G. Kirchhoffer omawia różne rozumienia godności ludzkiej, którymi posługują się w polemikach zwolennicy i przeciwnicy projektów ulepszenia człowieka. Wykazuje on, że polemicy opierają swe koncepcje godności ludzkiej na różnych cechach ludzkiej natury, co uniemożliwia porozumienie się. Zob. D. G. Kirchhoffer, *Human Dignity and Human Enhancement: A Multidimensional Approach*, *Bioethics* 31 (5) (2017), s. 375–383.

<sup>792</sup> J. Kopania, *Utylitarystyczna moralność i deontologiczny amoralizm ideologii transhumanistycznej*, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* Vol. 30, No. 2 (2024), s. 15–33, s. 31.

sytuacjach, w których to kierowanie się Dekalogiem oraz złotą regułą etyczną nie jest wystarczające<sup>793</sup>.

Ważnym jest również, by poszczególni dyskutanci byli bardziej uważni i poważniej traktowali argumenty oponentów, które są im przedstawiane. Zdarza się bowiem, że są one poddawane upraszczającym interpretacjom, co nie powinno mieć miejsca. Owo niebezpieczeństwo zniekształcenia debaty może być skutkiem zarówno uproszczeń merytorycznych, jak i metodologicznych. Dyskutanci bowiem mogą zniekształcać znaczenia idei czy projektów postulowanych przez oponentów, ale również podawać w wątpliwość zdadność samych dyskutantów<sup>794</sup> i używać argumentów *ad personam*, co, moim zdaniem, absolutnie nie powinno mieć miejsca. Takie zachowanie, już u progu, sprawia, że dialog staje się niemożliwy, a w konsekwencji sprowadza całość debaty do konfrontacji oraz monologu danej strony. Trzeba być tego świadomym nawet wówczas, gdy strona odwołuje się do racji wydających się na pierwszy rzut oka nieracjonalnymi. To wcale nie wyklucza prowadzenia racjonalnej dyskusji na ten temat, gdyż być może owe racje mają w tle jakieś racjonalne uzasadnienia. Nie jest też oczywistym, iż strona sytuująca się tu jako rzeczniczka rozumu oraz stanowisk filozoficznych nie przyjmuje podobnych, niezupełnie racjonalnie zrozumiałych przesłanek strony przeciwnej<sup>795</sup>.

Co do zasady to, co strony debaty ze sobą łączy oraz dzieli, ujawnione być może już na wstępnym poziomie, który G. Hołub określa metaprzecmiotowym. To poziom, na którym pojawiają się różnice terminologiczne oraz metodologiczne. Zwraca on również uwagę na to, że dochodzi do sytuacji, określanym przez niego mianem krzyżujących się

---

<sup>793</sup> Autor ten wskazuje na pewną analogię, kiedy to rozwój gospodarczy doprowadził do powstania i rozwoju nowej dziedziny etyki stosowanej, mianowicie etyki biznesu, ponieważ tradycyjne normy moralne nie wystarczały do oceny nowych zjawisk biznesowych. Zob. Jerzy Kopania, *Sfera etyczna etyki biznesu*, *Prakseologia* 126-127 (1-2) (1995), s. 55–61. Według niego obecnie rozwój nauki i techniki zaczyna tworzyć sytuacje, w których dotychczasowe normy etyczne także przestają wystarczać. O ile jednak można było wypracować etykę działania w biznesie, czyli w stosunkowo wąskich ramach aktywności ludzkiej, o tyle można powątpiewać, czy jest możliwe wypracowanie etyki działań ulepszających człowieka, a więc dotyczących faktycznie nie tylko wszystkich sfer życia jednostkowego i społecznego człowieka, lecz także zmieniających ludzką naturę.

<sup>794</sup> Przykładem takiej tendencji może być twierdzenie, iż jedna strona reprezentuje postawy racjonalne oraz posługuje się ideami filozoficznymi, natomiast druga artykułuje swoje odczucia, których to nie potrafi do końca lub w ogóle uzasadnić.

<sup>795</sup> Jako przykład wykorzystania nieracjonalnych przesłanek można podać pojęcie „odrazy”, którym posługuje się omawiany w dysertacji w rozdziale trzecim L. Kass. Można by zatem założyć, iż nie spełnia warunków uczestnictwa w filozoficznej debacie. Jednakże wskazuje on zarazem określone znaczenie owego terminu, jako łączącego się z głębszą mądrością. Termin ten mimo, iż wymaga dalszego wyjaśnienia, to jednakże i bez niego może być jednak przedmiotem racjonalnej dyskusji. Podobnie jest choćby z terminem „postczłowiek”. Pomimo, iż można uznać, iż jest to termin o niskim poziomie racjonalności i należałoby go bardziej doprecyzować to jednak brak zupełnej klarowności nie można stanowić przeszkody do prowadzenia dialogu.

racjonalności<sup>796</sup>. Sytuacje te stwarzają okazję do specyficznego dialogu metaprzmiotowego. To tu może się ujawnić, iż formułowanie swoich poglądów jest możliwe na skutek wykorzystania warsztatu metodologicznego, którym posługuje się także oponent. Stwarza to okazję do dialogu, który może uczynić strony bardziej świadome siły i ograniczeń swoich stanowisk. I to mimo, że być może nie usunie różnic, a wręcz je uwydatni. Wychodzi on z założenia, iż we wszystkich poglądach zakłada się pewne określone założenia ontologiczne, a także wszystkie z nich odnoszą się do dyskursu naukowego. Posługują się również swoistą symboliką oraz odwołują do wartości. Każde stanowisko aspiruje również do tego, aby być przekonujące, a więc racjonalnie uzasadnione, a tym samym takiego samego uzasadnienia oczekuje się od innych. Są one naturalnie w różnym stopniu rozwinięte oraz ujawnione. Według cytowanego autora, gdyby proponowany przez niego dialog zaistniał, wówczas to pojawiłaby się realna szansa, by dyskutanci wzajemnie się od siebie uczyli, a więc wzmacniali w koncepcjach to, co jest silne również u innych dyskutantów. Nawet wówczas, gdyby były to jedynie dopracowania właściwe dla konkretnej koncepcji. Z dużym prawdopodobieństwem taki metaprzmiotowy dialog sprawiłby, iż formalny aspekt stanowisk w przedmiotowej debacie uległby wzmocnieniu.

Zanim przejdę do prezentacji swojego stanowiska w kontekście ulepszenia człowieka, to najpierw chciałbym się odnieść do pewnych konsekwencji przyjęcia przez transhumanistów – szeroko omówionej na wcześniejszych kartach dysertacji – etyki utilitarystycznej i próby zarysowania na jej gruncie granic ulepszenia człowieka, która moim zdaniem mówiąc najdelikatniej napawa wieloma obawami, co skłania mnie do przyjęcia innej perspektywy etycznej.

Jak, według mnie, słusznie zauważa J. Kopania<sup>797</sup> przyrost wiedzy oraz umiejętności oczywiście może zwiększać poczucie bezpieczeństwa, zabezpieczając przed niepożądanymi konsekwencjami działań ulepszających, jednakże równocześnie ukazując nowe możliwości, może rodzić uzasadnione obawy przed innymi, nowymi zagrożeniami. Zasadniczo można przyjąć, iż spodziewane korzyści będą osłabiać owe

---

<sup>796</sup> G. Hołub wskazuje, że jedną z tego typu różnic jest ta, dotycząca typu racjonalności do jakiego odwołuje się rzecznik danego stanowiska. Autor ten w swojej książce dokładnie omawia różne modele racjonalności, a mianowicie na aksjologiczną, ontologiczną, naukową scjentystyczną, symboliczną oraz krytyczną. Modele te nie pokrywają się z poszczególnymi stanowiskami, ale są obecne oraz aktywne równocześnie w kilku z nich. Więcej na ten temat zob. G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018.

<sup>797</sup> J. Kopania, *Utilitarystyczna moralność i deontologiczny amoralizm ideologii transhumanistycznej*, Rocznik Filozoficzny Ignatianum Vol. 30, No. 2 (2024), s. 15–33, s. 24–25.

obawy, jednocześnie skłaniając do podejmowania ryzyka. Można zatem zasadnie założyć, iż żadne ulepszenie człowieka nie zostanie uznane za złe. Unikać się będzie jedynie działań rodzących poważne obawy. Mając na uwadze obecną praktykę oraz odwieczne pragnienia ludzkości nie wydaje się, aby działania eliminujące fizjologiczne wady, uodporniające przed chorobami i różnymi defektami, wydłużające życie albo wzmacniające uznawane powszechnie za pozytywne skłonności czy emocje (w miarę uzyskiwania wraz z rozwojem nauki pewności, iż nie będą powodować negatywnych skutków) czy działania usprawniające ludzka pamięć bądź intelekt były uznane za nieetyczne. Ludzie przecież już teraz nieustannie dążą do poprawy swoich możliwości czy zdolności, podejmują liczne działania, aby zwiększać swoją wydajność, konkurencyjność choćby na rynku pracy, czy sprawność na arenach sportowych. Mam wrażenie, że już od szkoły ludzie są uczeni tego, by stawać się coraz lepszym, rywalizując przy tym z innymi i przekraczać swoje granice. Jednakże zmodyfikowanie jednego aspektu każdej sfery ulepszania zmienia także w różnym zakresie funkcjonowanie innych aspektów. Jako psycholog z wykształcenia wiem doskonale, iż dotyczy to na pewno sfery psychicznej, umysłowej. Z tego też powodu będzie niezwykle trudnym przewidywanie potencjalnych, negatywnych konsekwencji przeprowadzanych modyfikacji, co zapewne sprawi, że zachowywana będzie duża ostrożność. Jednakże należy zauważyć, iż powstrzymanie się z racji obawy przed skutkami jest motywowane względami pragmatycznymi, a nie moralnymi. Zatem warto zadać w tym miejscu pytanie, czy możliwe są działania modyfikujące, których skutki zostać powinny uznane nie tylko za zbyt ryzykowne, ale z samej swej natury – niemoralne? Według J. Kopanii<sup>798</sup> wskazanie tego typu modyfikacji byłoby jednocześnie wskazaniem moralnej granicy postulatów ulepszania człowieka.

Idąc dalej tym tokiem rozumowania. Skoro modyfikacje różnych aspektów natury człowieka nie są zatem dla zwolenników ulepszeń problemem moralnym, to mogą się wśród transhumanistów pojawić jedynie wątpliwości, co do tego do jakiego stopnia wskazane jest wzmacnianie czy też osłabianie jakiejś cechy<sup>799</sup>, tak by nie doprowadziło to do niepożądanych konsekwencji. Wątpliwości te czy wręcz rezygnacja z tych czy innych działań – jak zostało to powiedziane – będą determinowane jednakże jedynie względami pragmatycznymi, nie zaś etycznymi. U podstaw tego leży kierowanie się

---

<sup>798</sup> Tamże, s. 25.

<sup>799</sup> Tu jako przykład można wskazać wzmacnianie ludzkiej skłonności do zachowań altruistycznych oraz przeciwnie osłabianie do działań agresywnych.

utilitarystyczną zasadą moralności, a mianowicie, że należy urzeczywistniać tylko te projekty, których realizacja zwiększy sumę szczęścia jednostki czy społeczności. W tym kontekście przekonanie transhumanistów, iż każde ulepszenie jest w sensie moralnym dobre, jest nie tylko zgodne z ogólną zasadą moralną utilitaryzmu, ale może również pojawić się podejrzenie, iż w gruncie rzeczy transhumanizm nie określa dla swych projektów i wizji ulepszania ludzi żadnych granic moralnych sensu stricto. Taki wniosek byłby jednak zbyt daleko idący, gdyż w każdej ideologii można wskazać pewną teoretyczną granicę, poza którą następować musiałaby jej degeneracja. Takie działania służyłyby wówczas celom sprzecznym z jej etycznymi determinantami<sup>800</sup>. Zatem również ideologia transhumanistyczna taką granicę musi posiadać. Choć zdaniem J. Kopanii skoncentrowani na pragmatyce swoich marzeń oraz planów transhumaności, raczej nie są jej świadomi. Skoro zatem transhumanizm jest ideologią ulepszania człowieka, to żadne z postulowanych działań nie może być podejmowane z intencją unicestwienia człowieka, a nawet obciążone takim ryzykiem. W tym przypadku jednak ma to znaczenie szczególne, gdyż realizowanie postulatów ulepszających może prowadzić nie do fizycznego unicestwienia, ale do przemiany jednostki w inną, która będzie pozbawiona świadomości związku ze swym poprzednim istnieniem. W przypadku modyfikacji genetycznych pojawia się niebezpieczeństwo, utraty tej świadomości, którą posiadałoby się przed zmodyfikowaniem. Byłoby to równoznaczne z unicestwieniem danej osoby oraz zaistnieniem w jej miejsce innej. Jeżeli modyfikacje dokonywane byłyby na bytach, których samoświadomość nie jest jeszcze zaktualizowana, wówczas to można by mówić o tworzeniu osób o określonych cechach. Jeżeli zaś na jednostkach ze zaktualizowaną samoświadomością, wówczas to miałyby miejsce przekształcanie osoby, zmiana lub wyeliminowanie jej dotychczasowych oraz nadawanie nowych cech. To właśnie w tym przypadku mogłoby dojść do powołania nowej osoby. Tym samym to tu zakreślona zostaje nieprzekraczalna granica modyfikacji, a więc zachowanie pamięci o przeszłych relacjach samoświadomości podmiotu do jej cielesności<sup>801</sup>.

Konkludując ten wywód, można stwierdzić, iż nie jest możliwe wyznaczenie teoretycznie granicy akceptacji moralnej działań ulepszających na etapie życia

---

<sup>800</sup> Mówimy tu o teoretycznej granicy, gdyż w praktyce wcielania w życie każdej ideologii z konieczności następuje proces realizowania celów, stanowiących moralne zaprzeczenie leżących u jej podłoża ideałów. Doskonałym przykładem jest ideologia komunistyczna, która to narodziła się z marzeń o sprawiedliwym świecie oraz przywróceniu każdemu człowiekowi godności, natomiast w praktyce skutkowałą terrorem oraz zbrodniami bez precedensu w dziejach ludzkości.

<sup>801</sup> Tamże, s. 25-27.

plodowego człowieka, a także noworodków oraz niemowląt, których samoświadomość jest jeszcze niezaktualizowana na poziomie pozwalającym na rozumienie sytuacji oraz podejmowanie świadomych decyzji. Na podstawie obiektywnych kryteriów nie jest również możliwe ustalenie momentu, od kiedy samoświadomość osoby jest już w pełni zaktualizowana. Zatem ideologia transhumanistyczna nie potrafi wyznaczyć granicy moralnej postulowanych działań ulepszających, mających być dokonywanymi na osobach, posiadających samoświadomość jedynie potencjalnie. Z racji tego, że większość działań ulepszających ma dotyczyć właśnie takich osób, to w ich przypadku na gruncie ideologii transhumanistycznej można dokonywać ocen moralnych tylko na gruncie etyki utylitarystycznej. Natomiast w świetle etyki deontologicznej ideologia ta narażona jest na zarzut amoralizmu. Źródłem tego amoralizmu jest brak konsekwencji w kwestii ustalenia kryterium moralnej oceny projektów ulepszających. Z jednej strony ulepszanie zostaje uznane za dobre same w sobie, gdyż jest realizacją naturalnego pragnienia człowieka do zwiększania swojego dobrostanu, natomiast z drugiej uznaje się, iż ulepszanie jest moralnie dobre, jako że zwiększa dobrostan człowieka. Transhumanizm nie może jednakże stanąć na gruncie etyki deontologicznej, gdyż nie jest w stanie stworzyć zestawu norm moralnych, stanowiących kryterium oceny wszystkich kategorii ulepszeń, dlatego też musi oceniać pod kątem moralnym każde działanie z osobna, niezależnie od przewidywanych skutków. Te natomiast są same w sobie dobre, gdyż zwiększają dobrostan jednostki czy zbiorowości. Okazuje się zatem, że na gruncie ideologii transhumanistycznej jedyną teoretycznie nieprzekraczalną granicą dla dokonywanych ulepszeń jest osobowa tożsamość jednostki. W innych sytuacjach, a szczególnie w odniesieniu do jednostek bez zaktualizowanej samoświadomości, natomiast żadnej granicy wytyczyć się nie da<sup>802</sup>.

Zgadzam się z J. Kopania<sup>803</sup>, że patrząc na powyższe można dojść do konstatacji, że transhumanizm wskazuje pewien kierunek, w jakim zmierza nasza cywilizacja oraz niebezpieczeństwo przyjęcia postawy amoralizmu, które to jej zagraża. To właśnie w transhumanizmie jak w soczewce widać, że dopóki ona trwa oraz się rozwija, dotąd bez wątplenia dokonywał się będzie rozwój wiedzy oraz technologii (nanotechnologii, genetyki, robotyki, informatyki), z nadzieją, iż dzięki nim życie człowieka będzie się stawać coraz lepsze, który jednak w rzeczywistości generuje również nieustanne zagrożenia dla naszego człowieczeństwa. Jestem też przekonany, że pomimo różnych

---

<sup>802</sup> Tamże, s. 27-28.

<sup>803</sup> Tamże, s. 32.

obiekcji i niepowodzeń, które to będą się pojawiać po drodze, nadal będą podejmowane kolejne działania prowadzące do rozwoju technologii i wiedzy, a w konsekwencji również w takim czy innym stopniu ulepszania człowieka, gdyż ludzkość już zaczęła to robić i z uwagi na swoją naturę dobrowolnie nie przestanie<sup>804</sup>.

Zdaniem J. Kopanii<sup>805</sup> przekonanie, że jest to nieuniknione, nie zwalnia jednak z krytycznego podejścia do dokonujących się na naszych oczach zmian. Dlatego też powinniśmy postępować ostrożnie, rozsądnie oraz rozumnie, podejmując tylko te działania, które z największym przekonaniem uznawać będziemy za nienaruszające integralności psychofizycznej jednostki oraz nadal umożliwiające samoświadomości tworzenie jedności z ulepszoną sferą psychofizyczną. Wszelka krytyka sprowadzająca się do ogólnikowej konkluzji, że nie należy poddawać człowieka ulepszeniom, jest podejmowana nadaremno.

W kontekście powyższego chciałbym teraz przejść do wyrażenia własnego poglądu. Moje osobiste stanowisko w kontekście toczącej się debaty na temat etycznych aspektów transhumanistycznych propozycji ulepszania człowieka wyraża się w przekonaniu, iż fundamentem wszystkich prób poprawiania go jest jego natura, której to przysługuje określony status aksjonormatywny. To właśnie owa natura determinuje tak zakres, jak i sposoby jej ulepszania. Z jednej strony spełnia ona funkcję formy pozytywnej, określającej treść oraz zakres podejmowanych działań w celu poprawy kondycji ludzkiej, a z drugiej stanowi swoistą normę negatywną, czyli zakazującą podejmowanie działań, prowadzących zarówno do jej dezintegracji ontycznej, jak i moralnej<sup>806</sup>.

Już we wstępie zasygnalizowałem (oraz uzasadniłem), że krytycznego spojrzenia na propozycje ulepszania człowieka dokonam z perspektywy etyki personalistycznej<sup>807</sup>,

---

<sup>804</sup> Zob. M. Nowacka, J. Kopania, *Od medycyny prewencyjnej do programów eugenicznych. Droga rozwojowa zdrowia publicznego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2016, t. 44, z. 1, s. 107–130. Co nie wyklucza zaistnienia takich czy innych okoliczności, które do tego przynajmniej w jakiś sposób ją zmuszą. Por. podrozdział niniejszej dysertacji poświęcony rozważaniom J. Kopanii, M. Nowackiej oraz szerzej zob. J. Kopania, M. Nowacka, *Od unieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018.

<sup>805</sup> J. Kopania, *Kartezjanizm transhumanistyczny w: Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 215–216.

<sup>806</sup> Zob. R. Spaemann, *O pojęciu natury ludzkiej*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo 1983*, red. K. Michalski, Paris 1998, s. 105–121.

<sup>807</sup> Zob. C. Bartnik, *Personalizm*, Warszawa 2000, cz. 1, rozdz. VI, w: W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha, 1985.

gdzie najbardziej ogólną charakterystyką osoby ludzkiej jest norma personalistyczna<sup>808</sup>. Powstała ona na gruncie filozofii chrześcijańskiej<sup>809</sup>, co sprawia, że to antropologia oraz etyka tej filozofii ostatecznie dookreśla jej treść<sup>810</sup>. Według K. Wojtyły: „Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”<sup>811</sup>. Zatem innymi słowy jest ona artykułowana w postaci zakazu, gdzie zabrania używania siebie jak i innej osoby jak przedmiotu oraz nakazu, wskazując na miłość jako na jedyną pełnowartościową relację między ludźmi, niezależnie od pokrewieństwa czy powinowactwa, bądź osiągniętego przez nich stopnia doskonałości w sensie ontycznym oraz moralnym<sup>812</sup>. To na jej podstawie można wyprowadzić najogólniejsze atrybuty osoby ludzkiej do których należą: podmiotowość każdego człowieka, wykluczająca wykorzystanie go w jakikolwiek sposób oraz w jakimkolwiek celu; godność człowieka przysługującą mu niezależnie od jego kondycji fizycznej czy umysłowej oraz statusu społecznego, czy etniczności, co domaga się uznania podmiotowości oraz godności każdego człowieka; wymóg kształtowania relacji międzyludzkich w oparciu o chrześcijańską miłość; wolność pozytywną, a więc do działania wiedzionego współzupelnianiem się rozumu oraz wolnej woli; a także wymóg zharmonizowania indywidualnych czynów z czynami innych, których to otoczenie jest niezbędne do spełniania się osoby<sup>813</sup>. Konstytucja osoby ludzkiej nadbudowana jest tu na kondycji człowieka naturalnego. Stanowisko personalistyczne jest stanowiskiem antropocentrycznym, któremu bliżej nawet do chrześcijańskiego antropocentryzmu i które jest przeciwstawiane biocentryzmowi<sup>814</sup>.

---

<sup>808</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, London 1965, s. 29-31.

<sup>809</sup> Zob. w jakim sensie rozumie się tu filozofię chrześcijańską, np. w: É. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988.

<sup>810</sup> Zob. T. Grabińska *Bezpieczeństwo personalne. Koncepcja trzech warstw*, Wydawnictwo AWL, Wrocław 2019, podrozdział 3.5.

<sup>811</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, w: *Człowiek i moralność*, red. T. Styczne i in., t. I, Lublin 1982, s. 42.

<sup>812</sup> Por. T. Grabińska, *Bezpieczeństwo personalne. Koncepcja trzech warstw*, Wydawnictwo AWL, Wrocław 2019, s. 30.

<sup>813</sup> Tamże, s. 31.

<sup>814</sup> Zob. Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987, Wrocław 1997, ust. 37–38.

Założenia personalistycznej koncepcji etyki oraz antropologii przedstawia wyraźnie B. Chyrowicz<sup>815</sup> podczas dyskusji z jakościowymi koncepcjami osoby<sup>816</sup>, które zdaniem tej autorki napotyka się na trudności posiadające implikacje teoretyczne, jak i praktyczne. Teoretyczne przyznanie priorytetu zasadzie jakości życia w bioetyce musi wszelkie konflikty rozwiązywać na niekorzyść bytu osobowego, jakim jest człowiek. Wynika to z faktu, iż deskryptywnym koncepcjom osoby stale towarzyszy utylitarystyczny paradygmat<sup>817</sup>. Utylitaryzm towarzyszy schematowi rozumowania, jaki przyjmują zwolennicy zasady jakości życia. Posiada ono charakter konsekwencjalistyczny i opiera się na rachunku skutków działania. „Podejmujący działanie podmiot nie pyta co jest moralnie nakazane, lecz co powinien uczynić dla osiągnięcia maksymalnej korzyści”<sup>818</sup>. Moralnie powinno być więc to, co przynosi korzyść jednostce czy też grupie społecznej.

Brane pod uwagę w deskryptywnych koncepcjach osoby, cechy stanowią realne cechy bytu ludzkiego, jednakże nie wynika z tego, że ich brak suponuje decyzję o przyznaniu prawa do istnienia lub nieistnienia ludzkiej osoby. Uznanie owych cech za podstawę określenia istnienia bytu osobowego jest przejawem redukcji osoby do jej ekspresji. Owa redukcja ma charakter aprioryczny, który nie liczy się z właściwą sobie konstytucją bytu osobowego. Jest ona też przejawem błędu naturalistycznego, który zdaniem B. Chyrowicz „opiera się bądź na psychofizycznej naturze człowieka, bądź na opinii społecznej”<sup>819</sup>. Jest on związany z przejściem od definicji deskryptywnych do preskryptywnych, w których określonym bytom przypisuje się uprawnienia moralne. Formułowane są one na odstawie przesłanek dostarczonych przez definicji opisowe. Definicje preskryptywne, zbudowane na podstawie koncepcji odróżniających pojęcie człowieka od pojęcia osoby, „skazane” są na deskryptywne przesłanki, gdyż w przeciwnym razie brak im jakichkolwiek uzasadnień. Te z kolei odsyłają z powrotem do definicji osoby i w istocie pojawia się typowy przykład błędnego koła w dowodzeniu<sup>820</sup>. Poza tym definicje deskryptywne biorą za podstawę osoby cechy

---

<sup>815</sup> Zob. B. Chyrowicz, *A jednak życie warte życia*, „Znak” 53 (2001), s. 27-28.

<sup>816</sup> Jakościowe koncepcje osoby badają jej istotę, skupiając się na takich aspektach jak rozumność, indywidualność i relacyjność. Filozofia, w tym jej podejścia substancjalistyczne i relacjonistyczne oraz psychologia z jej licznymi nurtami, dostarczają różnych perspektyw na to, kim jest i jak funkcjonuje człowiek jako osoba.

