

# ULEPSZANIE CZŁOWIEKA

PERSPEKTYWA FILOZOFICZNA



Celem serii wydawniczej „Universum Ethicae Christianae” jest promocja prac dotyczących problematyki szeroko rozumianej etyki chrześcijańskiej. Powstała ona pod auspicjami utworzonego w maju 2016 roku przy Akademii Ignatianum w Krakowie Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipki SJ.

Seria ta wpisuje się w statutowe cele Centrum. Jednym z nich jest publikowanie monografii, rozpraw, podręczników i wydań krytycznych polskich oraz zagranicznych dzieł z zakresu etyki chrześcijańskiej.

Publikacje ukazujące się w ramach tej serii służą promocji Centrum Etyki Chrześcijańskiej, jak również są okazją do twórczej wymiany myśli filozoficznej i etycznej.

Jej zadaniem jest krzewienie kultury intelektualnej w polskiej myśli chrześcijańskiej.

Redaktorzy serii:  
Prof. Ewa Podrez  
Prof. Piotr S. Mazur

# ULEPSZANIE CZŁOWIEKA

PERSPEKTYWA FILOZOFICZNA

Redakcja  
Grzegorz Hołub  
Piotr Duchliński

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

KRAKÓW 2018

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2018

Publikacja została sfinansowana ze środków przeznaczonych na działalność statutową  
Wydziału Filozoficznego Akademii Ignatianum w Krakowie  
oraz przez Katedrę Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Recenzenci

Dr hab. Jacek Jaśtał

Dr hab. Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL

Redakcja

Anna Grochowska-Piróg

Projekt okładki i stron tytułowych  
PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Typografia i łamanie

Piotr Druciarek

ISBN 978-83-7614-373-6

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Dystrybucja: Wydawnictwo WAM

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)

# Spis treści

Grzegorz Hołub, Piotr Duchliński	
<b>Wprowadzenie.</b>	
<b>Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem</b>	<b>9</b>
Grzegorz Hołub, Piotr Duchliński	
<b>Introduction:</b>	
<b>Between Transhumanism and Bioconservatism</b>	<b>21</b>
Jerzy Kopania, Maria Nowacka	
<b>Od unieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji</b>	<b>31</b>
Teresa Grabińska	
<b>Zadania eudajmonizmu personalistycznego.</b>	
<b>Wobec zagrożeń ideologii i praktyki transhumanizmu</b>	<b>71</b>
Grzegorz Hołub	
<b>Dlaczego człowiek a nie postczłowiek?</b>	
<b>Przeciw radykalnemu ulepszaniu</b>	<b>97</b>
Jarosław Kucharski	
<b>W stronę aksjologicznie neutralnego pojęcia <i>Human Enhancement</i></b>	<b>127</b>
Sebastian Gałdecki	
<b>Ulepszanie czy przekraczanie natury?</b>	
<b>O różnicy pomiędzy <i>enhancement</i> a transhumanizmem</b>	<b>143</b>

Tadeusz Biesaga SDB	
<b>Natura osoby ludzkiej a ulepszanie człowieka</b>	<b>169</b>
Ks. Roman Sala	
<b>Medycyna klasyczna wobec fenomenu ulepszania człowieka</b>	<b>199</b>
Ks. Tomasz Kraj	
<b>Ulepszanie człowieka przy użyciu nowych technologii – perspektywa filozoficzna</b>	<b>229</b>
Piotr Aszyk SJ	
<b>Dyskretna pochwała niedoskonałości</b>	<b>245</b>
Anna Bugajska	
<b>„Religia” ulepszania: Od ewantropii do nieśmiertelności</b>	<b>261</b>
Piotr Duchliński	
<b>Transhumanistyczny obraz świata. Próba spojrzenia na całość</b>	<b>281</b>
<b>Noty o autorach</b>	<b>301</b>
<b>Indeks osób</b>	<b>307</b>

# Table of Contents

Grzegorz Hołub, Piotr Duchliński	
<b>Introduction: Between Transhumanism and Bioconservatism</b>	<b>21</b>
Jerzy Kopania, Maria Nowacka	
<b>From the Immortalization of Man to the Death of Civilization</b>	<b>31</b>
Teresa Grabińska	
<b>Tasks of Personalistic Eudaemonism in the Face of Threats to the Ideology and Practice of Transhumanism</b>	<b>71</b>
Grzegorz Hołub	
<b>Why a Man, Not a Post-man: Against Radical Enhancement</b>	<b>97</b>
Jarosław Kucharski	
<b>Towards the Axiologically Neutral Concept of "Human Enhancement"</b>	<b>127</b>
Sebastian Gałeczki	
<b>Enhancing or Transcending Nature? The Difference Between Enhancement and Transhumanism</b>	<b>143</b>
Tadeusz Biesaga	
<b>The Nature of the Human Person and the Enhancement of Man</b>	<b>169</b>

Roman Sala		
<b>Classical Medicine in the Face of the Phenomenon of Human Enhancement</b>		<b>199</b>
Tomasz Kraj		
<b>Enhancing a Man by Using New Technologies – a Philosophical Perspective</b>		<b>229</b>
Piotr Aszyk		
<b>In Discreet Praise of Imperfections</b>		<b>245</b>
Anna Bugajska		
<b>The “Religion” of Enhancement: From Evanthropy to Immortality</b>		<b>261</b>
Piotr Duchliński		
<b>What Does the Image of the World of Transhumanism Imply? An Attempt to Look at the Whole Question</b>		<b>281</b>
<b>Notes on the Authors</b>		<b>301</b>
<b>Name Index</b>		<b>307</b>



TADEUSZ BIESAGA SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

# Natura osoby ludzkiej a ulepszanie człowieka

## 1. Deskryptywne i normatywne elementy natury osoby ludzkiej

Mierząc się z etyką udoskonalania – pisze Michael Sandel w swej książce *Przeciwko udoskonalaniu człowieka* – stajemy przed pytaniami, które w dzisiejszym świecie straciły w dużej mierze znaczenie: o status moralny natury, o właściwą postawę istot ludzkich wobec zastanego świata. Są to pytania z pogranicza teologii, dlatego współcześni filozofowie zwykle uchylają się od odpowiedzi na nie. Jednak nowe możliwości biotechnologiczne uczyniły ich stawianie nieuniknionym<sup>1</sup>.

---

1 M.J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. O. Siara, Warszawa 2014, s. 19.

Niektórzy myśliciele ostrzegają, że biotechnologiczne manipulacje zagrażają naturze ludzkiej, i to zarówno tej jednostkowej, posiadanej przez każdego człowieka, jak i tej, którą z pokolenia na pokolenie dziedziczy ludzkość i społeczeństwo<sup>2</sup>. Inni szukają granic etycznych dla ulepszania człowieka, odwołując się do tego, co naturalne, co odpowiada godności ludzkiej, co wyznaczają cele medycyny, uznając za etyczne różnego typu terapie, i odróżniając je od nieterapeutycznych, a przez to nieetycznych metod ulepszania<sup>3</sup>.

Również Jan Paweł II nawiązał do kryterium terapeutycznego oraz podał pewne ogólne normy związane z godnością i tożsamością człowieka „będącego jednością ciała i duszy (*corpore et anima unus*). [...] „Natura biologiczna każdego człowieka jest nienaruszalna w tym sensie, że stanowi ona o osobistej tożsamości jednostki w ciągu całej jej historii”<sup>4</sup>. Stąd też ingerencja, która nie jest ściśle terapeutyczna, „nie może przynosić szkody początkom życia ludzkiego, zdolności związanej ze zjednoczeniem nie tylko

- 2 F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004; G. Annas, *American Bioethics: Crossing Human Rights and Health Law Boundaries*, New York 2005; R.T. Anderson, Ch. Tollefsen, *Biotech Enhancement and Natural Law*, „The New Atlantis. The Journal of Technology and Society”, Spring 2008, s. 79–108; J.T. Eberl, *A Thomistic appraisal of human enhancement technologies*, „Theoretical Medicine and Bioethics” 35 (2014), s. 289–310; G. Hołub, *Czy bioetyka potrzebuje natury?*, „Medycyna Praktyczna” 1 (2008), s. 142–146.
- 3 M. Sandel, *The Case Against Perfection*, „The Atlantic Monthly” 293 (2004), nr 3, s. 51–62; B.M. Ashley, J. de Blois, K.D. O’Rourke, *Health Care Ethics: A Catholic Theological Analysis*, 5th ed., Washington 2006; G. Holub, *Creating Better People?: Some Considerations on Genetic Enhancement*, „National Catholic Bioethics Quarterly” 10.4 (Winter 2010), s. 723–740; P.H. Schwartz, *Defending the Distinction Between Treatment and Enhancement*, „The American Journal of Bioethics” 5 (2005), nr 3, s. 17–19.
- 4 Jan Paweł II, *Podstawy deontologii lekarskiej*, Przemówienie do uczestników Zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, 29.10.1983, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, nr 3, Tarnów 1998, s. 205.

biologicznym, lecz i duchowym rodziców”, musi „unikać manipulacji zmierzających do modyfikacji dziedzictwa genetycznej oraz tworzenia grup ludzi odmiennych aniżeli inni, co pociągałoby ryzyko nowego typu marginalizacji w społeczeństwie”<sup>5</sup>.

