

Jerzy Kopania

ORCID: 0000-0002-5999-1713

Akademia Teatralna w Warszawie – Filia w Białymstoku

Utylitarystyczna moralność i deontologiczny amoralizm ideologii transhumanistycznej

Utilitarian Morality and Deontological
Amoralism of Transhumanist Ideology

Abstrakt

Etyka transhumanizmu jest etyką utylitarystyczną. Celem transhumanistycznego projektu ulepszania człowieka jest zwiększenie jego dobrostanu fizycznego, psychicznego i społecznego, czyli zwiększenie sumy szczęścia jednostki i społeczności, której jest ona częścią. Treścią niniejszych rozważań jest wskazanie i opisanie tego, co stanowi ostateczną podstawę etyki transhumanistycznej i wyznacza zarazem granicę, poza którą nie mogą wykroczyć transhumanistyczne projekty ulepszającego modyfikowania człowieka. Twierdzimy, że tą podstawą i zarazem wyznacznikiem granicy moralnej akceptacji działań jest zachowanie tożsamości osobowej podmiotu. Tożsamość tę rozumiemy w sensie kartezjańskim, czyli jako relację, w jakiej samoświadomość podmiotu pozostaje do jego cielesności. Transhumanistyczne ulepszanie człowieka staje się zatem niemoralne, jeśli może prowadzić do utraty pamięci jednostki o przeszłych relacjach między jej samoświadomością a cielesnością.

Słowa kluczowe: etyka transhumanizmu, ulepszanie człowieka, tożsamość osobowa

Abstract

The ethics of transhumanism is a utilitarian ethics. The aim of the transhumanist project of human enhancement is to increase the physical, mental and social well-being of the human being, i.e. to increase the sum of the happiness of individual and the community of which he or she is a part. The content of these considerations is to identify and describe what constitutes the ultimate basis of transhumanist ethics and, at the same time, marks the boundary beyond which transhumanist projects of human enhancement projects cannot go. We argue that this basis and at the same time the limit of moral acceptability of actions is the preservation of the personal identity of the subject. We understand this identity in the Cartesian sense, i.e. as the relation in which the subject's self-consciousness remains to its corporeality. Transhumanist human enhancement thus becomes immoral if it can lead to the loss of the individual's memory of past relations between his or her self-consciousness and his or her corporeality.

Keywords: ethics of transhumanism, human enhancement, personal identity

Wprowadzenie

Transhumanizm jest czymś więcej niż tylko ruchem intelektualnym wyrosłym na gruncie swoistej wiary w możliwość ulepszającego zmieniania świata i człowieka za pomocą nauki i techniki – jest ideologią, czyli względnie spójną doktryną, w której wizja świata wyznacza cele działań, przesądza o moralnym obowiązku dążenia do nich i uzasadnia zastosowanie konkretnych środków do ich realizacji¹. Jak każda ideologia, również transhumanizm przyjmuje pewną etykę generującą zbiór norm moralnych, zgodnie z którymi podejmowane być mają konkretne działania służące realizacji wyznaczonych celów. Można tę etykę określić jako etykę życia, ponieważ każde działanie aprobowane i postulowane przez ideologię transhumanistyczną ma bezpośrednio bądź pośrednio służyć ulepszeniu życia człowieka w wymiarze jednostkowym i społecznym.

Swoje plany i projekty ulepszania człowieka transhumaniści skłonni są oceniać w aspekcie moralnym wyłącznie z uwagi na ich skutki – jeżeli przewiduje się, że rezultatem podjętego działania będzie ulepszenie jego

1 Zob. Jerzy Kopania, „Ideologiczne oblicze transhumanizmu”, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zagadnienia*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2022), 125–168.

przedmiotu, to działanie uznane zostaje za moralnie dobre i wskazane. Etyka transhumanizmu jest więc etyką konsekwencjalistyczną. W odniesieniu do człowieka ulepszenie rozumiane jest jako zwiększenie jego dobrostanu fizycznego, psychicznego i społecznego, czyli zwiększenie sumy szczęścia jednostki i społeczności, której jest ona częścią. Konsekwencjalistyczna etyka transhumanizmu jest więc etyką utylitarystyczną.

