Rocznik Filozoficzny Ignatianum
The Ignatianum Philosophical Yearbook
Vol. 32, No. 2 (2026), s. 255–272
PL ISSN 2300–1402
DOI: 10.35765/rfi.2026.3202.16

Teresa Grabińska

ORCID: 0000-0002-9131-2637
Akademia Wojsk Lądowych we Wrocławiu

O godności transczłowieka

On the Dignity of the Transhuman

Abstrakt

Celem artykułu jest przedstawienie koncepcji godności ludzkiej w sytuacji poddania człowieka technicznym przekształceniom za pomocą nowych, zintegrowanych technologii: genetyki, robotyki, nanofizyki i nauk informatycznych. W projekcie transhumanistów ta technologiczna ingerencja powinna zastąpić zbyt powolną – w ich ocenie – ewolucję biologiczną, stać się siłą sprawczą ewolucji technobiologicznej. W jej wyniku tzw. człowiek naturalny ma się przeobrażać w coraz to bardziej ulepszone stadia transczłowieka. Doskonalenie na tej drodze ewolucji ma polegać na systematycznym usuwaniu biologicznych deficytów nie tylko w celu przywrócenia normy zdrowotnej, lecz ostatecznie przekraczania wszelkich psycho-bio-fizycznych ograniczeń człowieka naturalnego. Podstawą badań prowadzonych w artykule będą wybrane prace znanych przedstawicieli transhumanizmu. Teksty poruszające problem godności transczłowieka zostaną poddane analizie w przyjętych trzech perspektywach godności: ontycznej, społecznej i psychologicznej. Wynik analizy wskazuje na programowe zaniedbanie przez transhumanistów pierwszej i drugiej perspektywy godności. Dyskutowane jest stanowisko umiarkowanych biokonserwatystów, zgodnie z którym pozbawienie człowieka kontroli nad własnym postępowaniem i równocześnie odpowiedzialności za nie dopuszcza dowolną manipulację technobiologiczną różnych organizmów aż do ich całkowitego gatunkowego przeobrażenia lub unicestwienia. Przeprowadzone

badania pozwalają sformułować wniosek, że główny nurt transhumanizmu (bezkrytycznie bioprogresywny) nie pozwala rozwiązać problemu godności transczłowieka. Przyczyną jest skrajny naturalizm transhumanizmu w połączeniu z utylitarnym wartościowaniem istot technologicznie wzmocnionych.

Słowa klucze: transhumanizm, godność osoby, biokonserwatyzm, rewolucja technokulturowa, bioprogresizm.

Abstract

This article presents the concept of human dignity in a situation where human beings are subjected to technological transformations through the use of new converging technologies: genetics, robotics, nanophysics, and computer science. In the transhumanist project, this technological intervention should replace biological evolution, which they regard as too slow to drive a technobiological evolution. As a result, so-called natural humans are expected to transform into increasingly sophisticated stages of transhumans. Improvement along this evolutionary path consists in the systematic removal of biological deficits, not only in order to restore health standards but ultimately to transcend all psycho-bio-physical limitations of natural humans. The research conducted in this article will be based on selected papers by well-known representatives of transhumanism. Texts addressing the issue of transhuman dignity are analyzed from three perspectives of dignity: ontic, social, and psychological. The results of the analysis indicate a programmatic neglect of the first and second perspectives of dignity by transhumanists. The position of moderate bioconservatives is being discussed. They believe that depriving humans of control over their own behavior and, at the same time, responsibility for it, allows for all sorts of technobiological manipulation of various organisms, up to and including complete species transformation or annihilation. The research conducted leads to the conclusion that mainstream transhumanism (uncritically bioprogressive) fails to address the issue of transhuman dignity. This is due to the extreme naturalism of transhumanism combined with a utilitarian valuation of technologically enhanced beings.

Keywords: transhumanism, human dignity, bioconservatism, technocultural revolution, bioprogressism.

Wstęp

Rozważania o godności człowieka (*dignitas hominis*) można prowadzić w perspektywie ontycznej, społecznej[1] i psychologicznej[2]. Najwcześniej przedmiotem rozważań stała się druga perspektywa. Zgodnie z nią człowiek czuje się godny głównie w wyniku uznania go przez innych za godnego zajmowania pozycji ważnej w hierarchii społecznej lub otaczania go czcią za szlachetne bądź bohaterskie czyny. W tej perspektywie godność jest dożywotnia albo czasowa, w zależności od trwania przyczyny jej nadania, przy czym nie musi zachodzić równoległość indywidualnego poczucia godności i uznania społecznego: ktoś bowiem może stracić zaufanie do siebie, podczas gdy inni nadal go nim darzą, i odwrotnie. Człowieka społecznie godnego cechuje odpowiedzialność za własne czyny, aby mógł zachować wysoką pozycję i uznanie. Musi postępować honorowo. To zaś zobowiązuje do szczególnego ukorzenia się, gdyby nie sprostał oczekiwaniom otoczenia.

W perspektywie ontycznej godność jest cechą konstytutywną człowieka – istoty rozumnej i w sposób wolny stanowiącej o sobie. Wyróżnia go ona spośród tworów natury i naprowadza na nadprzyrodzoną przyczynę tej wyjątkowości. Nie tylko w rozważaniach filozoficzno-teologicznych, ale również w ludzkim doświadczeniu, gdyż „nieustanna konfrontacja swojego bytu z przyrodą doprowadza człowieka na próg zrozumienia osoby oraz jej godności"[3].

W perspektywie psychologicznej godność wyraża się odczuwaniem własnej wartości ze względu na wolność i świadomość wyboru, które pozwalają na racjonalne, celowe działanie, jak i doskonaleniem się intelektualnym i praktycznym wedle określonych norm. Przejawia się też szczególnym rodzajem emocjonalnej wrażliwości.