Być może współczesne nurty ekofilozofii czy filozofii wyzwolenia zwierząt przeciwstawiają się w jakiejś mierze technokratycznej dewastacji przyrody. Nie potrafią one jednak wypracować norm specyficznych dla ochrony człowieka. Ponieważ zarówno antropocentryzm, jak też biocentryzm czy ekocentryzm są skrajnymi stanowiskami, stąd konieczne jest właściwe ujęcie człowieka oraz innych istot ożywionych i przyrody. Niewystarczające są zarówno antropologie naturalistyczne, jak też spirytualistyczne. Pierwsze redukują wyższe sfery osoby ludzkiej, drugie uprzedmiotawiają cielesność człowieka, jako podległą jego wolności i potędze jego techniki. Normatywne zalecenia względem ulepszania człowieka wymagają rozwinięcia integralnej antropologii ugruntowanej w ostatecznych, metafizycznych podstawach.

W poszukiwaniu takiej filozofii człowieka, myśl antropologiczno-etyczna św. Tomasza z Akwinu sytuuje się pośrodku dualizmu antropologicznego, widocznego w postkartezjańskiej filozofii, jak też w mentalności współczesnych. Mimo że jest krytykowana zarówno przez naturalistów jak i spirytualistów, to jednak może być przydatna, gdyż przeciwstawia się tym dwom skrajnym rozwiązaniom. Może ona inspirować do poszukiwania trzeciej drogi, w której pełniej ujmie się człowieka i wyznaczy właściwy szacunek dla osoby i jej natury. Zbyt wąskie ujęcie osoby, zredukowanej do aktów samoświadomości i wolności, zapomina o jej cielesnej naturze, o tym, że jesteśmy ucieleśnionym duchem

---

5 Jan Paweł II, *Podstawy deontologii lekarskiej*, Przemówienie do uczestników Zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, 29.10.1983, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, nr 3, s. 205.

albo uduchowionym ciałem. Przy ciasnym ujęciu osoby, ulepszenie może zmierzać do niszczenia albo cielesnej jego natury, albo jego natury duchowej. W przywołaniu natury osoby ludzkiej, prawa naturalnego u podstaw norm moralnych, będzie chodzić o wskazanie granic ingerencji i modyfikacji natury integralnie ujętego człowieka.

Pojęcie „natury ludzkiej” jest dziś bardziej skomplikowane niż pojęcie „osoby”, czy „jej godności”. Pomijamy tu powody takiego stanu rzeczy, zaznaczając, że bez ugruntowania norm w naturze osoby ludzkiej, nie da się uzasadnić treściowych norm moralnych. Bez takiego uzasadnienia można rozwijać jedynie subiektywizm i relatywizm etyczny. Tak więc przywołanie uzasadnień zaczerpniętych z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, odwołujące się do natury ludzkiej, prawa naturalnego, może być przydatne.

Można się zgodzić z Jacquesem Maritainem, że etyka arystotelesowska, w odróżnieniu od idealistycznej, antropocentrycznej etyki Immanuela Kanta, jest etyką realistyczną i kosmocentryczną, w tym sensie, że człowiek ujmowany jest jako byt wśród innych bytów<sup>6</sup>. Etyka św. Tomasza, oprócz tego samego rysu, jest etyką teocentryczną, w której Byt Absolutny jest podstawą racjonalności bytów przygodnych. „W tej perspektywie etycznej – pisze Maritain – dobro moralne jest zakorzenione w rzeczywistości pozaumysłowej: w Bogu, w naturze rzeczy, przede wszystkim w naturze ludzkiej, w prawie naturalnym”<sup>7</sup>. Prawo odwieczne w Bogu wzmacnia inteligibilność prawa naturalnego w człowieku. Taka perspektywa nie osłabia statusu bytów przygodnych, w tym przyrody, co dobrze wyraża Księga Rodzaju, że wszystko co Bóg stworzył jest dobre. Można nawet powiedzieć, że

---

6 J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, przeł. J. Merecki, T. Styczeń, Lublin 2001, s. 13n.

7 Tamże, s. 14.

taka perspektywa wzmacnia status tego, co realnie istnieje, gdyż potwierdza inteligibilność każdego bytu, jego genezę, pochodzeniem z wszechwiedzy, mądrości oraz miłości Stwórcy.

Ten element metafizyki przyrody i człowieka św. Tomasz wyrażał w schemacie: *exitus – reditus*. Wszystko co istnieje pochodzi od Boga Stwórcy – *exitus*, i realizując dynamizmy swej natury do niego zmierza, w nim ma swe spełnienie – *reditus*<sup>8</sup>. Wszystko co istnieje jest dynamicznie skierowane do tego, co jest mu właściwe, odpowiednie, współmierne naturze danego bytu, co jest dla niego doskonalące, realizujące cel ostateczny. Byty nieświadome kierowane są do celu ostatecznego wprost celowością ich inklinacji naturalnych; byty świadome, takie jak człowiek, rozpoznają dobro wyznaczone celowością swej natury osobowej, i jako dobro do realizacji, dobro powinno, w sposób dobrowolny realizują cele cząstkowe, w przyporządkowaniu ich do ostatecznego celu człowieka. Natura bytów nieświadomych, również natura człowieka, jest dynamiczna, uporządkowana celowościowo, skierowana do działania w określonym kierunku. Wprawdzie człowiek może wybrać inne cele niż te zgodne z jego naturą, może wybrać również cele *contra naturam*, ale wtedy uderza w siebie samego, podważa swój rozwój ku pełni swego człowieczeństwa, swoje szczęście. Autoteleologia może uzupełniać, teleologię osobowej natury, ale nie może jej niszczyć. W teocentrycznym ujęciu człowieka przez św. Tomasza z Akwinu podkreślano ostateczną rolę Boga, ale równocześnie podkreślano wysoki status przyrody i człowieka. Nic dziwnego, że w tym ujęciu *bonum et ens conventutur*, byt i dobro, są czymś zamiennym.

Św. Tomasz w opisie dynamizmu natury ludzkiej wymienia trzy inklinacje naturalne. Zaznacza, że „porządek nakazów

---

8 B. Bujo, *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1984, s. 183.

prawa natury jest uzależniony od porządku naturalnych inklinacji” (*secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae*)<sup>9</sup>.

Pierwsza inklinacja naturalna jest według Akwinaty analogicznie wspólna wszystkim bytom:

Tak więc po pierwsze (*primo inclinatio*), istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiednio do natury, którą ma wspólnie z wszystkimi jestestwami (*cum omnibus substantiis*). Chodzi mianowicie o to, że każde jestestwo pragnie zachowania swojego bytu (*substantia appetit conservationem sui esse*) odpowiednio do swojej natury. I jeśli chodzi o tę skłonność, do prawa naturalnego należy to wszystko, co służy utrzymaniu człowieka w istnieniu oraz oddaleniu tego, co jest temu przeciwne<sup>10</sup>.