<sup>817</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2002, s. 230.

<sup>818</sup> B. Chyrowicz, *Etyka konsekwencjalna czy konsekwencjalizmu w etyce?*, Roczniki Filozoficzne KUL, 43-44: 1995-1996, s. 161-187, s. 179.

<sup>819</sup> Tamże, s. 239.

<sup>820</sup> Tamże, s. 240.

nie przynależące do osoby jako jednostki, lecz jako gatunku. Zatem posiadają one charakter gatunkowy. W ostateczności wyprowadzone na podstawie deskrypcji definicje preskrytywne, określające status moralny, jaki to można przyznać człowiekowi są tak samo dowolne i aprioryczne jak i preskrypcje. Z tego też powodu sformułowane na podstawie definicji deskryptywnych zasady moralne, posiadają charakter relatywistyczny<sup>821</sup>, partykularny<sup>822</sup> oraz wyrażający proveniencję utylitarystyczną<sup>823</sup>.

Teoretyczna koncepcja zasady jakości życia posiada implikacje praktyczne, które prowadzą do nieuchronnej eliminacji jednostek pozostających poza jakościowym kryterium<sup>824</sup>. Na gruncie bioetyki prowadzą one do koncepcji „niesprawiedliwego życia”, w której nieistnienie osoby okazuje się bardziej wartościowe od jej istnienia. Deskrypcyjna koncepcja osoby zatem, zdaniem B. Chyrowicz, nie może stanowić fundamentu normatywnego wszelkiego rodzaju rozstrzygnięć moralnych, gdyż obecny w niej wewnętrzny dualizm, przejawiający się w oddzielaniu pojęcia człowieka od pojęcia osoby, prowadzi do niesprawiedliwego rozstrzygnięcia konfliktów moralnych zawsze na rzecz osób, ale niekończąc na rzecz człowieka. Rozstrzygnięcie konfliktu moralnego na rzecz osoby zakłada jej zidentyfikowanie, które to dokonuje się na podstawie wyliczenia cech, jakie osoba powinna posiadać. Rozstrzygnięcie to ma zawsze charakter arbitralny. Dualizm obecny w tej koncepcji przeczy jej integralności. Tymczasem jedynie integralna koncepcja osoby może przewyciężyć zakładany przez jakościową koncepcję osoby dualizm oraz ukazać solidny fundament wszelkich rozstrzygnięć moralnych. Tym antropologicznym fundamentem jest osoba, której nie można redukować w imię apriorycznych założeń do jej przejawów.

B. Chyrowicz za Arystotelesem i św. Tomaszem podkreśla, iż osoba jest jednostkowym bytem substancjalnym<sup>825</sup>. Owa substancja, to sposób istnienia człowieka. Przejawy zaś istnieją na mocy wewnętrznego powiązania z substancją. Osoba jest przede wszystkim jednostką o samoistnej naturze<sup>826</sup>. Natura ta nie posiada tylko znaczenia biologicznego, ale ma charakter metafizyczny i jest podstawą racjonalności i źródła

---

<sup>821</sup> Zrelatywizowane są do apriorycznie wybranego katalogu cech.

<sup>822</sup> Obejmują tylko wąską grupę osób spełniających wymogi kryterium.

<sup>823</sup> Oparta przede wszystkim na konsekwencjalnym rachunku zysków i strat, których podmiotem jest jednostka bądź społeczeństwo.

<sup>824</sup> Tamże, s. 252.

<sup>825</sup> Koncepcja osoby przedstawiona przez B. Chyrowicz jest dokładniejszym rozwinięciem klasycznej koncepcji osoby sięgającej korzeniami Boecjusza oraz św. Tomasza z Akwinu i kontynuowanej przez K. Wojtyłę, T. Stycznia oraz A. Szostka.

<sup>826</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2002, s. 239.

działania. Choć osoba przynależy do gatunku, to jednak się w nim nie wyczerpuje. „Jeśli wszelkie operari pochodzi w osobie z natury, osobowy charakter natury nadaje tym samym zasadniczy profil ewentualnemu przyznaniu jej normatywności”<sup>827</sup>. Człowiek jest osobą od samego poczęcia, zaś wszystkie teorie opowiadające się za przesuwaniem momentu „personifikacji” bazują na kryteriach jakościowych, których celem jest określenie momentu, od którego zaczyna się osoba. Okazują się one jednak zbędne, gdy przyjmie się, iż ludzki zarodek jest potencjalną osobą, której przysługują te same prawa, co i osobom dorosłym. Potencjalność zarodka to nie prawdopodobieństwo rozwinięcia określonych własności, ale to potencjalność wewnętrzna już istniejącej istoty realizowana według posiadanej przez nią natury<sup>828</sup>. Zarodek jest bytem dynamicznym, w którego potencjalność wpisana jest teleologia rozwoju. Jest on osobą mimo, iż nie wykazuje jeszcze cech dorosłej w pełni ukształtowanej osoby ludzkiej<sup>829</sup>. Posiada on naturę osoby od samego początku swojego istnienia<sup>830</sup>. O jednostkowości i tożsamości człowieka decyduje forma substancjalna. „Tożsamość jednostki ludzkiej sprawia, że ta sama żywa jednostka trwa w swoim istnieniu, mimo wszystkich zmian zachodzących w trakcie jej rozwoju i wzrostu”<sup>831</sup>. O tożsamości ontologicznej nie decyduje tu sama forma substancjalna pojęta esencjalnie, ale akt istnienia, którego „owocem jest duchowo-cieleśna jedność osoby ludzkiej”<sup>832</sup>. Owa forma substancjalna decyduje także o indywidualności bytu ludzkiego, gdyż każda osoba jest niepowtarzalnym indywiduum. Na ową indywidualność danej osoby składa się „zespół tych wszystkich cech danej jednostki (indywiduum), które sprawiają, że jej sposób zachowania się, myślenia i wyrażania własnych myśli, jej historia życia, przysłowiowy „sposób na życie” jest niepowtarzalny, a tym samym odrębny od innych jednostek”<sup>833</sup>. O identyczności osoby nie decydują cechy. Choć nie decyduje o niej jakościowa tożsamość, to jednak nie oznacza, że nie ma znaczenia dla sposobu jej osobowej ekspresji<sup>834</sup>. B. Chyrowicz nawiązując do rozstrzygnięć metafizyki konstatuje, iż o identyczności osoby decyduje „dusza, która sprawia, że jedna i ta sama osoba zachowuje swoją identyczność pomimo zmian materialnych”<sup>835</sup>. Teza o metafizycznej identyczności bytu osobowego jest

---

<sup>827</sup> B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997, s. 194.

<sup>828</sup> Tamże, s. 271.

<sup>829</sup> Tamże, s. 273.

<sup>830</sup> Tamże, s. 274.

<sup>831</sup> Tamże, s. 258.

<sup>832</sup> Tamże, s. 262.

<sup>833</sup> Tamże, s. 300.

<sup>834</sup> Tamże, s. 281.

<sup>835</sup> Tamże, s. 279.

respektowana na gruncie antropologii zakładających psychofizyczną jedność między duszą i ciałem<sup>836</sup>. Substancjalna identyczność bytu osobowego powoduje, że zmiana cech nie pociąga za sobą zmiany identyczności. To mocna wersja koncepcji identyczności uwzględniająca zarówno ciało jak i duszę, za którą to opowiada się B. Chyrowicz. Sprawa wygląda nieco inaczej w odniesieniu do integralności osoby, gdyż ta nie posiada już tak mocnego statusu ontycznego jak identyczność. Stąd też może zostać naruszona przez ingerencje biomedyczne w ludzka naturę<sup>837</sup>.

Scharakteryzowane w ten sposób pojęcie osoby nie jest pojęciem biologicznym ale filozoficznym, czy dokładnej antropologicznym. Osoba jest swoistą wartością zapodmiotowioną w naturze człowieka. Pomiędzy naturą i osobą nie ma sprzeczności. Pomimo tego „normatywnie moralna jest najpierw i przede wszystkim osoba”<sup>838</sup>. Jest ona podstawą tego, iż wszelkie działania nabierają (...) osobowego charakteru”<sup>839</sup>. Osoba zawsze jest „kimś” a nie „czymś”. Jej specyficzny status ontyczny wyznacza w stosunku do niej szczególny sposób odniesienia. „Osoby domagają się bezwarunkowego, moralnego respektu”<sup>840</sup>. „Wartość osoby stanowi cel ludzkiego działania, któremu zostają podporządkowane wszelkie akty realizujące dobro dla osoby”<sup>841</sup>.

Zdaniem B. Chyrowicz działania zmierzające do realizacji dobra osoby nie wykluczają co do zasady konsekwencjalizmu, ale jedynie ten jego typ, który oparty jest na paradygmacie utylitarystycznego rachunku skutków działania. „Niekonsekwencjalna kalkulacja przebiega jednak w innym miejscu: podmiot podejmuje ją względem celu, który – przyjąwszy zobowiązującą moc wartości – nie jest moralnie obojętny i jako taki domaga się środków respektujących rozpoznaną wartość”<sup>842</sup>. Kalkulacja dotyczy nie skutków, ale środków działania, które to powinny być podporządkowane wcześniej rozpoznanemu celowi. Podmiot działania zawsze musi mieć na uwadze dobro osoby, będącej celem samym w sobie. Jedynie w stosunku do tak określonego celu można oceniać moralną dobroć czynów. Aby to jednak było możliwe w danej sytuacji niezbędne jest uprzednie rozpoznanie właściwego celu – wartości.

---

<sup>836</sup> P. Duchliński, *Bioetyka personalistyczna Barbary Chyrowicz*, w: *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2004, s. 111-128, s. 119.

<sup>837</sup> B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997, s. 288-289.

<sup>838</sup> Tamże, s. 208.

<sup>839</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2002, s. 247.

<sup>840</sup> Tamże, s. 248.

<sup>841</sup> B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997, s. 208.

<sup>842</sup> B. Chyrowicz, *Etyka konsekwencjalna czy konsekwencjalizmu w etyce?*, *Roczniki Filozoficzne KUL*, 43-44: 1995-1996, s. 161-187, s. 186.

Istotna jest bowiem wrażliwość na wartość osoby<sup>843</sup>. Rozpoznanie owej wartości osoby w danej sytuacji jest rozpoznaniem obiektywnej i uniwersalnej prawdy moralnej. Stąd też żaden kontekst sytuacyjny, ani konsekwencjalistyczna kalkulacja, nie są w stanie usprawiedliwić nierozpoznania wartości osoby, która to przejawia się w odnośnych sytuacjach<sup>844</sup>. Taka sytuacja moralna jest również sytuacją kliniczną w przypadku ingerencji terapeutycznych, ale też w kontekście działań ulepszających, zarówno w kontekście człowieka dorosłego, jak i jeszcze nienarodzonego.

Podsumowując, filozofia tomistyczna, na której opiera się personalizm – rozpoznając oraz ujmując byt w kategoriach aktu i możliwości, formy oraz materii, istnienia i istoty, broni takiego rozumienia człowieka, w którym uzasadniona zostaje teza o niezmienności ludzkiej natury<sup>845</sup>. Oznacza to, że zgodnie z tym, postulaty transhumanizmu nie mogą być realizowane, o ile zmierzają do zmiany natury ludzkiej. Jeżeli zachodzą jakiegokolwiek zmiany bytu ludzkiego, to zachodzą tylko w obszarze materialnej bądź niematerialnej potencjalności. Mogą się one dokonać wtedy, gdy forma (ludzka natura) zostanie nie materialnie, lecz wewnętrznie (poprzez akty intelektu oraz woli) zaktualizowana w swoich treściach (rozumienie, cnota, sprawność)<sup>846</sup>. W etyce personalistycznej, wartość osoby jest wartością fundamentalną. Jej obligatoryjny charakter jest decydujący przy rozstrzyganiu wszelkiego rodzaju konfliktów etycznych. Jako naczelną normę moralności, godność osoby, determinuje również treść poszczególnych norm moralnych.

W związku z powyższym, zasadniczo zgadzam się ze stanowiskiem większości polskich biokonserwatystów (do których z racji tego, że prezentują poglądy mi bliskie – w argumentacji przedstawiającej moje stanowisko – intencjonalnie w dalszej części dysertacji będę się odwoływał<sup>847</sup>), którzy to prezentują przeważnie tendencję krytyczną wobec rozwiązań tak teoretycznych, jak i praktycznych, postulowanych przez

---

<sup>843</sup> B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2002, s. 321.

<sup>844</sup> B. Chyrowicz, *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997, s. 234-243.

<sup>845</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991; M. Gogacz, *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991; A. Maryniarczyk, K. Stępień, A. Gudaniec, red. *Spór o naturę ludzką*, Lublin 2014; A. Maryniarczyk, K. Stępień, red. *Dusza, umysł, ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Lublin 2007; M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.

<sup>846</sup> J. Grzybowski, M. Zembrzusi, *Pytania o transhumanizm – nadzieja ludzkości czy antropologiczny błąd?*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 281-282.

<sup>847</sup> Będę to czynił pomijając co do zasady świadomie omówionych i podsumowanych w rekapitulacji wcześniej biokonserwatystów zagranicznych, których oczywiście proporcjonalnie do objętości całej pracy doktorskiej omówiłem w pożądanym stopniu.

zwolenników transhumanizmu, prowadzących do destrukcji ludzkiej natury oraz zastąpienia ją naturą postludzką. W dalszej części pracy postaram się uzasadnić swoje stanowisko i racje za nim stojące odnosząc się do każdego wyżej wymienionego istotnego atrybutu osoby ludzkiej, czyli podmiotowości, godności, wolności i relacyjności, wskazując jakie zagrożenia niesie dla nich transhumanizm. Takie podejście absolutnie nie oznacza, iż nie dostrzegam licznych proponowanych przez transhumanistów propozycji pozytywnych. Uważam, iż wiele z nich może być stosowanych i rozwijanych, ale przy bardziej umiarkowanym podejściu do kwestii ulepszania człowieka, na co również zwrócę uwagę w dalszej części dysertacji.

Etyka personalistyczna ma na celu zachowanie podmiotowości oraz godności osoby ludzkiej. Natomiast w transhumanistycznej wizji człowieka ma być w jakimś sensie wręcz odwrotnie. Otóż ma następować coraz większe kontrolowane odpodmiotowanie człowieka oraz poddawanie go skutecznym regulacjom technicznym. Przekształcająca się w transc człowieka jednostka ma coraz bardziej zdawać się na doskonałość oraz sprawność technicznych urządzeń, a także jak było to dokładniej przedstawione w rozdziale drugim, na przeżywanie oraz działanie w przestrzeni wirtualnej. Wszystko to prowadzi do jego odpodmiotowania w kształtowaniu samego siebie, jak również całej podlegającej mu obecnie antroposfery. Zdaje się iż, w ideologii transhumanizmu człowiek jest jedynie pozornie miarą wszystkiego. Kreowana przez transhumanistów optymistyczna wersja jego przyszłości nie zwraca uwagi na to, że ten sam człowiek zostaje coraz bardziej uzależniony od technologii. W ich wizjach tak wybór obieranego celu działania, jak również przebieg całego procesu decyzyjnego w coraz mniejszym stopniu należeć mają do dyspozycji ludzi. Tym samym tracąc owe kompetencje decyzyjne, a co za tym idzie związaną z nimi odpowiedzialność za sprawstwo swoich czynów, straci on tradycyjnie pojętą podmiotowość. Stanie się stopniowo przedmiotem w infrastrukturze technicznej, czego pierwsze symptomy obserwuje się już w procesach, które wskazuje T. Grabińska<sup>848</sup>, a więc po pierwsze informatyzacji, jako procesu zachodzącego zarówno w poszczególnych osobach, jak również w całych społecznościach, który stopniowo i konsekwentnie przekształca obie te bytowości w składową infosfery; po drugie mediatyzacji, a więc tworzenia społeczeństwa medialnego; po trzecie medykalizacji, jako, póki co, miękkiego przymusu stosowania się

---

<sup>848</sup> T. Grabińska, *Wartości transhumanistyczne a norma personalistyczna w: Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 409.

ludzi do coraz wyższych, stymulowanych technicznie standardów zdrowia oraz sprawności organizmu. Zgadzam się z autorką, iż wszystkie te trzy procesy są nieuniknione, jednakże jeśli nie będą dokonywać się w odpowiednio umiarkowanym tempie oraz pod kontrolą utrzymywania granicy ludzkiej godności, mogą wówczas zagrozić istnieniu człowieka, jakim jest obecnie i doprowadzić w końcu do zaniku granicy pomiędzy naturą a kulturą w postaci wytworów materialnych, jak również niematerialnych. W miarę rozwoju technologii i wiedzy – co widać doskonale dosłownie w ostatnich miesiącach, kiedy nastąpiło gwałtowne przyspieszenie rozwoju sztucznej inteligencji i jej implementowanie właściwie, gdzie to tylko możliwe<sup>849</sup> – coraz to bardziej zaawansowane urządzenia techniczne przejmą funkcje decyzyjne oraz optymalizacyjne<sup>850</sup>, kiedy to w świecie człowieka naturalnego przynależały one jemu. W świecie postulowanym przez transhumanistów coraz bardziej inteligentne urządzenia techniczne, a także różnego rodzaju hybrydy organizmów i maszyn mają wzbogacać nie tylko zbiór przedmiotów działania człowieka, ale również coraz bardziej przejmować podmiotowość decyzji oraz działania, czego wyrazem jest fakt, że poważnie dyskutuje się w światowych ośrodkach akademickich o moralnym statusie maszyn oraz hybrydowych jestestw<sup>851</sup>. W kontekście uprzedmiotowienia przez transhumanizm nie sposób również nie wspomnieć, że w okresie prenatalnym człowiek nie jest już podmiotem badań oraz terapii, ale przedmiotem oraz materiałem do badań naukowych i przemysłowych. Tym samym przekreśla się jego istnienie, życie, jego status ontyczny oraz moralny, a tym samym degradowuje się go do rzeczy przydatnych dla postępu naukowego i technicznego. Na tak brutalną eksploatację techniczną narażony jest nie tylko człowiek w okresie prenatalnym, ale również ciężko chory, nie mający

---

<sup>849</sup> Dzięki sztucznej inteligencji (AI) ludzie w znaczący sposób zwiększają swoje naturalne możliwości poznawcze. Świadczy o tym jej zastosowanie we niemal wszystkich obszarach wiedzy, technologii oraz medycyny. Niektórzy badacze twierdzą, iż inteligencja ludzka bez wsparcia AI byłaby najprawdopodobniej niezdolna do kontynuowania rozwoju naukowego (lub rozwój ten uległby załamaniu). Z drugiej strony AI wymaga wsparcia ze strony inteligencji ludzkiej. Ten hybrydowy charakter inteligencji polega między innymi na tym, że wiele naukowych problemów rozwiązanych zostać może jedynie przy jednoczesnym wykorzystaniu inteligencji naturalnej i sztucznej, a zatem dzięki ich sprzężeniu. Zob. N. Zheng i in., *Hybrid-Augmented Intelligence: Collaboration and Cognition*, „Frontiers of Information Technology & Electronic Engineering” 2017, 18(2), s. 153–179.

<sup>850</sup> Już teraz dla przykładu istnieją systemy eksperckie oparte na sztucznej inteligencji, które są skuteczniejsze, niż wykwalifikowani ludzie.

<sup>851</sup> “The possibility of creating thinking machines raises a host of ethical issues. These questions relate both to ensuring that such machines do not harm humans and other morally relevant beings, and to the moral status of the machines themselves”. Zob. N. Bostrom, E. Yudkowsky, *The Ethics of Artificial Intelligence*, w: *Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, red. W. Ramsay, K. Frankish, Cambridge 2011, s. 316–334.

możliwości obrony swych naturalnych praw do życia oraz swej integralności<sup>852</sup>. To wszystko sprawia, że, jak powiedział L. Cichobłaziński, człowiek staje się zatem najbardziej zagrożonym gatunkiem na Ziemi<sup>853</sup>.

Nieusuwalną konsekwencją wypracowanej w ramach klasycznej filozofii – koncepcji osoby jest kategoria godności. Jednostkowość oraz niepowtarzalność bytu opartego na akcie istnienia ujawnia aksjologiczne usytuowanie człowieka pośród innych bytów. Wyraża się to szczególnie w dostrzeżeniu dóbr – bonitates<sup>854</sup> – przysługujących człowiekowi oraz podkreślających jego wyjątkowe uprawnienia<sup>855</sup>. Godność ludzka jest konsekwencją ujęcia człowieka jako osoby. Jeśli bowiem istnienie oraz intelektualność stanowią elementy konstytutywne osoby, to przez porównywanie osób z innymi bytami uzyskuje się ujęcia wyróżniające osobę – jej odrębność oraz niepowtarzalność – pośród innych nieosobowych bytów całego świata<sup>856</sup>. Na gruncie etyki personalistycznej ludzka godność należy do istoty człowieczeństwa i tym samym jest niezniszczalna oraz niezależna od jakichkolwiek okoliczności. To w tym założeniu upatruje się podstawy do nienaruszalności integralności człowieka jako osoby. Transhumanizm pragnie jednak owa integralność rozbić, umieszczając godność człowieka w pysze. Obserwując współczesny świat nie wydaje się to niestety trudne. Obecnie, kiedy to ludzie upatrują swoją godność nie w tym kim są jako byty, ale głównie w wielkości swoich dokonań czy swojej popularności oraz przydatności, łatwo ulegają kuszącym propozycjom ideologii transhumanistycznej. Ona to właśnie stawia pod znakiem zapytania ludzką bytowość, promując sprawność, przydatność czy popularność. To sprawia, że obecnie niestety człowiek domaga się uznania dla swoich własnych czynów często bez względu na ich wartość moralną, a jedynie dlatego, że jest ich autorem. Wszelkie próby wartościowania życia ludzkiego w kontekście jego przydatności uwłaczają jego godności

---

<sup>852</sup> T. Biesaga, *Natura osoby ludzkiej a ulepszanie człowieka*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018 s. 181-182.

<sup>853</sup> Por. L. Cichobłaziński, *Zagrożony gatunek*, „Niedziela”, 2020, 32 (9 VIII), s. 16.

<sup>854</sup> Ze względu na to, że jest to istotne zagadnienie w prezentacji stanowiska własnego autora dysertacji - dobra te celowo będą omówione w rekapitulacji, w części temu poświęconej.

<sup>855</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis*, lib. 3 d. 35 q. 1 a. 4 qc. 1: „(...) dignitas significat bonitatem alicujus propter seipsum”. Tamże, lib. 4 d. 18 q. 1 a. 1 qc. 2 ad 3: „(...) aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter: aut ita quod ipsum habendi jus habeat (...) aut ita quod insit ei aliqua congruitas ad hoc quod ei detur”. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o prawdzie* (*Scriptum super Sententiis*, d. 19, q. 5), tłum. T. Pawlikowski, (w:) *Opuscula*, red. A. Andrzejuk, M. Zembruski, Warszawa 2011 (*Opera Philosophorum Medii Aevi*, 9, 2), s. 221–242.

<sup>856</sup> J. Grzybowski, M. Zembruski, *Pytania o transhumanizm – nadzieja ludzkości czy antropologiczny błąd?*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 279.

i sprowadzają go do funkcji przedmiotowej. M. Falenczyk<sup>857</sup> twierdzi, że jeśli przyjmie się taką koncepcję godności, wówczas to człowiek absolutnie nie będzie miał prawa wyrażać się na temat wartości etycznej swych czynów. Będzie mógł je jedynie darzyć uznaniem. W dzisiejszych czasach brak uznania postrzegany jest często jako zamach na ludzką godność. Choć wydaje się to absurdalne, to jednak takie postawy są interesujące dla zwolenników transhumanizmu. Dzieje się tak ze względu na łatwość uwiedzenia ludzi transhumanistyczną ideologią, która z godnością człowieka ma wspólnego niewiele. Współczesny człowiek pragnie być bardziej dumny, niż godnie się zachowywać. Nie można jednak dumy mylić z godnością. Człowiek często domaga się praw uderzających w jego godność, a nie możliwości realizacji swoich obowiązków, wynikających z jego godności jako osoby ludzkiej. Transhumanizm nie tylko sprzyja takim postawom, ale wręcz je promuje. Same możliwości techniczne oraz medyczne doby współczesnej nie mają z definicji charakteru godziwego<sup>858</sup>. Transhumaniści zdają się pomijać nienaruszalność godności osób, które teraz istnieją na rzecz szczególnego traktowania przyszłych ulepszonych. Bycie osobą zostaje tu zatem zredukowane do biologii, kultury czy ekonomii. Tym samym jej godność nie stanowi celu, choć pozostaje całkiem dobrym narzędziem w uzasadnieniu transhumanistycznych postulatów<sup>859</sup>.

Odwołując się do ludzkiej godności nie można jednak zapominać, iż działania niszczące ludzką godność tak naprawdę realizowane są od tysiącleci za pomocą środków oraz metod „tradycyjnych”, które to nie mają nic wspólnego z nowoczesną technologią. Wydaje się zatem, że zagrażające niebezpieczeństwo jest powodowane nie przez transhumanistyczną ideologię jako taką, ale przez niewłaściwy stosunek ludzi do korzystania z rezultatów technologicznego i naukowego rozwoju, a także przez bezkrytyczne przyswajanie wszelkich technologicznych nowości zaspakajających hedonistyczne potrzeby ludzi oraz akceptację wszelkich działań biotechnologicznych, z którymi wiąże się nadzieje na zwiększenie ludzkiego dobrostanu. Transhumanizm jest jedynie zbiorem projektów, marzeń oraz przekonań wytworzonych przez dany

---

<sup>857</sup> M. Falenczyk, *Ideologiczne i utopijne aspekty transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 179.