W transhumanistycznym projekcie ulepszania (*enhancement*) człowieka promuje się technologiczną ewolucję tzw. człowieka naturalnego (*homo naturalis*), osobnika gatunku *Homo sapiens* wraz z otoczeniem materialnym i informacyjnym jego egzystencji i pracy[4]. Wśród 42 arty-

1 *Godność w perspektywie nauk*, red. Halina Grzmil-Tylutki, Zbigniew Mirek (Kraków: Pontificia Academia Dell'Immacolata, 2012), 40–46.

2 Grzegorz Hołub godność psychologiczną nazywa godnością psychoosobowościową. Por. Grzegorz Hołub, *Stać się więcej niż człowiekiem? Studia krytyczne na temat transhumanizmu* (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2024), 206.

3 Karol Wojtyła, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, red. Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000), 418.

4 *The Transhumanist Reader*, red. Max More, Natasha Vita-More (Malden: Wiley and Blackwell, 2013); Grzegorz Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*

kułów w obszernej monografii wieloautorskiej *The Transhumanist Reader* tylko w kilku miejscach poruszany jest problem godności transczłowieka. Będą one przedmiotem analizy w niniejszym artykule. Często rozważa się w nich godność człowieka na równi z godnością bytów technologicznie modyfikowanych lub wytwarzanych. Mimo to właśnie owa tajemnicza cecha, nawet bez uzasadnień antropologiczno-teologicznych, zdaje się hamować utopijne pomysły fundowania powszechnej szczęśliwości.

Porównanie trzech perspektyw godności

Można postawić pytanie o sposób i stopień przystawania do siebie trzech perspektyw godności (ich integralności). Właściwy kierunek wskazują antropologia i etyka Arystotelesa. Obok akcentowania wagi społecznego uznania i oddawania czci osobom wybitnym Stagiryta skupił się na konstytucji moralnej człowieka, której wysoka jakość jest w zasięgu każdego, kto podejmie wysiłek doskonalenia w dzielnościach etycznych. Uzyskane zaś indywidualne poczucie godności („człowieka słusznie dumnego") jest ważniejsze niż uznanie otoczenia i we właściwym porządku to ono je wywołuje[5]. Człowiek Arystotelesa jest potencjalnie godny w perspektywie ontycznej – w osiąganiu ideału człowieczeństwa; w perspektywie psychologicznej czuje się godnie albo nie, jeśli we własnej ocenie spełnia normy zachowania i postępowania, albo ich nie spełnia.

Na godność społeczną zasługuje arystotelesowski człowiek, gdy w sferze publicznej ujawnia dzielność etyczną i sprawczość. Wtedy nabywa poczucia własnej wartości, staje się człowiekiem słusznie dumnym i równocześnie zasługuje na zaszczyty, gdyż „im kto bowiem więcej cnót posiada, tym większych godzien jest rzeczy"[6]. Słuszna duma wyzwala umiarkowany stosunek „do bogactwa, władzy i w ogóle do powodzenia i niepowodzenia"[7], a nawet pewne skrępowanie okazywanym uznaniem. Człowiek słusznie dumny pozostaje nim, nawet gdy otoczenie odmówi mu aprobaty. Słuszna duma ma swe odbicie w poczuciu godności

Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018); Teresa Grabińska, „Dylematy transhumanizmu I: ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszanie człowieka", *Teologia i Moralność* 17/1 (2022): 31–44; Teresa Grabińska, „Dylematy transhumanizmu II: wartości transhumanistyczne a optymalizacja technologiczna", *Teologia i Moralność* 17/1 (2022): 45–59.

5 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. Daniela Gromska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007), ks. IV.3.

6 *Ibidem*, 1123b.

7 *Ibidem*, 1124a.

w perspektywie psychologicznej i jest pochodną dzielności etycznej, będącej umiarem między zarozumiałością a służalczością. Potencjalność zaś osiągnięcia dzielności etycznej zaświadcza o ontycznej godności człowieka.

Mimo że Arystoteles nie pochwalał przesadnej skromności, to słusznie dumnego człowieka wyróżnia to, że „o nic nie prosi, śpieszy natomiast chętnie z pomocą i przybiera postawę wyniosłą wobec ludzi na wysokich stanowiskach i takich, którym dobrze się wiedzie, a powściąga swą dumę wobec osób średnio sytuowanych”[8]. Cechuje go otwartość, prawdomówność, upodobanie w rzeczach raczej pięknych niż użytecznych. Stroni od pochopnego osądu. Pielęgnuje dobre wspomnienia, żywi wdzięczność za otrzymane dobro. Obce mu są mściwość, zazdrość i nienawiść.

Tomasz z Akwinu zasadniczo wzbogacił antropologię i etykę Stagiryty, umocnił perspektywę ontyczną godności i rozszerzył społeczną, ale przede wszystkim uwyraźnił w człowieku *imago Dei*[9]. Każdemu z racji stworzenia go „na obraz Boga”[10], przysługuje ontyczna godność, która ma lustrzane odbicie w bliźnim: każdy oto człowiek w stosunku do drugiego ma się zachowywać godnie, uznawać jego godność, nie tylko poprzez wyrażanie szacunku lecz więcej – okazywanie miłości. Karol Wojtyła o tak relacyjnie rozumianej godności pisał jak o „wzajemnej afirmacji transcendentnej wartości osoby”[11].

Niniejszy artykuł poświęcony jest godności transczłowieka – projektowanego (i już wstępnie realizowanego) modelu człowieka stechnologizowanego i bytującego w stechnicyzowanym środowisku. Grzegorz Hołub porusza znaczenie godności ludzkiej w dylematach biomedycznych, co wiąże się z problemem granicy wzmacniania (podwyższania – *enhancement*) techniką ludzkiej struktury psycho-bio-fizycznej. Pyta: „czy zastosowanie najnowszych odkryć genetyki, inżynierii genetycznej i psychofarmakologii przyczyni się do wzmocnienia godności człowieka czy do jej osłabienia?”[12]. Chodzi mu przede wszystkim o ontyczną perspektywę godności, z którą wiąże sposób istnienia człowieka, implikujący jego aktywność wedle określonych norm, zwłaszcza moralnych. Skoro tak, to w konfrontacji z transhumanizmem należałoby porównać *imago Dei*

8 *Ibidem*.