Druga inklinacja jest analogicznie wspólna człowiekowi i zwierzętom:

Po drugie, istnieje w człowieku skłonność ku temu, co jest bliższe jego gatunkowi, mianowicie ku temu, co jego natura ma wspólne z innymi zwierzętami (*cum ceteris animalibus*). W myśl tego, co [w prawie Justyniana] powiedziano, że do prawa naturalnego należy to, „czego natura nauczyła wszystkie zwierzęta” (*quae natura omnia animalia docuit*), np. łączenie się mężczyzny z kobietą, wychowanie dzieci itp.<sup>11</sup>.

Trzecia skłonność jest specyficzna tylko dla człowieka:

Po trzecie, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiadającemu jego rozumnej naturze (*secundum naturam rationis*), która jest mu właściwa (*sibi propria*). I tak np. człowiek ma naturalną

---

9 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. P. Bełch, t. 13, *Prawo*, Londyn 1986, I-II q. 94 a. 2.

10 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, dz. cyt.

11 Tamże.

skłonność do tego, żeby poznawać prawdę o Bogu (*veritatem cognoscat de Deo*) oraz do tego, żeby żyć w społeczności (*in societate vivat*)<sup>12</sup>.

Inklinacje te podlegają kierownictwu rozumu praktycznego, który w naturalny sposób poznaje pierwsze zasady postępowania, poznaje dobro, do którego inklinacje naturalnie kierują. „Wszystko to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje jako dobro, i w następstwie uważa, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo tego uznaje za zło i każde go unikać”<sup>13</sup>.

Wielu tomistów, chcąc uniknąć błędu naturalistycznego, czyli wyprowadzania tego, co moralnie powinno z metafizycznego opisu inklinacji naturalnych, raczej osłabiało ich rolę dla moralności na rzecz normotwórczej roli samego rozumu. Inni koncentrowali się na celu ostatecznym lub doskonaleniu osoby, jako kryterium dobra i zła. Jeszcze inni akcentowali receptywny a nie kreatywny rozum i podkreślali inklinacje naturalne jako podstawę dla rozumienia dobra, czy dóbr, które człowiek rozpoznaje i do nich dąży<sup>14</sup>. Nie da się tutaj przedstawić wielowiekowej, wielowątkowej dyskusji w rozwijaniu bardziej racjonalistycznej, idealistycznej, czy odwrotnie, bardziej realistycznej koncepcji prawa naturalnego<sup>15</sup>. W niniejszym tekście powyższy spór zostaje umieszczony na płaszczyźnie personalistycznej interpretacji inklinacji naturalnych, czyli ich interpretacji z pozycji godności osoby, jej afirmacji, wraz z afirmacją natury osoby. W takim bowiem podejściu personalistycznie ujęte dobro, do którego ukie-

---

12 Tamże.

13 Tamże.

14 Zob. M. Augros, Ch. Oleson, *St. Thomas and the Naturalistic Fallacy*, „The National Catholic Bioethics Quarterly”, Winter 2013, s. 637–661.

15 Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998, s. 127–198.



runkowują inklinacje naturalne, jest dobrem osobowym, które osoba rozpoznaje i w wolnych decyzjach je realizuje. Natura opisywana od strony naturalnych inklinacji ujmowana jest niejako deskryptywnie, a od strony godności osoby ujmowana jest normatywnie, i może wyznaczać etyczne granice ulepszania człowieka. W tym ujęciu, idącym od doświadczenia godności osoby do ugruntowania powinności moralnej w naturze ludzkiej, można uniknąć zarzutu błędu naturalistycznego. Z pozycji deskryptywnej i praktycznej wymienione trzy inklinacje naturalne niosą wiele treści dla wyznaczenia granic ingerencji w naturę osoby ludzkiej, a więc można w nich szukać podstaw dla etycznej oceny ulepszania człowieka.

Nietrudno dostrzec, że personalistycznie interpretowana tendencja zachowania swego istnienia wyjaśnia nam, dlaczego życie człowieka staje się dla niego podstawowym dobrem, które on chroni. Życie osoby ludzkiej w perspektywie personalistycznej to oczywiście nie tylko życie biologiczne, psychiczne, ale i duchowe, intelektualne, moralne, religijne, czyli życie brane integralnie. Niemniej to właśnie troska o takie dobro, jakim jest zdrowie, zrodziła medycynę, której wiele nauk składowych i różne formy organizacji służby zdrowia przyporządkowane jest podtrzymywaniu tego dobra. W ten sposób różne formy terapii, prowadzącej do lepszego funkcjonowania biologicznego, psychologicznego czy społecznego człowieka, są jak najbardziej etycznie zalecane. Podobnie możemy powiedzieć o służbie psychologicznej, pedagogicznej czy służbie duszpasterskiej. Jeśli chodzi o granice ingerencji medycznych, to kryteriami tych ingerencji są według Europejskiej Konwencji Bioetycznej, oprócz godności osoby, jej tożsamość i integralność<sup>16</sup>. Tylko te ingerencje, które szanują

---

16 T. Biesaga, *Europejska Konwencja Bioetyczna*, „Medycyna Praktyczna”, 11–12 (2006), s. 24–28.



godność osoby i nie podkopują jej tożsamości i integralności, są etycznie dopuszczone i zalecane. Te zaś, które naruszają tożsamość i integralność człowieka, są etycznie niedopuszczalne. Do takich Konwencja zalicza m.in. klonowanie człowieka, eksperymenty na embrionach czy manipulacje genetyczne. W kontekście życia, zdrowia, godności, tożsamości i integralności natury osoby ludzkiej takie zachowania, jak m.in. samobójstwo, eutanazja, eugeniczna selekcja prenatalna i aborcja, czy też eugeniczna sterylizacja, eksperymenty i manipulacje genetyczne na embrionach ludzkich – okazują się nieetyczne.

Druga inklinacja ujawnia nam naturalne środowisko rozwoju człowieka, jakim jest małżeństwo i rodzina. Inklinacja ta, interpretowana personalistycznie, przywołuje naturalne, właściwe dla osób, najlepsze środowisko realizacji bycia mężczyzną, bycia kobietą, matką, ojcem, przeżywania więzi miłości małżeńskiej i rodzicielskiej. Wiąż małżeńska czy rodzicielska jest więzią specyficzną, dzięki której wiemy, czym jest tego typu miłość między małżonkami, między rodzicami a ich dziećmi, i odwrotnie. Można powiedzieć, że dzięki tej naturalnej tendencji poznajemy zasadnicze dla człowieka dobra, odkrywamy, czym jest miłość małżeńska i rodzicielska. Na poziomie natury, kobiecość i męskość zmierza swym celowościowym dynamizmem do macierzyństwa i ojcostwa, a międzyosobowa miłość małżeńska dopełnia się w miłości do swoich dzieci. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że u św. Tomasza niejako najbardziej koniecznym dobrem, obok zachowania swego istnienia, jest życie w rodzinie, to dostrzegamy ważność tej wspólnoty naturalnej, która staje się, po indywidualnym istnieniu, najbardziej potrzebnym dobrem dla każdego człowieka, dorosłego, czy dziecka. Jeśli przyjmiemy tę perspektywę, to musimy również wypowiedzieć się przeciwko takiemu ulepszeniu człowieka, które prowadziłyby do podważenia tych dóbr, przeżywanych w realizacji naturalno-osobowej miłości małżeńskiej

i rodzicielskiej. W tym kontekście nie są uzasadnione etycznie obecnie stosowane różne techniki sztucznej prokreacji i niejako hodowli człowieka, które pozbawiają małżeństwo i rodzicielstwo dóbr wynikłych z ich osobowej i cielesnej więzi.

Trzecia inklinacja poszerza wspólnotę rodzinną o wspólnotę etniczną, narodową i ogólnoludzką. Z natury jesteśmy bytem społecznym, dla którego społeczność jest środowiskiem jego realizacji. Społeczność jako byt złożony z sieci relacji jest bytem kruchym i możliwe są jego różne zniekształcenia. Pewne struktury narodowe i państwowe wypracowywane były przez wieki i okupione nieraz tragicznymi wydarzeniami. Stąd należy być krytycznym względem znanych z historii inżynierii społecznych, które były ideologicznym eksperymentem na żywych społecznościach i kosztowały wiele istnień ludzkich. Stąd też płynie nauka krytycyzmu wobec nowych i współczesnych ideologii, czy utopii, które mogą zniszczyć z trudem zbudowane struktury społeczne. Odnosi się to też do transhumanizmu i idei nowych klas ludzkich.