Celem poniższych rozważań nie jest dokonanie analizy transhumanistycznego dyskursu etycznego. Przyjmujemy wskazane rozumienie etyki transhumanistycznej i będziemy starali się wykryć i opisać, co stanowi jej ostateczną podstawę i wyznacza zarazem granicę, poza którą nie mogą wykroczyć transhumanistyczne projekty ulepszającego modyfikowania człowieka. Twierdzimy, że tą podstawą i zarazem wyznacznikiem granicy moralnej akceptacji działań jest po kartezjańsku pojęta tożsamość osobowa podmiotu.

Będziemy zmierzać do celu w następujących krokach. (1) Ustalenie zestawu tez podstawowych transhumanizmu, tzn. twierdzeń przyjmowanych przez wszystkich transhumanistów. (2) Wskazanie, jak rozumieć będziemy moralność. (3) Wskazanie, jak rozumieć będziemy jedność psychofizyczną człowieka oraz bycie osobą. (4) Ustalenie, czy na gruncie przyjętego rozumienia człowieka i moralności można ustanowić granicę realizacji transhumanistycznych działań ulepszających ludzką moralność.

Trzy dogmaty transhumanizmu

W każdej ideologii wyróżnić można pewne twierdzenia podstawowe, wyznaczające treść systemu, a przyjmowane przez wszystkich wyznawców. Można je interpretować jako odgrywające rolę analogiczną do roli aksjomatów systemu formalnego, jednak bardziej eksplikatywne będzie porównanie ich do dogmatów systemu religijnego. W transhumanizmie wyróżniamy trzy swoiste dogmaty stanowiące jego podstawę ideologiczną.

Pierwszy dogmat głosi, że człowiek, będący wytworem ewolucji, jest bytem niedoskonałym we wszystkich aspektach swej bytowości: fizycznym, psychicznym i intelektualnym². Niedoskonałość fizyczna polega na słabościach organizmu, ograniczoności zmysłów, podatności na choroby

2 Przytoczmy słowa ze słynnego listu Maxa More'a do Matki Natury: „Matko Naturo, jesteśmy naprawdę wdzięczni za to, jakimi nas stworzyłaś. Niewątpliwie dokonałaś wszystkiego, co było w twojej mocy. Jednak, z całym szacunkiem, musimy zauważyć, że pod wieloma względami efekty pozostawiają wiele do życzenia” (Max More, *List*

oraz krótkości i skończoności życia. Niedoskonałość psychiczna zasadza się na obecności złych emocji, niedostatku emocji pozytywnych oraz na braku harmonii między racjonalnością i zmysłowością, czyli na słabości woli. Niedoskonałość intelektualna wyraża się w poziomie mocy ludzkiego rozumu, który jest dalece niewystarczający w obliczu nowych wyzwań pojawiających się w rezultacie rozwoju wiedzy i nadchodzącej konfrontacji ze sztuczną inteligencją. Będąc bytem niedoskonałym fizycznie, psychicznie i intelektualnie, człowiek jest też w konsekwencji bytem niedoskonałym w aspekcie moralnym; transhumaniści faktycznie zakładają, że poziom moralności zależy od dwu czynników: poziomu i sprawności władz fizycznych, psychicznych i umysłowych oraz stopnia, w jakim rozum (racjonalna wola) panuje nad emocjami.