9 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. Zespół Biblistów Polskich (Poznań: Pallottinum, 1991), Rdz 1,26–27, 5,1–3; Kol 1,15, 3,10; Rz 8,29; 2 Kor 4,4; Janusz Bujak, „Imago Dei jako źródło godności człowieka i wartości jego cielesności”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 15 (2010): 35–45.

10 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7, tł. Pius Bełch (Londyn: „Veritas”, 1980), 93.

11 Wojtyła, *„Osoba i czyn”…*, 402.

12 Hołub, *Stać się więcej niż człowiekiem?*, rozdz. VI.

i *homo naturalis*, który jest punktem wyjścia ewolucji technokulturowej, wieszczonej przez transhumanistów. Ma przebiegać w kierunku coraz to nowej postaci transczłowieka (*transhuman*), nowego gatunku – przewyższającego coraz bardziej *Homo sapiens* w dyspozycjach fizycznych, mentalnych, praktycznych w samooptymalizowaniu się w quasiorganicznym związku z otoczeniem naturalnym, technicznie przetworzonym albo całkowicie na nowo wytworzonym – w dążeniu ku postczłowiekowi[13]. Warto zatem przyjrzeć się oczami biologa godności *homo naturalis*.

Godność *homo naturalis*

Tropem biologa Zbigniew Mirek poddaje analizie środowisko życia, bez którego żaden organizm nie mógłby się rozwijać i osiągnąć gatunkowej pełni[14]. Dla człowieka jest to nie tylko środowisko naturalne, ale w nie mniejszym stopniu środowisko kulturowe. Niezależnie od rytu kulturowego, lecz ze względu nań *homo naturalis* ujawnia się jako *homo creator*, *homo economicus, homo faber*, *homo viator,* a także *homo ludens*. W ujęciu biologistycznym *homo naturalis* zostaje ostatecznie zredukowany do organizmu biologicznego, który uzyskał swą gatunkowość w wyniku (nie bezdyskusyjnej) makroewolucji: zarówno jego genezę, jak i wszelkie właściwości mają wyjaśniać nauki przyrodnicze. Jest ściśle związany z całym środowiskiem naturalnym, ale narusza jego jednorodność wytworami kultury, czym wywołuje potrzebę korekty własnych relacji do natury.

Próba przypisania *homo naturalis* godności mającej swe nadprzyrodzone źródło jest – w opinii naturalistów – bezowocna, bo człowiek naturalny jest wyłącznie osobnikiem, przedstawicielem swego gatunku, „nagą małpą"[15]. Jak każdy organizm może być modyfikowany, ulepszany ze względu na pewne doraźne korzyści. Z tej supozycji o *homo naturalis* wywodzi się transhumanizm, ale w swym przesłaniu ma transcendować

13 Dla Damiena Brodericka transczłowiek to „ktoś przygotowujący się do bycia postczłowiekiem. Ktoś, kto ma dostateczną wiedzę, aby dostrzec przyszłe możliwości i plany przed sobą, i kto podejmuje każde wyzwanie w celu samodoskonalenia". Postczłowiek to „ktoś o niespotykanych dotąd zdolnościach fizycznych, intelektualnych i psychologicznych, samoprogramujący się, samokonstytuujący się, potencjalnie nieśmiertelny, nieograniczony niczym" (*The Transhuman Reader*, 430).

14 *Godność w perspektywie nauk*, 47–56.

15 Desmond J. Morris, *Naga małpa*, tł. Tadeusz Bielicki, Jan Koniarek, Jerzy Prokopiuk (Warszawa: „Prima", 1997).

ową naturalność i bardzo powolną makroewolucję[16], za pomocą narzędzi kulturowych techniki. Dlatego można dyskutować, na ile transhumanizm wyłamuje się ze wstępnej redukcji naturalistycznej.

Człowiek noszący w sobie *imago Dei* jest bytem naturalnym, wyczerpującym swe istnienie w doczesności, ale przede wszystkim bytem mentalno-duchowym, wkraczającym swym istnieniem w nadprzyrodzoną wieczność. Jego rozwój biologiczny przebiega w dużym stopniu samoistnie, podczas gdy rozwój duchowy odbywa się w procesie doskonalenia moralnego[17].

W nowożytnej Europie powstała w XVII wieku filozofia negująca godność ontyczną *homo naturalis*. W mechanistycznej antropologii Thomasa Hobbesa godność nie jest bezpośrednio osadzona w perspektywie społecznej, bo w pierwszym rzędzie nie decyduje o niej uznanie zasług, lecz posiadane dyspozycje do dominacji nad innymi, czyli zarysowana jest perspektywa psychologiczna. Jednak pośrednio i ostatecznie godność sprowadza się do perspektywy społecznej, gdyż „polega ona na szczególnej mocy czy zdolności do tego, czego dany człowiek jest godny; jest to więc zdolność szczególna, zwana zazwyczaj zdatnością albo sposobnością"[18].

Nie każdy jest w tym samym stopniu godny, bo nie każdego cechuje ta sama zdatność do czegoś, której miara podlega ocenie społecznej. Perspektywa społeczna godności u Hobbesa przechodzi wręcz w perspektywę polityczną, bowiem „godność suwerena powinna być większa niż każdego poddanego z osobna czy też wszystkich razem", podobnie „jak w obecności pana słudzy są równi i nie mają w ogóle żadnej godności"[19]. To władza państwowa byłaby uprawniona do nadawania godności.

Hobbesowski człowiek jest przedmiotem dla wyżej postawionych w hierarchii społecznej i jest kierowany chceniami niewynikającymi z wolnej woli, lecz wymuszanymi bodźcami z zewnątrz. Spełniać oczekiwania udaje się tylko najbardziej dynamicznym, o największej żądzy mocy, kształtującej tzw. dowcip[20], czyli zestaw cnót intelektualnych, przekładalnych na dyspozycje praktyczne – orientację i roztropność. Człowiek

16 Julian Huxley, „Transhumanism", w: *idem*, *In New Bottles for New Wine* (London: Chatto & Windus, 1957), 13–17.

17 Człowiek jest bytem dynamicznym, nie tylko w wewnętrznym „dzianiu się" procesów biologicznych, bowiem w świadomym wolnym działaniu przekształca otoczenie i siebie samego (Wojtyła, *„Osoba i czyn"*…, 115–116, 127).