Trzecia inklinacja podkreśla to, co specyficzne dla człowieka, a więc jego naturalną tendencję intelektualną szukania prawdy, w tym nie tylko prawd częściowych, ale również prawdy ostatecznej o Bogu. Inklinacja ta podkreśla, że z natury człowiek jest istotą rozumną, i istotą religijną. Ponieważ poznanie jest tym, co istotowo wyróżnia człowieka, stąd należy szczegółowo przemyśleć możliwości doskonalenia poznania, aby nie zniszczyć tego, co mamy, czyli posiadanych możliwości intelektualnych, emocjonalnych i wolitywnych człowieka.

## 2. Prawo do życia a ulepszanie człowieka

Osiągnięcia biotechnologiczne jako takie mogą być użyte zarówno dla dobra człowieka, jak też przeciw niemu. Zdaniem Hansa Jonasa nasza cywilizacja dysponuje potężną siłą technologiczną,

z ograniczonymi możliwościami przewidywania skutków jej zastosowania. Działania techniczne wprowadzają nieodwracalne zmiany oraz ich skutki się kumulują, wytwarzając nową, dziedziną przez następne pokolenia rzeczywistość. Rzeczywistość ta nie jest przez człowieka wcześniej wystarczająco poznana, gdyż technika niejako pędząc samoczynnie do przodu, wyprzedza jej racjonalną kontrolę i ukierunkowanie jej przez człowieka. Powstaje pytanie, czy zostawiamy przyszłym pokoleniom podobne warunki i możliwości ich rozwoju, czy też warunki te pogarszamy, żyjąc na kredyt kosztem wspólnego dziedzictwa ludzkości.

Aby racjonalnie kierować tym procesem, nasza „wiedza musi być współmierna z przyczynowym zasięgiem naszego działania”<sup>17</sup>. Okazuje się jednak, że nasza wiedza prognostyczna pozostaje w tyle za wiedzą techniczną. Inaczej mówiąc następuje rozdziew pomiędzy mocą działania, czyli naszymi, aktualnymi możliwościami technicznymi, a zdolnością przewidywania dalekosiężnych skutków tych działań. Ukierunkowanie i kontrola etyczna i prawna naszej nadmiernej i ślepej potęgi jest konieczna, abyśmy nazwali nasze działania racjonalnymi i dobrymi.

Stąd Hans Jonas formułuje imperatyw nowej etyki, który według niego powinien brzmieć: „Postępuj tylko w taki sposób, aby skutki twojego działania dały się pogodzić z ciągłością trwania autentycznego życia ludzkiego”. W prostym sformułowaniu można go wyrazić słowami: „Nie wystawiaj na szwank warunków nieskończonego trwania ludzkości na Ziemi”, lub: „W swych teraźniejszych wyborach, wśród obiektów twojego chcenia, uwzględniaj przyszłą integralność człowieka”<sup>18</sup>.

---

17 H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 32.

18 Tamże, s. 38.

Aby działania biotechnologiczne mogły mieć przymiot etyczności, nie mogą niszczyć bezpowrotnie naturalne przymioty człowieka oraz innych istot żywych i przyrody.

Proponowane biotechnologie – piszą Ryan T. Anderson i Christopher Tollefsen – muszą wykazać, że środki, którymi chcą osiągnąć ulepszenie człowieka, szanują byt ludzki jako podmiot wartościowy moralnie, szanują ludzki rozwój (*flourishing*) oraz różne dobra konstytutywne dla tego rozwoju. Jeśli technologie ulepszenia mają być etyczne w świetle teorii prawa naturalnego, to w żadnym przypadku stosowane przez nie metody nie mogą szkodzić<sup>19</sup>.

Czy kryterium nieszkodzenia dotychczas jest stosowane? Nietrudno wskazać, że różne programy realizacji postępu stosują zasadę „cel uświęca środki”, czyli stosują nieetyczne środki działania, usprawiedliwiając zniszczenia dobrem, które dopiero nadejdzie. Tego typu postęp w budowaniu raju komunistycznego spowodował ogromne zniszczenia, miliony ludzi utraciło swoje życie, wolność, możliwość egzystencji. Skutki społeczne tej ideologii są trudne do oszacowania.

Również stosowane metody ulepszenia ludzkości przed drugą wojną światową, poprzez realizację programu eugeniki amerykańskiej czy niemieckiej, nazistowskiej, skutkowały sterylizacją tysięcy kobiet i zabijaniem chorych w niemieckich, nazistowskich obozach koncentracyjnych. Idea przyspieszenia selekcji naturalnej ludzi poprzez naukowo prowadzoną eliminację „życia nie wartego życia” została zainicjowana przez wybitnych naukowców – Francis Galtona, Karla Pearsona, Charlesa Davenporta i wielu innych, oraz kontynuowana przez eugeników niemieckich. W wyniku

---

19 R.T. Anderson, Ch. Tollefsen, *Biotech Enhancement and Natural Law*, dz. cyt., s. 86.

zbrodni biotechnologii i medycyny nazistowskiej, eugenizm jako taki został w swej zbrodniczej ideologii skompromitowany, ale niestety powraca on pod hasłami genetyki, eugenicznej selekcji prenatalnej, kontroli demograficznej, kontroli urodzeń czy wyzwolenia kobiet<sup>20</sup>. Zbrodnie wywołane tzw. „postępowymi ideami” naukowców XX wieku, i wprowadzone w życie przez dwa totalitarne systemy społeczne, powinny być ostrzeżeniem dla propagowania działań, w których słowem „postęp” przykrywa się nieetyczne, zbrodnicze środki jego realizacji.

Przykładem może być łamanie prawa do życia w okresie prenatalnym. Można pytać, czy współczesny postęp technologiczny przyczynił się do większego szacunku dla życia człowieka od jego poczęcia, czy też przeciwnie, ten szacunek podważył. Legalizacja aborcji – zarówno na życzenie, jak też aborcji eugenicznej – nie wzmacnia, lecz wprost przeciwnie, łamie i osłabia prawo do życia człowieka w okresie prenatalnym. Miliony aborcji, potężne organizacje aborcyjne, przemysł aborcyjny – to wyraz przemocy technologicznej urodzonych względem nieurodzonych.

Dalszą degradacją statusu istoty ludzkiej w jej początkach jest eksperymentowanie na embrionach ludzkich, tworzenie hybryd zwierzęco-ludzkich, technizacja życia w procedurach *in vitro*, wykorzystanie embrionów ludzkich na embrionalne komórki macierzyste i użycie ich do produkcji materiałów biologicznych, leków, kosmetyków, żywności<sup>21</sup>.

Okazuje się, że tego typu „ulepszanie” techniczne człowieka zagraża i niszczy jego prawo do życia oraz inne dobra, takie jak

---

20 Zob. T. Biesaga, *Diagnostyka prenatalna a selekcja eugeniczna*, „Życie i Płodność” 2/4 (2008), nr 5, s. 71–76.

21 A. Muszala, *Problemy bioetyki przyszłości: Żywność GMO i hybrydy zwierzęco-ludzkie*, w: *Historia i przyszłość bioetyki*, Kraków 2008, s. 213–223; M. Kowalcze SJ, *Etyczna ocena hybryd ludzko-zwierzęcych*, praca lic., Akademia Ignatianum, Kraków 2015.

małżeństwo, życie rodzinne, wspólnota narodowa czy państwowa. Można nawet zauważyć, że szybszy i większy rozwój biotechnologii generuje większe zagrożenie dla życia ludzkiego. Tak np. badania embrionalnych komórek macierzystych prowadzą człowieka w embrionalnym stadium rozwoju do materiału biologicznego dla badań naukowych. Rozparcelowanie embrionu ludzkiego na części, czyli na blastomery, na komórki macierzyste, jest zniszczeniem go jako organizmu ludzkiego. Człowiek w okresie prenatalnym nie jest już podmiotem badań i terapii, ale przedmiotem i materiałem do badań naukowych i przemysłowych. Przekreśla się jego istnienie, jego życie, jego status ontyczny i moralny, i degraduje się go do rzeczy przydatnych dla postępu naukowego i technicznego. Na taką brutalną eksploatację techniczną narażony jest człowiek w okresie prenatalnym, człowiek ciężko czy wegetatywnie chory, który nie ma możliwości obrony swych naturalnych praw do życia i swej integralności. Częstokroć kraje bardziej rozwinięte technicznie poprzez nieetycznie prowadzone eksperymenty i testowanie leków eksploatują kraje uboższe.