Drugi dogmat wyraża się w twierdzeniu, że podejmowanie działań zmierzających do ulepszenia wszelkich aspektów bytu ludzkiego jest naturalną skłonnością człowieka³. Transhumaniści podkreślają, że człowiek niejako od zawsze starał się ulepszyć funkcjonowanie swego organizmu i podnieść poziom swej zdrowotności, a starania te są coraz bardziej skuteczne dzięki rozwojowi nauk biomedycznych. Człowiek usiłuje również, poprzez różnego rodzaju działania wychowawcze i edukacyjne, ulepszyć swoją psychikę, zwiększyć sprawność swego intelektu i kształtować postawę moralną; w tym zakresie jednak sukcesy są niezadowolające, jako że dotychczasowe wysiłki nie zmieniły na lepsze ludzkiej osobowości, nie zwiększyły w znaczącej mierze mocy intelektu ani nie uczyniły ludzi istotami bardziej moralnymi. Pragnienie bycia lepszym jest oczywiście rozmaicie rozumiane przez poszczególne jednostki, jak też w różnym stopniu dotyczy konkretnych aspektów ich bytowości, jednak wolno uznać, że każdy człowiek odczuwa w jakimś stopniu swoje niedostatki fizyczne, intelektualne i osobowościowe, chciałby je usunąć, a więc stać się lepszym. Na rozwój ludzkości można spojrzeć jako na ciągły, choć niejednostajny, proces poprawy warunków życia jednostki, zwiększania jej dobrostanu fizycznego, psychicznego i społecznego, o czym świadczy fakt, że nigdy w swych dziejach ludzie nie żyli

do *Matki Natury*, tłum. Marcin Sieńko, <http://sienko.net.pl/maxmore.html> (dostęp: 29.06.2022)).

3 Teza, że człowiek ma naturalne pragnienie ulepszenia siebie i swego życia, jest skądinąd tezą banalną. Jednak w kontekście transhumanistycznym jej rozumienie jest zasadniczo szersze i głębsze. Transhumaniści twierdzą bowiem, że pragnienie to, będąc naturalnym, jest realizowane w wielości procesów ulepszających, które coraz bardziej uzdatniają człowieka do ujęcia w swoje ręce procesów ewolucyjnych, zastąpienia ich losowości świadomymi decyzjami racjonalnymi. Zob. John Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007).

(przynajmniej w rozwiniętych cywilizacyjnie krajach) tak długo, w tak dobrym zdrowiu i dostatku materialnym. A człowiek, którego dobrostan jest coraz większy, to w pewnym sensie człowiek ulepszony, ponieważ cieszy się lepszym zdrowiem, skuteczniej zwalcza choroby, żyje dłużej, ma większe możliwości kształtowania swojej psychiki. Transhumaniści wyprowadzają z tego wniosek, że naturalne dążenie do stawania się lepszym nakłada na jednostki i na społeczności moralny obowiązek podejmowania ciągłych działań w celu znajdowania nowych metod i środków temu służących.

Trzeci dogmat głosi, że podstawowe i główne środki umożliwiające realizację procesu permanentnego ulepszania człowieka są i będą wykorzystywane dzięki rozwojowi wiedzy i technologii⁴. Stanowi on dopełnienie dogmatu drugiego, jest bowiem konsekwencją oceny, że spośród dotychczas stosowanych metod ulepszających człowieka prawdziwie skutecznymi okażą się dopiero te dostarczane przez rozwój nauk biomedycznych i postępy biotechnologii. Rozwój genetyki i biotechnologii umożliwić ma nie tylko dokonanie wręcz niewyobrażalnych ulepszeń ludzkiej cielesności, psychiki i władz umysłowych, ale także uczynienie wreszcie z człowieka istoty moralnej. Albowiem jest wprawdzie oczywiste, że podnoszenie poziomu dobrostanu fizycznego, psychicznego i społecznego zawdzięczamy rozwojowi nauki i techniki, ale równie oczywiste jest, że nie przekłada się to na proces ulepszania człowieka w aspekcie jego moralności. Transhumaniści są przekonani, że zasadniczy przełom w tym zakresie dokona się dzięki genetyce i inżynierii genetycznej.

4 Jak twierdzi jeden ze znaczących transhumanistów, Nick Bostrom, już weszliśmy na drogę ulepszania człowieka. „Rzeczywistość wirtualna, genetyczna diagnostyka przed-implantacyjna, inżynieria genetyczna, środki farmaceutyczne wzmacniające pamięć i koncentrację, likwidujące bezsenność i poprawiające nastrój, leki usprawniające działanie, chirurgia plastyczna, operacje zmiany płci, protezowanie, medycyna opóźniająca starzenie się, coraz ściślejsza komunikacja człowieka z komputerem – technologie te już tu są lub można się ich spodziewać w ciągu najbliższych dekad. Łączenie tych możliwości technologicznych, gdy rozwiną się wystarczająco, może głęboko przemienić ludzką kondycję”; Nick Bostrom, „A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology* 14 (1) (2005): 10. Chyba najdalej posuwa się Ray Kurzweil, wieszcząc nastanie wkrótce tzw. Osobliwości: „to okres w przyszłości, w którym tempo zmian technologicznych będzie tak szybkie, a jego wpływ tak głęboki, że życie ludzkie zmieni się w sposób nieodwracalny”; Ray Kurzweil, *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. Eliza Chodkowska i Anna Nowosielska (Warszawa: Kurhaus, 2013), 23.