<sup>858</sup> J. Grzybowski, M. Zembrzuski, *Pytania o transhumanizm – nadzieja ludzkości czy antropologiczny błąd?*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 296.

<sup>859</sup> Zob. A. Andrzejuk, *Personalizm tomistyczny wobec nowoczesnej i ponowoczesnej antropologii*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2017, 1, s. 19–57.

światopogląd. Ideologia ta nie zmusza nas jednak do podjęcia takich czy innych działań i to nie od niej, ale od nas zależy, czy i jakie działania zostaną podjęte, akceptując je moralnie. W tym kontekście transhumanizm może również spełniać pożyteczną rolę, uświadamiając nam jakie zagrożenia może nieść bezkrytyczne korzystanie z oferowanych przez postęp technologiczno-naukowych możliwości. To właśnie dlatego, że plany dotyczą przekształcania zarówno człowieka, jak też całej przestrzeni jego egzystencji, można wyraźniej dostrzec, iż radykalne ulepszanie człowieka musi się wiązać z przemianą jego całego naturalnego środowiska<sup>860</sup>.

We współczesnym świecie bardzo dużo mówi się o wolności. Zresztą od zarania wieków ludzkość nieustannie się jej domaga. Jest ona również niezwykle ważną kategorią w kontekście etyki personalistycznej. Z jednej strony istnieje tzw. wolność wewnętrzna, oparta na prawie naturalnym, czyli w rozumieniu personalizmu chrześcijańskiego ustanowionym przez Boga, które to powinno stanowić zarówno podstawę zasad moralnych, jak i prawa pozytywnego. Z drugiej strony zaś jest tzw. wolność zewnętrzną, obwarowana prawem pozytywnym i nie zawsze oparta na prawie naturalnym. Ten rodzaj wolności często przybiera formę samowoli, wyrażającej się w stwierdzeniu, że „robię to, na co mam ochotę”. Szczególnie w kręgach chrześcijanek twierdzi się, że współczesny świat przeżywa kryzys wolności<sup>861</sup> i to właśnie on wychodzi na przeciw ideologii transhumanizmu, która głosi, iż człowiek dąży do wolności jako celu samego w sobie, a więc do wolności bez jakichkolwiek uwarunkowań oraz odniesień. W rozumieniu personalizmu chrześcijańskiego natomiast owa prawdziwa wolność sprawia, iż jest się wolnym w braniu na siebie odpowiedzialności, a nie w byciu od niej wolnym. Taka wolność bez odpowiedzialności staje się wspomnianą wcześniej swawolą. Transhumanizm twierdzi, że zapewnia ludziom absolutną wolność, tylko że jest to wolność jedynie zewnętrzną. Jest ona pozbawiona odpowiedzialności, która to urzeczywistnia się w dowolności wyboru. I to właśnie tu w obliczu konieczności dokonania owego wolnego wyboru, kończy się ta transhumanistyczna wolność. Wybór imperatywu sumienia jest w transhumanizmie niedopuszczalny. Ideologia ta jedynie w pierwszej fazie przemian zapewnia wolność zewnętrzną, ale nawet ów rodzaj wolności

---

<sup>860</sup> J. Kopiań, *Utylitarystyczna moralność i deontologiczny amoralizm ideologii transhumanistycznej*, Rocznik Filozoficzny Ignatianum Vol. 30, No. 2 (2024), s. 15–33, s. 32. oraz T. Grabińska, *Transhumanistyczna denaturalizacja w świetle ekologii integralnej*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 30 (1) (2022), s. 277–304, s. 284.

<sup>861</sup> Por. M. Falenczyk, *Koncepcja wolności według Jana Pawła II jako odpowiedź na współczesny kryzys wolności*, Opole 2017, s. 29–82.

według zwolenników transhumanizmu ma być złożony na ołtarzu ulepszania jakości egzystencji jednostki w ramach rozwoju technologicznego na rzecz zaistnienia postczłowieka<sup>862</sup>. Propagatorom ulepszania człowieka w obecnej fazie rozwoju ich ideologii bardzo odpowiada wolność rozumiana jako wspomniana swawola, gdyż pomaga ona w przygotowaniu podłoża pod wprowadzenie w życie ich idei. Rozumiana w ten sposób wolność sprzyja bowiem wywoływaniu dezorientacji oraz sianiu chaosu czy to w życiu prywatnym i rodzinnym czy też religijnym, społecznym oraz państwowym. Szerząca się demoralizacja obyczajowa, społeczna czy polityczna ma pod pretekstem społecznego „rozwoju”, doprowadzić do zmęczenia społeczeństwa oraz lęku przed przyszłością. W taki sposób względnie łatwo będzie można zaprowadzić konieczny porządek oraz ograniczać wolność, na co najprawdopodobniej większość ludzi chętnie wyrazi zgodę czy wręcz będzie się tego domagać. Wówczas to wprowadzone elementy technologicznego postępu będą miały znamiona zaprowadzania społecznego ładu, w rzeczywistości jednak okazując się nowym systemem totalitarnym<sup>863</sup>.

Rozważając kwestię wolności w kontekście ulepszania człowieka, nie można pominąć kwestii tzw. wolności morfologicznej. Pojęcie to pojawia się w pracach transhumanisty M. More, który twierdził, iż polega ona na wyborze określonej drogi prowadzącej do przekraczania ograniczeń narzuconych przez biologiczną naturę, które to może się dokonać dzięki ingerencjom biotechnologicznym. Twierdzi, że wolność morfologiczna jest połączona z cnotą autotransformacji<sup>864</sup>. Według tego myśliciela „cnota autotransformacji jest cechą odzwierciedlającą i wzmacniającą dążenie danej osoby do doskonałości fizycznej, intelektualnej, moralnej i psychologicznej. Zaangażowanie w autotransformację oznacza odmowę przyzwolenia na przeciętność, kwestionowanie ograniczeń własnego potencjału oraz dążenie do ciągłego

---

<sup>862</sup> A. Lekka-Kowalik dowodzi tego na przykładzie ulepszania moralnego, które to będzie się wiązać z ograniczeniem przynajmniej częściowo autonomii oraz wolności, gdyż zapewnienie „chcienia jedynie dobra prawdziwego” oraz „wykonywanie jedynie dobrych czynów” ich człowieka pozbawia. Jest tak dlatego, że owe chcienia oraz działania stają się ostatecznie nie „moje”. Sterowanie „moim” sądem za pomocą środków technonauki nie byłoby zatem już jedynie prostą manipulacją, ale wręcz ubezwłasnowolnieniem. Nie chodzi tu więc jedynie o naruszenie wolności, czyli niemożność zrobienia tego, co się chce, ale również o naruszenie podmiotowości. Zob. A. Lekka-Kowalik *Ulepszanie moralne środkami technonauki – contradictio in adiecto? w: Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 69 oraz A. Lekka-Kowalik, *Transhumanistyczna utopia i jej problematyczna koncepcja szczęśliwości*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 263-264.

<sup>863</sup> M. Falenczyk, *Ideologiczne i utopijne aspekty transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022 s. 184-186.

<sup>864</sup> Z ang. The virtue of self-transformation.

przewycięzania krepujących człowieka ograniczeń”<sup>865</sup>. Do pojęcia tego odwołuje się również A. Sandberg według którego jest to „rozszerzenie prawa do własnego ciała, nie tylko własności, ale także prawa do modyfikowania siebie zgodnie z własnymi pragnieniami”<sup>866</sup>. Píše on także, że „wolność morfologiczna może być postrzegana jako podzbiór prawa do własnego ciała. Wykracza ona jednak poza ideę biernego utrzymywania ciała takim, jakim ono jest i wykorzystywania jego wrodzonego potencjału. Zamiast tego potwierdza, że możemy rozszerzyć lub zmienić nasz potencjał za pomocą różnych środków. Jest to silnie związane z ideami własności i samokierowania”<sup>867</sup>. Wolność morfologiczna zakłada autonomię wyboru, czy jak twierdzi A. Sandberg<sup>868</sup> – maksymalizuje autonomię jednostki. Jest ona negatywnym prawem, co oznacza, iż nikogo do niej nie można zmusić. Ważna jest zatem świadoma zgoda na przeprowadzanie określonych zmian w ciele. Zatem promocja wolności morfologicznej musi się odbywać z poszanowaniem wolności oraz autonomii jednostki.

Odpowiadając na powyższe, personalizm opowiadając się za wolnością stawia w centrum osobę, a nie jej ciało czy jego morfologię jako samą w sobie. Zasada „osoba jako dobro” jest normą, zgodnie z którą ciało nie może być przedmiotem użycia ani środkiem do celu. Każda interwencja w ciało powinna respektować godność osoby, która jest nadrzędna wobec potrzeb indywidualnych, społecznych czy ekonomicznych. Personalistyczne rozumienie wolnego wyboru wyraża klasyczną koncepcję wolności. Ta zaś stoi ostatecznie w sprzeczności z tezami transhumanizmu, bowiem niezależnie od tego, w jaki sposób się pojmuje ulepszanie człowieka, czy w jakich aspektach je ocenia, ich faktyczne cele zmierzają do wyznaczenia jak największej ilości przewidywalnych sytuacji. Przez to zaś do określenia maksymalnej liczby skutecznych

---

<sup>865</sup> “The virtue of self-transformation is a characteristic that reflects and empowers a person’s drive for physical, intellectual, moral, and psychological excellence. A commitment to self-transformation means a refusal to acquiesce in mediocrity, a questioning of limits to one’s potential, and a drive to perpetually overcome psychological, social, physiological, genetic, and neurological constraints”. M. More, *Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy*. Extropy#10, Vol. 4, No. 2, 1993. <https://thehingeblog.wordpress.com/2017/06/22/technological-self-transformation-expanding-personal-extropy-by-max-more/> (dostęp: 23.10.2023).

<sup>866</sup> Autor ten pisze: What is morphological freedom? I would view it as an extension of one’s right to one’s body, not just self-ownership but also the right to modify oneself according to one’s desires”. A. Sandberg, *Morphological Freedom – why We not Just Want it, but Need it, w: The transhumanist reader: classical and Contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*, red. M. More, N. Vita-More, John Wiley & Sons 2013, s. 56-64, s. 56.

<sup>867</sup> “Morphological freedom can of course be viewed as a subset of the right to one’s body. But it goes beyond the idea of merely passively maintaining the body as it is and exploiting its inherent potential. Instead it affirms that we can extend or change our potential through various means. It is strongly linked to ideas of self-ownership and self-direction”. Tamże, s. 57.

<sup>868</sup> Tamże, s. 57-58.

działań człowieka, wywołanych genetycznie, farmakologicznie czy mechanicznie<sup>869</sup>. Intencją transhumanizmu jest więc takie wpłynięcie na wolę człowieka, aby dokonało się ograniczenie wolnego wyboru, by przez to z kolei skuteczniej osiągać jak najlepsze cele. Stymulowana biologicznie bądź technologicznie perfekcja, z założenia, ma być lepsza, gdy pozbawi osobę ryzyka wolnego wyboru<sup>870</sup>.

Transhumanistyczne wizje nowego świata odrzucają nie tylko dotychczasową filiację w oparciu o prawo natury, ale również o kulturę. Już od pewnego czasu ma miejsce zjawisko określane mianem destrukcji tzw. kultury wyższej. Dzieje się to w wyniku rozwoju kultury masowej, a także preferowania celów utylitarnych, czy też nienadążania refleksji nad wartościami zindustrializowanego społeczeństwa, przemysłów tak nad celem poznania, czyli tradycyjnie – prawdą o bycie, jak również nad celem ludzkich przedsięwzięć, czyli tradycyjnie – dobra<sup>871</sup>. Ów kryzys kultury wyższej przy równoczesnym triumfie technokultury, fundowany zarówno przez ideologię jak też praktykę transhumanizmu jest jeszcze groźniejszy, niż ten występujący w erze industrialnej oraz poindustrialnej. Jest tak dlatego, że transcendowanie prostej natury przyrodzonej ma systematycznie zanikać z powodu coraz silniejszego unieważniania punktu wyjścia transcendowania, czyli owej natury, a z tym również wolnej woli ludzkiego działania<sup>872</sup>.

Transhumanizm odrzuca i niszczy również to, co tworzy relację człowieka z Bogiem. Trudno nie zauważyć, iż działa on w aurze bliżej nieokreślonego mesjanizmu<sup>873</sup>. Jest to zazwyczaj charakterystyczne dla różnych utopii. Ambicje zbawczo-ziemskie w stosunku do człowieka czynią ową ideologię czymś w rodzaju parareligii stworzonej według ambicji i wiedzy z dziedziny religii oraz technologii<sup>874</sup>.

---

<sup>869</sup> Z perspektywy transhumanizmu więc na przykład nie należałoby pytać o rozwój życia psychicznego, najczęściej wiążącego się z uczuciami, lecz o to, w jak najlepiej można uczuciami sterować.

<sup>870</sup> J. Grzybowski, M. Zembruski, *Pytania o transhumanizm – nadzieja ludzkości czy antropologiczny błąd?*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 293.

<sup>871</sup> Por. T. Grabińska, *Bezpieczeństwo ontyczno-kulturowe transczłowieka*, w: *Bezpieczeństwo kulturowe a kultura bezpieczeństwa wobec zagrożeń współczesności*, red. T. Grabińska, J. Ochmann, J. Piwowarski, Wydawnictwo AWL, Wrocław 2018, cz. 1, s. 27.

<sup>872</sup> T. Grabińska, *Wartości transhumanistyczne a norma personalistyczna*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 410.

<sup>873</sup> M. Falencyk, *Ideologiczne i utopijne aspekty transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 190-196.

<sup>874</sup> W tym temacie wygłosiłem referat zatytułowany *Religijne i antyreligijne wątki w transhumanizmie* podczas konferencji: „Bóg – człowiek – maszyna” odbywającej się na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie w dniach 18-19.09.2025 roku.

Ideologia ta łądzi utopią nieśmiertelności oraz szczęścia na ziemi. W ten sposób cel, a zarazem kres życia, obiecany przez Objawienie oraz opisany przez teologię zredukowany zostaje do projektu raju ziemskiego. Tego typu pseudoreligia jest nośna, gdyż imitując religię łądzi tym, że człowiek sam może się zbawić. Jak dotąd podobne programy zmieniania oraz ulepszania człowieka, a zatem tworzenia nowego człowieka, a także swoistego raju na ziemi<sup>875</sup> przeprowadzane były oraz są kosztem niszczenia dotychczasowego człowieka i jego natury oraz wynikłych z niej podstawowych i szczęściiodajnych dóbr<sup>876</sup>. Podobnie może być i w transhumanizmie, który może usprawiedliwiać swoje działania tym, co dla człowieka jest najcenniejsze, sugerując jednocześnie by dla tej wartości poświęcił wszystko inne<sup>877</sup>.

W związku z technologizacją życia człowieka relacje międzyludzkie nabierają charakteru technicznego oraz utylitarnego. Ideologia ta zagraża podstawowym wspólnotom społecznym, takim jak małżeństwo czy rodzina. Pozbawia bowiem małżeństwo istotnych dóbr oraz podważa relacje pomiędzy małżonkami, a także między nimi i ich dziećmi. Postulowany przez transhumanizm rozwój aseksualnych technik reprodukcji zmierzać może w kierunku oderwania mężczyzn i kobiet od prokreacji jako aktu jedności osobowej oraz seksualnej małżonków<sup>878</sup>. W ten sposób zapoczątkowanie ludzkiego życia odseparowane zostanie od małżeńskiego aktu oraz wyrwane z międzyosobowego kontekstu rodzicielskiego, zostając sprowadzonym do działania technika w laboratorium<sup>879</sup>. Zmienia się nie tylko relacja między małżonkami, tracącymi istotne, udoskonalające ich oraz realizujące ich szczególną więź dobra, ale także zmienia się ich relacja w stosunku do dzieci, w tym przypadku rezultatu technicznego procesu<sup>880</sup>. W kontekście relacji międzyludzkich pod poważnym znakiem zapytania stawia się miłość, będącą podstawową wartością personalizmu, a której to najprawdopodobniej

---

<sup>875</sup> Realizowane na przykład w eugenizmie, marksizmie czy w neomarksistowskim genderyzmie.

<sup>876</sup> T. Biesaga, *Teleologia natury ludzkiej i autoteleologia osoby a ulepszanie poznawcze człowieka* w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 257.

<sup>877</sup> T. Biesaga, *Natura osoby ludzkiej a ulepszanie człowieka*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018, s. 196.

<sup>878</sup> Tak na przykład procedury in vitro, bądź też klonowania człowieka odrywają zapoczątkowanie życia ludzkiego od osobowej oraz seksualnej jedności małżonków, czyniąc ten początek aktem technicznym.

<sup>879</sup> Tamże, s. 185-186.

<sup>880</sup> Tamże, s. 187.

w imię ulepszania trzeba będzie się wyżyć, co w rezultacie stanie się nie ulepszeniem, ale raczej zubożeniem bytu<sup>881</sup>.

Dla transhumanizmu rzeczywistość duchowomaterialna, a więc wiara w Boga, świat wzajemnych relacji, moralnych zasad czy religii, przestają być zarówno punktem orientacyjnym jak również punktem odniesienia oraz aspiracji. W ideologii tej jedynym odniesieniem dla człowieka pozostaje on sam. Wszystko ma bowiem służyć jedynie jego egoistycznym ambicjom. Ma on wierzyć oraz pokładać nadzieję wyłącznie w technologii, natomiast miłość egoistycznie kierować ku sobie. Transhumanizm zatem zubaża człowieka duchowo i nieuchronnie prowadzi do autodestrukcji tego, co w człowieku specyficznie ludzkie. Widać to również na polu oświaty, gdzie świat odchodzi od edukacji, a skupia się na technologizacji młodego człowieka. To, co dotychczas stanowiło wymiar etyczny oraz moralny człowieka, przestaje stanowić wartość. Jego duchowo-wewnętrzne życie jest coraz częściej traktowane jako antywartość, natomiast ideologia transhumanistyczna zajmuje się skutecznie jego demontażem. Tym samym człowiek zmierza w kierunku bio- oraz technototalitaryzmu<sup>882</sup>.

Ideologia transhumanizmu wabi człowieka wartością dodaną, jednakże w gruncie rzeczy jest ona traktowana jako element ekonomii. Ostatnimi czasy widać coraz wyraźniej, że niektórym transhumanistom oraz zaangażowanym w ten ruch potężnym, międzynarodowym korporacjom chodzi również o pomnażanie dochodów oraz uzależnianie od siebie całych społeczeństw i państw<sup>883</sup>. Bardzo wyraźnie widoczny jest naukowy oraz ideologiczny wyścig oparty na finansowych potęgach w celu rozpracowania człowieka jako materii pierwszej, którą następnie przez modyfikacje można bardzo drogo spieniężyć. M. Nowacka<sup>884</sup> wskazuje, iż najbardziej obiecującą branżą w tej kwestii jest niezwykle dochodowy przemysł farmaceutyczno-medyczny. Wskazuje, że spektakularne osiągnięcia biomedycyny znajdują indywidualną, społeczną oraz instytucjonalnie stymulowaną klientelę. Pojawiają się również wypowiedzi,

---

<sup>881</sup> Lekka-Kowalik A., *Transhumanistyczna utopia i jej problematyczna koncepcja szczęśliwości* w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 265-266.

<sup>882</sup> M. Falencyk, *Ideologiczne i utopijne aspekty transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 196.

<sup>883</sup> Wystarczy spojrzeć na olbrzymie korporacje czy to z obszaru technologii, biomedycyny czy biotechnologii, jak: Google, Tesla, Novo Nordisk.

<sup>884</sup> M. Nowacka, *Bezpieczeństwo zdrowotne: od perswazji do przymusu*, w: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 4: *Bezpieczeństwo w antroposferze i infosferze*, red. T. Grabińska, Z. Kuźniar, Wrocław 2016 Wydawnictwo WSOWL, s. 109-121

że utopia transhumanizmu nie dotyczy bezpośrednio człowieka<sup>885</sup>. Jest on w niej, według niektórych znawców tematu, tylko przedmiotem zysku. Podobne motywy kierują również politykami zainteresowanymi transhumanizmem, które są podsycane wizją znaczącego profitu. Nie powinno to właściwie dziwić, gdyż wiele podobnych przykładów miało miejsce chociażby w dobie ostatniej pandemii, która przez niektóre podmioty była okazją do czerpania zysków w co najmniej kontrowersyjny sposób<sup>886</sup>. Już obecnie transhumanizm wywiera ogromny wpływ na biomedycynę. Powstała nawet nowa dziedzina ekonomiczna – bioekonomia, która zajmuje się kwestią korzyści ekonomicznych z medycyny regeneracyjnej, produkcji organizmów genetycznie modyfikowalnych, kontrolowanej prokreacji czy transformacji żywych organizmów, będących źródłem ekonomicznej wartości dodanej, takich jak komórki, embriony, organy, krew, gamety, a także ludzkie ciało przeznaczone na części zamienne bądź na biodruki. Widać wyraźnie, że człowiek staje się surowcem, albo mówiąc inaczej biokapitałem potrzebnym do różnych modyfikacji w medycynie spersonifikowanej<sup>887</sup>. W tym kontekście można nieco przewrotnie powiedzieć, że propagatorzy ideologii transhumanizmu konsekwentnie kierują się zasadami etyki utylitarystycznej twierdzącej, iż finalnym motywem działania jest maksymalizacja zysku, w tym przypadku w dosłownym tego słowa znaczeniu. Pojawia się też kolejne zagrożenie. Otóż każda dotychczasowa rewolucja technologiczna przynosiła ze sobą nowy rodzaj dóbr. To zmuszało do tworzenia towarzyszących im regulacji prawnych, a także generowało problem ich redystrybucji. Jak wiemy z historii rewolucja przemysłowa doprowadziła do ingerencji władzy w sferę posiadania. Obecna rewolucja biotechnologiczna stwarza natomiast zupełnie inny mechanizm władzy dlatego, że dobra, które generuje, dotyczą w sposób bezpośredni biologicznego życia ludzi. Z tego powodu można powiedzieć, że władza polityczna staje się dosłownie władzą nad życiem ludzkim sensu stricto<sup>888</sup>. Ponieważ problem ten ma charakter polityczny, powstaje podejrzenie konieczności zmian w strukturze społecznej. Może to oznaczać, że już obecnie istniejące nierówności

---

<sup>885</sup> M. Hunyadi, *Wywiad w Radio France Culture*, w dniu 9.10.2018, <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-grande-table-idees/trans-posthumanisme-et-l-humain-dans-tout-ca-6134172> (dostęp: 19.08.2025).

<sup>886</sup> Oczywiście temat jest bardzo kontrowersyjny, niemniej jednak takie zagrożenie istnieje. Zob. m.in. <https://www.money.pl/gospodarka/afery-z-zakupem-szczepionek-gra-o-miliardy-w-brukseli-polska-wykonala-ruch-7029464941845184a.html> (dostęp: 21.08.2025).

<sup>887</sup> M. Falenczyk, *Ideologiczne i utopijne aspekty transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 193.

<sup>888</sup> Ł. Dominiak, Ł. Perlikowski, B. Płotka, *Współczesne podziały biopolityczne w świetle sporu wokół doskonalenia człowieka*, *Studia polityczne* nr 31, 2013, 175-189, s.188.

społeczne zyskać mogą całkowicie nowy wymiar, dotyczący kwestii fundamentalnych. Na problem ten zwraca uwagę między innymi przywoływany już wielokrotnie F. Fukuyama<sup>889</sup>. Otóż dostęp w postaci otwartej dystrybucji do nowoczesnych technologii może spowodować, że zamożne i uprzywilejowane warstwy społeczeństwa jeszcze bardziej zwiększą swoją przewagę nad niższymi. Bazując na zwykłym życiowym doświadczeniu i obserwacji tego, jak funkcjonuje świat jestem przekonany, że pomimo zapewnień wielu prominentnych piewców transhumanizmu o równym czy sprawiedliwym<sup>890</sup> dostępie do ulepszeń, tak po prostu się nie stanie. W mojej opinii ludzie zamożni i wpływowi będą swoje bogactwo oraz koneksje wykorzystywać w celu osiągnięcia jeszcze większej (być może dla nas obecnie jeszcze niewyobrażalnej) przewagi nad innymi. Z łatwością zauważyć można również, że udzielenie określonym instytucjom kompetencji w zakresie dystrybuowania środków ulepszania ludzi, zwiększy niepomiaralnie zakres władzy jaką posiadają. Owa, można powiedzieć, życiodajna funkcja władzy spowoduje, że radykalnej zmianie ulegnie pojmowanie polityki oraz tego, co polityczne i co de facto, dzieje się już w jakimś stopniu na naszych oczach.

Reasumując powyższą argumentację trzeba powiedzieć, iż w ideologii transhumanistycznej następuje przededefiniowanie godności osoby ludzkiej, a co za tym idzie jej niepowtarzalności oraz tożsamości. Ma miejsce odrzucenie godności i podmiotowości leżącej w akcie stworzenia na obraz oraz podobieństwo Boże. Transhumanizm stawia pod znakiem zapytania naturę człowieka, mającą stanowić tylko krótką fazę przejściową do posthumanizmu. Jeżeli przyjąć, że człowiek kształtowany ma być wedle zasad antropotechnicznych, to wówczas godność oraz sakralność osoby ludzkiej zostają nie tylko naruszone, ale w istocie odrzucone. W ideologii tej następuje przededefiniowanie wolności, a w konsekwencji jej utrata. Transhumanizm ponadto prowadzi do niszczenia dotychczasowych relacji międzyludzkich, a będąca ich podstawa miłość przestaje być życiową postawą poprzez spłylenie i sprowadzanie jej jedynie do emocji oraz seksualności. Transhumanisci odrzucają tradycyjną strukturę społeczną z rodziną jako jej podstawową komórką. Odrzucając wiarę w Boga oraz na sposób chrześcijański rozumiane życie wieczne, głoszą zwycięstwo nad śmiercią, jednocześnie chcąc decydować o skategoryzowaniu oraz kierunku rozwoju i stopniu użyteczności

---

<sup>889</sup> F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 23.