18 Thomas Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tł. Czesław Znamierowski (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009), 176.

19 *Ibidem*, 270.

20 *Ibidem*, 147–152.

pozostawiony w stanie natury jest narażony na ciągły lęk i zagrożenia. „I życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”[21]. Dopiero państwu (Lewiatanowi), czyli *bogu śmiertelnemu* „pod władztwem *Boga Nieśmiertelnego*, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę”[22].

Wybrane próby rozwiązania problemu godności transczłowieka

O ile w ujęciu Hobbesa władza boska, w postaci objawionej bliższej Staremu Testamentowi, jest jednak nadrzędna, to gdy w XX wieku rozwinęły się ponietzscheańskie koncepcje „śmierci Boga”[23], otworzyła się perspektywa ponowoczesnego[24] uprzedmiotowienia człowieka w bycie co prawda posiadającym świadomość, ale samotnym, bezwolnym w doskonaleniu moralnym i duchowym. Pozostaje mu rozwijanie owej świadomości w kierunku kreowania rzeczywistości materialnej i niematerialnej w chaosie wartości. Transhumaniści, idąc za rozwojem technologii GRIN[25], których stosowanie coraz mniej jest unormowane etycznie, także ze względu na komercyjnie rozumianą użyteczność, proponują ową świadomość nie tylko wzmacniać, ale ją przenosić na inne byty zwierzęce i sztucznie wytworzone. Wtedy *homo naturalis* zanika, zresztą zgodnie z ich manifestem. Co zatem twierdzą transhumaniści o godności transczłowieka i nadawanej projektowanym innym bytom świadomym lub odczuwającym (*sentience*)?

Max More[26], dowolnie interpretując *Mowę o godności człowieka* Giovanniego Pico della Mirandoli[27], wyprowadza tezę, że Bóg nadaje człowiekowi moc tak potencjalnie wielką, że czyni go uzdolnionym

21 *Ibidem*, 207.

22 *Ibidem*, 258.

23 Gabriel Vahanian, *The Death of God. Culture of Our Post-Christian Era* (New York: George Braziller, 1961).

24 Barry Smart, *Postmodernizm*, tł. Maciej Wasilewski (Poznań: Zysk i S-ka, 1998); Alan Sokal, Jean Bricmont, *Modne bzdury. O nadużyciach nauki popełnianych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tł. Piotr Amsterdamski (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004).

25 GRIN oznacza akronim nazw nauk składających się na zintegrowane technologie: genetyki, robotyki, informatyki, nanofizyki. Spotyka się też krótszy akronim GRN zapewne z uwagi na to, że wytwory nauk o informacji (I) traktuje się jak narzędzie integrujące wytwory pozostałych trzech.

26 *The Transhumanist Reader*, 3–17.

27 Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tł. Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski (Warszawa: IFiS PAN, 1991), ust. 20.

i uposażonym do podniesienia swej egzystencji aż do poziomu wszechmocnego boga-kreatora mimo jednoczesnej odwrotnej tendencji do sprowadzania jej do poziomu zwierzęcego. Z jednego przywołanego przez More'a fragmentu miałoby wynikać przesłanie transhumanizmu! Natomiast Mirandola – po pierwsze – pisał o wolnej woli człowieka, nadanej przez Boga, która ma wyznaczyć granice przekształcania natury, a w razie przekroczenia boskiego (naturalnego) prawa człowiek ma upaść do zwierzęcia. Po drugie, kolejnym regulatorem jest godność człowieka, promieniująca z *imago Dei*, po trzecie – do *imago Dei* człowiek ma się przybliżać na drodze moralnego doskonalenia i kontemplacji, więc raczej przypominać mędrca Arystotelesa, taoistycznego, chrześcijańskiego mnicha[28], nie zaś ulepszonego wg transhumanistycznego projektu *homo faber* lub *homo ludens*.

Punkt 6. „Deklaracji Transhumanistycznej" z 2012 roku zdaje się brzmieć poprawnie, bo zaleca ostrożność w upowszechnianiu ulepszania technologicznego ze względu na „interesy i godność wszystkich ludzi na świecie" i odwołuje się „do moralnej odpowiedzialności wobec przyszłych pokoleń"[29]. Jednak w punkcie 7. „Deklaracji" odpowiedzialność za tak rozumiany dobrostan jest rozszerzona na wszystkie istoty odczuwające, wrażliwe (*sentience*), zwierzęta – w tym na ludzi jeszcze w postaci *homo naturalis*, transludzi, wszystkie sztuczne intelekty i inne inteligencje, które mogą powstawać w wyniku rozwoju technologii. Problem godności tych nowych wytworów biotechnologicznych i wyłącznie technicznych już nie jest artykułowany w „Deklaracji".

Anders Sandberg[30] używa terminu „godność" w rozważaniach o stopniu decyzyjności osób z niesprawnościami: czy pozostawić im wolność wyboru ich usuwania mimo tego, że rozwijająca się instytucja zdrowia publicznego, precyzyjnie charakteryzowana przez Marię Nowacką[31], dysponowałaby środkami administracyjnego przymusu? Za wolnością są ci, którzy mieliby ponosić koszty tego wyspecjalizowanego leczenia. Wtedy podnoszą argument o naruszeniu godności człowieka z powodu obowiązkowego terapeutycznego ulepszaniu. Umiarkowanym rozwiązaniem ma być przyjęcie wartości transhumanistycznej, zawartej w katalogu

28 Teresa Grabińska, *Człowiek i wartości w transhumanizmie* (Kraków: „Scriptum", 2024), rozdz. I.2.

29 *The Transhumanist Reader*, 54–55.

30 *Ibidem*, 56–64.

31 *Transhumanizm. Wieloaspektowość zagadnienia*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2021), 273–314.