Techniki sztucznej prokreacji również uprzedmiotawiają życie człowieka w okresie prenatalnym. Przekreślają prawo człowieka do swego początku jako aktu osób, ojca i matki, a jego początek redukują do aktu technicznego w laboratorium, gdzie stosując diagnostykę preimplantacyjną selekcionują, odrzucają pewne embriony, albo modyfikują je genetycznie. Procedury *in vitro* realizowane są poprzez selekcję eugeniczną oraz produkcję tzw. zbędnych embrionów ludzkich, które nie są implantowane w organizmie przyszłej matki, lecz przechowywane w ciekłym azocie.

Można przewidywać, że większy rozwój technik diagnostyki prenatalnej, zamiast służyć terapii wykrytych chorób w okresie prenatalnym, może być użyty do jeszcze większej selekcji chorych dzieci i ich eliminacji przez aborcję. Taki postęp techniczny wielu nienarodzonym zagraża wykluczeniem i śmiercią.



W razie rozszerzania się antynatalistycznej mentalności, większy postęp diagnostyczny może służyć większej eliminacji aborcyjnej wielu nienarodzonych.

Powstaje pytanie, czy budowanie cywilizacji, w której ustanowi się instytucje społeczne, np. przeprowadzające eksperymenty tworzenia hybryd zwierzęco-ludzkich, jest budowaniem czegoś lepszego, czy też budowaniem cywilizacji nieludzkiej? Czy nie jest to powtórka z przeszłości odrzuconych ideologii, w których klasa budująca lepszą przyszłość wykluczała z prawa do życia i godności inne klasy ludzkie. W tym wypadku jest jeszcze gorzej, bo wyklucza się klasę bezbronnych istot ludzkich. Przez takie wykluczenie niszczy się wspólnotę rodziny i wspólnotę ludzką.

Ulepszanie człowieka wiąże się z ingerencją w początek życia ludzkiego. Chodzi bowiem o manipulacje genetyczne w okresie preimplantacyjnym, o zaprojektowanie dzieci według pomysłu przyszłych jego nabywców. Pewne formy projektowania są już technicznie możliwe poprzez zakup wyselekcjonowanych biologicznie gamet rozrodczych od dawców, odrzucenie biologicznie podejrzanych embrionów ludzkich w procedurach in vitro, oraz wynajęcie matki surogatki, spełniającej postawione przez zamawiających dziecko wymagania. Owo projektowanie dziecka można jeszcze wzmocnić przez manipulacje genetyczne na embrionie ludzkim, tak żeby spełniał wymagania genetyczne, biologiczne i oczekiwane w jego rozwoju wymagania psychologiczne, społeczne, ekonomiczne itp. Projektowanie dziecka niszczy jego przyjęcie jako daru miłości, daru natury i daru Boga. Akceptuje się dziecko tylko pod kątem wymaganych od niego właściwości. Jeśli nie spełniałoby tych wymagań, jest odrzucane i eliminowane. Jak pisze Michael Sandel:

Manipulowanie genami dzieci w celu zapewnienia im lepszego życia przypomina eugenikę, zdyskredytowany ruch z poprzed-

niego wieku, którego celem było udoskonalenie rasy ludzkiej dzięki strategiom ukierunkowanym na podniesienie jakości puli genetycznej (takim jak przymusowa sterylizacja i inne potworne metody)<sup>22</sup>.

Według Jürgena Habermasa mamy tu do czynienia z ingerencją i zawładnięciem tożsamością dziecka. Przez jego projektowanie staje się ono własnością projektantów, którzy pretendują, że zaplanowali mu kierunki jego rozwoju, kariery i jego szczęścia. Taka instrumentalizacja uniemożliwia możliwość bycia sobą<sup>23</sup>:

Gdy dorastający osobnik dowiadyuje się, że ktoś inny ułożył projekt, według którego zmodyfikowano jego genetyczne zadatki, wówczas – w obiektywizującej autopercepcji – perspektywa bycia produktem może przesłonić perspektywę spontanicznego bycia ciałem. W ten sposób zatarcie różnicy między tym, co powstało samo, a tym, co zostało zrobione, dotyka własnego sposobu egzystencji<sup>24</sup>.

Zdaniem Habermasa zagrożona jest tożsamość człowieka, który tak jak jego projektodawcy, swoje bycie ciałem zamienia na posiadanie ciała, jako rzeczywistości obcej, instrumentalnej. Ciało w tym wypadku jest projektem techniki, projektem społecznym, a nie jest czymś moim, własnym, potwierdzającym moją wyjątkowość i moją autentyczność. Tożsamość osoby przejawia się w tym, że „jest ona świadoma siebie jako ostatecznego źródła swoich działań i roszczeń”<sup>25</sup>. Taka tożsamość i wolność zapewnia

---

22 M.J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, dz. cyt., s. 52.

23 J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 62nn.

24 Tamże.

25 Tamże, s. 66.



jej nierozporządalny początek, „gdy – jak Bóg albo natura – nie podlega rozporządzeniu ze strony *innych osób*. Również naturalność urodzenia spełnia rolę takiego właśnie początku”<sup>26</sup>. Tak więc zniszczenie nierozporządalnego albo naturalnego początku człowieka przyporządkowuje jego ciało projektowi innych ludzi, uzależnia go od tego projektu, podważa to, że jest on czymś nowym, niepowtarzalnym, że jest celem sam w sobie, a nie środkiem społecznym. Podważa jego tożsamość i możliwość autentycznych aktów wolności.

### 3. Małżeństwo, rodzina a ulepszanie człowieka

Dobra opisywane z pozycji drugiej inklinacji naturalnej przez św. Tomasza, takie jak małżeństwo, rodzina, są umieszczone przez niego zaraz po tendencji zachowania swego istnienia. Zachowanie istnienia jest dobrem niezbędnym do realizacji innych dóbr, do których ukierunkowują nas następne dwie inklinacje. Podobnie można powiedzieć, że dobra, do których ukierunkowuje druga inklinacja, warunkują dobra wyznaczone inklinacją ostatnią. Kolejność ta podkreśla niezbędność wspólnoty rodzinnej nie tylko dla właściwego rozwoju człowieka, ale również dla rozwoju życia społecznego. Mimo że życie społeczne kształtują również inne czynniki niż życie małżeńskie i rodzinne, to jednak oczekujemy, że dobrze funkcjonująca społeczność zachowa istotne elementy wspólnotowości, której doświadczamy w rodzinach.

Biotechnologiczne metody ingerują nie tylko w życie jednostkowe człowieka w okresie prenatalnym, ale zagrażają również podstawowym wspólnotom społecznym, takim jak małżeństwo i rodzina. Pozbawiają one bowiem małżeństwo istotnych dóbr i podważają relacje między małżonkami oraz między

---

26 Tamże.

nimi a ich dziećmi. Rozwój aseksualnych technik reprodukcji może zmierzać w kierunku oderwania kobiet i mężczyzn od prokreacji jako aktu jedności osobowej i seksualnej małżonków. Tak np. procedury in vitro, czy też klonowania człowieka, odrywają zapoczątkowanie życia ludzkiego od osobowej i seksualnej jedności małżonków, czyniąc ten początek aktem technicznym. Zapoczątkowanie życia ludzkiego jest odseparowane od aktu małżeńskiego, wyrwane z międzyosobowego kontekstu rodzicielskiego, stając się działaniem technika w laboratorium. Niektórzy myśliciele, jak Ray Kurzweil, przepowiadają, że w ciągu stu lat zniknie prokreacja seksualna w ogóle, a seksualność zostanie zredukowana do sfery rozrywkowej i wirtualnej. Prokreacja stanie się całkowicie działalnością techniczną<sup>27</sup>.