<sup>890</sup> Już samo użycie tych pojęć w kontekście dostępu czy redystrybucji środków ulepszania człowieka rodzi poważne obawy.

poszczególnych istot postludzkich. Ideologia ta sprawia, iż punktem odniesienia dla człowieka stają się nauki technologiczne i biotechnologiczne, mające ostatecznie ukształtować go jako postczłowieka.

Wygląda na to, że wiele z głoszonych przez przedstawicieli transhumanizmu wymienionych postulatów jest już przynajmniej w części wdrażanych w życie. Szereg idei również funkcjonuje w obecnych mediach i literaturze<sup>891</sup> – jak się może zdawać – w ramach osvajania społeczeństw z mającymi wkrótce nadejść zmianami. Jeżeli nawet nie wszystkie z nich zostaną wcielone w życie, to jednak z niepokojącą łatwością idee te szerzą egzystencjalną oraz duchową pustkę szczególnie wśród najmłodszych pokoleń, które to w alarmującym tempie uzależniają i niejako stapiają z technologią. Z tego względu uwidacznia się paląca potrzeba rzetelnej i poważnej debaty nie tylko w kategoriach tego, co może nadejść wraz z dalekosiężnymi propozycjami transhumanistów, ale nad rzeczywistością, która dzieje się już teraz, nad rozwojem technologii, nauki, sztucznej inteligencji i ich wpływu na życie człowieka we wszystkich aspektach jego bytowania.

Pomimo, iż co do zasady jestem krytyczny w stosunku do przedstawianych projektów ulepszeń człowieka – szczególnie tych radykalnych – to tak, jak wspomniałem wcześniej uważam, że nie wszystko, co postuluje transhumanizm w mojej ocenie jest złe i powinno być odrzucane. Dostrzegam wiele pozytywnych propozycji, które formułują zwolennicy ulepszeń. Sam postulat ulepszania pewnych sfer człowieka jest moim zdaniem słuszny. Wątpliwe są często jednak środki oraz metody działania, za pomocą których planowane jest jego urzeczywistnienie. W moim przekonaniu są one bardzo często moralnie wątpliwe dlatego, że mogą doprowadzić do zniszczenia psychologicznej tożsamości natury ludzkiej. Myślę, iż mogą one być twórczo rozwijane przy zdecydowanie bardziej umiarkowanym podejściu do możliwości biotechnologii. Zatem moim zdaniem można dopuścić pewne formy umiarkowanych ulepszeń, a więc tylko takich, co pragnę mocno pokreślić, które nie będą prowadziły w żaden sposób do dezintegracji natury ludzkiej w wymiarze psychofizycznym. Kluczowym jest zatem,

---

<sup>891</sup> W tym kontekście warto wspomnieć o przygotowywanych specjalnie pod potrzeby tego ruchu opowieściach, które szczegółowo analizowała w przywołanej już pozycji Anna Bugajska. Autorka analizuje w szerokim spektrum literatury młodzieżowej temat transhumanizmu, pokazując, jak powieści dla dzieci i młodzieży stanowią swoisty test „in vitro” dla hipotetycznych oraz wyobrażonych przyszłości. A. Bugajska wskazuje, iż młodzieżowa literatura może w znaczącym stopniu kształtować przekonania nie tylko o pewnej wizji przyszłości postulowanej przez transhumanistów, ale także nade wszystko o technologii, nauce, czy wartościach, które to z kolei wpływają zarówno na perspektywę, jak też decyzje tychże czytelników. Zob. A. Bugajska, *Engineering Youth: The Evantropian Project in Young Adult Dystopias*, Kraków 2019.

aby wszystkie projekty dotyczące ulepszania bardziej liczyły się z faktycznym jej stanem, aniżeli z wytworami własnej wyobraźni jakiegoś naukowca czy badacza. Zbytnie bowiem przeakcentowanie – jak to ujmuje P. Duchliński<sup>892</sup> – pojetycznej strony ludzkiego poznawania doprowadza do zbyt kreatywnego poluzowania granic wyobraźni. To z kolei w praktyce może skutkować fatalnym rozminięciem się z prawdą materialną o psychofizycznej naturze ludzkiej (której to zachowanie w moim przekonaniu stanowić powinno nieprzekraczalną granicę dopuszczalności pewnych ulepszeń). W ostateczności zaś doprowadzić do jej twardej eliminacji na rzecz różnych quasi-realnych istot żyjących w jakichś alternatywnych światach, które ze znacznym prawdopodobieństwem realnie nigdy nie zaistnieją.

Zastanawiając się nad tym, co zachować, można wskazać na wartości, zapewniające ludziom pozytywną recepcję człowieczeństwa. Równocześnie z tym jednak łączyć się może grupa działań usprawniających ludzkie istnienie, które jednak radykalnie go nie będą modyfikować<sup>893</sup>. W rezultacie te dobrze przemyślane ulepszenia mogłyby wzmocnić to, co już jest dla ludzi cenne i ważne. Mam tu na myśli pewne umiarkowane ulepszenia, mogące polegać na nieznacznym wzmocnieniu pozytywnych ludzkich cech<sup>894</sup>. Ulepszenia te miałyby charakter usprawnień, tego co już w człowieku istnieje<sup>895</sup>,

---

<sup>892</sup> P. Duchliński, *Podmiot poznania w perspektywie cognitive enhancement*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s.138.

<sup>893</sup> Chodziłoby tu na przykład o wyeliminowanie ewidentnie negatywnych cech osłabiających ludzkie życie, a także usprawnienie funkcjonowania w naturalnym środowisku bądź w technosferze.

<sup>894</sup> Na przykład zmiany władz poznawczych człowieka mogą polegać na przewyciężeniu defektów czy też zaniedbań rozwojowych w okresie dzieciństwa, i dzięki temu przyczynić się walnie do wzmocnienia zdolności poznawczych.

<sup>895</sup> Na przykład jeżeli uzna się, iż aktywność sfery poznawczej ma istotny wpływ na stawanie się człowieka (co jest założeniem myśli tomistycznej), to wówczas pewne ulepszenia postrzegane mogą być pozytywnie. R. Anderson, Ch. Tollefsen oraz J. Eberl wskazują, iż podążając za zasadą „wspomagać a nie zastępować” można dojść do wniosku, że ulepszanie procesów mentalnych (na przykład za pomocą sztucznych implantów bądź wskutek stosowania środków psychoaktywnych), jawi się raczej jako dopuszczalne. Tego typu działania mogą być swoistymi ulepszeniami podczas terapii, dla przykładu ludzi z demencją starczą. Jednakże w innych przypadkach tomiści co do zasady nie wyrażają swojego sprzeciwu. Analogicznie jest z pamięcią, odgrywającą istotną rolę nie w rejestrowaniu informacji czy formowaniu ogólnych pojęć. Jej usprawnienia postrzegane są jako pozytywne oraz w związku z tym według tomistów dopuszczalne. R. Anderson, Ch. Tollefsen, *Biotech Enhancement and Natural Law*, „The New Atlantis. The Journal of Technology and Society”, Spring 2008, s. 79–108, s. 98–99. J. Eberl stwierdza, iż ulepszenia władz mentalnych są zgodne z tomistyczną koncepcją ludzkiego spełnienia. Myślicielowi temu chodzi w istocie o wzmocnienie środków, aktualizujących ludzkie zdolności racjonalne, kiedy to zdążają oni do prawdy albo do osiągnięcia praktycznych oraz technologicznych – w znaczeniu Arystotelesowskim – celów. Tego typu ulepszenia mogą się także w dalszej kolejności okazać dobroczynne dla innych istotnych ludzkich aktywności. Na przykład może to być kształtowanie relacji międzyludzkich w danej społeczności. Zaznacza on jednak, iż istotnym założeniem jest to, by poznawcza aktywność zarezerwowana była osobie oraz nie doszło do jej uzurpacji przez narzędzia zewnętrzne. Jednakże oparcie się na narzędziach zewnętrznych (np. kalkulatorze), czy wewnętrznych (np. implant neuronalny), traktowanych jako poznawcza pomoc, nie pociąga za sobą zrzeczenia się sprawczości. Por. J.T. Eberl, *A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies*, dz. cyt., s. 299–300.

a więc nie naruszałoby jego natury i tożsamości<sup>896</sup>. Wskutek tych modyfikacji dana jednostka mogłaby uzyskać pewien poziom aktywności typowy dla niektórych innych<sup>897</sup>. Kluczowe jest jednak, aby przy okazji wzmacniania wartości, będących już teraz istotnymi dla człowieczeństwa oraz ludzkiej kultury nie zakłócić, jak mówi G. Hołub, istniejącej w człowieku symetrii oraz identyfikacji<sup>898</sup>. Chodzi, więc o działania ulepszające nie przekraczające tej granicy, czyli nie dokonujące swoistej heteronomizacji ciała, a więc wyobcowania cielesnej konstytucji względem własnego ja. W wytyczaniu granicy dopuszczalności pewnej grupy umiarkowanych ulepszeń istotnym jest mieć na uwadze to, na co zwraca uwagę T. Biesaga, mianowicie, że nie można ulepszać człowieka bez pełnego ujęcia skomplikowanej, ale istotnej jedności człowieka, gdyż wzmacniając tę czy inną jego właściwość bądź cechę, można rozregulować zarówno jego jedność, tożsamość, jak i specyficzność działania ludzkiego. Owa jedność cielesno-duchowa<sup>899</sup> człowieka nie powinna być zatem rozbijana przez działania ulepszające. Zatem nieuprawnionymi antropologicznie oraz etyczne wydają się być ingerencje w ciało człowieka, rozbijające jego cielesno-duchową jedność, które by go modyfikowały w taki sposób, że przeciwstawiałoby się to jego życiu osobowemu, a zatem wykluczałoby możliwość rozumowego poznania zasad moralnych, a także realizacji wolnych oraz dobrowolnych decyzji<sup>900</sup>.

To co zdecydowanie odrzucam to ulepszenia radykalne<sup>901</sup>. Uważam tak dlatego, że obok wszystkich prawdopodobnych, omówionych w niniejszej dysertacji

---

<sup>896</sup> Tożsamość ta dotyczy zarówno jego jedności wewnątrzbytowej, jak również relacyjnej, rozwijanej w naturalnych zależnościach rodzinnych, wspólnotowych, społecznych oraz historycznych. Zob. T. Biesaga, *Teleologia natury ludzkiej i autoteleologia osoby a ulepszanie poznawcze człowieka w: Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 254-256.

<sup>897</sup> Na przykład tych charakteryzujących się po prostu dobrym stanem zdrowia, czy też w jakiś sposób utalentowanych.

<sup>898</sup> Zob. G. Hołub, *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek? Przeciw radykalnemu ulepszaniu*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018.

<sup>899</sup> Jedność ową chroni nie tylko osobista integracja osobowościowa oraz związana z nią autoterapia. Chroni ją również terapia medyczna. Zdrowie jest efektem owej funkcjonalnej jedności człowieka. Terapia medyczna ma zaś za cel scalić naturę pacjenta. Przywrócić mu jakiś stopień jedności jego ciała oraz ducha. Dzięki tej jedności przywrócić warunki podejmowania rozumnych oraz wolnych decyzji. Dysfunkcje mogą być tyranem oraz ciemniźcicielem życia osobowego, podważając możliwość realizacji wolności oraz obiektywnych dóbr człowieka. Zob. T. Biesaga, *Teleologia natury ludzkiej i autoteleologia osoby a ulepszanie poznawcze człowieka*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 254-256.

<sup>900</sup> Tamże, s. 254-256.

<sup>901</sup> Abstrahując już od tego o czym wspominałem wcześniej, a mianowicie, że wiele postulatów dotyczących ulepszania człowieka, głoszonych przez radykalnych transhumanistów (np. wirtualizacja osoby czy tzw. uploading), to póki co science fiction i przynajmniej obecnie nie ma nic wspólnego

niebezpieczeństw, które mogą wywołać, odrywają one od człowieczeństwa oraz dziedzictwa ludzkiej kultury, jednocześnie wprowadzając w coś, co przynajmniej póki co nie jest jasne oraz bazuje jedynie na wyobraźni. Proponowane przez niektórych transhumanistów sposoby ulepszania prowadzą – jak była już o tym mowa – do twardej eliminacji *Homo sapiens*, przez naruszenie integralności opartej na fundamentalnych dobrach cielesnej natury. Miałyby to najprawdopodobniej miejsce przy radykalnych ulepszeniach, jak na przykład, zastąpienie mózgu biologicznego różnymi formami materiału syntetycznego, czy przeniesienie ludzkiego umysłu (uploading) na bardziej trwałe nośniki, niż mózg biologiczny<sup>902</sup>. Tego typu rodzaje ulepszeń budzą skrajne kontrowersje związane z olbrzymim ryzykiem dotyczącym także kwestii autonomii podmiotu, czy identyczności osoby<sup>903</sup>. Stosowanie radykalnych metod ulepszenia pozbawia również autentycznej autonomii rozwoju oraz działania. Czyni z ludzi istoty pasywnie poddające się działaniu określonych środków czy narzędzi ulepszających, co – jak twierdzą R. Anderson i Ch. Tollefsen – stanowi zagrożenie dla ludzkiej sprawczości<sup>904</sup>. Ta zaś jest czymś fundamentalnym dla osoby ludzkiej i w ulepszeniach chodzi o jej wzmocnienie, a nie zastąpienie czy osłabienie. Ten aspekt ludzkiego bytowania jest ważny, nie tylko dla adekwatnego przeżywania swej tożsamości, ale również dla samo-spełnienia, które integralnie odnosi się do człowieka. Myśliciele ci wskazują, iż tylko odpowiednie rozpoznanie podstawowych dóbr ludzkich, jak również

---

z faktycznym rozwojem nauki oraz jej możliwościami technologicznymi. Pewne postulaty są tak mało realistyczne i prawdopodobne, iż rodzi się uzasadnione podejrzenie, że są one jedynie wytworem bujnej wyobraźni.

<sup>902</sup> W tej kwestii wielokrotnie już przywoływany zwolennik radykalnego ulepszenia, R. Kurzweil z dużym optymizmem stwierdza, iż w ciągu kilku lat każdy człowiek będzie mógł podłączyć swój umysł do tzw. chmury. W ten właśnie sposób przetransponowany do wirtualnego świata, „człowiek”-umysł, będzie mógł osiągnąć nieśmiertelność. Tak rozumiany projekt ulepszenia człowieka wiąże się z jego całkowitą wirtualizacją, odrealnieniem oraz pozbawieniem ciała, gdyż w sieci będzie przecież istniał jedynie umysł kontaktujący się z innymi umysłami w chmurze. Według R. Kurzweila to wszystko będzie możliwe dlatego, że człowiek będzie dysponować sztuczną korą mózgową, umożliwiającą mu pełne funkcjonowanie w wirtualnym świecie. Dotychczasowa fizyczna i biologiczna struktura człowieka ulegną wirtualizacji, a więc staną się wiązkami informacji. Zob. R. Kurzweil, *Wnerwiający nanoboty*, przeł. J. Stradowski, „Gazeta Wyborcza”, 1.01.2001, s. 21.

<sup>903</sup> Zob. *Rethinking Cognitive Enhancement*, red. R. ter Meulen, A.D. Mohammed, W. Hall, Oxford 2017.

<sup>904</sup> R. Anderson, Ch. Tollefsen twierdzą, że nawet jeśli człowiek miałby zapewnioną możliwość doświadczenia sprawczości w sztuczny, lecz atrakcyjny sposób (jednakże nie uczestnicząc w owym działaniu), to fakt ten nigdy nie jest czymś doskonalszym od realnego udziału w działaniu, którego naturalnym skutkiem jest stosowne przeżycie. Same pozytywne przeżycia – stymulowane sztucznie przez maszynę – nigdy nie zastąpią przeżyć, które wypływają z faktycznego zaangażowania podmiotu w to działanie. Stąd sztuczne specyfiki lub techniki, które generują poziom odczuć tak, jakby człowiek był zaangażowany na przykład w związek przyjaźni lub miłości, są czymś iluzorycznym i człowiek będzie zawsze preferował faktyczne zaangażowanie w stosowne związki, nawet gdy ich przebieg jest zróżnicowany, a intensywność nie jest zawsze jednoznaczna. R.T. Anderson, Ch. Tollefsen, *Biotech Enhancement and Natural Law*, dz. cyt., s. 93.

aktywne zaangażowanie się w ich realizację umacnia oraz w swoisty sposób tworzy i (doprecyzowuje) ludzką tożsamość. Mówią oni o „samo-określeniu osoby”, które stale dokonuje się w ludzkim życiu. Będzie ono zagrożone, kiedy osobisty wysiłek zostanie zastąpiony przez sztuczne środki<sup>905</sup>. Inny rodzaj radykalnego ulepszenia, a więc inżynieria genetyczna, niesie ze sobą ryzyko takiej zmiany natury mającego się narodzić dziecka, iż w przyszłości może ono funkcjonować w nieczłowieczy sposób<sup>906</sup>. Samą zaś inżynierię genetyczną można interpretować jako ostateczny wyraz pragnienia panowania nad światem oraz własną naturą. Ludzkie życie oraz jego unikalny byt nie są wówczas uznane za dar, ale jako tworzywo. Manipulacja genetyczna przekształca się wtedy w normę samą dla siebie. Osoba nabiera charakteru instrumentalnego, a jej godność staje się wtórna względem woli projektodawców oraz genetycznych laborantów<sup>907</sup>.

Moim zdaniem brak określenia jasnych granic dla radykalnych ulepszeń zgodnie z transhumanistycznym postulatem ciągłego postępu w konsekwencji doprowadzi do przełamania kolejnych praw świata natury, co najprawdopodobniej sprawi, że człowiek i ludzkość padną ofiarą nieodwracalnych zmian gatunkowych, a codziennością mogą stać się konsekwencje swoistego totalitaryzmu biogenetycznego<sup>908</sup>. Dlatego też tak ważna jest akceptacja określonej koncepcji natury ludzkiej, która umożliwi ustalenie, czy istnieje obiektywny standard rozwoju człowieka, rozstrzygający o tym, że pewne formy ulepszenia byłyby dobre lub złe dla ludzi w ogóle. W innym wypadku skazani będziemy na akceptację sytuacji, w której to, co jest „dobre” dla danej osoby, może być przez nią zdefiniowane tylko subiektywnie, a osoba ta powinna mieć pełną swobodę realizacji własnej koncepcji tego, co stanowi o dobru jej życia<sup>909</sup>. A o to przecież chodzi w realizacji ideału morfologicznej wolności. W koncepcji za którą się opowiadam, osoba, jako *animal rationale*, posiada pewien określony zbiór

---

<sup>905</sup> na przykład przez przyjęcie „tabletki, która prowadzi do wzmocnienia fizycznego, albo pomnożenia mądrości czy zdolności działania”. Tamże, s. 96.

<sup>906</sup> J. Grzybowski, M. Zembrzuski, *Pytania o transhumanizm – nadzieja ludzkości czy antropologiczny błąd?*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 298.

<sup>907</sup> Por. G. Hołub, *Ulepszenie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Wydawnictwo Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 196–197.

<sup>908</sup> J. Grzybowski, M. Zembrzuski, *Pytania o transhumanizm – nadzieja ludzkości czy antropologiczny błąd?*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 298.

<sup>909</sup> Zob. J.T. Eberl, *A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies*, <https://www.researchgate.net/publication/263706118> (dostęp: 10.09.2025) oraz R. Anderson, C. Tollefsen, *Biotech Enhancement and Natural Law*, „The New Atlantis” 2008, 20, s. 79–103; a także J. Boyer, G. Meadows, *Thomas Aquinas: Teacher of Transhumanity?*, [https://www.researchgate.net/publication/317511279\\_Thomas\\_Aquinas\\_Teacher\\_of\\_Transhumanity](https://www.researchgate.net/publication/317511279_Thomas_Aquinas_Teacher_of_Transhumanity) (dostęp: 10.09.2025).

potencjalności i chodzi co najwyżej o usprawnienie ich aktualizacji. Zatem jak twierdzi J. Eberl „te formy ulepszania, które eliminują naturalnie nadane potencjalności albo nadają nowe, całkowicie obce ludzkiej naturze nie są czymś, co sprzyja stawianiu się człowieka, według standardów określonych przez myśl tomistyczną”<sup>910</sup>. Wydaje się, iż różne domeny człowieka potraktować trzeba jako tzw. dobra naturalne, które to powiązane są z integralnie pojmowaną ucieleśnioną naturą. Uważam bowiem, że celem ulepszania ludzkich naturalnych systemów nie jest stworzenie nowego gatunku, a więc tak zwanych postludzi, lecz raczej ułatwienie osobom ludzkim stanie się najbardziej zaktualizowanymi „racjonalnymi zwierzętami”, którymi mogą stawać się coraz pełniej, respektując potencjalności tkwiące w ludzkiej naturze<sup>911</sup>.

Konkludując powyższe rozważania, perspektywa odrzucenia człowieczeństwa staje się alternatywną dla perspektywy zmiany go w sposób, który go oczyści, usprawni oraz wzmocni. Zgadzam się z G. Hołubem<sup>912</sup>, że wydaje się, iż przyjęcie tego drugiego rozwiązania idzie po linii naturalnych ludzkich skłonności, ale również ma swoje mocne podstawy racjonalne. Podobnie swoje stanowisko wyrażają też inni polscy biokonserwatyści, jak na przykład P. Duchliński<sup>913</sup> czy T. Biesaga<sup>914</sup>, który – powołując się na dobrze znaną zasadę *primum non nocere* – twierdzi, że przy tworzeniu czegoś nowego nie należy niszczyć dóbr już istniejących. Zatem zajęcie racjonalnego stanowisko wobec ulepszania człowieka powinno wynikać z właściwego jego ujęcia oraz z harmonii w nim tego, co dla jego bytu jest zasadnicze oraz istotne, co w końcu służy jego rozwojowi, a nie zniszczeniu. W podobnym duchu wypowiadają się też biokonserwatyści

---

<sup>910</sup> J.T. Eberl, *A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies*, dz. cyt., s. 298.

<sup>911</sup> Zob. J.T. Eberl, *A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies*, dz. cyt. „In order for the creation or discovery of a new species, which comes forth from human beings, there must either be the subtraction of rationality and/ or the addition of some further perfection, one which adds to rationality. The former does not concern us here, since the transhumanists are not interested in creating subhuman individuals. In order to create a new, posthuman species of animal, the addition of a further perfection must be contained potentially in the genus of animal. Thus, if from humans, posthumans come to be, the specific difference of posthumanity must be contained potentially in human nature”. J. Boyer, G. Meadows, *Thomas Aquinas: Teacher of Transhumanity?*, [https://www.researchgate.net/publication/317511279\\_Thomas\\_Aquinas\\_Teacher\\_of\\_Transhumanity](https://www.researchgate.net/publication/317511279_Thomas_Aquinas_Teacher_of_Transhumanity) (dostęp: 10.09.2025).

<sup>912</sup> G. Hołub, *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek? Przeciw radykalnemu ulepszaniu*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 123.

<sup>913</sup> Swoje stanowisko w tym względzie wyraził w całej serii opracowań pod swoją współredakcją, m.in.: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022; *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018.

<sup>914</sup> T. Biesaga, *Teleologia natury ludzkiej i autoteleologia osoby a ulepszanie poznawcze człowieka*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 252.

zagraniczni, jak na przykład J. Eberl, R. Anderson, czy Ch. Tollefsen. Według nich, by działania ulepszające człowieka mogły mieć przymiot etyczności, nie mogą bezpowrotnie niszczyć naturalnych przymiotów człowieka. Zatem należy wykazać, że środki, za pomocą których chce się dokonać ulepszania człowieka, szanują byt ludzki jako podmiot wartościowy moralnie, a także ludzki rozwój i różne dobra<sup>915</sup> konstytutywne dla tego rozwoju. Jeśli dane działania ulepszające mają być uznane za etyczne w świetle teorii prawa naturalnego<sup>916</sup>, to wówczas w żadnym przypadku stosowane przez nie metody nie mogą szkodzić<sup>917</sup>. Myśliciele ci inspirując się tomistyczną teorią prawa naturalnego, sformułowali dwa interesujące kryteria etycznej oceny ulepszania człowieka, które chciałbym przywołać, gdyż dobrze oddają moje stanowisko w tej kwestii. Otóż ich zdaniem, jeżeli jakieś formy ulepszania ocenianie mają być pozytywnie, trzeba wówczas wykazać, iż wyznaczone tym działaniem cele mogą udoskonalić człowieka jako takiego<sup>918</sup>. Aby zaś tak się stało, „ulepszanie musi zainicjować głębiej, kompletniej lub dokładniej któreś z podstawowych dóbr człowieka,

---

<sup>915</sup> W ujęciu tomistycznym, rozumienie ludzkiej natury jest powiązane z rozumieniem dobra. Św. Tomasz z Akwinu rozumie dobro jako spełnienie człowieka, zwłaszcza gdy chodzi o doskonałość wynikającą z aktualizacji jego natury. Ta natomiast jest rozumiana jako zbiór zdolności właściwych dla ludzi, jako istot żyjących, odczuwających, racjonalnych oraz społecznych. Spełnienie człowieka jest aktualizacją owych zdolności, prowadzących do udoskonalenia, czyli do stania się bardziej tym, kim ludzie mają być jako ludzie. Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 12, przeł. F.W. Bednarski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1963, I–II, z. 71, a. 1.