Nicka Bostroma, tj. o różnorodności morfologicznej[32], czyli tworzenia populacji transludzi w różnym stopniu zbionizowanych lub scyborgizowanych. Wtedy jednak dochodzi do głosu godność w perspektywie społecznej, bo niektórzy przewidują, że ci mniej ulepszeni będą pełnić funkcje służebne dla bardziej zbionizowanych lub scyborgizowanych, podobnie do tych, jakie pełnią zwierzęta w stosunku do *homo naturalis*[33].

Rozważania przedstawione w języku zbliżonym do artykułowania moralności handlowej Adama Smitha prowadzi Andy Miah. Dyskutuje zastrzeżenia Francisa Fukuyamy[34], który ma wątpliwości odnośnie do stworzenia sprawiedliwych i humanitarnych warunków funkcjonowania instytucji zdrowia publicznego, wprowadzających ulepszanie biologicznej konstytucji człowieka. Powstają one bowiem w systemie obrotu kapitału, w którym realizacja celów komercyjnych jest ważnym kołem zamachowym. A to grozi utowarowieniem ulepszania człowieka. Mimo to Miah optuje za komercjalizacją ulepszeń, bo ma ona prowadzić do „akumulacji kapitału biokulturowego"[35]. Otwiera tym horyzont przyzwolenia na lekceważenie godności w każdej perspektywie.

Z kolei Ronald Bailey[36], odnosząc się do zastrzeżeń naruszenia godności w wyniku technologicznych ulepszeń, przywołuje wywody Elizabeth Fenton o tym, że godność transhumaniści skłonni są sprowadzić do sprawczości (*agency*), czyli świadomego wyboru celu i sposobu osiągania go w działaniu. A jeśli tak, to obawy o utratę godności miałyby być nieuzasadnione, ponieważ większość ulepszeń technologicznych ma na celu podniesienie owej sprawczości[37]. Byłaby to perspektywa psychologiczna godności w jej wykładni wolitywno-świadomościowej[38].

Nieco inaczej zdaje się rozumieć godność Fukuyama. Jest to pojęcie świeckie i mieści się w perspektywie społecznej godności w wykładni ewolucyjnej, gdyż – wg Brodericka za Fukuyamą – zazwyczaj

32 Nick Bostrom, „Transhumanist Values", *Journal of Philosophical Research* 30, Suppl. (2005): 93–114.

33 Jean-Marie Le Méné, *Les premières victimes du transhumanisme* (Paris: Pierre-Guillaume de Roux, 2016).

34 Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002).

35 *The Transhumanist Reader*, 291–301.

36 *The Transhumanist Reader*, 327–344.

37 Elisabeth Fenton, „Genetic Enhancement – A Threat to Human Rights?", *Bioethics* 22/1 (2008): 1–7.

38 Wykładnia oznacza tu przejaw reakcji psychiczno-mentalnej (woli, emocji, umysłu, świadomości) albo bio-fizycznej (sprawności organizmu i jego przystosowania do otoczenia).

zachowania społeczne nie są wyuczone, lecz stanowią wynik uwarunkowań genetycznych, pochodzących od przodków (włącznie z małpami człekokształtnymi)[39]. To hipotetyczna makroewolucja miałaby doprowadzić do określonych postaw społecznych, które odznaczają się godnością, a ta osobniczo ujawnia się w postaci bliskiej perspektywie psychologicznej w jej wykładni intelektualno-wolitywno-świadomościowej[40].

Następnie Broderick zastanawia się nad przyjęciem przez człowieka daru nieśmiertelności, jaki oferuje utopia transhumanistyczna. Twierdzi, że nie jest to temat do rozważań, gdyż na razie człowiek nie jest w stanie przewidzieć, jakie preferencje i możliwości ich zaspokojenia będzie miał technologicznie ewoluujący transczłowiek. Uważa, że będzie mógł wybierać tryb samounicestwienia: „albo w rozpaczy, albo z godnością"[41]. Godność dalej jest tu ujmowana w perspektywie psychologicznej – w wykładni wolitywno-świadomościowej.

Wewnętrznie sprzeczne są wywody jednego z czołowych ideologów transhumanizmu – Bostroma[42], który godność utożsamia – po pierwsze – ze statusem moralnym, sprowadzonym do zobowiązania innych do traktowania istoty ludzkiej z szacunkiem, a więc podobnie do ujęcia kantowskiego, lecz bez kantowskiej finezji. Po drugie, wyznacznikiem godności są szczególne cechy szlachetności, doskonałości, sprawczości, co lokuje się w perspektywie psychologicznej, przypominającej tę u Fenton.

Brak należytej uwagi w określaniu godności i nieobecność głębszych odniesień filozoficznych czy teologicznych ułatwia Bostromowi godność przenosić na inne istoty żyjące i te, które staną się wytworami technologii GRIN, łącznie z chimerami zwierzęco-ludzkimi i sztucznymi tworami obdarzonymi przez technologię inteligencją, emocjonalną wrażliwością lub ucelowioną aktywnością. Po trzecie, Bostrom wskazuje na społeczną perspektywę godności, gdy pisze o jej społecznym i technologicznym odniesieniu, przy czym to technologiczne ma ostatecznie wyznaczać tzw. wyższe relacje w porządku społecznym.

39 *The Transhumanist Reader*, 431.

40 Słusznie zauważa Hołub, że Fukuyama nie zadaje sobie trudu zdefiniowania godności poza intuicyjnymi rozważaniami w perspektywie psychologicznej, a mimo to przestrzega przed negatywnymi skutkami naruszenia lub w ogóle zlekceważenia godności człowieka w bezrefleksyjnym technologicznym ulepszaniu. Hołub, *Stać się więcej niż człowiekiem?*, rozdz. VI.

41 *The Transhumanist Reader*, 435.

42 Nick Bostrom, „In Defense of Posthuman Dignity", *Bioethics* 19/3 (2005): 202–214; Nick Bostrom, „Dignity and Enhancement", w: *Human Dignity and Bioethics*, red. Edmund D. Pellegrino, Adam Schulman, Thomas W. Merill (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009), 184–193.