Takiej tendencji sprzyjają nasilające się dążenia do posiadania zdrowych dzieci, co łatwo może się przekształcić w chęć posiadania dzieci ulepszonych genetycznie, zaprojektowanych według oczekiwań ich rodziców. Niejako dobra troska przyszłych rodziców o zdrowie swych dzieci łatwo może się przekształcić w przesadną troskę o ich przyszłość, w chęć zapewnienia im lepszej przyszłości poprzez odpowiednie wyposażenia ich genetyczne, aby później mogły zwyciężać w konkurencji z innymi, osiągnąć sukcesy i żyć w dobrobycie. Realizacja tych celów zmienia zarówno istotne relacje wewnątrz małżeństwa, jak też relacje w rodzinie i w społeczeństwie. Laboratorium reprodukcyjne zabiera bowiem małżeństwu to, co dla niego jest istotne, twórcze i doskonalące – czyli prokreację, odrywając ją od specyficznej, interpersonalnej jedności małżonków, czyniąc prokreację aktem technicznym. Małżeństwo zostaje ograbione z istotnego dobra, które jest koniecznym dobrem konstytuującym ich rodzicielstwo.

---

27 R.T. Anderson, Ch. Tollefsen, *Biotech Enhancement and Natural Law*, dz. cyt., s. 88.

Zmienia się relacja nie tylko między małżonkami, którzy tracą pewne udoskonalające ich i realizujące ich więź dobra, ale również zmienia się ich relacja do dzieci, w tym wypadku owocu procesu technicznego. Procedury *in vitro* z konieczności wstawiają zapoczątkowanie życia ludzkiego w techniczny, a nie w osobowy kontekst. Zdobywanie gamet żeńskich i męskich do zapłodnienia, wraz z techniczną stymulacją hormonalną i metodami technicznymi pobierania gamet, jest procesem biologicznym i technicznym, któremu przyporządkowani są przyszli rodzice. Selekcja embrionów w laboratorium oraz przetrzymywanie w laboratoriach zamrożonych embrionów ludzkich tzw. zapasowych, a później zbędnych, podważa podejście osobowe do istoty ludzkiej i jej godności. Procedury techniczne urzeczowiają istotę ludzką w pierwszych stadiach życia i narzucają takie podejście przyszłym rodzicom.

Dzieci utworzone technicznie są widziane w oczach ich twórców raczej jako artefakty ich woli i projektowania, niż jako osoby. Również czasowo ci, którzy mają się stać rodzicami, myślą o swoich dzieciach jako o zaplanowanych produktach. Każda technologia reprodukcyjna, która zastępuje akt małżeński, zamiast go tylko asystować, zawodzi w traktowaniu człowieka w jego początkach jako bytu osobowego, jako celu samego w sobie<sup>28</sup>.

Technika klonowania reprodukcyjnego człowieka wzmaga jeszcze bardziej negatywne czynniki apersonalistycznego traktowania aktu prokreacji, małżeństwa i rodzicielstwa. Techniki ulepszania genetycznego idą dalej w kierunku aseksualnego początku życia ludzkiego, urzeczowienia produktu technicznej reprodukcji, i generują względną akceptację oraz zastąpienie jednego produktu nowym produktem o lepszych właściwościach. Obie wymienione

---

28 Tamże, s. 89.

techniki wchodzą na drogę totalnego urzeczowienia człowieka w początkach jego życia.

Dla rodziców, którzy poczęli i urodzili swe dziecko, jest ono dla nich niezastępowalne. Natomiast dla tych, którzy wchodzą na drogę projektowania i sztucznej reprodukcji, jedno istnienie ludzkie w procedurach in vitro czy klonowaniu reprodukcyjnym jest zastępowalne drugim istnieniem o lepszych kwalifikacjach. Godząc się na selekcję prenatalną, małżonkowie godzą się na mechanizm zastępowania jednego życia drugim. Wpisują się w ten sposób w apersonalne władztwo jednych nad drugimi. Uczestniczą w nadużywaniu władzy i przemocy względem nieurodzonych.

Ulepszanie genetyczne projektowanych dzieci jeszcze bardziej realizuje apersonalne podejście do początku życia ludzkiego, do małżeństwa i rodziny. W tego typu urzeczowiającym działaniu nieunikniona jest dyskryminacja biologiczna (rasistowska) człowieka, który nie jest bezwarunkowo przyjmowany jako dar miłości rodziców i ich natury, lecz projektowany i akceptowany o tyle, o ile spełnia biologiczne wymagania projektu. Taka perspektywa z konieczności prowadzi do utraty wielu istotnych dóbr osobowych małżeństwa i rodziny, których brak nie jest ulepszeniem człowieka, ale pogarszaniem kondycji zarówno małżeństwa, rodziny jak i społeczeństwa.

#### **4. Społeczeństwo, rozum a ulepszanie człowieka**

Wymieniona przez św. Tomasza trzecia inklinacja podkreśla naturę społeczną i racjonalną człowieka. Uwzględniając kolejność przedstawionych przez Akwinatę naturalnych tendencji, można twierdzić, że małżeństwo i rodzina są wzorem wspólnoty, a społeczeństwo winno ten wzór wspólnotowości naśladować i poszerzać. Jeśli jednak ów wzór zostanie zniszczony, to również

społeczeństwo nie ma się do czegoś istotnego odnieść. Nic dziwnego, że spór o małżeństwo i rodzinę jest równocześnie sporem o kształt społeczeństwa, a nawet narodu i państwa.

Ulepszanie genetyczne, projektowanie sportowców, muzyków, malarzy czy też przeznaczonych do innych zawodów, może radykalnie zamienić współzawodnictwo między tymi, którzy rozwijają naturalnie oddziedziczone talenty, na współzawodnictwo technicznych projektantów genetycznych ulepszeń. Tak jak doping niszczy *fair play* sportu, tak stały „doping” biologicznego i genetycznego ulepszania niszczy równość w grze sportowej i istotę sportu.

Michael Sandel w swym studium *Przeciw udoskonalaniu człowieka* przeprowadził dość wnikliwą krytykę tzw. bionicznych sportowców<sup>29</sup>. Etyka sportu cały czas wypracowuje normy na podstawie celu aktywności sportowej i zmieniających się, ale równych warunków startu, aby oddzielić to, co jest nieetyczne od tego, co etycznie i dopuszczalne w rywalizacji i w osiągnięciu wyników. W związku z rozwojem współczesnej biotechnologii i farmakologii, etyka sportu cały czas precyzuje swoje zasady wobec nowych form treningu i nowych form ingerencji fizycznych, biologicznych i farmakologicznych w ciało sportowca. Wypracowywane zasady etycznej rywalizacji sportowej mogą być przydatne również dla oceny ingerencji genetycznych w kondycję biologiczną, psychiczną, czy sprawnościową przyszłego sportowca, w celu osiągnięcia przez niego szybciej i niejako bez wysiłku, trudu i treningu, wyższych rezultatów niż dotychczas. Zasady etyczne rozróżniają różne formy dopingu, wykorzystujące różne preparaty farmakologiczne, np. sterydy, beta-blokery, operacje chirurgiczne niemające na celu przywrócenia zdrowia,

---

29 M.J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, dz. cyt., rozdz. 2, s. 33–45.

wyrafinowane, sztuczne formy treningu, nienaturalne formy odżywiania itp. Szczegółowe zasady etyczne sportu wypracowuje się w dyskusji o właściwy *telos*, cel tej dyscypliny, o istotę sportu i istotę rywalizacji sportowej, która oprócz wyników, hartuje charakter, uczy szacunku dla tych, z którym rywalizacja została przegrana, uczy tężyzny fizycznej i duchowej, uczy współżycia między jednostkami, społecznościami i narodami.