<sup>916</sup> Św. Tomasz z Akwinu prawa naturalne rozumie jako swoisty zbiór zasad, które to, jeśli są wyznacznikiem ludzkiego działania, przyczyniają się do zaspokojenia ludzkich inklinacji (rozumianych jako skłonności odnoszące się do integralnie rozumianego ludzkiego istnienia, a nie jedynie do jego strony zmysłowej oraz biologicznej) w zgodzie z rozumem. Prowadzą one również do osiągnięcia doskonałości człowieka jako człowieka. Inklinacje naturalne są na gruncie tomizmu rozumiane jako swego rodzaju wskaźniki dóbr, których potrzebuje człowiek do swego spełnienia. Jeżeli naturalna inklinacja skłania człowieka do określonego działania, to stwarza wówczas okazję do odczytania dobra, którego to człowiek potrzebuje dla osiągnięcia swej pełni. Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 13, przeł. F.W. Bednarski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1963, I–II, z. 94, a. 2

<sup>917</sup> R.T. Anderson, Ch. Tollefsen, *Biotech Enhancement and Natural Law*, „The New Atlantis. The Journal of Technology and Society”, Spring 2008, s. 79–108, s. 86.

<sup>918</sup> Takim przykładem może być wzmocnienie mięśni, wzmocnienie kości, funkcji krążeniowo-sercowych, czy usprawnienie funkcjonowania układu immunologicznego. Działania takie są rozumiane jako forma promowania podstawowych dóbr ludzkich, jednocześnie zakładających jednak naturalne ludzkie ograniczenia. Ciało człowieka w tej perspektywie jest postrzegane jako wartość wewnętrzna oraz instrumentalna. Oznacza to, że istotnie partycypuje ono w dobrach podstawowych, jak życie czy zdrowie; a także warunkuje dążenie do innych dóbr oraz ich promocję. Na przykład chodzi o dobra związane z poznaniem, doświadczeniem estetycznym czy dokonywanymi wyborami. J.T. Eberl, *A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies*, dz. cyt., s. 301. J. Eberl wskazuje, iż w ramach koncepcji prawa naturalnego pewne ulepszenia mogą znaleźć swoją pozytywną ocenę, gdyż mogą być pomocne w aktualizacji istotnych zdolności ludzkich oraz w ten sposób wspomagać dążenie do pełni, aktualizacji zarówno jednostek, jak i całych zbiorowości ludzkich. Po zdystansowaniu się do ulepszeń sfery emocjonalnej oraz aktywności moralnej cały czas można rozważać wyraźną dopuszczalność ulepszeń w sferze poznawczej oraz w ramach struktury cieleśnie-biologicznej. W istocie chodzi o wzmocnienie ludzkiej osoby, która to według pierwszego nakazu prawa naturalnego dążyć powinna do dobra, jako czegoś, co zgodnie z jej racjonalną naturą, ją doskonali. J.T. Eberl, *A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies*, dz. cyt., s. 307.

bez zamiaru zniszczenia innych dóbr lub zaoferowania nam tylko iluzji spełnienia; oraz ulepszanie musi umożliwić nam zainicjować te dobra, bez zastępowania naszej sprawczości, genetycznymi, farmaceutycznymi lub mechanicznymi alternatywami”<sup>919</sup>. Owe dobra – będące jednocześnie punktem wyjścia dla namysłu moralnego – stanowią pewien zbiór tzw. dóbr podstawowych<sup>920</sup>, koniecznych istocie ludzkiej dla pełnej aktualizacji jej człowieczeństwa, i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak również społecznym. Charakteryzują się również dwoma zasadniczymi cechami. Po pierwsze, są samo-oczywiste jako dobra, a więc nie są z niczego wyprowadzone, co oznacza, że nie trzeba udowadniać ich ważności, a jedynie ją ukazać. Po drugie zaś, mają charakter celów -samych-w-sobie, których wewnętrzna „cennieść” jest oczywista<sup>921</sup>. Mając na uwadze powyższe, w kontekście dopuszczalności pewnych ulepszeń, ja osobiście z przywołanymi myślicielami tomistycznymi się zgadzam.

Na zakończenie, nie chcąc powtarzać raz jeszcze pewnych zagadnień oraz kwestii, pragnę jednak udzielić jednoznacznych i zwięzłych odpowiedzi na postawione we wstępie pytania – hipotezy badawcze.

Pierwsze z postawionych pytań hipotezotwórczych brzmiały: „co jest istotą bytu ludzkiego? Czy transhumanizm poprzez nieograniczoną ingerencję techniki w ludzki organizm nie sprawi, iż będziemy mieć do czynienia z końcem człowieka?”

Odpowiedź na pytanie, co jest istotą bytu ludzkiego zależy od przyjętej koncepcji antropologii, więc nie da się na nie jednoznacznie odpowiedzieć. Praktycznie każdy

---

<sup>919</sup> “Enhancements must instantiate more deeply, completely, or thoroughly one of the basic human goods without either intentionally damaging other goods or providing us with mere illusions of fulfillment. Enhancements must allow us to instantiate these goods rather than replace our agency with genetic, pharmaceutical, or mechanical alternatives”. R.T. Anderson, Ch. Tollefsen, *Biotech Enhancement and Natural Law*, „The New Atlantis. The Journal of Technology and Society”, Spring 2008, s. 79–108, s. 92.

<sup>920</sup> Katalog owych dóbr podstawowych jest przedmiotem dyskusji i nie ma co do niego jednomyślności. Należy jednak zaznaczyć, iż większość badaczy neotomistycznych opowiada się w gruncie rzeczy za podobnymi propozycjami. Wskazują oni między innymi takie dobra ludzkie, jak: życie, zdrowie psychiczne i fizyczne, wewnętrzny pokój oraz harmonia, religia, małżeństwo, rodzina, przyjaźń, wiedza, doświadczenie estetyczne czy praca i zabawa. Zob.: “J. Finnis: Life; knowledge; play; aesthetic experience; friendship; religion; practical reasonableness; A. Gómez-Lobo: Life; the family; friendship; work and play; the experience of beauty; knowledge; integrity; T. Chappell: Life; truth, and the knowledge of the truth; friendship; aesthetic value; physical and mental health and harmony; pleasure and the avoidance of pain; reason, rationality, and reasonableness; the natural world; people; fairness; achievements; the contemplation of God (if God exists); M. C. Murphy: Life; knowledge; aesthetic experience; excellence in play and work; excellence in agency; inner peace; friendship and community; religion; happiness; D. S. Oderberg: Life; knowledge; friendship; work and play; the appreciation of beauty; religious belief and practice”. Zob. D.S. Oderberg, *The Structure and Content of the Good*, w: *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law*, red. D.S. Oderberg, T. Chappell, Palgrave-Macmillan, New York 2007, s. 127–165, s. 129.

<sup>921</sup> Zob. H.S. Richardson, *Incommensurability and Basic Goods: A Tension in the New Natural Law Theory*, w: *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law*, red. D.S. Oderberg, T. Chappell, Palgrave Macmillan, New York 2007, s. 74.

z przywoływanych myślicieli przyjmuje taką czy inną koncepcję bytu, niezależnie od tego, czy czyni to wprost, czy tylko domyślnie. Odpowiadając krótko na to pytanie w kontekście różnic pomiędzy stronami debaty można powiedzieć, iż transhumaniści w przeciwieństwie do biokonserwatystów, co do zasady, odrzucają kategorię interpretowanej etycznie ludzkiej natury, czyli jako istotę, esencję, standard rozumności praktycznej, czy też zasadę konstytuującą normę moralną. Przyjmują założenia filozoficzne naturalizmu ontologicznego, czyli deskryptywną koncepcję osoby, antyesencjalizm, a także materialistyczną ontologię procesualną, przejawiające się w odrzuceniu istotowych właściwości ludzkiej natury. Biokonserwatyści przyjmują natomiast założenia filozoficzne antynaturalizmu, wyrażające się w zbiorze tez przeczących deskryptywizmowi, antyesencjalizmowi, a także procesualizmowi.

Odnosząc się do drugiego pytania, należy stwierdzić, iż w przypadku radykalnych ulepszeń najprawdopodobniej będziemy mieć do czynienia z końcem człowieka takiego, jakim jest obecnie. Są postulowane ulepszenia (np. mind uploading), które mają z założenia doprowadzić do dezintegracji psychofizycznej natury ludzkiej oraz twardej eliminacji *Homo sapiens*. Inżynieria genetyczna niesie ze sobą ryzyko takiej zmiany natury mającego się narodzić dziecka, iż w przyszłości może ono funkcjonować w nieczłowieczy sposób. W przypadku tych najbardziej radykalnych ulepszeń pojawiają się ryzyka dotyczące choćby takich kwestii, jak identyczność osoby, pozbawienie autentycznej autonomii rozwoju oraz działania, a więc zagrożenie dla ludzkiej sprawczości, które jest fundamentalne dla jego podmiotowości czy wolności, a co za tym idzie ludzkiej godności.

Kolejne pytania brzmiały: „w jakim kierunku są rozwijane koncepcje etyczne transhumanistów i biokonserwatystów? Jakie są motywy leżące u podstaw konfliktu w zakresie oceny etycznej transhumanizmu przez jego zwolenników i przeciwników?

Transhumaniści postulowane przez siebie projekty ulepszania skłonni są oceniać w aspekcie moralnym jedynie z uwagi na ich skutki. Zatem jeśli prognozuje się, iż skutkiem zastosowanego działania będzie ulepszenie jego przedmiotu, wówczas to działanie to zostaje uznane za moralnie dobre, a co za tym idzie wskazane do zastosowania. We wszystkich projektach transhumanistycznych zakłada się jako oczywiste, że ulepszanie człowieka jest dobre ze względu na swoje skutki. Jednakże jest ono też dobre samo w sobie. Jest tak dlatego, że stanowi realizację właściwego ludziom pragnienia i dążenia, by cieszyć się coraz lepszym dobrostanem oraz żyć w coraz większym poczuciu bezpieczeństwa swojej egzystencji. W związku z tym etyka

prezentowana przez transhumanistów jest zatem etyką konsekwencjalistyczną. W relacji do człowieka ulepszenie rozumiane jest tu jako powiększenie jego dobrostanu tak fizycznego, psychicznego, jak i społecznego, a w konsekwencji zwiększenie sumy szczęścia zarówno jednostki, jak i społeczności, której to częścią ona jest. Zatem konsekwencjalistyczna etyka transhumanizmu jest etyką utylitarystyczną, nie zaś etyką deontologiczną, jak ma to miejsce w przypadku biokonserwatystów, gdzie wartość etyczna czynu leży w nim samym lub w intencji z jaką został dokonany. Dla biokonserwatystów znamionem jest odwoływanie się do szeroko rozumianej ochrony naturalności życia, a także ludzkiej natury. W centrum swoich poglądów oraz rozważań stawiają oni ludzką jednostkę o tzw. „czystym” kodzie genetycznym, przypisując jej ekskluzywną możliwość posiadania statusu moralnego, a także pełni praw. Istotę ludzką postrzegają oni jako zagrożoną przez współczesną biotechnologię, której to interwencje według nich w bezpośredni sposób prowadzą do degradacji, a także niszczenia fundamentalnych norm moralnych oraz wartości mających swe źródło w naturze ludzkiej czy z nią związanych. Według nich wszelkie próby naruszenia tego stanu rzeczy uważają za naruszające godność a także godzące w autonomię człowieka (J. Habermas), moralnie niedopuszczalne (M. Sandel), obrzydliwe (L. Kass), czy oznaczające koniec człowieka (F. Fukuyama).

Następne pytanie hipotezotwórcze dotyczyło tego „czy proponowane koncepcje etyczne zwolenników transhumanizmu nie stanowią zagrożenia dla podstawowych przymiotów człowieka?

Jak zostało to dosyć szeroko pokazane w niniejszej dysertacji koncepcje etyczne zwolenników transhumanizmu stanowią zagrożenie dla podstawowych przymiotów, czy jak powiedzą neotomiści – dóbr człowieka, takich jak godność, podmiotowość, wolność, autonomia, czy sprawczość. Jest tak dlatego, że etyka utylitarystyczna, na którą powołują się transhumaniści zwraca jedynie uwagę na cel, a nie na środki. Co za tym idzie, aby osiągnąć cel w postaci ulepszenia natury ludzkiej nie liczy się z jej przymiotami i tym czy zostaną one zachowane, naruszone czy wręcz zniszczone. Często owe przymioty stanowią jedynie przeszkodę w realizacji tego celu i według transhumanistów należy je intencjonalnie ograniczyć lub wyeliminować. Następować ma coraz większe kontrolowane odpodmiotowanie człowieka oraz poddawanie go skutecznym regulacjom technicznym. Przekształcająca się w transczłowieka jednostka ma coraz bardziej zdawać się na doskonałość oraz sprawność technicznych urządzeń, a także na przeżywanie oraz działanie w przestrzeni wirtualnej. Wszystko to prowadzi do jego odpodmiotowania

w kształtowaniu samego siebie, jak również całej podlegającej mu obecnie antroposfery. Już same możliwości techniczne oraz medyczne doby współczesnej mające służyć ulepszaniu nie mają z definicji charakteru godziwego. W ideologii transhumanistycznej następuje przedefiniowanie godności osoby ludzkiej, a co za tym idzie jej niepowtarzalności oraz tożsamości. Transhumaniści zdają się pomijać nienaruszalność godności osób, które teraz istnieją na rzecz szczególnego traktowania przyszłych ulepszonych. Bycie osobą zostaje tu zatem zredukowane do biologii, kultury czy ekonomii. Tym samym jej godność nie stanowi celu, choć pozostaje całkiem dobrym narzędziem w uzasadnianiu transhumanistycznych postulatów. W ideologii transhumanizmu następuje przedefiniowanie wolności, a w konsekwencji jej utrata. Transhumanizm ponadto prowadzi do niszczenia dotychczasowych relacji międzyludzkich, a będąca ich podstawą miłość przestaje być życiową postawą poprzez spłylenie i sprowadzanie jej jedynie do emocji oraz seksualności.

Ostatnie pytania brzmiały: „jakie są ograniczenia konceptualne rekonstruowanych koncepcji etycznych transhumanistów i biokonserwatystów? Czy propozycje rekonstruowanych autorów są wystarczające dla opracowania integralnej koncepcji etycznej?”

Odpowiadając na to pytanie, wydaje się, iż nie jest możliwe opracowanie integralnej koncepcji etycznej. Jest tak dlatego, że transhumanistów i biokonserwatystów bardzo wiele różni od siebie, choćby na gruncie założeń metafizycznych, czy w kwestiach przyjmowanych założeń epistemologicznych i antropologicznych. Choć wielu uczestników debaty tego nie deklaruje, to jednak mają jakieś założenia o charakterze ontycznym. Jednakże wiele elementów zakładanych modeli ontologii jest niedoprecyzowanych. Pomocna mogłaby być debata wokół istnienia. Jednakże odmienne założenia sprawiają, iż na ten moment ów spór w warstwie teoretycznej jest co do zasady nierozstrzygalny i wedle filozofów nauki, takim już zostanie. Transhumaniści odeszli od ideału poznania naukowego mającego za cel budowanie teorii kontemplantującej prawdę o naturze świata. Ich celem nie jest już prawda czy opanowywanie rzeczywistości, ale jej ulepszanie. Transhumanizm bowiem jest filozofią futurologiczną. Odwołują się oni do obecnego stanu kondycji *Homo sapiens*, jednakże tylko w celu wskazania jego ograniczeń oraz konieczności ich przekraczania. To zaś wymaga nie tyle poznania rzeczywistości, co bardziej jej skonstruowania. Zatem w klasycznym znaczeniu nie konstruują oni teorii, w celu poznania prawdy o ludzkiej naturze, tylko w celu jej wytworzenia. Ich koncepcje teoretyczne mają, co prawda, jakieś umocowanie

w rzeczywistości, jednakże czynią to jedynie w celu skonstruowania perswazyjnej argumentacji dotyczącej konieczności zmian. Aby stworzyć rewolucję postdarwinowską, której pragną, konieczny jest jakiś scenariusz, zakładający pewną wytwórczość, nie mogącą do końca liczyć się z prawdami realnego świata oraz obecnym stanem nauki oraz techniki. Chodzi o pewną postać ontologii. Wytwory wyobraźni transhumanistów nie są materialnie prawdziwe, co oznacza, iż nie zgadzają się one z określoną koncepcją ludzkiej natury. Z tego też powodu ich naukowotwórcza oraz kulturotwórcza wartość może być racjonalnie kwestionowana. Transhumanistyczna twórczość nie liczy się z obiektywną prawdą rzeczy, a jedynie z prawdą myśli, podlegającej wewnętrznej koherencji przekonań. W taką zaś prawdę można jedynie wierzyć, jako że nie można jej zweryfikować. Mijając się z faktyczną prawdą o realnej naturze człowieka, łatwo im wygłaszać swoje postulaty o jej zastąpieniu przez fikcyjną ulepszoną postnaturę. Obie strony w swoich koncepcjach posługują się nieprecyzyjnymi argumentami. Po wielokroć są to argumenty filozoficzne, odnoszące się do bogatej historii myśli filozoficznej. Natomiast ich użycie jest zbyt powierzchowne i powoduje wątpliwości. Dodatkowo brakuje wystarczająco precyzyjnego określenia rozumienia podstawowych kategorii filozoficznych takich jak na przykład „natura ludzka” oraz powszechnego rozumienia osoby ludzkiej oraz zgody na temat tego, w czym tkwi jej „godność”. Jednakże przyglądając się licznym, wielokrotnie sprzecznym i wykluczającym się światopoglądom, ideologiom, systemom filozoficznym, czy doktrynom religijnym nabiera się przekonania, że nie jest możliwe jego osiągnięcie.

Dyskusja na temat ulepszania człowieka jest niezwykle interesująca i zarazem bardzo intrygująca. Jest również bardzo złożona i zaawansowana. W dysertacji przedstawiona została cała jej kompleksowość oraz wiele odniesień do zagadnień nauk tak eksperymentalnych, jak i humanistycznych, a szczególnie do filozofii i etyki, co jest oczywiste z racji na temat prezentowanej pracy doktorskiej. Na ten moment to zawansowanie stoi jednakże w kontraście do realnych możliwości działania w kontekście omawianego zagadnienia. Wydaje się bowiem, iż wiedza teoretyczna zdecydowanie wyprzedza tutaj praktyczną. Mimo tego skoncentrowanie się na samych przesłankach daje jednakże sposobność wyrażenia tego, co w rzeczywistości osiągalne może być dopiero za jakiś bliżej nieokreślony czas. Zatem analiza potencjalnych możliwości niekoniecznie musi być jedynie typem futurologii, ale stać się może przydatna już obecnie. Już na tym etapie rozważań przekonać się można, które to scenariusze są obiecujące oraz konstruktywne, a które wątpliwe bądź

nie do zaakceptowania. Stąd też tylko teoretyczne analizy mogą mieć istotny wpływ na kształt podejmowanej w późniejszym etapie praktyki. Zasadniczo powiedzieć można, iż stoimy przed dwoma podstawowymi koncepcjami człowieka, a mianowicie naturalistyczną oraz nienaturalistyczną. Przyjęcie jednej z nich warunkuje wnioski do jakich się dojdzie w kwestii ulepszania człowieka. Jednak należy zaznaczyć, iż wnioski te nie muszą się zupełnie wzajemnie wykluczać. Zarówno koncepcja naturalistyczna, jak również nienaturalistyczna dopuszczają niektóre działania ulepszające, z tym jednak zastrzeżeniem, że pierwsza z nich dopuszcza możliwość radykalnych interwencji, zaś druga co najwyżej umiarkowanych. W dysertacji w trakcie analiz zrekonstruowane zostały zasadnicze poglądy uczestników debaty. Wskazane zostały też postulaty oraz dalsze kroki konieczne do podjęcia w celu podwyższenia poziomu, jak również doprecyzowania toczącej się debaty. Zarysowana została też płaszczyzna dialogu, który miałby na tym etapie charakter metaprzekmiotowy. Przeprowadzone w dysertacji analizy doprowadziły do szeregu wniosków pozwalających lepiej określić zarówno samych uczestników toczącej się debaty, jak również argumenty, którymi się oni posługują, a także oczekiwania im towarzyszące. Uwzględnienie powyższych może mieć znaczący wpływ na jej dalszy przebieg. Skłania zarazem do moderowania jej w stronę dojrzałszej postaci.

Prezentowana dysertacja z pewnością nie wyczerpuje problematyki etycznej ulepszania człowieka. Sygnalizuje jedynie pewne problemy i zagadnienia, wskazując na różne krytyczne ograniczenia proponowanych rozwiązań. W mojej opinii stanowi jednakże zaproszenie do toczącej się na całym świecie, ale szczególnie w Polsce, debaty wokół etycznych aspektów ulepszania człowieka. Mam nadzieję, że daje w nią również pewien wkład w postaci szeregu propozycji rzetelnego i krytycznego przeanalizowania i przemyślenia wysuwanych przez zwolenników ulepszeń postulatów tak teoretycznych, jak i praktycznych. Jak zostało to już wyartykułowane dysertacja ta nie zawiera rozwiązań pozbawionych kontrowersji oraz ostatecznych, gdyż na tym etapie debaty jest to po prostu niemożliwe. Jak wszystkie stanowiska filozoficzne, również te przedstawione w dysertacji, są obarczone pewnymi trudnościami oraz wymagają dalszego i pogłębionego przedyskutowania. Prezentowana praca doktorska wpisuje się w prowadzoną debatę ze świadomością posiadanych przezeń ograniczeń. Jest to jedna z niewielu prac powstałych do tej pory w Polsce stricte w temacie problematyki etycznej transhumanizmu oraz ulepszania człowieka, ale przypuszczam, że jedna z wielu, które dopiero powstaną w przyszłości, gdyż poruszone zagadnienie z pewnością będzie stawało

się coraz szerzej dyskutowane. Podejmowane, a czasami ze względów objętościowych, jedynie zarysowane tu zagadnienia, stanowią pewien fundament do dalszych badań naukowych oraz bardziej szczegółowych i pogłębionych analiz. Dysertacja w takiej formie dostarcza dla nich punktu wyjścia, zwłaszcza w obszarze polskojęzycznej literatury przedmiotu. Sam mam w planach pochylenie się bardziej szczegółowo nad wieloma zagadnieniami w niej poruszonymi w najbliższej przyszłości, choćby takimi jak: problem redystrybucji środków ulepszania, zagadnienia prawne związane z ich uregulowaniem i implementacją do istniejącego systemu prawnego, kwestie finansowania badań, rola państwa, komercjalizowanie osiągnięć przez podmioty prywatne, wpływ transhumanizmu na rozwój sztucznej inteligencji, czy kwestie, na temat których przygotowałem referaty, takie jak relacja z religią bądź transhumanistyczna wizja edukacji i wieloma innymi. Wydaje mi się to niezwykle istotne, gdyż spór pomiędzy transhumanistami a biokonserwatystami wchodzi obecnie w fazę dojrzałą. Z tego też powodu będzie skupiał na sobie uwagę rozmaitych środowisk akademickich. W toczącej się debacie na temat etycznych zagadnień ulepszania człowieka należy więc oczekiwać nowych rozwinięć i interpretacji, które ją poszerzą i urozmaicą.

# BIBLIOGRAFIA

## Literatura źródłowa:

1. Bostrom N., *A History of Transhumanist Thought*. *Journal of Evolution and Technology* 14, no. 1 (2005), s. 1-25.
2. Bostrom N., E. Yudkowsky, *The Ethics of Artificial Intelligence*, w: *Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, red. W. Ramsay, K. Frankish, , Cambridge 2011, s. 316–334.
3. Bostrom N., *Human vs. Posthuman*, „Hastings Center Report”, Vol. 37, No. 5, 2007, s. 4-7.
4. Bostrom N., *In Defense of Posthuman Dignity*. *Bioethics* 19, no. 3 (2005), s. 202–214.
5. Bostrom N., Ord T., *The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics*, „Ethics” 116 (2006), s. 656–679.
6. Bostrom N., Roache R., „*Ethical Issues in Human Enhancement w: New Waves in Applied Ethics*, J. Ryberg, T. Petersen, C. Wolf (red.),. Michigan: Palgrave Macmillan, 2008, s. 120-152.
7. Bostrom N., Sandberg A., *Cognitive Enhancement: Methods, Ethics, Regulatory Challenges*, „Science and Engineering Ethics” 2009, 15(3), s. 311–341.
8. Bostrom N., *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, przeł. D. Konowrocka-Sawa, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2016.
9. Bostrom N., *The Transhumanist FAQ. A General Introduction*, Oxford UP, Oxford 2003.
10. Bostrom N., *Transhumanist values*. *Review of Contemporary Philosophy*, 4(1-2) 2005, s. 87-101.
11. Bostrom N., *Transhumanizm jest sposobem myślenia o przyszłości*, „Filozofuj!” 2017, nr 6 (18), s. 24-25.
12. Bostrom N., *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. Gordijn B., Chadwick R., Springer, Dordrecht 2008, s. 107-137.