Wyznaczniki moralności

Przez moralność rozumieć będziemy ogół zasad, którymi kierują się ludzie, podejmując i realizując działania przez nich samych oceniane jako dobre albo złe. Tak rozumiana moralność odniesiona jest do jednostki, czyli jednostka jest moralna w większym albo mniejszym stopniu w zależności od tego, w jakiej mierze zdeterminowana jest do kierowania się zasadami dobrymi, a w jakiej złymi. Można mieć wątpliwości, czy to rozumienie moralności nie jest narażone na zarzut błędnego koła, skoro przecież dobro i zło rozumiane są tutaj jako wartości moralne. Nie wnikając w tę kwestię, poprzestańmy na uznaniu, że możemy pojęcie moralności traktować jako swoiste pojęcie pierwotne, opierając się na fakcie, że poczucie moralności bądź niemoralności czynu jest właściwe gatunkowi ludzkiemu.

Wyróżniamy dwa wyznaczniki moralności, czyli warunki decydujące o tym, w jakim stopniu dana jednostka jest moralna. Są to: zdolność odróżniania dobra od zła oraz skłonność do podążania za dobrem. Zdolność odróżniania dobra od zła jest warunkiem koniecznym świadomego czynienia dobra. Stopień tej zdolności nie jest jednakowy u wszystkich i zależy od różnych czynników, zarówno zewnętrznych (środowisko, wychowanie), jak i wrodzonych (genetycznych). W etyce anglosaskiej określa się tę zdolność jako zmysł moralny (*moral sense*)⁵. Część etyków przyjmuje, że podobnie jak w wypadku pozostałych zmysłów człowiek może urodzić się bez zmysłu moralnego; brak zmysłu moralnego określa się jako moralną niepoczytalność (*moral insanity*).

Sama zdolność rozróżniania dobra od zła nie jest jednak warunkiem wystarczającym do bycia moralnym. Drugim warunkiem koniecznym jest bowiem posiadanie choćby w jakimś minimalnym stopniu skłonności, by po rozpoznaniu dobra podążać za nim. Dopiero spełnienie tych dwu warunków czyni człowieka moralnym. W etyce europejskiej

5 Klasykami teorii zmysłu moralnego, określanej także jako sentymentalizm moralny lub intuicjonizm etyczny, są Anthony Ashley Shaftesbury (1671–1713), Francis Hutcheson (1694–1746) i David Hume (1711–1776). Shaftesbury używał terminu „zmysł dobra i zła” i twierdził, że jest on pierwszą, nieusuwalną zasadą naszej bytowości. „Sense of right and wrong therefore being as natural to us as natural affection itself, and being a first principle in our constitution and make, there is no speculative opinion, persuasion or belief which is capable immediately or directly to exclude or destroy it”; Anthony Ashley Shaftesbury, *Characteristic of Men, Manners, Opinions, Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 179. W słowniku Webstera zmysł moralny definiuje się jako „a feeling of the rightness or wrongness of an action or the ability to have such feelings” ([https://www.merriam-webster.com/dictionary/moral sense](https://www.merriam-webster.com/dictionary/moral%20sense) (dostęp: 30.06.2022)).

(kontynentalnej) przyjmuje się, że spełnienie obu warunków koniecznych jest możliwe dzięki posiadaniu sumienia. Sumienie rozumiane jest jako ta władza człowieka, która z jednej strony umożliwi rozpoznanie dobra i zła, z drugiej zaś skłania, by iść za dobrem. Oczywiście u poszczególnych jednostek nie tylko zdolność rozpoznania dobra i zła, ale też i skłonność do podążania za dobrem jest różna co do swej mocy⁶.