Inny ważny transhumanista Julian Savulescu – jak zauważa Hołub[43] – w rozważaniach o godności jest przynajmniej skłonny uznawać „cechy osobowe"[44]. Dostrzega zatem perspektywę ontyczną godności, ale świadoma albo nieświadoma niechęć lub po prostu ignorancja w zgłębianiu ontologii osoby ludzkiej usposabiają go do arbitralnie wyprowadzanego z hipotetycznych przesłanek wniosku o zobowiązaniu wobec projektowanych istot, przejawiających świadomościowo-emocjonalnie rozumianą osobowość, która oznacza się godnością głównie w perspektywie psychologicznej.

Pomiędzy biokonserwatyzmem a bioprogesizmem

Stanowisko mediacyjne między biokonserwatystami[45], opowiadającymi się za zachowaniem *homo naturalis*, a transhumanistami dążącymi do powstania *homo excelsior* stara się przedstawić Fernando H. Llano[46]. Próbuje godzić rozwój technologiczny z zachowaniem godności i wolności człowieka, na podstawie imperatywów Immanuela Kanta[47], w interpretacji Hansa Jonasa, dostosowanej do nowej rzeczywistości ery technologicznej[48].

Llano za Jonasem opowiada się za rozwijaniem etyki odpowiedzialności, która by regulowała władzę *homo faber* w dysponowaniu przezeń ulepszeniami technologicznymi, a zasadniczo – aby pozostawiła ją w rękach człowieka. Etyka odpowiedzialności ma zastąpić etykę religijną, ale podobnie jak ona ma zachować tzw. podmiot moralny. Jednak powstaje problem z racją owego odpowiedzialnego postępowania. Na pewno chodzi o obronę przed dehumanizacją, tj. po pierwsze – o przetrwanie

43 Hołub, *Stać się więcej niż człowiekiem?*, 118–119.

44 Julian Savulescu, „The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?", w: *Human Enhancement*, red. Julian Savulescu, Nick Bostrom (Oxford: Oxford University Press, 2009), 244.

45 Michael Sandel, „The Case against Perfection", *Atlantic Monthly* 293/3 (2004): 51–62; Fukuyama, *Our Posthuman Future*; Francis Fukuyama, „Transhumanism", *Foreign Policy* 144 (2009): 42–43; Leon Kass, *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs* (New York: The Free Press, 1985); Ville Suuronen, „What is Bioconservatism? Arendt, Habermas, and Fukuyama", *The European Legacy* 30/1 (2025): 1–23.

46 Fernando H. Llano, „Transhumanism, Vulnerability and Human Dignity", *Deusto Journal of Human Rights* 4 (2014): 39–58.

47 Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tł. Mścisław Wartenberg (Warszawa: PWN, 1981), 38–71.

48 Hans Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tł. Marek Klimowicz (Kraków: Platan, 1996), 37–40.

ludzkości, po drugie – o optymalny stan ludzkiej wspólnoty w komunikacji z tworami androidalnymi, po trzecie – jak podkreślają protagoniści tego nurtu – o zachowanie wolności i godności człowieka[49]. Jednak owa wolność i godność są rozpatrywane głównie w perspektywie psychologicznej, choć u Jonasa i Llano umocowanej w kantowskim uzasadnieniu moralności.

Personalistycznie zorientowani badacze wykazują również mediacyjne stanowisko między biokonserwatystami i progresywnymi transhumanistami, lecz wskazują na konieczność zachowania osoby ludzkiej w bionizowanym człowieku i w technologizowanym środowisku jego życia i działania. W ich ujęciu godność osoby ludzkiej to więcej niż godność podmiotu moralnego w rozumieniu Kanta, podobnie jak norma personalistyczna Wojtyły jest pozytywnym uzupełnieniem kantowskiego imperatywu praktycznego. Nawiązuje do niego w swej negatywnej treści: „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". Przekracza go zaś w treści pozytywnej: „osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość"[50].

---

49 W tym miejscu nasuwa się potrzeba wszechstronnej analizy relacji godności do wolności, zarówno w różnych perspektywach godności, jak i wolności. Kant zajął się tą relacją w swej dedukcyjno-normatywnej etyce (Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 70–78), która godność wyprowadza z ludzkiej rozumności, a więc z jednej strony ma ona umocowanie ontyczne, z drugiej jednak, ponieważ chodzi o władzę rozumu w podejmowaniu wyborów, zbliża się do perspektywy psychologicznej. „Nasza własna wola, o ile postępowałaby tylko pod warunkiem powszechnego prawodawstwa, dzięki jej maksymom możliwego, ta dla nas możliwa wola w idei jest właściwym przedmiotem szacunku, a godność człowieka polega właśnie na zdolności nadawania powszechnych praw, chociaż pod warunkiem, że temu samemu prawu sam będzie podlegać" (Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 78). Wobec takiej apoteozy godności słusznie pytał w 1913 roku Maciej Sieniatycki: „Czy godność natury ludzkiej ma taką bezwzględną wartość, taką świętość bez skazy cześć budzącą, władzę posłuch nakazującą?". I odpowiadał słowami Gerharda Essera: „Moralny obowiązek może mieć swą ostateczną rację tylko w bezwzględnie czci godnym dobru, które staje przed moją duszą jako władza prawodawcza i przed którą wszystko inne musi zamilknąć. Człowiek nie może być tą ostateczną racją. Prawo moralne wznosi się w niepokalanym swym majestacie wysoko ponad niego, nie jest pod nim, trzyma nad nim tarczę świetlaną, która osłania jego ludzką godność, daje mu siłę bohaterską nad samym sobą, niesie go wysoko ku słonecznej wyżynie moralnego ideału, idzie za człowiekiem, gdy się mu ten chce wymknąć, oskarża go i zniża go do swych stóp, gdy prawo przekroczył". Za: Maciej Sieniatycki, *Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska* (Kraków: www.ultramontanes.pl, 2017), 9–10.