13. DeGrazia D., *A Reply to Bradley Lewis's 'Prozac and the Post-human Politics of Cyborgs'*, *Journal of Medical Humanities* 24 (1/2): 2003, s. 65–71.
14. DeGrazia D., *Enhancement Technologies and Human Identity*, *Journal of Medicine and Philosophy* 30 (2005), s. 263-264.
15. DeGrazia D., *Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour*, *J Med Ethics*. 2014 Jun, 40(6), s. 361-368.
16. DeGrazia D., *Prozac, Enhancement, and Self-Creation*. *Hastings Center Report*, 30(2) 2000, s. 34-40.
17. Douglas T., *Moral Enhancement*, „*Journal of Applied Philosophy*” 25(2008) nr 3, s. 228-245.
18. Douglas T., *The Harms of Enhancement and the Conclusive Reasons View*, „*Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*” 24(2015) nr 1, s. 23-36.
19. Douglas T., *The Morality of Moral Neuroenhancement*, w: *Handbook of Neuroethics*, red. J. Clausen, N. Levy, Springer, Dordrecht 2015, s. 1227-1249.
20. Dresler M., Sandberg A., Bublitz C., Ohla K., Trenado C., Mroczko-Wąsowicz A., Kühn S., Repantis D., *Hacking the Brain: Dimensions of Cognitive Enhancement*, „*ACS Chemical Neuroscience*” 2018, 10(3), s. 1137–1148.
21. Dresler M., Sandberg A., Ohla K., Bublitz C., Mroczko-Wąsowicz A., Kühn S., Repantis D., *Non-Pharmacological Cognitive Enhancement*, „*Neuropharmacology*” 2013, 64, s. 529–543.
22. Harris J., *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
23. Harris J., *How to be Good. The Possibility of Moral Enhancement*, Oxford 2016.
24. Harris J., *Immortal Ethics*, “*Annals of the New York Academy of Sciences*”, vol 1019 (2004), s. 527-534.
25. Harris J., *Intimations of immortality*, *Science*, vol 288 (7.4.2000), s. 59 (1 strona).
26. Harris J., *Moral Enhancement and Freedom*, „*Bioethics*” 25(2011) nr 2, s. 102-111.
27. Harris J., *Poprawianie ewolucji. Argumenty etyczne za tworzeniem lepszych ludzi*, przeł. T. Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021.
28. Harris J., Savulescu J., *A Debate about Moral Enhancement*, „*Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*” 24, 1, 2015, s. 8-22.
29. Harris J., *Scientific Research is a Moral Duty*, „*Journal of Medical Ethics*” 31, 4, 2005, s. 242-248.

30. Hughes J., *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human in the Future*, Westview Press, Boulder (CO) 2004.
31. Hughes J., *Contradictions from the enlightenment roots of transhumanism*, „The Journal of Medicine and Philosophy”, Vol. 35, No. 6, 2010, s. 622-640.
32. Hughes J., *Progress in Bioethics*, MIT Press 2009.
33. Huxley J., *Transhumanism* w: J. Huxley, *In New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957.
34. Huxley J., *Transhumanizm*, „Ethics in Progress” 6 (2015) nr 1, 17-22.
35. Huxley J., *Transhumanizm. Kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, tłum. M. Soniewicka, „Ethics in Progress” 2015, t. 6(1), s. 38-55.
36. Kurzweil R., How to Make a Mind, „Futurist”, Vol. 47, No. 2, 2013, s. 14-17.
37. Kurzweil R., *Jak stworzyć umysł. Sekrety ludzkich myśli ujawnione*, przeł. K. Zielińska, Studio Astropsychologii, Białystok 2017.
38. Kurzweil R., *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.
39. Kurzweil R., *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, New York 2005.
40. Kurzweil R., *Wnerwiający nanoboty*, przeł. J. Stradowski, „Gazeta Wyborcza”, 1.01.2001, s. 21.
41. More M., *A Letter to Mother Nature*, w: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, Chichester 2013.
42. More M., *The overhuman in the transhuman*, *Journal of Evolution and Technology* 21 (1):1-4 (2010), s. 1-4.
43. More M., *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, „Extropy #6”, 1990, s. 6-12.
44. More M., Vita-More N. red. *The transhumanist reader: classical and Contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. John Wiley & Sons 2013, s. 56-64.
45. Persson I., Savulescu J., *Getting moral enhancement right: the desirability of moral bioenhancement*. *Bioethics* 27(3) 2013, s. 124–131.
46. Persson I., Savulescu J., *Moral Transhumanism*, „Journal of Medicine & Philosophy”, Vol. 35, No. 6, 2010, s. 656-669.

47. Persson I., Savulescu J., *The art of misunderstanding moral bioenhancement: two cases*. *Camb Q Healthc Ethics* 24(1) 2015, s. 48–57.
48. Persson I., Savulescu J., *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, „*Journal of Applied Philosophy*” 2008, t. 25(3), s. 162–177.
49. Persson I., Savulescu J., *Unfit for the future: the need for moral enhancement*. Oxford University Press, Oxford 2012.
50. Sandberg A., Bostrom N., *Converging Cognitive Enhancements*, „*Annals of the New York Academy of Sciences*” 2006, 1093(1), s. 201–227.
51. Sandberg A., *Morphological Freedom – why We not Just Want it, but Need it*, w: M. More, N. Vita-More (red.) *The transhumanist reader: classical and Contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*. John Wiley & Sons 2013, s. 56-64.
52. Savulescu J., Bostrom N., *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press 2009.
53. Savulescu J., *Justice, fairness, and enhancement*, *Annals of New York Academy of Science* 1093 (2006), s. 321-338.
54. Savulescu J., Persson I., *Moral Enhancement, Freedom and the God Machine*, „*The Monist*” 2012, t. 95(3), 399-421.
55. Savulescu J., Persson I., *Moral Hard-Wiring and Moral Enhancement*, „*Bioethics*” 2017, t. 31(4), s. 286–295.
56. Savulescu J., Persson I., *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford 2012.
57. Savulescu J., Sandberg A., Kahane G., *Well-Being and Enhancement*, w: *Enhancing Human Capacities*, red. J. Savulescu, R. ter Meulen and G. Kahane, Oxford: Wiley-Blackwell 2011, s. 3-18.
58. Savulescu J., *The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?* w: *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 211-250.
59. Walker M., *Enhancing Genetic Virtue. A Project for Twenty-First Century Humanity?*, *Politics and the Life Sciences* 2(28), 2016, s. 27-47.

## Literatura przedmiotu:

1. Agar N., *Dialogues on Human Enhancement*, Routledge, New York 2023.
2. Agar N., *How to Be Human in the Digital Economy*, The MIT Press, Cambridge (MA) – London 2019.
3. Agar N., *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, The MIT Press, Cambridge (MA) – London 2010.
4. Agar N., *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell Publishing, Malden (MA) 2004.
5. Agar N., *Life's Intrinsic Value*, Columbia University Press, New York 2001.
6. Agar N., *Perfect Copy: Unravelling the Cloning Debate*, Icon Books, London 2003.
7. Agar N., *The Sceptical Optimist: Why Technology Isn't the Answer to Everything*, Oxford University Press, Oxford 2015.
8. Agar N., *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, The MIT Press, Cambridge (MA) – London 2014.
9. Agar N., *Whereto Transhumanism? The Literature Reaches a Critical Mass*, „Hastings Center Report”, Vol. 37, No. 3, 2007, s. 12-17.
10. Alighieri D., *Boska komedia*, „Niebo”, pieśń 1, w. 70-72, tłum. E. Porębowicz, Greg, 2014.
11. Allenby B. R., Sarewitz D., *The Techno-Human Condition*, MIT Press, Cambridge 2011, s. 1-15.
12. Anderson R.T., Tollefsen Ch., *Biotech Enhancement and Natural Law*, „The New Atlantis. The Journal of Technology and Society”, Spring 2008, s. 79–108.
13. Andrzejuk A., *Personalizm tomistyczny wobec nowoczesnej i ponowoczesnej antropologii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2017, 1, s. 19–57.
14. Arendt H., *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, 1953–1975*. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2018.
15. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska (rozdział II-IV)*, Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.
16. Askland A., *The Misnomer of Transhumanism as Directed Evolution*, „International Journal of Emerging Technologies & Society”, Vol. 9, No. 1, 2011, s. 71-78.
17. Azuma, R.T., *A survey of augmented reality*. Presence, 6(4): 1997, s. 355-385.

18. Bárd I., *The Doubtful Chances of Choice*, „At the Interface/Probing the Boundaries”, Vol. 85, 2012, s. 9.
19. Barilan Y. M., Weintraub M., *The Naturalness of the Artificial and Our Concepts of Health, Disease and Medicine*, *Medicine, Health Care and Philosophy* 4 (3), 2001, s. 311–325.
20. Barker A.T., Jalinous R., Freeston I. L., *Non-invasive magnetic stimulation of human motor cortex*. *The Lancet*, 325(8437): 1985, s. 1106-1107.
21. Bartnik C., *Personalizm*, Warszawa 2000, cz. 1, rozdz. VI, w: W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha, 1985.
22. Baumann F., *Humanism and Transhumanism*, „*Journal of Technology & Society*”, Vol. 29, 2010, s. 84-96.
23. Benditt T. M.. *Normality, disease and enhancement*, w: *Establishing medical reality: essays in the metaphysics and epistemology of biomedical science*, red. H. Kincaid, J. McKittrick, Dordrecht: Springer Netherlands; 2007, s. 13–21.
24. Bendle M.F., *Teleportation, Cyborgs and the Posthuman Ideology*, „*Social Semiotics*”, Vol. 12, No. 1, 2002, s. 45-62.
25. Bergsma A., *Transhumanism and the Wisdom of Old Genes is Neurotechnology as Source of Future Happiness?*, „*Journal of Happiness Studies*”, Vol. 1, No. 3, 2000, s. 401-417.
26. Bess M., *Enhanced Humans versus „Normal People”*: *Elusive Definitions*, „*Journal of Medicine & Philosophy*”, Vol. 35, No. 6, 2010, s. 641-655.
27. Biesaga T., *Natura osoby ludzkiej a ulepszanie człowieka*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018 s. 169-198.
28. Biesaga T., *Teleologia natury ludzkiej i autoteleologia osoby a ulepszanie poznawcze człowieka* w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 243-258.
29. Biesaga T., *Ulepszanie biologiczne i techniczne człowieka a doskonalenie moralne* w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 175-192.

30. Birnbacher D., *Posthumanity, Transhumanism and Human Nature*, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. B. Gordijn, R. Chadwick, Springer, Dordrecht 2009, s. 95-106.
31. Bishop J. P., *Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God*, *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6) 2010, s. 700-720.
32. Blank R. H., *Cognitive Enhancement: Social and Public Policy Issues*, Basingstoke–New York 2016.
33. Bodnar A. G., Oulette M., Frolkis M., Holt S. E., Chiu C. P., Morin G. B., Harley C. B., Shay J. W., Lichtsteiner S., Wright W. E., *Extension of life-span by introduction of telomerase into normal human cells*, "Science", vol 279 (1998), s. 349-352.
34. Brickman P., Campbell D., *Hedonic Relativism and Planning the Good Society*, w: *Adaptation-Level Theory: A Symposium*, red. M.H. Apley, Academic Press, New York, 1971, s. 288.
35. Brukamp K., *Better Brains or Bitter Brains? The Ethics of Neuroenhancement*, w: *Cognitive Enhancement. An Interdisciplinary Perspective*, red. E. Hildt, A. G. Franke, Amsterdam 2013, s. 99-112.
36. Buchanan A., *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford 2011.
37. Buchanan A., *Moral status and human enhancement*, „Philosophy and Public Affairs” 37 (2009), nr 4, s. 346-381.
38. Bugajska A., „Religia” ulepszania: *Od ewantropii do nieśmiertelność*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018, s. 261-280.
39. Bugajska A., *Engineering Youth: The Ewantropian Project in Young Adult Dystopias*, Ignatianum University Press, Kraków 2019.
40. Bugajska A., *Utopia ulepszania człowieka: więcej niż ideologia czy zabobon*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 311-343.
41. Burdett M. S., *Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement: Francis Bacon, N., F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin*, w: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age*

- of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, Washington DC: Georgetown University Press, 2011, s. 19–36.
42. Burg van der W., *The Slippery Slope Argument*, *Ethics* 102 (1) 1991, s. 42–65.
  43. Calus K. M., *Transhumanizm – wizja nowego człowieka*, Grudzień 2018, *Studia z Historii Filozofii* 9(4), s. 237-255.
  44. Campa R., *Pure Science and the Posthuman Future*, „*Journal of Evolution & Technology*”, Vol. 19, No. 1, 2008, s. 28-34.
  45. Caplan A., *Is Better Best?*, “*Scientific American*” 2003, Vol. 289 (3), s. 104-105.
  46. Caria A., Sitaram R., Wit R. i in, *Volitional control of anterior insula activity modulates the response to aversive stimuli. A realtime functional magnetic resonance imaging study*. *Biol Psychiatr* 2010; s. 425–432.
  47. Choe S. Y., Min K.-H, *Who makes utilitarian judgments? The influences of emotions on utilitarian judgments*, *Judgment and Decision Making* 6(7) 2011, s. 580-592.
  48. Chyrowicz B., *A jednak życie warte życia*, „*Znak*” 53 (2001), s. 23-34.
  49. Chyrowicz B., *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.
  50. Chyrowicz B., *Bioetyka. Anatomia sporu*, wydawnictwo ZNAK, Kraków 2015.
  51. Chyrowicz B., *Etyka konsekwencjalna czy konsekwencjalizmu w etyce?* *Roczniki Filozoficzne KUL*, 43-44: 1995-1996, s. 161-187.
  52. Chyrowicz B., *Zamiar i skutki. Filozoficzna analiza zasady podwójnego skutku*, Lublin 1997.
  53. Chyrowicz B., *Życie: długość, jakość i moralność. Wprowadzenie*, w: *Przedłużanie życia jako problem moralny*, red. B. Chyrowicz, Lublin 2008, s. 16.
  54. Cichobłaziński L., *Zagrożony gatunek*, „*Niedziela*”, 2020, 32 (9 VIII).
  55. Ciniewski P., *Ambiwalencja transhumanizmu wobec cielesności*, *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne Tom 5*, 2017, s. 105-116.
  56. Clark A., Chalmers D., *The Extended Mind*, „*Analysis*” 1998, 58(1), s. 7–19.
  57. Clark A., *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2003.
  58. Clynes M., Kline N., *Cyborgs and space*, w: *The Cyborg Handbook*, red. C.H. Gray, S. Mentor, H. Figueroa-Sarriera, Routledge, New York 1995, s. 17-28.

59. Coenen Ch., Schuijff M., Smits M., *The Politics of Human Enhancement and the European Union*, w: *Enhancing Human Capacities*, red. J. Savulescu, A. Sandberg, G. Kahane, Oxford, 2011, s. 521-535.
60. Cole B., Recenzja książki: I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford 2012, „The National Catholic Bioethics Quarterly” 2017, t. 17(1), s. 176-177.
61. Crockett M. J., Clark L., Hauser M. D., Robbins T. W., *Serotonin selectively influences moral judgment and behavior through effects on harm aversion* Proc. Natl Acad. Sci. U. S. A. 2010 Oct. 5;107(40), s. 17433-17438.
62. Cullen D.K., Smith D.H., *Bioniczne łączy*, „Scientific American”, Vol. 258, No. 2, 2013, s. 48-53.
63. Daly B. M., *Transhumanism: toward a brave new world?*, „America”, Vol. 191, No. 12, 2004.
64. Damasio A., *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, Copernicus Center Press 2023.
65. Davies D. J., *Classics revisited: Death, immortality, and Sir James Frazer*, „Mortality”, Vol. 13, No. 3, 2008, 287-296.
66. Dejnaka A., *Rzeczywistość rozszerzona i jej zastosowanie w edukacji*, „E-mentor”, Vol. 44, No. 2, 2012, s. 30-36.
67. Dekkers W., Rikkert M.O., *Memory enhancing drugs and Alzheimer’s disease: enhancing the self or preventing the loss of it?* Med. Health Care Philos. 2007, 10(2), s. 141-151.
68. Dobierzewski J., *Nikołaj Fiodorow – ekscesy zmartwychwstania*, w: *Wokół Szestowa i Fiodorowa*, red. J. Dobierzewski, seria: Almanach myśli rosyjskiej, t. IV, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 71-84.
69. Dominiak Ł., Perlikowski Ł., Płotka B., *Współczesne podziały biopolityczne w świetle sporu wokół doskonalenia człowieka*, Studia polityczne nr 31, 2013, s. 175-189.
70. Drexler E., *Nanosystems: Molecular Machinery, Manufacturing, and Computation*, Wiley, New York 1991.
71. Duchliński P., *Bioetyka personalistyczna Barbary Chyrowicz*, w: *Bioetyka polska*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2004, s. 111-128.

72. Duchliński P., Hołub G., *Wprowadzenie*, w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 9-24.
73. Duchliński P., *Podmiot poznania w perspektywie cognitive enhancement* w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 83-144.
74. Duchliński P., *Transhumanistyczny obraz świata. Próba spojrzenia na całość*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 281-300.
75. Duecker F., de Graaf T.A., Sack A.T., *Thinking caps for everyone? The role of neuro-enhancement by non-invasive brain stimulation in neuroscience and beyond*, *Front Syst Neurosci.* 2014;8:71, s. 1-4.
76. Dvorsky G., *All Together Now: Developmental and Ethical Considerations for Biologically Uplifting Nonhuman Animals*, *Journal of Evolution and Technology* 18(1), 2009, s. 129–142.
77. Dvorsky G., *Better Living through Transhumanism*, „*Journal of Evolution & Technology*”, Vol. 19, No. 1, 2008, s. 62-66.
78. Earp B. D., Douglas T., Savulescu J., *Moral neuroenhancement*, w: L. S. M. Johnson, K.S. Rommelfanger (eds) *The Routledge handbook of neuroethics*. Routledge, New York 2018, s. 166–184.
79. Earp B. D., Sandberg A., Kahane G., Savulescu J., *When is diminishment a form of enhancement? Rethinking the enhancement debate in biomedical ethics*, March 2014, *Frontiers in Systems Neuroscience* 8(12), s. 1-8.
80. Eberl J.T., *A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies*, „*Theoretical Medicine and Bioethics*”, 35(4) 2014, s. 289-310.
81. Eberl J.T., *The nature of human persons: metaphysics and bioethics*, University of Notre Dame Press 2020.
82. Eberl J.T., *Thomistic Principles and Bioethics*, Routledge, New York 2006.
83. Eliot T.S., *Cocktail party*, tłum. W. Juszczak, Universitas, Kraków 1999.
84. Elliott C., *A. Philosophical Disease: Bioethics, Culture and Identity*. London: Routledge. 1999.

85. Evans W., *Singularity Terrorism: Military Meta-Strategy in Response to Terror and Technology*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 23, No. 1, 2013, s. 14-18.
86. F. Alhoff, P. Lin, J. Steinberg, *Ethics of human enhancement: an executive summary*, „Science and Engineering Ethics” 17 (2011), s. 201–212.
87. F. Allhoff,, P. Lin, J. Moor and J. Weckert, *Ethics of Human Enhancement: 25 Questions and Answers*, *Studies in Ethics, Law, and Technology* 4 (1), 2010, s. 1-39.
88. F. Ferrando, *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury, 2021.
89. Falenczyk M., *Ideologiczne i utopijne aspekty transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 167-198.
90. Falenczyk M., *Koncepcja wolności według Jana Pawła II jako odpowiedź na współczesny kryzys wolności*, *Opolska Biblioteka Teologiczna* (tom 160), Opole 2017, s. 29–82.
91. Farman A., *Re-Enchantment Cosmologies: Mastery and Obsolescence in an Intelligent Universe*, „Anthropological Quarterly”, Vol. 85, No. 4, 2012, s. 1069-1088.
92. Feinberg J., *The Child’s Right to an Open Future*, w: *Philosophy of Education: An Anthology*, red. R. Curren. Malden, MA: Blackwell, 2007, s. 112-123.
93. Ferdynus M., *Czy biomedyczne doskonalenie ludzkiej natury jest „zabawą w Boga”?* *Studia Warmińskie* 50, 2013, s. 9-22.
94. Ferdynus M., *Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności*, 2013.
95. Ferrando F., *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*. *Existenz* 8, no. 2 (2013), s. 26–32.
96. Fleischmann K.R., *Sociotechnical Interaction and Cyborg–Cyborg. Interaction: Transforming the Scale and Convergence of HCI*, „The Information Society”, Vol. 25, No. 4, 2009, s. 227-235.
97. Forsberg L., *No Pain, No Gain? Objections to the Use of Cognitive Enhancement on the Basis of Its Potential Effects on the Value of Achievement*, w: *Cognitive*

- Enhancement. An Interdisciplinary Perspective*, red. E. Hildt, A. G. Franke  
Springer Netherlands 2013, s. 159-171.
98. Franke A.G., Lieb K., *Pharmacological Neuroenhancement: Substances and Epidemiology*. E. Hildt, A.G. Franke, red. *Cognitive Enhancement. An Interdisciplinary Perspective*: Springer Netherlands. 2013, s. 17-27.
  99. Franzini A., Marras C., Ferroli P., i in., *Stimulation of the posterior hypothalamus for medically intractable impulsive and violent behavior*. *Stereotact Funct Neurosurg* 2005, s. 63-66.
  100. Fröding B., Juth N., *Cognitive enhancement and the principle of need*. *Neuroethics*. 2015;8(3), s. 231–242.
  101. Fuchs D., *Ewolucja reguł konkurencji w odniesieniu do europejskiego rynku ubezpieczeń gospodarczych*, *Kwartalnik Prawa Publicznego* 2/3, 2002, s. 169-185.
  102. Fukuyama F., *Historia ładu politycznego*, przeł. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2012.
  103. Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
  104. Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.
  105. Fukuyama F., *Ład polityczny i polityczny regres: od rewolucji przemysłowej do globalizacji demokracji*, przeł. J. Pyka, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2015.
  106. Fukuyama F., *Ostatni człowiek*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.
  107. Fukuyama F., *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, London: Profile Books, 2002.
  108. Fukuyama F., *Tożsamość. Współczesna polityka tożsamościowa i walka o uznanie*, przeł. J. Pyka, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2019.
  109. Fukuyama F., *Transhumanism*, „Foreign Policy”, Vol. 144, 2004, s. 42-43.
  110. Fukuyama F., *Zaufanie: kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, przeł. A. i L. Śliwa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Wrocław – Warszawa 1997.
  111. Gaillot M., Baumeister R.F., DeWall C.N. i in., *Self-control relies on glucose as a limited energy source: willpower is more than a metaphor*. *J Pers Soc Psychol* 2007, s. 325–336.
  112. Gajjala R., *Snapshots from sari trails: cyborgs old and new*, „Social Identities”, Vol. 17, No. 3, 2011, s. 393-408.

113. Gałęcki S., *Ulepszanie czy przekraczanie natury? O różnicy pomiędzy enhancement a transhumanizmem*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Holub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018, s. 143-167.
114. Garbowski M., *Transhumanizm Geneza – Założenia – Krytyka*, „Ethos” 28(2015) nr 3(111), s. 23-41.
115. Gawronski B., Beer J. S., *What makes moral dilemma judgments „utilitarian” or „deontological”?*, „Social Neuroscience” 12, 6, 2017, s. 626-632.
116. Gert B., Culver C.M., Clouser K.D., *Bioetyka*, przeł. M. Chojnacki, Gdańsk 2009.
117. Gilbert F., *Nano-bionic Devices for the Purpose of Cognitive Enhancement: Toward a Preliminary Ethical Framework*. E. Hildt i A.G. Franke, red. *Cognitive Enhancement. An Interdisciplinary Perspective*: Springer Netherlands 2013, s. 125-138.
118. Gilson É., *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Warszawa 1988.
119. Giubilini A., *Normality, therapy, and enhancement*. Camb Q Healthc Ethics. 2015;24(3), s. 347–354.
120. Giubilini A., Sanyal S., *Challenging human enhancement*, w: *The ethics of human enhancement: understanding the debate*, red. S. Clarke, J. Savulescu, C. A. J. Coady, A. Giubilini, S. Sanyal, Oxford 2016.
121. Gogacz M., *Człowiek i jego relacje. Materiały do filozofii człowieka*, Warszawa 1985.
122. Gogacz M., *Ku etyce chronienia osób. Wokół podstaw etyki*, Warszawa 1991.
123. Grabińska T., *Bezpieczeństwo ontyczno-kulturowe transczłowieka*, w: T. Grabińska, J. Ochmann, J. Piwowarski, *Bezpieczeństwo kulturowe a kultura bezpieczeństwa wobec zagrożeń współczesności*, Wydawnictwo AWL, Wrocław 2018, cz. 1.
124. Grabińska T., *Bezpieczeństwo personalne. Koncepcja trzech warstw*, Wydawnictwo AWL, Wrocław 2019.
125. Grabińska T., *Nanotechnologiczne zagrożenia stanu zdrowia i środowiska naturalnego*, „Acta Scientifica Academiae Ostroviensis” ASO.A. 7(1), (2016), s. 513–523.
126. Grabińska T., *Nanotechnologie a bezpieczeństwo personalne i strukturalne*, „Logistyka” 2 (2014), s. 556–563, Logistyka-nauka CD, nr 1.