Różny stopień skłonności podążania za dobrem u poszczególnych jednostek, jak też zróżnicowanie tej skłonności zależnie od rodzaju dobra są uwarunkowane charakterologicznie. Charakter jest tym, co przesądza o stosunku jednostki do świata wartości; inaczej mówiąc, charakter jest kształtem woli danego człowieka⁷. Tak rozumiany charakter jest wrodzony i stały, to znaczy człowiek rodzi się z nim i z nim umiera, a wprawdzie wpływy środowiskowe, wychowawcze i edukacyjne mogą osłabiać bądź wzmacniać jego cechy, ale nie mogą ani ich wyeliminować, ani zmienić ich istoty. W języku współczesnej biologii powiemy, że charakter jest zapisany w genach jednostki. Transhumaniści są przekonani, że rozwój genetyki i biotechnologii umożliwi z czasem kształtowanie charakteru jednostek poprzez genetyczne wzmacnianie pozytywnych cech charakterologicznych i osłabianie bądź eliminowanie złych, co zwiększy zakres możliwości rozumnego i emocjonalnego kierowania się względem na dobro i zmniejszy zakres realizowania skłonności ku złu.

Osoba ludzka

Człowiek jest istotą biologiczną i jako taki należy do świata przyrody – jest zwierzęciem opisywanym w kategoriach nauk biologicznych. Klasyfikacja biologiczna sytuuje współczesnego człowieka w gromadzie ssaki, w rodzaju człowiek i w gatunku człowiek rozumny. Rozumność

6 Zob. Bogusław Wolniewicz, „Parę uwag o naturze sumienia”, w: Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. II (Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1998), 203–205.

7 Przyjmujemy tutaj Arthura Schopenhauera rozumienie charakteru. „Ta odrębna i indywidualna właściwość woli, dzięki której oddziaływanie woli na te same pobudki jest inne u każdego człowieka, stanowi to, co nazywamy charakterem człowieka – charakterem empirycznym, ponieważ nie poznajemy go *a priori*, lecz tylko za pomocą doświadczenia” (Arthur Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, przeł. Adam Stögbauer (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004), 44). Tak rozumiane pojęcie charakteru należy do filozofii, nie zaś do psychologii, ponieważ związane jest z pojęciem wartości; zob. Bogusław Wolniewicz, „Z antropologii Schopenhauera”, w: Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. I (Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1998), 101–119.

stanowi o różnicy gatunkowej człowieka, tzn. wyróżnia z rodzaju człowiek gatunek człowiek rozumny. Nauki przyrodnicze nie mają narzędzi i sposobów bezpośredniego docierania do sfery rozumnej (psychicznej) człowieka, a więc mogą ją badać jedynie pośrednio, poprzez procesy materialne zachodzące w materialnym organizmie ludzkim. Z filozoficznego punktu widzenia natomiast człowiek rozważany jest jako byt duchowo-cieleśny (psychofizyczny), przy czym na gruncie różnych systemów filozoficznych przyjmuje się (z różnymi modyfikacjami) jedną z dwu możliwych interpretacji: albo uznaje się, że duch i materia są dwiema odrębnymi substancjami, albo że jedna z nich jest pochodną (epifenomenem) drugiej.

Możemy pominąć – jako nieistotną dla dalszych rozważań – kwestię statusu ontycznego ludzkiej duchowości. Musimy jednak uznać, że skoro rozumność (zdolność do myślenia) stanowi różnicę gatunkową człowieka, to właśnie ona, nie zaś właściwości cielesne, stanowi istotę człowieka rozważanego z filozoficznego punktu widzenia. Człowiek w sensie metafizycznym to byt myślący, świadomy samego siebie i swego myślenia. Tak więc definicja człowieka odwołująca się do jego właściwości cielesnych jest definicją przyrodniczą, a definicja odwołująca się do jego rozumności jest definicją metafizyczną.