Oszukiwanie innych przez sztuczne zmienianie warunków startu zaprzecza duchowi sportu oraz tym wartościom, które sport wnosi do społeczności ludzkiej. Zło ulepszania i genetycznego projektowania sportowców polega – zdaniem Sandela – nie tylko na tym, że chęć zdobywania osiągnięć bez wysiłku, ogranicza sprawczości osobowościowe i moralne człowieka, odbiera znaczenie wysiłkowi, który wkłada się dla osiągnięcia sukcesów, pozbawia sportowca nabycia w tym wysiłku odpowiednich sprawności fizycznych, duchowych i technicznych, ale i na tym, że takie działania „sybolizują pewnego rodzaju hipersprawczość, prometejską ambicję dostosowania natury, również ludzkiej, do naszych celów i pragnień. Problemem nie jest nasza tendencja do mechanizacji sportu, ale nasze dążenie do doskonałości. Nie pozwala nam ono docenić daru w postaci umiejętności i osiągnięć człowieka, a nawet może go zniszczyć”<sup>30</sup>.

W miejsce przyjęcia daru życia i radości z rozwoju ludzkich talentów i zdolności, wchodzimy na ścieżkę panowania nad naszą naturą, manipulowania nią i przyporządkowania pewnym niszczącym ją celom. Uprzedmiotowanie natury osoby niszczy osobowe więzi społeczne i wytwarza relacje uprzedmiotawiające innych. Tracimy wspólnotę celów na rzecz odgórnej manipulacji technicznej dla samego śrubowania w górę wyników, które mogą

---

30 M.J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, dz. cyt., rozdz. 2, s. 34.



być niszczące dla zdrowia fizycznego, psychicznego i duchowego człowieka. W tym kontekście świat zaprojektowanych z góry bionicznych sportowców, muzyków, malarzy, poetów staje się bliższy światu operujących sztuczną inteligencją robotów niż światu świadomych, wolnych twórców cywilizacji humanistycznej. Wówczas tzw. transhumanizm okazuje się pseudohumanizmem, albo antyhumanizmem.

## 5. Ogólne zasady etyczne ulepszania człowieka

Inspirując się tomistyczną teorią prawa naturalnego, Ryan T. Anderson i Christopher Tollefsen sformułowali dwa interesujące kryteria etycznej oceny ulepszania człowieka. Ich zdaniem, jeśli jakieś formy ulepszania człowieka mają być oceniane pozytywnie, to trzeba wykazać, że wyznaczone ulepszeniem cele, mogą udoskonalić człowieka jako takiego. Aby tak się stało, „ulepszanie musi zainicjować głębiej, kompletniej lub dokładniej któreś z podstawowych dóbr człowieka, 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>31</sup>.

Nasza natura, którą zostaliśmy obdarzeni, wymaga – zdaniem wspomnianych wyżej myślicieli – osobistych czynów, aby zaktualizować jej potencjalności. „Nasze życie jest życiem poważnych wyborów, zaangażowania i działania, aby było to dobre i spełnione życie. Nie chcemy, aby nasze życie było tylko życiem

---

31 R.T. Anderson, Ch. Tollefsen, *Biotech Enhancement and Natural Law*, dz. cyt., s. 92.

biernych dobrodziejstw, lub wywoływanych doświadczeń, lecz życiem czynów, których my jesteśmy twórcami i sprawcami”<sup>32</sup>.

Nasze spełnienie polega na pełnym rozwoju naszej osobowej natury i realnej realizacji dóbr wyznaczonych naszą naturą, jej naturalnymi inklinacjami. John Finnis, rozwijając arystotelesowsko-tomistyczną teorię prawa naturalnego, wylicza siedem podstawowych dóbr, do których zmierza nasza natura. Są nimi: życie, poznanie, zabawa, doświadczenie estetyczne, przyjaźń, praktyczny rozsądek i religia<sup>33</sup>.

Dobra te układają się na linii dążenia i realizacji celu ostatecznego, którym podmiotowo jest pełny rozkwit ludzkiej natury i jej ziemskie niedoskonałe szczęście, oraz przedmiotowo – możliwość jedności z Bogiem i Jego kontemplacja, czyli szczęście doskonałe. „Współczesna bioetyka – stwierdzają Anderson i Tollefsen – ignoruje wysiłki zidentyfikowania podstawowych dóbr człowieka – które są fundamentalnym i nieredukowalnym aspektem autentycznego, ludzkiego spełnienia”<sup>34</sup>. Chodzi o dobra, które na podstawie ich własnej wartości są godne wyboru, takie które udoskonalają nas jako zwierzę rozumne, czyli jako ucieleśnionego ducha, albo uduchowione ciało. Chodzi o dobra dla człowieka, który jest jednością ciała i ducha, jednością zmysłów, uczuć, rozumu i woli. Bez identyfikacji, kim jesteśmy, jaka jest nasza natura, co ona wyznacza nam dla naszego spełnienia, bez identyfikacji ostatecznego celu-dobra, do którego z natury zmierzamy, bez identyfikacji podstawowych dóbr składających się na dobre życie – ulepszanie będzie działaniem ślepy, podległym

---

32 Tamże, s. 86.

33 J. Finnis, *Natural law and natural rights*, Oxford 1980, s. 86–94; J.T. Eberl, *A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies*, dz. cyt., s. 297.

34 R.T. Anderson, Ch. Tollefsen, *Biotech Enhancement and Natural Law*, dz. cyt., s. 83.



przypadkowym działaniom, wynikłym raczej z chęci zysku i procesów ekonomicznych, ze ślepego użycia techniki i jej mocy, nie licząc się z antropologicznymi i etycznymi konsekwencjami.

Takimi podstawowymi dobrami jest oczywiście życie i zdrowie, które warunkują inne dobra. Stąd prawo do życia i rozwoju jest podstawowym prawem warunkującym realizację innych ważnych dóbr. Takimi dobrami jest poznanie, wiedza, praca, zabawa, doświadczenia estetyczne, przyjaźń, małżeństwo, wspólnota społeczna, sprawiedliwość, pokój. Są to dobra, do których skłania się natura osoby ludzkiej i których wewnętrznie pragniemy<sup>35</sup>.

Ulepszanie nie powinno niszczyć naszego związku z dotychczasowymi, podstawowymi dobrami, które realizują spełnienie się naszej cielesnoduchowej natury. Tak np. zastępowanie prokreacji w małżeństwie wraz z propozycjami jej eliminacji na rzecz sztucznej, technicznej reprodukcji podważa dobra kryjące się pod nazwą małżeństwo, macierzyństwo, ojcostwo, rodzicielstwo. Nie jest to polepszanie wymienionych dóbr, ale ich stopniowe eliminowanie.

Wiele urządzeń technicznych, których człowiek używa, nie tyle ulepszają jego naturę, co służą mu jako narzędzia pomagające lepiej i precyzyjnie wykonywać twórczą pracę. Trzeba jednak uważać, aby narzędzia nie uzależniały człowieka, nie niszczyły jego realnych, osobistych relacji z przyrodą, z ludźmi, nie uzależniały go, zamykając go w świecie wirtualnym. Człowiek bowiem jako *animal socialae* rozwija się we wspólnocie osób, a nie w izolacji od ludzi. Koleżeństwo, przyjaźń, miłość małżeńska, miłość rodzicielska, miłość ojczyzny itp. są tymi dobrami, które pełniej realizują jego osobę, niż tylko posiadanie i kontakt z narzędziami i z rzeczami.

Wydaje się, że ulepszanie rozumiane jako zmiana naszej cielesnej strony poprzez zwiększanie zakresu, ilości i intensywności doznań cielesnych, zmysłowych, przyjemnościowych jest niszcząca

---

35 Tamże, s. 84.

dla wewnętrznej harmonii cielesnoduchowej, i może prowadzić nie tylko do zniszczenia zdrowia fizycznego, psychicznego, ale do rozbicia naszej tożsamości, czyli m.in. do degradacji naszego ciała z pozycji podmiotowej do poziomu rzeczy użytecznej. Również wyeliminowanie techniczne uwarunkowanych cieleśnie doznań, przeżyć i uczuć może prowadzić do podważenia naszego realnego i egzystencjalnego związku z otoczeniem, gdyż przez naszą cielesność rozumiemy w praktyce, czym jest zdrowie, praca, przyjaźń, trud, poświęcenie, a nawet akty religijne, kontemplacja, adoracja itp.