50 Karol Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne* (Londyn: „Veritas", 1964), 30.

W personalizmie człowiek ma wolną wolę, tj. „wolę niezależną od przedmiotów oraz samego ich przedstawienia”[51], w przeciwieństwie do woli kierowanej hobbesowskim mechanizmem apetytu i awersji[52].

> Tak pojęta niezależność w dziedzinie intencjonalnej tłumaczy się owym wewnętrznym, istotnym dla samej woli, odniesieniem do prawdy i zależnością od niej. […] Osoba jest niezależna od przedmiotów własnego działania poprzez moment prawdy, który zawiera się w każdym autentycznym rozstrzygnięciu czy wyborze[53].

W tym przekraczaniu siebie „w prawdzie” osoba ujawnia swoją godność ontyczną. To tę godność G. Hołub utożsamia z pewnego rodzaju holistycznym stanem aksjologicznym osoby[54]. Przedstawia również drugie rozumienie godności „jako czegoś, co wynika z intencjonalnych aktów i zaangażowań”, tj. z wewnętrznego poczucia kontroli nad własnymi wyborami i działaniami. To drugie rozumienie byłoby bliskie godności w perspektywie psychologicznej.

W przypadku transczłowieka, który ma być coraz bardziej wchłaniany przez środowisko technologiczne, stopień godności psychologicznej pozostaje ostatecznie niejasny. Mimo to transhumanistom nie pozostaje nic innego, podobnie jak Hobbesowi, jak redukować godność do jej perspektywy psychologicznej. Tak pojęta godność w antropologii Hobbesa jest tym większa, im skuteczniej człowiek może narzucić swoją wolę otoczeniu. Można by w tym dopatrywać się samostanowienia, ale w personalizmie Wojtyły samostanowienie jest utożsamiane z wolnością woli[55], podczas gdy Hobbes negował wolną wolę:

> „Gdyby więc ktoś mówił mi […] *o wolnej woli*; albo o *wolności* jakiejkolwiek, która by nie była wolnością od zewnętrznych przeszkód, to nie powiedziałbym, że jest w błędzie; lecz że jego słowa są bez znaczenia, to znaczy, że są niedorzeczne”[56].

---

51 *Idem*, „*Osoba i czyn*”…, 183.

52 Hobbes, *Lewiatan, czyli materia*, 128–129.

53 Wojtyła, „*Osoba i czyn*”…, 183.

54 Grzegorz Hołub, *Understanding the Person* (Berlin–New York–Warszawa: Peter Lang, 2021), 165.

55 Wojtyła, „*Osoba i czyn*”…, 183.

56 Hobbes, *Lewiatan, czyli materia*, 121–122.

Podsumowanie

Ci, którzy zastanawiają się nad podstawami filozoficznymi transhumanizmu, statusem ontycznym transczłowieka i postczłowieka[57] oraz nad pożytkami i zagrożeniami wynikającymi z rozwoju technologii GRIN, odnoszą się z rezerwą do bezkrytycznej afirmacji technologicznie ulepszanego człowieka, jak G. Hołub[58] i Jerzy Kopania[59]. Natrętna perswazja za postępem ewolucji technokulturowej, ściśle połączona z komercją, pozbawiona odniesień do dorobku myśli europejskiej na temat ontycznego statusu osoby ludzkiej i przysługującej jej z tej racji godności, przypomina zwłaszcza tym ostatnim totalitarne ideologie XX wieku, naznaczone teorią i praktyką eugeniki biologicznej, społecznej i narodowościowej.

Wynurzenia transhumanistów na setkach tysięcy stron wydawnictw szeroko upowszechnianych można by traktować jak pobożne życzenia lub ideologiczne oswajanie z kolejną utopią. Jednak to one kształtują opinię publiczną oraz ocenę celowości i etyczności badań naukowych, jak również ich zastosowań przez elity akademickie i finansowe. Brak wyraźnego polemicznego głosu szeroko otwiera drogę do realizacji transhumanistycznej utopii, którą już teraz wolno oceniać jako dystopię.

G. Hołub[60] trafnie przedstawia problem niejasności określenia perspektywy godności transczłowieka, jaka wyłania się z enuncjacji transhumanistów, podobnie do tu dyskutowanych. Nieprzypadkowo jest owa godność najwyraźniej widoczna w perspektywie psychologicznej (psycho-osobowościowej). U jej podstaw leży koncepcja tożsamości osobowej Johna Locke'a[61], w której dana osoba jest reprezentowana przez ciągłość strumienia świadomości (ciągłość wspomnień)[62] i jest istotą

> myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, […] która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą

57 Hołub, *Stać się więcej niż człowiekiem?*, rozdz. VI; Grabińska, *Człowiek i wartości w transhumanizmie*, rozdz. I i II.

58 Hołub, *Ulepszanie człowieka*.

59 *Transhumanizm*, 125–164.

60 Hołub, *Stać się więcej niż człowiekiem?*, rozdz. VI.

61 John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tł. Bolesław J. Gawecki (Warszawa: PWN, 1955); Grzegorz Hołub, *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010).

62 „I jak daleko ta świadomość sięga wstecz, tak daleko również rozciąga się tożsamość danej osoby" (Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, 472).

w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz. Może to zaś uczynić jedynie dzięki świadomości swojego „ja”[63].

Z powodu utożsamienia osoby (*personal identity*) z jej dyspozycjami psycho-mentalno-świadomościowymi koncepcja Locke'a inspiruje sprowadzanie człowieka do wiązki dyspozycji psycho-osobowościowych, które go wyróżniają wśród tworów natury. Transhumaniści próbują tej wiązce nadać status godności, także gdy przekształcają ją w wiązkę informacji. Wtedy tę quasigodność przenoszą na inne technologicznie ulepszane byty naturalne albo sztuczne, konstruowane jak wiązki podobnego rodzaju.