Człowiek w sensie przyrodniczym i człowiek w sensie metafizycznym nie są oczywiście jakimiś dwoma odrębnymi bytami, lecz dwoma ujęciami poznawczymi tego samego bytu. Realne istnienie przysługuje konkretnej jednostce ludzkiej, czyli jednostkowej samoświadomości w jedności z jednostkowym ciałem, które staje się wówczas cielesnością tego oto człowieka. Tak rozumianą jednostkę ludzką nazywamy osobą. Osoba to jednostkowa samoświadomość w jedności z jednostkowym ciałem – znaczy to, że osoba ujawnia się w relacji między samoświadomością a cielesnością⁸.

8 Zob. Jerzy Kopania, „Człowiek jako byt a człowiek jako osoba”, *Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej* 14 (2013): 79–96. Dwie klasyczne definicje osoby, mianowicie definicję scholastyczną i definicję sformułowaną przez Johna Locke’a, uznajemy za niewłaściwe, przynajmniej w kontekście współczesnych wyzwań bioetycznych. Wedle definicji scholastycznej, wywodzącej się od Boecjusza (VI w.), osoba to indywidualna substancja natury rozumnej. Takie określenie samo wymaga bliższych wyjaśnień, które w kontekście współczesnego rozwoju wiedzy jawią się jako jałowe spekulacje dotyczące pojęć, na gruncie ideologii transhumanistycznej natomiast mogłyby dawać szerokie pole manipulacjom interpretacyjnym. W ujęciu Locke’a osoba to człowiek świadomy samego siebie w swej tożsamości, a zatem nie w każdym odcinku czasowym swego istnienia człowiek jest osobą, np. przestaje nią być w stanie czasowej utraty świadomości. Na gruncie ideologii transhumanistycznej jest to odmówienie podmiotowości poddawanym manipulacjom genetycznym jednostkom, które nie posiadają zaktualizowanej świadomości (np. płodom czy noworodkom).

Podmiotem zarówno jednostkowych pożądań zmysłowych, jak i jednostkowych przejawów woli jest świadome „ja”, czyli człowiek w sensie metafizycznym. Jednak wszelkie emocje i spontaniczne akty woli są pierwotne względem aktów rozumu, dlatego wpierw coś przeżywamy, a dopiero potem czynimy nad tym racjonalny namysł, wszelkie decyzje spontaniczne są rezultatem aktu woli, nie zaś przemyślenia. Osoba ludzka konstituowana jest w procesie dynamicznych i zmiennych relacji między samoświadomością a sferą somatyczną i sferą psychiczną jednostki. Poziom osoby ludzkiej wyznaczany jest przez sposób, w jaki samoświadomość jednostka reaguje na podniety ciała i poruszenia woli; inaczej mówiąc to, jak postąpię w danej sytuacji, jest świadectwem tego, jaką jestem osobą. W czynie osoby ludzkiej przejawia się jedność psychofizyczna człowieka, albowiem nasze człowieczeństwo, czyli osoba kreowana w czynach, realizuje się w relacji „ja” i do sfery duchowej, i do sfery cielesnej.

Osobę ludzką należy pojmować nie jako byt, lecz jako proces. Człowiek ciągle tworzy samego siebie poprzez swoje świadome działania, a zatem może powiększać, ale i pomniejszać własne człowieczeństwo. Na przestrzeni swego życia człowiek jest więc zawsze osobą, ale w różnym stopniu i na różnych poziomach, albowiem może siebie jako osobę powiększać i pogłębiać albo pomniejszać i degenerować. A nasza ocena osoby ujawniającej się w czynach jest zawsze dokonywana w odniesieniu do uznanej przez nas hierarchii wartości. Na gruncie takiej koncepcji osoby ludzkiej transhumanistyczne plany ulepszania człowieka powinny być rozumiane jako projekt takiego permanentnego modyfikowania genomu ludzkiego, aby po pierwsze, osłabiać i eliminować negatywne pragnienia i emocje, a po drugie, aby zarówno autonomiczne akty woli, jak i te będące rezultatem swoistej współpracy woli z rozumem były coraz skuteczniej kierowane ku realizacji dobra⁹.