127. Grabińska T., *Skutki ekologiczne stosowania technologii GRIN*, „Logistyka” 4 (2015), s. 7497–7502, Logistyka-nauka, CD nr 2, cz. 5.
128. Grabińska T., *Transhumanistyczna denaturalizacja w świetle ekologii integralnej*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 30 (1) (2022), s. 277-304.
129. Grabińska T., *Transhumanizm – ochrona i zagrożenia bezpieczeństwa personalnego*, w: *System bezpieczeństwa wewnętrznego państwa. Synergia zagrożeń*, red. H. Spustek, Wrocław 2014, s. 17–38.
130. Grabińska T., *Wartości transhumanistyczne a norma personalistyczna* w: red. G. Hołub, P. Duchliński *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 407-434.
131. Grabińska T., *Wybrane zagadnienia filozofii przyrody. Kontekst bezpieczeństwa personalnego i ekologicznego*, Wrocław 2016.
132. Grabińska T., *Zadania eudajmonizmu personalistycznego. Wobec zagrożeń ideologii i praktyki Transhumanizmu* w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 71-96.
133. Grabińska T., *Zagrożenia bezpieczeństwa społecznego w ideologii transhumanizmu*, *Kultura Bezpieczeństwa. Nauka-Praktyka-Refleksje* nr 18, (2015), s. 52-73.
134. Grabińska T., *Zagrożenia od nowych biotechnologii*, „Logistyka” 4 (2014), Logistyka-nauka CD, nr 1, s. 373–380.
135. Greely H. T., *Regulating human biological enhancements: questionable justifications and international complications*. *UTS Law Rev.* 2005;7, s. 87-110.
136. Greely H., Sahakian B., Harris J., Kessler R.C., Gazzaniga M., Campbell P., Farah M. J., *Towards responsible use of cognitive-enhancing drugs by the healthy*, „Nature”, Vol. 456, No. 7223, 2008, s. 702-705.
137. Grumett D., *Transformation and the End of Enhancement*. w: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, edited by R. Cole-Turner, Washington, DC: Georgetown University Press, 2013, s. 37–49.
138. Grzybowski J., Zembruski M., *Pytania o transhumanizm – nadzieja ludzkości czy antropologiczny błąd?*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa*

- filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 259-306.
139. Gunia A. T., *Koncepcje wzmocnienia poznawczego. Próba definicji oraz przegląd metod*, „Avant” (6)2 (2015), s. 35-56.
  140. Gunia A., *Dlaczego stajemy się cyborgami – problem adaptacyjności umysłu i ciała do wytworów technologii*, w: *Umysł i poznanie*, red. M. Jakubiak, M. Kaszubowska, „Volumina”, Szczecin, 2015, s. 101-111.
  141. Gunia A., *Klasyfikacja metod wzmocniania poznawczego w: Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 41-82.
  142. Gunia A., *Umysł vs. Umysł 2.0. Społeczne konsekwencje wzmocnienia poznawczego*, „Studia Humanistyczne AGH” 2017, 16(2), s. 7–23.
  143. Gunia A., *Wzmocnienie poznawcze w kontekście transhumanistycznym. Teoria, praktyka oraz konsekwencje wpływu technologii kognitywnych na człowieka*, rozprawa doktorska, Kraków 2019.
  144. Gyngell C., Douglas T., *Selecting against disability: the liberal eugenic challenge and the argument from cognitive diversity*. J Appl Philos. 2016; 34(4), s. 498-513.
  145. Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie: teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa*, przeł. A. Romaniuk, R. Marszałek, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
  146. Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000.
  147. Habermas J., *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, przeł. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
  148. Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.
  149. Habermas J., *Rzecz o kondycji i ustroju Europy*, przeł. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014.
  150. Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, przeł. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1999.
  151. Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 2, przeł. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 1999.
  152. Hamman K., Warneken F., Greenberg J., Tomasello M., *Collaboration Encourages Equal Sharing in Children But Not Chimpanzees*, Nature (476) 2011, s. 328-331.

153. Haraway D., *Manifest cyborgów*, Przegląd Filozoficzno-Literacki 1(3), 2003, s. 49-87.
154. Haraway D.J., *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, w: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, s. 149-181.
155. Harrington A., *The Immortalist*, Millbrae, Celestial Arts, Millbrae, California, 1977.
156. Hauskeller M., *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, New York: Routledge, 2014.
157. Hauskeller M., *Cognitive Enhancement – To What End?*, w: *Cognitive Enhancement. An Interdisciplinary Perspective*, red. E. Hildt, A.G. Franke, Dordrecht–Heidelberg–New York–London 2013, s. 113–123.
158. Hauskeller M., *Mythologies of Transhumanism*, Palgrave Macmillan, London 2016.
159. Hauskeller M., *Nietzsche, the Overhuman and the Posthuman*, Journal of Evolution and Technology 21 (1):1 (2010), s. 5-8.
160. Hauskeller M., *Reinventing Cockaigne. Utopian themes in transhumanist thought*, „Hastings Center Report”, Vol. 42, No. 2, 2012, s. 39-47.
161. Hefner P., *The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism*, „Dialog: A Journal of Theology”, Vol. 48, No. 2, 2009, s. 158-167.
162. Hester J. D., *Eunuchs and the Postgender Jesus: Matthew 19.12 and Transgressive Sexualities*, „Journal for the Study of the New Testament”, Vol. 28, No. 1, 2005, s. 36-40.
163. Hester J. D., *Intersexes and The End of Gender: Corporeal Ethics and Postgender Bodies*, „Journal of Gender Studies”, Vol. 13, No. 3, 2004, s. 215-225.
164. Holocher J., Kosielińska-Grabowska U., *Dopuszczalność ulepszania natury ludzkiej (enhancement)*, „Ethics in Progress” 6 (2015) nr 1, 85-118.
165. Hołub G., *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek? Przeciw radykalnemu ulepszaniu*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 97-126.
166. Hołub G., Duchliński P. red., *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022.

167. Hołub G., Duchliński P. red., *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018.
168. Hołub G., Duchliński P. red., *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019.
169. Hołub G., Duchliński P. red., *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021.
170. Hołub G., Duchliński P., *Wprowadzenie. Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem w: Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 9-20.
171. Hołub G., *Human Enhancement and the Question of Human Beings*, „Filozofia” vol. 72, nr 7 (2017), s. 548–556.
172. Hołub G., *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 155–196.
173. Hołub G., *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu*, Kraków 2018.
174. Hopkins P. D., *Moral Vision for Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 19, No. 1, 2008, s. 3-7.
175. Ilnicki R., *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011.
176. Inoronato C., *“The Future of Human Nature in a Post-human World: Habermas in Dialogue with Jonas “Philosophical Biology.”* South Central Review 40, no. 1 (2023), s. 59–75.
177. Istvana Z., *The Transhumanist Wager*, Futurity Imagine Media LLC 2013.
178. Jackson J., *The Amorality of Preference: A Response to the Enemies of Enhancement*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 19, No. 1, 2008, s. 3-6.
179. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Rzym 1987.
180. Jaokar A., *The Power of Transhumanist Meditation*, „Journal of the Society for Existential Analysis”, Vol. 23, No. 2, 2012, s. 237-248.

181. Jaramillo G.E., Quiroz J.E., Cartagena C.A., Vivares C.A., Branch J.W., *Mobile Augmented Reality. Applications in Daily Environments*, „Revista EIA”, Vol. 14, 2010.
182. Jelewska A., *Ekotopie. Ekspansja technokultury*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2013.
183. Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996.
184. Jotterand F., *‘Virtue Engineering’ and Moral Agency: Will Post-humans still Need the Virtues?* „American Journal of Bioethics. Neuroscience” 2 (4) (2011), s. 3-9.
185. Jotterand F., *At the Roots of Transhumanism: From the Enlightenment to a Post-Human Future*, *Journal of Medicine and Philosophy* 35 (6): 2010, s. 617-621.
186. Jotterand F., *Human Dignity and Transhumanism: Do Anthro-Technological Devices Have Moral Status?*, „American Journal of Bioethics”, Vol. 10, No. 7, 2010, s. 45-52.
187. Jotterand F., *Response to Open Peer Commentaries on „Human Dignity and Transhumanism: Do Anthro-Technological Devices Have Moral Status?”*, „American Journal of Bioethics”, Vol. 10, No. 7, 2010, s. 6-8.
188. Jousset-Couturier B., *Le transhumanisme. Faut – il avoir peur de l’avenir?*, Eyrolle 2016.
189. Juengst E.T., *Enhancement Uses of Medical Technology*, w: *Encyclopedia of Bioethics*, red. S.G. Post, t. II, New York 2004, s. 753–755.
190. Juengst E.T., *What does enhancement mean. Enhancing human traits: Ethical and social implications*, w: *Enhancing human traits: Ethical and social implications* red. E. Parens, , Georgetown: University Press. 1998, s. 29-47.
191. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, w: *Człowiek i moralność*, red. T. Styczeń i in., t. I, Lublin 1982.
192. Kamiński Ł., *Nowy wspaniały żołnierz. Rewolucja biotechnologiczna i wojna w XXI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 2014.
193. Kamm F., *What As And What Is Not Wrong with Enhancement. Evaluating Sandel’s View*, w: *Bioethical Prescriptions: To Create, End, Choose, and Improve Lives*, red. F. Kamm Oxford 2013: Oxford University Press, s. 328-340.
194. Kandel E. R., *Psychotherapy and the single synapse*, w: *Psychiatry, psychoanalysis and the new biology of mind*, red. E. R. Kandel, Washington 2005, s. 1028-1037.
195. Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Zielona Sowa, 2005.

196. Kass L. *Beyond therapy: biotechnology and the pursuit of happiness*, President's Council on Bioethics, New York: Harper Perennial 2003.
197. Kass L., *Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, „The New Atlantis” Spring (2003) s. 9–28.
198. Kass L., *L'Chaim and Its Limits: Why Not Immortality?* „First Things” vol. 113 (2001), s. 17–24.
199. Kass L., *Leading a Worthy Life: Finding Meaning in Modern Times*, Encounter Books, New York 2017.
200. Kass L., *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, 2002.
201. Kass L., *Reflections on Public Bioethics: A View from the Trenches*, „Kennedy Institute of Ethics Journal” vol. 15, nr 3 (2005), s. 221-250.
202. Kass L., *The Beginning of Wisdom: Reading Genesis* 2003.
203. Kass L., *The Hungry Soul: Eating and the Perfecting of Our Nature*, The University of Chicago Press, Chicago 1999.
204. Kass L., *The Wisdom of Repugnance*, „The New Republic” June 2 (1997), s. 17-26.
205. Kass L., *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*, The Free Press, New York 1985.
206. Kelber A., *Invertebrate Colour Vision, w: Invertebrate Vision*, red. E. Warrant, D.E. Nilsson, Cambridge–New York 2006, s. 250–290.
207. Kim H.Y., *Cyborg, Sage, and Saint: Transhumanism as Seen from an East Asian Theological Setting*, w: *Religion and Transhumanism: the Unknown Future of Human Enhancement*, red. C. Mercer, T.J. Trothen, Santa Barbara 2014, s. 97–114.
208. Kipke, R.. *What Is Cognitive Enhancement and Is It Justified to Point Out This Kind of Enhancement Within the Ethical Discussion?*, w: *Cognitive Enhancement. An Interdisciplinary Perspective*, red. E. Hildt, A.G. Franke, Springer Netherlands 2013, s. 145-157.
209. Kipper G., Rampolla J., *Augmented Reality: an emerging technologies guide to AR*. Waltham: Elsevier 2012.
210. Kirchhoffer D. G., *Human Dignity and Human Enhancement: A Multidimensional Approach*, *Bioethics* 31 (5) (2017), s. 375–383.
211. Kirkwood T., *Why can't we live forever?*, „Scientific American”, Vol. 303, No. 3, 2010, s. 42-49.

212. Klichowski M., *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2014.
213. Klichowski M., Przybyła M., *Cyborgizacja edukacji – próba konceptualizacji*, „Studia Edukacyjne”, Vol. 24, 2013, s. 143-154.
214. Kopania J., *Ideologiczne oblicze transhumanizmu*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 123-166.
215. Kopania J., *Kartezjanizm transhumanistyczny w: Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 185-218.
216. Kopania J., Nowacka M., *Od unieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018, s. 31-70.
217. Kopania J., *Projekt udoskonalenia człowieka w świetle relacyjnej koncepcji osoby*, w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 121-154.
218. Kopania J., *Przyczyna sprawcza kryzysu cywilizacji Zachodu*, w: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. IV: *Bezpieczeństwo w antroposferze i infosferze*, red. T. Grabińska, Z. Kuźniar, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Oficerskiej Wojsk Lądowych im. gen. T. Kościuszki, Wrocław 2016, s. 21–38.
219. Kopania J., *René Descartes jako prekursor ideologii transhumanizmu*. *Studia z Historii Filozofii*, 2019, T. 10, nr 1, s. 75–102.
220. Kopania J., *Sfera etyczna etyki biznesu*, *Prakseologia* 126-127 (1-2) (1995), s. 55–61.
221. Kopania J., *Utylitarystyczna moralność i deontologiczny amoralizm ideologii transhumanistycznej*, w: *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* Vol. 30, No. 2 (2024), s. 15–33.
222. Krąpiec M. A., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
223. Kreibig S. D., *Autonomic Nervous System Activity in Emotion: A Review*, “*Biological Psychology*” 2010, Vol. 84 (3), s. 394-421.

224. Kucharski J., *W stronę aksjologicznie neutralnego pojęcia Human Enhancement*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe „Ignatianum” w Krakowie, Kraków 2018, s. 127-142.
225. Kulawska A., Hauskeller M., *Moral Enhancement and Climate Change. Might It Work*, w: *Moral Enhancement: Critical Perspectives*, red. M. Hauskeller, L. Coyne, Royal Institute of Philosophy Supplements, t. 83, , Cambridge 2018, s. 371–388.
226. Kutt K., Gunia A., Nalepa G.J., *Cognitive Enhancement: How to Increase Chance of Survival in the Jungle?*, „IEEE 2nd International Conference on Cybernetics (CYBCONF)”, Gdynia 2015.
227. Lanni C., i in., *Cognition enhancers between treating and doping the mind*. *Pharmacological Research*, 57(3): 2008, s. 196-213.
228. Lanza R. P., Cibelli J. B., West M. D., *Human therapeutic cloning*, “*Nature Medicine*”, vol. 5 (1999), s. 975-977.
229. Lanza R. P., Cibelli J. B., West M. D., *Prospect for the use of nuclear transfer in human transplantation*, “*Nature Biotechnology*”, vol. 17 (1999) s. 1171-1174.
230. Lapum J., Fredericks Z., Beanlands H., McCay E., Schwind J., Romaniuk D., *A cyborg ontology in health care: traversing into the liminal space between technology and personcentred practice*, „*Nursing Philosophy*”, Vol. 13, No. 4, 2012, s. 276-288.
231. Lee K., *Augmented Reality In Education and Training*, „*TechTrends of Springer Science & Business Media B.V.*”, Vol. 56, No. 2, 2012.
232. Lekka Kowalik A., *Transhumanistyczna utopia i jej problematyczna koncepcja szczęśliwości*, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zjawiska*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 249-270.
233. Lekka-Kowalik A., *Ulepszanie moralne środkami technonauki – contradictio in adiecto?* w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 55-72.
234. Levitt S. D., Dubner J., *Freakonomia. Świat od podszewki*, tłum. A. Sobolewska, Znak, Kraków 2011, s. 156-171.
235. Leźnicki M., Lewandowska A., *Biomedykalizacja a genetyczne udoskonalanie człowieka w kontekście analiz bioetycznych*, *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica* 45|2013, s. 114-127.

236. Lilley S., *Transhumanism and Society. The Social Debate Over Human Enhancement*, Dordrecht 2013.
237. Lindberg S., *From Technological Humanity to Bio-Technical Existence*. New York: Suny Press, 2023.
238. Łuszczynska M., *Umowa społeczna jako fundament życia zbiorowego*, Studia Iuridica Lublinensia 21, 2014, s. 43-54.
239. Macklin R., *Against relativism: cultural diversity and the search for ethical universals in medicine*. USA: Oxford University Press; 1999.
240. Manoj V.R., *Spiritual Transcendence in Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 17, No. 1, 2008, s. 36-44.
241. Marshall P., *Evolution 2.0: Breaking the Deadlock Between Darwin and Design*, BenBella Books, Inc., Dallas, Texas, 2015.
242. Martin-Sanchez F., Maojo V., *Biomedical informatics and the convergence of Nano-Bio-Info-Cogno (NBIC) technologies*, Yearb Med Inform. 2009, s. 134-142.
243. Maryniarczyk A., Stępień K. red., *Dusza, umysł, ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Lublin 2007.
244. Maryniarczyk A., Stępień K., Gudaniec A. red., *Spór o naturę ludzką*, Lublin 2014.
245. Matyszkowicz M., *Komentarz do „O królowaniu” św. Tomasza z Akwinu*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu – królowi Cypru*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2006.
246. McBrearty B. A., Clark L. D. Zhang X. M., Blankenhorn E. P., Haber-Latz E., *Genetic analysis of a mammalian wound-healing trait*, “Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America”, vol 95 (1998) s. 11792-11797.
247. McIntosh D., *Human, Transhuman, Posthuman: Implications of Evolution-by-design for Human Security*, “Journal of Human Security” 2008, Vol. 4, Issue 3, s. 4-20.
248. McNamee M. J., Edwards S.D., *Transhumanism, medical technology and slippery slopes*, „Journal Of Medical Ethics”, Vol. 32, No. 9, 2006, s. 513-518.
249. McPheeter D., *Cyborg Learning Theory: Technology in Education and the Blurring of Boundaries*, „World Future Review”, Vol. 6, No. 1, 2010, s. 34-39.
250. Meulen ter R., Mohammed A.D., Hall W. red., *Rethinking Cognitive Enhancement*, Oxford 2017.

251. Miah A., *A Critical History of Posthumanism. w: Medical Enhancement and Posthumanity*, red. B. Gordijn and R. Chadwick, The International Library of Ethics, Law and Technology, vol. 2, Dordrecht: Springer, 2008, s. 71–94.
252. Miah A., *Ethical Issues Raised by Human. Enhancements*, w: F. Gonzalez, *Ethics and Values for the. 21st Century*, BBVA Spain 2011, s. 167-198.
253. Milbank J., *The Soul of Reciprocity Part Two: Reciprocity Granted*, „Modern Theology”, Vol. 17, No. 4, 2001, s. 335-391.
254. Mills D., *While We're At It*, „First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life”, Vol. 228, 2012.
255. Mischel W., Shoda Y., Rodriguez M.L., *Delay of Gratification in Children*. Science 244 (1989), s. 933-938.
256. Mooney D., Mikos A., *Growing new organs*, “Scientific American” Vol. 280, No. 4 (1999), s. 60-65.
257. More M., Vita-More N. red., *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and the Philosophy of the Human Future*, John Wiley & Sons, Inc., Malden– Oxford–Chichester 2013.
258. Morrison M., *Growth hormone, enhancement and the pharmaceuticalisation of short stature*. Soc Sci Med. 2015 Apr;131, s. 305-312.
259. Mulgan T., *How Should Utilitarians Think About the Future?*, „Canadian Journal of Philosophy”, 47, 2-3, 2017, s. 290-312.
260. Müller-Doohm S., *Habermas: A Biography*. Cambridge: Polity Press, 2016.
261. Mushiaki S., *Neuroscience and nanotechnologies in Japan – beyond the hope and hype of converging technologies*, „International Journal Of Bioethics”, Vol. 22, No. 1, 2011, s. 91-97.
262. Nowacka M., *Bezpieczeństwo zdrowotne: od perswazji do przymusu*, w: *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 4: *Bezpieczeństwo w antroposferze i infosferze*, red. T. Grabińska, Z. Kuźniar, Wrocław 2016 Wydawnictwo WSOWL, s. 109-121.
263. Nowacka M., Kopania J., *Od medycyny prewencyjnej do programów eugenicznych. Droga rozwojowa zdrowia publicznego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2016, t. 44, z. 1, s. 107–130.
264. Nowacka M., *Od udoskonalania umysłu do determinizmu prozdrowotnego*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub,

- P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 229-242.
265. Oderberg D.S., *The Structure and Content of the Good*, w: *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law*, red. D.S. Oderberg, T. Chappell, Palgrave-Macmillan, New York 2007, s. 127–165.
266. Palese E., *Robots and cyborgs: to be or to have a body?* „Poiesis & Praxis”, Vol. 8, No. 4, 2012, s. 191-196.
267. Parens E., *Better always good? The enhancement project*, Hastings Cent Rep. 1998; 28(1), s. 1–17.
268. Parens E., *Enhancing human traits: Ethical and social implications*, Washington, DC: Georgetown University Press; 2000.
269. Parens E., *Special Supplement: Is Better Always Good? The Enhancement Project*, Hastings Center Report 28 (1) (1998), s. 1-17.
270. Pedersen R., *Embronic stem cells for medicine*, “Scientific American”, vol. 280 (1999), s. 68-73.
271. Pellegrino E. D., Thomasma D. C., *A philosophical basis of medical practice*, Oxford: Oxford University Press; 1981.
272. Pellegrino J. W., *Complex Learning Environments: Connecting Learning Theory, Instructional Design, and Technology*, w: *Curriculum, plans, and processes in instructional design: International perspectives*, red. N. M. Seel, S. Dijkstra, Lawrence Erlbaum Associates Publishers 2004, s. 25–48.
273. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009.
274. Poczobut R., *Ulepszanie procesów poznawczych za pomocą artefaktów*, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2021, s. 145-164.
275. Pranav J.C., *A Review on Natural Memory Enhancers (Nootropics)*. Unique Journal of Engineering and Advanced Sciences, 1(1): 2013, s. 8-18.
276. Pyżalski J., *The Digital generation gap revisited: constructive and dysfunctional patterns of social media usage*, w: *The impact of technology on relationships in educational settings*, red. A. Costabile, B. Spears, Routledge, New York 2012, s. 91-101.

277. Racine E., Forlini, C. 2010. *Cognitive enhancement, lifestyle choice or misuse of prescription drugs?* *Neuroethics*, 3(1): 1-4.
278. Resnik D., *Debunking the Slippery Slope Argument against Human Germ-line Gene Therapy*, *Journal of Medicine and Philosophy*. 19 (1), 1994, s. 23–40.
279. Richardson H.S., *Incommensurability and Basic Goods: A Tension in the New Natural Law Theory*, w: *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law*, red. D.S. Oderberg, T. Chappell, Palgrave Macmillan, New York 2007, s. 70-101.
280. Rieke F., *Seeing in the Dark: Retinal Processing and Absolute Visual Threshold*, w: *The Senses: A Comprehensive Reference*, red. A.I. Basbaum, A. Kaneko, G. M. Shepherd, G. Westheimer, Amsterdam–Boston 2008, s. 392–412.
281. Riis J., Simmons J. P., Goodwin G. P., *Preferences for Enhancement Pharmaceuticals?: The Reluctance to Enhance Fundamental Traits*, *Journal of Consumer Research* 35 (3), 2009, s. 495–508.
282. Rikowski G., *Alien Life: Marx and the Future of the Human*, July 2003 *Historical Materialism* 11(2):121-164.
283. Roco M.C., Bainbridge W. S., *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Dordrecht–Boston 2003.
284. Roden D., *Deconstruction and Excision in Philosophical Posthumanism*, „*Journal of Evolution & Technology*”, Vol. 21, No. 1, 2010, s. 27-36.
285. S. Y. Choe, K.-H. Min, *Who makes utilitarian judgments? The influences of emotions on utilitarian judgments*, „*Judgment and Decision Making*” 6, 7, 2011, s. 580–592.
286. Sandel M., *Czego nie można kupić za pieniądze: moralne granice rynku*, przeł. A. Chromik, T. Sikora, Kurhaus Publishing, Warszawa 2016.
287. Sandel M., *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) – London 1998.
288. Sandel M., *Liberalizm a granice sprawiedliwości*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
289. Sandel M., *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014.
290. Sandel M., *Sprawiedliwość: jak postępować słusznie?*, przeł. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.

291. Sandel M., *The Case Against Perfection*, „The Atlantic Monthly” vol. 293, nr 3 (2004), s. 51–62.
292. Sandel M., *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
293. Sandel M., *Tyrania merytokracji. Co się stało z dobrem wspólnym?*, przeł. B. Sałbut, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.
294. Saniotis A., *Future Brains. An Exploration of Human Evolution in the 21 st Century and Beyond*, „World Future Review”, Vol. 3, No. 1, 2009, s. 5-11.
295. Sauter A., Gerlinger K., *The Pharmacologically Improved Human Performance-Enhancing Substances As a Social Challenge. Report for the Committee on Education. Research and Technology Assessment of the German Bundestag*. Berlin: Office of Technology Assessment at the German Bundestag, 2013.
296. Schermer M., *Health, happiness and human enhancement-dealing with unexpected effects of deep brain stimulation*. Neuroethics. 2013;6, s. 435–445.
297. Schramme T., *I hope that I get old before I die: ageing and the concept of disease*, Theor Med Bioeth. 2013;34(3), s. 171–187.
298. Sen S. K., *Numerical computation in thorny regions*, „Nonlinear Studies”, Vol. 18, No. 4, 2011, s. 685-715.
299. Shoda Y., Mischel W., Peake P.K., *Predicting Adolescent Cognitive And Self-Regulatory Competencies from Preschool Delay of Gratification: Identifying Diagnostic Conditions*, Developmental Psychology 26(6) 1990, s. 986-987.
300. Singer P., *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1981.
301. Sitaram R., Caria A., Wit R., i in., *fMRI brain-computer interface: a tool for neuroscientific research and treatment*. Comput Intell Neurosci, 2007.
302. Soetens E., D'Hooge R., Hueting J. E., *Amphetamine enhances human-memory consolidation*. Neuroscience letters, 161(1) 1993, s. 9-12.
303. Soniewicka M., *Biologiczne podstawy moralności w kontekście genetycznego ulepszania człowieka w: Naturalizacja prawa: interpretacje*, red. J. Stelmach, B. Brożek, K. Eliaż., Warszawa. Wolters Kluwer 2015, s. 279-298.
304. Soniewicka M., *Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, „Ethics in Progress” 6 (2015), nr 1, s. 38-55.