Zwolennicy ulepszania posługują się zasadniczo utylitarnym rachunkiem pozaosobowych dóbr. Według nich pewne zaprojektowane i wszczepione człowiekowi właściwości i sprawności techniczne przyczynią się do skuteczniejszej i szybszej produkcji dóbr instrumentalnych. Zmodyfikowany odpowiednio człowiek będzie lepszym sportowcem, żołnierzem, pracownikiem jakiegoś zawodu. Takie jednak odgórne, biologiczno-techniczne przyporządkowanie człowieka do pewnych funkcji jest formą zewnętrznego sterowania nim przez odpowiednie oddziaływania biologiczne czy techniczne i stanowi ograniczenie jego wolności wyboru.

Można sobie wyobrazić na przykład stopniową redukcję naszych cielesnych zmysłów i odczuć na rzecz wszczepionych do mózgu np. żołnierzy systemów nawigacji komputerowej, czy też urządzeń niwelujących lęk o swe życie, by owi zaprogramowani żołnierze, niejako automatycznie i przez to skuteczni, wykonywali powierzone im ważne rozkazy i zadania. Trudno owe odgórne skierowania nas do wykonywania pewnych funkcji nazwać udoskonalaniem człowieka. Wyeliminowanie naszych odczuć zmysłowych i emocjonalnych, przeżyć lęku, radości czy smutku, nie jest udoskonalaniem lecz ograbieniem człowieka z dóbr, których on doświadcza. „Poświęcenie tych zdolności dla kilku

nowych możliwości o czysto instrumentalnej wartości wydaje się być pogwałceniem dóbr osoby”<sup>36</sup>.

Drugim nie mniej groźnym niebezpieczeństwem ulepszenia człowieka, obok zniszczenia dóbr koniecznych dla naszego rozwoju osobowego, jest zastępowanie realnych dóbr, iluzjami, utopiami i nowymi ideologiami. Do takich iluzji można zaliczyć próby zastąpienia realnych działań i czynów człowieka światem wirtualnych doznań. Dobrze ilustruje to Robert Nozick w wydanej w 1968 roku książce: *Anarchy, Stage, and Utopia* na przykładzie tzw. eksperymentu maszyny. Czy chcielibyśmy przeżyć – pyta on – swoje życie podłączeni do maszyny stymulującej nas mózg, generującej dzięki tej stymulacji całą gamę takich przeżyć, jakie doznają wielcy twórcy literatury, poezji, malarstwa i wszelkich innych aktywności człowieka? Czy chcielibyśmy przeżyć swoje życie w powyższym świecie wirtualnym, czy też w świecie realnym, realizując dobra swoim wysiłkiem i doznając w związku z tym różnych przeżyć z nimi związanych?<sup>37</sup>.

W owym eksperymencie, będąc podłączeni do maszyny, jesteśmy pasywni, żyjemy w świecie wirtualnych doznań, w świecie iluzji. W świat iluzji mogą nas wprowadzać również niektóre preparaty farmaceutyczne. Może temu służyć nadużywanie pewnych stymulantów, ritalinu, prozacu, sterydów, narkotyków, które wprowadzają nas w świat sztucznych przeżyć i mogą uzależniać od nich nasze świadome i odpowiedzialne życie. Trudno takie uzależnienia i nałogi nazwać ulepszeniem człowieka, są one raczej jego degradacją i upadkiem.

Można sobie wyobrazić, że za pomocą różnych implantów będziemy mogli doładować mózg, tak jak doładowujemy

---

36 R.T. Anderson, Ch. Tollefsen, *Biotech Enhancement and Natural Law*, dz. cyt., s. 92.

37 R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko i M. Szczubiałka, Warszawa 1999.

komputer różnymi programami i informacjami. Czy informacje tak załadowane będą mieć tę samą wartość co te zdobyte osobiście, przez swoje poszukiwania, rozterki egzystencjalne, poprzez zwiedzanie i odkrywanie różnych krajów, miast, muzeów? Okazuje się, że świat wirtualny nie jest tym samym, co realny świat samorozwoju, osobistego doświadczenia, rozumienia i wzrastania w mądrości.

Należy również demaskować ideologiczną stronę ulepszenia człowieka. Do takich ideologii można zaliczyć propozycje moralnego udoskonalenia człowieka metodami technicznej manipulacji. Idea, że bez swego wysiłku człowiek, ludzkość staną się istotami moralnie doskonałymi, jest zwykłą fikcją, złudzeniem oraz otwarciem drzwi do nieograniczonej manipulacji człowiekiem, albowiem idea doskonałego człowieka może usprawiedliwiać eliminację tych realnie istniejących, którzy do tej idei nie dorastają.

Podobną utopią jest dążenie do uniezależnienia się od naszej natury cielesnej. Takie uniezależnienie przynosi nam śmierć, ale niestety kończy ona naszą egzystencję ludzką na ziemi. Negatywne ustosunkowanie się do naszego ciała, technicyzacja jego biologicznych funkcji, zmierza do iluzorycznego wyzwolenia, jakoby moglibyśmy stać się istotami niematerialnymi. Do tej utopii dołącza się też ideologia dążąca do osiągnięcia nieśmiertelności na ziemi. Ignoruje ona naszą kondycję istoty cielesnoduchowej i propaguje tezę o samozbawieniu się człowieka. Tego typu pseudoreligia jest groźna, gdyż usprawiedliwia swoje działania tym, co dla człowieka jest najcenniejsze, sugerując, aby dla tej wartości wszystko inne poświęcił.

## Bibliografia

- Anderson R.T., Tollefsen Ch., *Biotech Enhancement and Natural Law*, „The New Atlantis. The Journal of Technology and Society”, Spring 2008, s. 79–108.
- Annas G., *American Bioethics: Crossing Human Rights and Health Law Boundaries*, Oxford University Press, New York 2005.
- Ashley B.M., de Blois J., O'Rourke K.D., *Health Care Ethics: A Catholic Theological Analysis*, 5th ed., Georgetown University Press, Washington 2006.
- Augros M., Oleson Ch., *St. Thomas and the Naturalistic Fallacy*, „The National Catholic Bioethics Quarterly”, Winter 2013, s. 637–661.
- Biesaga T., *Diagnostyka prenatalna a selekcja eugeniczna*, „Życie i Płodność” 2/4 (2008), nr 5, s. 71–76.
- Biesaga T., *Europejska Konwencja Bioetyczna*, „Medycyna Praktyczna”, 11–12 (2006), s. 24–28.
- Biesaga T., *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1998, s. 127–198.
- Bujo B., *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*, F. Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich 1984.
- Eberl J.T., *A Thomistic Appraisal of Human Enhancement Technologies*, „Theoretical Medicine and Bioethics”, 35 (2014), s. 289–310.
- Finnis J., *Natural law and natural rights*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, przeł. M. Łukasiewicz, WN Scholar, Warszawa 2003.
- Hołub G., *Creating Better People?: Some Considerations on Genetic Enhancement*, „National Catholic Bioethics Quarterly” 10.4 (Winter 2010), s. 723–774.

- Hołub G., *Czy bioetyka potrzebuje natury?*, „Medycyna Praktyczna” 1 (2008), s. 142–146.
- Jan Paweł II, *Podstawy deontologii lekarskiej*. Przemówienie do uczestników Zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, 29.10.1983, w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Biblos, Tarnów 1998, nr 3, s. 204–208, s. 205.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1996.
- Kowalcze M. SJ, *Etyczna ocena hybryd ludzko-zwierzęcych*, praca lic., Akademia Ignatianum, Kraków 2015.
- Maritain J., *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, przeł. J. Merecki, T. Styczeń, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.
- Muszala A., *Problemy bioetyki przyszłości: Żywność GMO i hybrydy zwierzęco-ludzkie w: Historia i przyszłość bioetyki*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 213–223.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko i M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999.
- Sandel M.J., *The Case Against Perfection*, „The Atlantic Monthly” 293 (2004), nr 3, s. 51–62.
- Sandel M.J., *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. O. Siara, Wyd. Kurhaus, Warszawa 2014.
- Schwartz P.H., *Defending the Distinction Between Treatment and Enhancement*, „The American Journal of Bioethics” 5 (2005), nr 3, s. 17–19.
- Św. Tomasz z Akwinu *Suma teologiczna*, przeł. P. Bełch, t. 13, *Prawo*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1986.