Kryterium tożsamości osobowej

W projektach transhumanistycznych kwestia ulepszania człowieka odnoszona jest do sfer fizycznej, psychicznej i rozumowej, z jednoczesnym

Proponowana relacyjna koncepcja osoby unika nieokreśloności charakterystycznej dla koncepcji scholastycznej, jak też nie ogranicza osoby do ram wyznaczanych stanem aktualnej świadomości człowieka.

9 Zob. Jerzy Kopania, „Projekt udoskonalenia człowieka w świetle relacyjnej koncepcji osoby, w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2019), 121–153.

założeniem, że ulepszanie w tych sferach skutkować będzie także ulepszeniem człowieka w aspekcie moralnym. Jeśli chodzi o pierwszą z nich, to transhumaniści myślą o ulepszaniu organizmu ludzkiego, które prowadzi do wyeliminowania chorób, i o wydłużaniu życia praktycznie w nieskończoność; ale marzą także o wzmacnianiu zmysłów, a nawet o wyposażeniu człowieka w zmysły nowe, umożliwiające głębszą percepcję rzeczywistości. Co do sfery psychicznej, to plany transhumanistyczne sprowadzają się do postulatu wzmacniania cech pożądanых, zmniejszania bądź likwidowania cech niepożądanych oraz zharmonizowania ulepszonej emocjonalności i popędowości ludzkiej psychiki z ludzką rozumnością i wolitywnością. Sfera rozumowa ulepszana ma być przede wszystkim w aspekcie zwiększania pojemności pamięci oraz zwiększania mocy intelektu.

We wszystkich tych projektach przyjmuje się jako oczywiste założenie, iż ulepszanie człowieka jest dobre z uwagi na swe skutki, ale jest też dobre samo w sobie, stanowi bowiem realizację właściwego człowiekowi pragnienia, aby cieszyć się coraz lepszym dobrostanem i żyć w coraz większym poczuciu bezpieczeństwa. Transhumaniści, kierując się dobrem człowieka i zarazem uznając, że ulepszanie jest dla człowieka dobre, stają jednak na gruncie etyki utylitarystycznej, nie zaś etyki deontologicznej. Decydujące dla oceny moralnej nie jest bowiem uznanie, że rezultat działania ulepszającego jest dobry sam w sobie, lecz uznanie, że w wyniku ulepszenia danej właściwości organizmu, psychiki bądź umysłu jednostki zwiększy się jej dobrostan, czyli jej szczęście. W konsekwencji każde działanie ulepszające zostaje uznane za dobre w sensie moralnym, a ocenie podlega nie czyn sam w sobie, lecz stopień ryzyka działania. Ten stopień ryzyka ocenia się z uwagi na możliwość nieprzewidywalnych negatywnych konsekwencji podejmowanych działań i jest oczywiste, że oceniający kierować się będą w dużej mierze subiektywnymi odczuciami i przewidywaniami, ponieważ nie jest możliwe dokonanie oceny wyłącznie wedle obiektywnych kryteriów.

Przyrost wiedzy i umiejętności z jednej strony zabezpiecza przed niepożądanymi konsekwencjami planowanych działań ulepszających, z drugiej jednak, ukazując nowe możliwości, rodzi obawy przed nowymi zagrożeniami. Można zasadnie przyjąć, że nadzieja spodziewanych korzyści osłabiać będzie obawy i skłaniać do podejmowania ryzyka. Na tej podstawie wolno twierdzić, że żadne ulepszenie sfer fizycznej, psychicznej i umysłowej człowieka nie zostanie uznane za złe samo w sobie, a zakazom podlegać będą jedynie te działania, co do rezultatów których utrzymują się poważne wątpliwości i obawy. Nie wydaje się bowiem, aby w sferze fizycznej modyfikacje genetyczne wydłużające życie, zwiększające odporność na

choroby, eliminujące wadliwości fizjologiczne itp. mogły być uznane za nieetyczne. Podobnie wszelkie modyfikacje sfery psychicznej wzmacniające skłonności i emocje uznane za pozytywne i osłabiające lub likwidujące te uznane za negatywne będą akceptowane w miarę zwiększania stopnia pewności, że nie spowodują nieprzewidywanych negatywnych skutków. Analogiczne uwagi można poczynić w odniesieniu do modyfikacji genetycznych mających usprawnić naszą pamięć i intelekt.