305. Sorgner S. L., *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, "Journal of Evolution and Technology" 2009, Vol. 20 (1), s. 29-42.
306. Spaemann R., *O pojęciu natury ludzkiej*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castelgandolfo* 1983, red. K. Michalski, Paris 1998, s. 105–121.
307. Sparrow R., *Better than men?: sex and the therapy/enhancement distinction*. Kennedy Inst Ethics J. 2010;20(2), s. 115–144.
308. Steinhart E., *Teilhard de Chardin and Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 20, No. 1, 2008, s. 1-22.
309. Strawson P., *Freedom and resentment*, „Proceedings of the British Academy” 1962, vol. 48, s. 1–25.
310. Suuronen V., *What is Bioconservatism? Arendt, Habermas, and Fukuyama*, The European Legacy Toward New Paradigms, Volume 30, 2025 - Issue 1, s. 1-23.
311. Sykulski L., *Rosyjski transhumanizm: geneza i współczesność*, Ante Portas. Studia nad bezpieczeństwem nr 2 (2013), s. 89-101.
312. Szymański K., *Czy od transhumanizmu można uciec?*, „Filozofuj!” 2017, nr 6 (18), s. 13-15.
313. Szymański K., *Transhumanizm*, „Kultura i wartości”, nr 13/2015, s. 133 – 152.
314. Takala T., *The (Im)Morality of (Un)Naturalness*, Cambridge Quarterly of Health Care Ethics 13, 2004, s. 15–19.
315. Tennison M. N., *Moral Transhumanism: The Next Step*, „Journal of Medicine & Philosophy”, Vol. 37, No. 4, 2012, 405-416.
316. Terbeck S., Kahane G., McTavish S. i in., *Propranolol reduces implicit negative racial bias*. Psychopharmacology (Berl) 2012, s. 419–424.
317. Thomson J. A., Itskovitz-Eldor J., Shapiro S. S., Waknitz M. A., Swiergiel J. J., Marshall V. S., Jones J. M., *Embryonic stem cell lines derived from human blastocysts*, "Science", vol 202 (1998) s. 1145-1147.
318. Thornton T., Ernst J.V., Clark A.C., *Augmented Reality as a Visual and Spatial Learning Tool in Technology Education*, „Technology and Engineering Teacher”, Vol. 71, No. 8, 2012, s. 18-21.
319. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o prawdzie* (Scriptum super Sententiis, d. 19, q. 5), tłum. T. Pawlikowski, (w:) *Opuscula*, red. A. Andrzejuk, M. Zembrzuski, Warszawa 2011 (Opera Philosophorum Medii Aevi, 9, 2), s. 221–242.
320. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 12, przeł. F.W. Bednarski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1963, I–II, z. 71, a. 1.

321. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 13, przeł. F.W. Bednarski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1963, I–II, z. 94, a. 2
322. Topol P., Wszechobecne środowiska uczenia się, „Studia Edukacyjne”, Vol. 20, 2012, s. 223-238.
323. Trąbka J., *Neurocybernetyka*, Collegium Medicum UJ, Kraków 1994.
324. Turner D. C., i in., *Cognitive enhancing effects of modafinil in healthy volunteers*. *Psychopharmacology*, 165(3): 2003, s. 260-269.
325. Valente J.M., *Cyborgization: Deaf Education for Young Children in the Cochlear Implantation Era*, „Qualitative Inquiry”, Vol. 17, No. 7, 2011, s. 639-652.
326. Vallabhaneni A., Wang T., He B., *Brain-computer interface*, w: *Neuralengineering*, red. B. He, Springer US 2005, s. 85-121.
327. Verdoux P., *Transhumanism, Progress and the Future*, „Journal of Evolution & Technology”, Vol. 20, No. 2, 2009, s. 49-69.
328. Vilaça M., Karasinski M., Etxebarria J., *Technological progress, unemployment and universal basic income: An interview with democratic transhumanist James Hughes*, *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 72, 2024, s. 139-154.
329. Vlahos J., *First Steps of a Cyborg*, „Popular Science”, Vol. 279, No. 3, 2011, s. 56-89.
330. Warmbier A., *Moral Perfection and the Demand for Human Enhancement*, *Ethics in Progress* Vol. 6 (2015). No. 1. 23-37.
331. Warneken F., Lohse J., Melis A., Tomasello M., *Young Children Share the Spoils After Collaboration*, *Psychological Science* 22 (2011), s. 267-273.
332. Waters B., *Flesh Made Data: The Posthuman Project in Light of the Incarnation*, w: *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, red. C. Mercer, T. J. Trothen. Santa Barbara: Praeger, 2015, s. 291–302.
333. Weinrich S. L., Pruzan R., Ma L. B., Oulette M., Tesmer V. M., Holt S. E., Bodnar A. G., Lichtsteiner S., Kim N. W., Trager J. B., Taylor R. D. Carlos R., Andrews W. H., Wright W. E., Shay J. W., Harley C. B., Morin G. B., *Reconstitution of human telomerase with template RNA component hTR and the catalytic protein subunit RNA hTRT*, “*Nature Genetics*”, vol. 17 (1997) s. 198-502.
334. *Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 2008.

335. Wiesing U., *The History of Medical Enhancement: From Restitutio ad Integrum to Transformatio ad Optimum?* w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. B. Gordijn, R. Chadwick, Dordrecht 2009, s. 9–24.
336. Wójtowicz M., *Havy Tirosh-Samuelsón krytyka transhumanizmu*, *Przegląd Religioznawczy* 2(272)/2019, s. 33-43.
337. Wójtowicz M., *Transhumanistyczna koncepcja szczęścia postczłowieka – krytyczna analiza wybranych aspektów*, „*Teologia i Moralność*”, Volumen 17 (2022), numer 1 (31), s. 9-18.
338. Wolbring G., *Why NBIC? Why human performance enhancement?*, *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, Volume 21, 2008 - Issue 1, s. 25-40.
339. Wolpe P., *Treatment, enhancement, and the ethics of neurotherapeutics*, *Brain and Cognition* 50 (2002), nr 3, s. 387-395.
340. Wróblewski M., *Nowe szaty healthismu. Self-tracking, neoliberalizm i kapitalizm kognitywny*, „*Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica*” 2016, nr 58, s. 5–23.
341. Yakob R., *Are Google's glasses the future for the web?*, „*Campaign*”, Vol. 33, 2012, s. 15 (jedna strona).
342. Yokoi H., *Cyborg (Brain–Machine/Computer Interface)*, „*Advanced Robotics*”, Vol. 23, No. 11, 2009, s. 1452-1453.
343. Young M., *Bioenhancements and the Telos of Medicine*, *Medicine, Health Care and Philosophy*, t. 18 (4), 2015, s. 515–522.
344. Zheng N. et al., *Hybrid-Augmented Intelligence: Collaboration and Cognition*, „*Frontiers of Information Technology & Electronic Engineering*” 2017, 18(2), s. 153–179.
345. Ziemke T., *Czym jest to, co zwiemy ucieleśnieniem?*, *AVANT*, wol. VI, nr 3/2015, s. 164-166.
346. Zizek B., Garz D., Nowak E. red., *Kohlberg Revisited*. Rotterdam-Boston-Taipei, Sense Publishers 2015.

## Źródła internetowe:

1. „Technoprogressive Wiki”, <https://ieet.org/index.php/tpwiki/abolitionism>, (dostęp: 30.10.2022).
2. *A General Introduction. Version 2.0* (2003). Źródło: <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>, s. 27 (dostęp: 10.08.2024).
3. Andersen R., *How Engineering the Human Body Could Combat Climate Change*, „The Atlantic”, 2012. Źródło: <http://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/03/how-engineering-the-human-body-could-combat-climate-change/253981/>, (dostęp: 29.10.2022).
4. Bhola R., *Binocular Vision*, 2006. Źródło: <http://webeye.ophth.uiowa.edu/eyeforum/tutorials/bhola-binocularvision.htm> (dostęp: 2.04.2024).
5. Bostrom N., *Existential Risk*, „Journal of Evolution and Technology” 9, March 2002. Źródło: <https://www.nickbostrom.com/existential/risks.html> (dostęp: 07.08.2024).
6. Bostrom N., *Transhumanist Values*, w: *Ethical Issues for the Twenty-First Century*, red. F. Adams, Charlottesville 2005, [„Journal of Philosophical Research” 2005, vol. 30, Supplement]. Źródło: [https://doi.org/10.5840/jpr\\_2005\\_26](https://doi.org/10.5840/jpr_2005_26). (dostęp: 10.09.2024).
7. Bostrom N., *Wartości transhumanistyczne*, tłum. E. Binswanger-Stefańska, S. Szostak. Źródło: [www.racjonalista.pl/kk.php/s,6014](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6014) (dostęp: 24.08.2024).
8. Boyer J., Meadows G., *Thomas Aquinas: Teacher of Transhumanity?* Źródło: [https://www.researchgate.net/publication/317511279\\_Thomas\\_Aquinas\\_Teacher\\_of\\_Transhumanity](https://www.researchgate.net/publication/317511279_Thomas_Aquinas_Teacher_of_Transhumanity) (dostęp: 10.09.2025).
9. Brown M., *Why This Aging Expert Thinks First 1,000-Year-Old Person Is Already Alive*, 2017. Źródło: <https://www.inverse.com/article/38962-why-aubrey-de-grey-thinks-the-first-1-000-year-old-person-is-alive>. (dostęp: 9.03.2024).
10. Definicja transhumanizmu. Źródło: <https://www.britannica.com/topic/transhumanism> (dostęp: 11.11.2022).
11. Deklaracja Transhumanistyczna. Źródło: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> (dostęp: 10.11.2022).

12. Dvorsky G., *Could we build a weather machine to stop climate change?*, 2012 w: „io9”. Źródło: <http://io9.com/5915251/could-we-build-a-weather-machine-to-stop-climate-change>, (dostęp: 29.10.2022).
13. Dvorsky G., Hughes J., *Postgenderism: Beyond the Gender Binary*, IEET White Papers, Institute for Ethics and Emerging Technologies, March 2008. Źródło: <https://ieet.org/wp-content/uploads/2021/05/IEET-03-PostGender.pdf> (dostęp: 21.10.2022).
14. Engelbart C., *Augmenting Human Intellect: A conceptual Framework*. Źródło: <http://www.dougenelbart.org/pubs/augment-3906.html> (dostęp: 7.11.2022).
15. Fischer K., *Human Cognitive Enhancement Interventions*, 2012. Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=qvpRjvAuXD0>, (dostęp: 19.07.2024).
16. Gelles D., *Immortality 2.0*, „Futurist”, Vol. 43, No. 1, 2009. Źródło: <https://www.geneticsandsociety.org/article/immortality-20-silicon-valley-insider-looks-californias-transhumanist-movement> (dostęp: 29.04.2023).
17. Gray A. de, *The War on Aging. w: The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*, s. 29-45. Buenos Aires 2004, Libros En Red. Humanity+. What We Do. Źródło: <https://www.humanityplus.org/about>. (dostęp: 9.03.2024).
18. Harper D. *Online Etymological Dictionary*. Źródło: [http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=enhance](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=enhance) (dostęp: 31.10.2022).
19. [https://applications.emro.who.int/imemrf/Basic\\_Clin\\_Neurosci/Basic\\_Clin\\_Neurosci\\_2011\\_3\\_1\\_3\\_3.pdf](https://applications.emro.who.int/imemrf/Basic_Clin_Neurosci/Basic_Clin_Neurosci_2011_3_1_3_3.pdf) (dostęp: 12.08.2025)
20. <https://etykapraktyczna.pl/encyklopedia/etyka-ogolna/konsekwencjalizm/> (dostęp: 3.3.2025).
21. <https://rm.coe.int/rathenau-report-e/1680307575> (dostęp: 12.08.2025).
22. <https://www.money.pl/gospodarka/afery-z-zakupem-szczepionek-gra-o-miliardy-w-brukseli-polska-wykonala-ruch-7029464941845184a.html> (dostęp: 21.08.2025).
23. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/> (dostęp: 1.03.2025).
24. <https://www.youtube.com/watch?v=TW78wbN-WuU>, (dostęp: 21.01.2023)
25. Hughes J., *Misanthropic deep ecology, existential risks and TechnoGaianism*, 2006. Źródło: <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/558/>, (dostęp: 30.10.2022).

26. *Human Genome Project Information Archive*. Źródło: [http://www.ornl.gov/sci/techresources/Human\\_Genome/home.shtml](http://www.ornl.gov/sci/techresources/Human_Genome/home.shtml). (dostęp: 27.03.2023).
27. Hunyadi M., *Wywiad w Radio France Culture*, w dniu 9.10.2018. Źródło: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-grande-table-idees/trans-posthumanisme-et-l-humain-dans-tout-ca-6134172> (dostęp: 19.08.2025).
28. Kurzweil R., *Claims singularity will happen by 2045*. Źródło: <http://www.kurzweilai.net/futurism-ray-kurzweil-claims-singularity-will-happen-by-2045>. (dostęp: 12.10.2022).
29. Lavazza A., *A Moral bioenhancement through memory-editing: a risk for identity and authenticity?* 2017. Źródło: <https://doi.org/10.1007/s11245-017-9465-9> (dostęp: 23.03.2024).
30. Łepkowski J., *Transhumanizm – nowa religia?* Źródło: [https://www.researchgate.net/profile/Jerzy\\_Lepkowski2/publication/326915120\\_Transhumanizm\\_nowa\\_religia/links/5b6c2d3ba6fdcc87df700dba/Transhumanizm-nowa-religia.pdf?origin=publication\\_detail](https://www.researchgate.net/profile/Jerzy_Lepkowski2/publication/326915120_Transhumanizm_nowa_religia/links/5b6c2d3ba6fdcc87df700dba/Transhumanizm-nowa-religia.pdf?origin=publication_detail), s. 20, (dostęp: 03.12.2022).
31. Manifest Transhumanistyczny. Źródło: <https://www.singularityweblog.com/a-transhumanist-manifesto/>(dostęp: 4.11.2022).
32. Moore G.E., *Cramming More Components onto Integrated Circuits*, „Proceedings of the IEE” 86(1998) nr 1, s. 82-85. Źródło: <https://www.cs.utexas.edu/~fussell/courses/cs352h/papers/moore.pdf>. (dostęp: 24.03.2023).
33. Moore’s law w: „Wikipedia, The Free Encyclopedia”. Źródło: [https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Moore%27s\\_law&oldid=776221001](https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Moore%27s_law&oldid=776221001), (dostęp: 14.10.2022).
34. More M., *Principles of Extropy (Version 3.11): An Evolving Framework of Values and Standards for Continuously Improving the Human Condition*, Extropy Institute 2003. Źródło: <https://lifeboat.com/ex/the.principles.of.extropy>. (dostęp: 19.12.2022).
35. More M., *Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy*. Extropy#10, Vol. 4, No. 2, 1993. Źródło: <https://thehingeblog.wordpress.com/2017/06/22/technological-self-transformation-expanding-personal-extropy-by-max-more/> (dostęp: 23.10.2023).

36. More M., *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, „Extropy #6”, 1990. Źródło: <http://pl.scribd.com/doc/257580713/Transhumanism-Toward-a-Futurist-Philosophy#scribd>. (dostęp: 17.11.2022).
37. Pearce D., *Introduction to The Hedonistic Imperative* w: „HedWeb”. Źródło: <https://www.hedweb.com/hedethic/hedonist.htm>, (dostęp: 20.10.2022).
38. Pearce D., *The Abolitionist Project*, 2007. Źródło: <https://www.abolitionist.com> (dostęp: 5.9.2025).
39. Pearce D., *The good drug guide*, 2025. Źródło: <https://www.hedweb.com/gooddrug.htm> (dostęp: 17.02.2025).
40. Pearce D., *The Hedonistic Imperative*, 2004. Źródło: <http://www.hedweb.com/hedab.htm>, (dostęp: 11.11.2022).
41. Pearce D., *The Reproductive Revolution Selection Pressure in a Post-Darwinian World*, 2009. Źródło: <http://www.reproductive-revolution.com/index.html>, (dostęp: 17.7.2024).
42. Sikorski J., *Zasada antropiczna i Wszechświat*. Źródło: <http://web.archive.org/web/20110429191056/http://postepy.camk.edu.pl/jks-antropic.html>. (dostęp: 20.10.2022).
43. Silva J., *Human Genetic Engineering: An Uncertain Future*, 2008. Źródło: [www.scribd.com/doc/19759997/Human-Genetic-Engineering-PDF](http://www.scribd.com/doc/19759997/Human-Genetic-Engineering-PDF) (dostęp: 9.03.2023).
44. Słownik Języka Polskiego. Źródło: [www.sjp.pwn.pl](http://www.sjp.pwn.pl) (dostęp: 24.05.2023).
45. Strona internetowa Humanity +. Źródło: <https://www.humanityplus.org/about>. (dostęp: 9.03.2024).
46. Szymański K., *Transhumanizm w kontekście stanowisk historiozoficznych*. Źródło: <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/11030/Transhumanizm%20w%20kontek%20cie.pdf?-sequence=1>, (dostęp: 04.12.2022).
47. *Technogaianism* w: „Wikipedia, The Free Encyclopedia”. Źródło: <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Technogaianism&oldid=775152085>, (dostęp: 30.10.2022).
48. *Transhumanism* w: „Wikipedia, The Free Encyclopedia”. Źródło: <https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Transhumanism&oldid=766889908>, (dostęp: 15.11.2022).
49. *Transhumanist Declaration* 2009. Źródło: <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> (dostęp: 4.11.2022).

50. *Transhumanist FAQ*. Źródło: <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>(dostęp: 10.08.2024).
51. *Transhumanist Manifesto*. Źródło: <https://www.singularityweblog.com/a-transhumanist-manifesto/>(dostęp: 4.11.2022).
52. Transhumanistyczna Karta Praw (The Transhumanist Bill of Rights). Źródło: <https://transhumanist-party.org/tbr-3/> (dostęp: 4.11.2022)
53. Vinge V., *The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era*. Źródło: <https://edoras.sdsu.edu/~vinge/misc/singularity.html>. (dostęp: 12.10.2022).
54. Wartości transhumanistyczne (Transhumanist Values). Źródło: <https://nickbostrom.com/ethics/values.pdf> (dostęp: 10.09.2023).
55. *What is Transhumanism? - the 3 Supers with David Pearce*, 2014 w: „h+ Media”. Źródło: <http://hplusmagazine.com/2014/09/22/transhumanism-3-supers-david-pearce/>, (dostęp: 12.12.2022).
56. Wilińska K.,. *Pojęcie i znaczenie treningu mentalnego w aktywności sportowej*, 2013. Źródło: <http://www.azstenis.pl/pojecie-i-znaczenie-treningu-mentalnego-w-aktywnosci-sportowej/>, (dostęp: 19.04.2024).
57. [www.lockheedmartin.com](http://www.lockheedmartin.com) (dostęp: 24.01.2023).

# SUMMARY

## **The Ethics of Human Enhancement. A Critical Analysis of Transhumanist Proposals**

This doctoral dissertation addresses the ethical issues surrounding human enhancement. It is an attempt to fill a gap in the Polish-language literature on this topic and to highlight the author's contribution to the ongoing debate on this topic, as no work has yet been published that comprehensively summarizes the views and arguments of the participants in the debate in the manner presented by the author.

The main premise of this dissertation is to present an ethical and philosophical dispute concerning human enhancement, a topic of crucial importance for contemporary culture, between its proponents (transhumanists) and opponents (bioconservatives), the main points of contention in this debate, and its leading authors. The primary research goals are: (1) to reconstruct the ethical arguments of transhumanism proponents and the opposing arguments advanced by bioconservatives; (2) to critically examine the propositions advanced by transhumanists; (3) to address polemical and controversial issues concerning selected ethical and anthropological issues; (4) to critique which of the propositions advanced by transhumanists are unacceptable and impossible to justify; and (5) to outline the author's own position within the ongoing debate on the ethical issues of human enhancement.

The methodology employed in this doctoral dissertation is appropriate for the humanities, specifically the discipline of philosophy. It involves the interpretation and reconstruction of texts written by various transhumanists, as well as their opponents. Reconstruction of texts involves extracting the meanings of various conceptual categories, while interpretation focuses on constructing a synthetic whole of the often fragmented views represented by transhumanists. Due to the complexity of the topic, the dissertation required the use of knowledge from cognitive science, various branches of philosophy, including philosophical ethics and the philosophy of technology, anthropology, bioethics, psychology, computer science, and other social sciences. The analysis encompasses the work of various researchers, as well as the philosophical

views to which these authors refer (either approvingly or critically), their studies, and other philosophical works relevant to the ethical assessment of the proposed solutions. Therefore, many of the analyses included in the dissertation are comparative in nature.

The doctoral dissertation consists of three chapters, preceded by an introduction and concluded with an extended recapitulation.

Chapter I presents definitions and the main assumptions and postulates of transhumanism in source texts and commentaries; definitions of human enhancement, pointing out the difficulties and challenges in defining this concept; the distinction between enhancement and therapy, pointing out precisely the similarities and differences between the two terms; problems and fundamental ethical issues around which the debate revolves in the context of enhancements of human nature, along with a presentation and justification of the axiology and ethical position of transhumanists, i.e. utilitarianism.

Chapter II presents the areas and spheres in which human enhancement is already being implemented and is planned for the future, which forces us to intensively ask questions about the nature of the convergence between the biological and the technological. This section of the work presents four areas of enhancement: cognitive, physical, moral, and emotional, as well as two paths of transhumanism: organic and digital. It discusses phenomena such as "uploading," "avatarization," "wearable technology," "cyborgization," and "biohacking." The issue of potential longevity and immortality is also addressed. The positions and arguments of proponents of enhancement are reconstructed. The positions of the most prominent proponents of enhancement, such as J. Harris, J. Savulescu, N. Bostrom, I. Persson, and R. Kurzweil, who, in their own unique ways, argue for the necessity of enhancing human nature.

Chapter III of the dissertation is devoted to opponents of human enhancement, i.e. the so-called bioconservatives, across the entire spectrum of both their forms and their views, from staunch opponents who reject virtually all ideas for enhancement, most often deemed contrary to nature; through those who, in principle, oppose it, but see some possibilities for applying some of the proposals of the proponents of enhancement as morally permissible; to those who accept certain proposals but agree with them only to a certain extent. The ethical positions and arguments of figures such as L. Kass, F. Fukuyama, J. Habermas, M. Sandel, M. Hauskeller, N. Agar, J. Eberl, as well as Polish researchers: G. Hołub, P. Duchliński, T. Grabińska, A. Lekka-Kowalik, M. Wójtowicz, M. Nowacka and J. Kopania, who undertake and focus on various controversial issues

in the debate with transhumanists, essentially invoking the broadly understood protection of both the naturalness of life and human nature, have been reconstructed.

The doctoral dissertation concludes with an extended Recapitulation, which summarizes the most important observations and conclusions and addresses polemical and debatable issues concerning selected ethical and anthropological issues. A critique is provided to demonstrate which of the transhumanist propositions, in the author's opinion, are unacceptable and unjustifiable. Proposals for further research and analysis undertaken in the dissertation are also presented.

The author concludes that, at the current stage of research, the debate in question is theoretically intractable. This is impossible due to unclear concepts or unclear application of concepts. The discourse often takes on a metaphorical form, which hinders precise understanding and rational ordering of many issues. Participants in the debate employ persuasive arguments, which may be an attempt to shift the debate from a theoretical to a practical level. Furthermore, the debate is extremely complex and complicated. This, in turn, makes it easy to succumb to the temptation to either enthusiastically and uncritically support it, dismiss it entirely as negative, or ignore the problem as nonexistent and fictitious.

Studying the positions of the parties to the debate, the author notes the need to create a platform for dialogue (not just pragmatic ones) that could become a space for understanding, rather than merely a space for confrontation. This dialogue would enable a better understanding of the arguments of the adversaries. It could lead to the creation of new ideas, thus helping the parties to the discussion emerge from the trenches in which they are stuck, and help determine the extent to which objective development of technology and knowledge can be offered at least a relatively integral vision of human development, one that takes human nature into account.

Among other postulates, the author highlights the need for a balanced separation of facts from ideological narratives or fiction. To achieve the desired level of debate, it would be necessary to clarify many elements of the ontological models assumed by individual thinkers. Attention should also be paid to the real possibilities of technology, thus avoiding the extremes to which participants in the debate tend to fall, whether by absolutizing achievements and drawing inadequate conclusions from them, or by underestimating them. It is crucial that thinkers considering the issues under discussion clarify the arguments they employ, as their overly superficial invocation and use generates too many unnecessary doubts. There is a need for a clearer

understanding of basic philosophical categories, such as "human nature" or "dignity". It is also crucial for participants to be more attentive and take opponents' arguments more seriously.

This dissertation offers an unprecedented exploration of a relatively new and crucial issue within the increasingly popular trans- and posthumanist ideology, demonstrating the need for further research into this phenomenon. I believe that, in light of personalist ethics, one possible conclusion can be drawn: the intention to endlessly enhance humanity should be critically assessed. This is because it fails to consider the potential costs, risks, and harmfulness of technological endeavors for the prospects of human life, as well as the threats associated with biotechnological progress, which are a source of fears and anxieties that should compel humanity to take responsibility. This dissertation is an important contribution to the debate on transhumanism, its origins, and its connections to philosophical, theological, and social issues. Despite its comparative nature, it highlights one of the key axes of the debate on humanity and humanist culture, on progress and the actual improvement of the human world. We constantly face the dilemma of whether human enhancement and its possible consequences in the form of transhumans and posthumans represent new, desirable qualities that we urgently need, or whether they are part of a dangerous utopia. In conclusion, this dissertation is extremely timely. We are dealing with a unique explosion of new ideas and proposals within the transhumanist trend, and familiarizing ourselves with them, and moreover, adequately evaluating them, are tasks that contemporary philosophers cannot avoid.