Godność osoby ludzkiej przedstawia trudny przedmiot badań, ale studia nad tym, czym jest, nie kończą się na ustaleniach filozofów: jej rozumienie jest wciąż „wypracowywane” przez człowieka[64]. Ta „praca” nie jest tylko wysiłkiem intelektualnym, lecz również przeżywaniem przez osobę samostanowienia o sobie. G. Hołub pisał, że „jesteśmy wciąż wezwani do dociekania, czym naprawdę jest godność osoby. W tym zadaniu postawa odkrywcza powinna górować nad postawą twórczą, to znaczy, że wrodzona godność powinna być uznana najpierw za fundament wszelkiego innego aspektu godności (tj. nabytej i zmiennej)”[65]. Jeśli ową „wrodzoną (*inborn*) godność” uznać za cechę konstytutywną osoby, to zbliżałaby się do ontycznej perspektywy godności, z której wyprowadzane byłyby inne „aspekty godności”, jak: psychologiczny czy społeczny, w bardziej ich szczegółowych wykładniach. Jeśliby zatem osoba ludzka miała pozostać w transczłowieku, to byłoby możliwe odkrywanie jego godności.

Bibliografia

Książki i monografie

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. Daniela Gromska (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007).

Fukuyama Francis, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002).

Godność w perspektywie nauk, red. Halina Grzmil-Tylutki, Zbigniew Mirek (Kraków: Pontificia Academia Dell'Immacolata, 2012).

63 *Ibidem*, 471.

64 Karol Wojtyła, „On the Dignity of the Human Person”, w: Karol Wojtyła, *Person and Community*, tł. Theresa Sandok (New York: Peter Lang, 1993), 179. Za: Hołub, *Understanding the Person*, 176.

65 Hołub, *Understanding the Person*, 176.

Grabińska Teresa, *Człowiek i wartości w transhumanizmie* (Kraków: „Scriptum", 2024).
Hobbes Thomas, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tł. Czesław Znamierowski (Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009).
Hołub Grzegorz, *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych* (Kraków: Księgarnia Akademicka, 2010).
Hołub Grzegorz, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość? Argumenty, krytyka, poszukiwanie płaszczyzny dialogu* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018).
Hołub Grzegorz, *Understanding the Person* (Berlin–New York–Warszawa: Peter Lang, 2021).
Hołub Grzegorz, *Stać się więcej niż człowiekiem? Studia krytyczne na temat transhumanizmu* (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2024).
Jonas Hans, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tł. Marek Klimowicz (Kraków: Platan, 1981).
Kant Immanuel, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tł. Mścisław Wartenberg (Warszawa: PWN, 1981).
Kass Leon, *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs* (New York: The Free Press, 1985).
Le Méné Jean-Marie, *Les premières victimes du transhumanisme* (Paris: Pierre--Guillaume de Roux, 2016).
Locke John, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tł. Bolesław J. Gawecki (Warszawa: PWN, 1955).
Morris Desmond J., *Naga małpa*, tł. Tadeusz Bielicki, Jan Koniarek, Jerzy Prokopiuk (Warszawa: „Prima", 1997).
Pico della Mirandola Giovanni, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tł. Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski (Warszawa: IFiS PAN, 1991).
Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, oprac. Zespół Biblistów Polskich (Poznań: Pallottinum, 1991).
Sieniatycki Maciej, *Główne zasady etyki Kanta a etyka chrześcijańska* (Kraków: www.ultramontanes.pl, 2017).
Smart Barry, *Postmodernizm*, tł. Maciej Wasilewski (Poznań: Zysk i S-ka, 1998).
Sokal Alan, Bricmont Jean, *Modne bzdury. O nadużyciach nauki popełnianych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tł. Piotr Amsterdamski (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004).
Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7 (*STh I, 85-102*), tł. Pius Bełch (Londyn: „Veritas", 1980).
The Transhumanist Reader, red. Max More, Natasha Vita-More (Malden: Wiley and Blackwell, 2013).
Transhumanizm. Wieloaspektowość zagadnienia, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2021).
Vahanian Gabriel, *The Death of God. Culture of Our Post-Christian Era* (New York: George Braziller, 1961).

Wojtyła Karol, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne* (Londyn: „Veritas", 1964).
Wojtyła Karol, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, red. Tadeusz Styczeń, Wojciech Chudy (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000).

Czasopisma

Bostrom Nick, „In Defense of Posthuman Dignity", *Bioethics* 19/3 (2005): 202–214.
Bostrom Nick, „Transhumanist Values", *Journal of Philosophical Research* 30, Suppl. (2005): 93–114.
Bujak Janusz, „Imago Dei jako źródło godności człowieka i wartości jego cielesności", *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 15 (2010): 35–45.
Fenton Elisabeth, „Genetic Enhancement – A Threat to Human Rights?", *Bioethics* 22/1 (2008): 1–7.
Fukuyama Francis, „Transhumanism", *Foreign Policy* 144 (2009): 42–43.
Grabińska Teresa, „Dylematy transhumanizmu I: ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszanie człowieka", *Teologia i Moralność* 17/1 (2022): 31–44.
Grabińska Teresa, „Dylematy transhumanizmu II: wartości transhumanistyczne a optymalizacja technologiczna", *Teologia i Moralność* 17/1 (2022): 45–59.
Llano Fernando H., „Transhumanism, Vulnerability and Human Dignity", *Deusto Journal of Human Rights* 4 (2014): 39–58.
Sandel Michael, „The Case against Perfection", *Atlantic Monthly* 293/3 (2004): 51–62.
Suuronen Ville, „What is Bioconservatism? Arendt, Habermas, and Fukuyama", *The European Legacy* 30/1 (2025): 1–23.

Rozdziały w monografiach

Bostrom Nick, „Dignity and Enhancement", w: *Human Dignity and Bioethics*, red. Edmund D. Pellegrino, Adam Schulman, Thomas W. Merill (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2009), 184–193.
Huxley Julian, „Transhumanism", w: *idem*, *In New Bottles for New Wine* (London: Chatto & Windus, 1957), 13–17.
Savulescu Julian, „The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?", w: *Human Enhancement*, red. Julian Savulescu, Nick Bostrom (Oxford: Oxford University Press, 2009), 211–247.
Wojtyła Karol, „On the Dignity of the Human Person", w: Karol Wojtyła, *Person and Community*, tł. Theresa Sandok (New York: Peter Lang, 1993), 177–180.