Jednak w każdej z tych sfer zmodyfikowanie jednego z jej aspektów nie tylko nie pozostaje bez wpływu na funkcjonowanie całej sfery, ale także zmienia w różnym stopniu funkcjonowanie pozostałych aspektów. Dotyczy to w szczególności sfery psychicznej i umysłowej. Z powodu wielości i złożoności powiązań wzajemnych niezwykle trudno będzie przewidywać możliwe negatywne konsekwencje planowanych modyfikacji, stąd zapewne zachowywana będzie szczególna ostrożność. Ale powstrzymanie się przed działaniem z obawy przed jego skutkami jest postawą motywowaną względami pragmatycznymi, nie zaś moralnymi. Należy więc zadać pytanie, czy teoretycznie możliwe są takie działania modyfikujące, których rezultaty z samej swej natury muszą zostać uznane za niemoralne, a nie tylko za zbyt ryzykowne. Wskazanie takich działań byłoby zarazem wskazaniem granicy moralnej transhumanistycznych planów ulepszania człowieka.

Jak już zauważyliśmy, modyfikacja poszczególnych aspektów natury człowieka nie jest dla transhumanisty problemem moralnym. Transhumanista może mieć wątpliwości, do jakiego stopnia wskazane jest, na przykład, wzmacnianie ludzkiej skłonności do zachowań altruistycznych i osłabianie ludzkiej skłonności do działań agresywnych, aby nie prowadziło to do wypaczenia pożądanых zachowań jednostki; ale wszelkie na ten temat dyskusje, jak też rezygnacja z określonych działań determinowane będą względami pragmatycznymi, nie zaś etycznymi. Oczywiście u podstaw tej pragmatyki leży kierowanie się utylitarystyczną zasadą moralności, iż realizować należy jedynie te projekty, których urzeczywistnienie zwiększy sumę szczęścia jednostki bądź społeczności. Jednak transhumanistyczne przekonanie, że każda modyfikacja ulepszająca jest dobra w sensie moralnym, jest nie tylko zgodne z ogólną zasadą moralną utylitaryzmu, ale rodzi nadto podejrzenie, że w istocie transhumanizm nie nakreśla swym projektem ulepszania człowieka żadnych granic moralnych *sensu stricto*. Byłby to jednak zbyt daleko idący wniosek. W każdej ideologii wskazać można teoretyczną granicę, po przekroczeniu której musiałaby następować jej degeneracja, a podejmowane działania

służyłyby celom sprzecznym z jej determinantami etycznymi¹⁰. Także ideologia transhumanistyczna musi mieć taką granicę, choć sami transhumaniści, skoncentrowani na pragmatyce swych planów i marzeń, raczej nie są jej świadomi.

Zauważmy, że skoro transhumanizm jest ideologią ulepszania człowieka, to żadne z działań modyfikujących naturę ludzką nie tylko nie może być podejmowane z intencją unicestwienia człowieka, ale nawet nie może być obciążone takim ryzykiem. Nie jest to konstatacja banalna, albowiem pewne ideologie postulowały i wprowadzały w życie plany eksterminacji określonych jednostek, a nawet całych społeczności, w imię poprawy bytu innych jednostek czy społeczności¹¹. W odniesieniu do transhumanizmu ma ona jednak znaczenie szczególne, ponieważ jest on jedyną ideologią, realizowanie postulatów której może prowadzić nie do fizycznego unicestwienia jednostki, lecz do jej przemiany w jednostkę inną, pozbawioną świadomości swego związku ze swym poprzednim bytowaniem. Skoro ulepszanie człowieka ma się dokonywać na drodze modyfikacji genetycznej, to pojawia się niebezpieczeństwo, że dana jednostka utraci tę świadomość samej siebie, którą posiadała przed zmodyfikowaniem, co byłoby równoznaczne z unicestwieniem dotychczasowego podmiotu i powołaniem do istnienia podmiotu nowego, nieświadomego łączności ze swym poprzednim istnieniem. Inaczej mówiąc, modyfikacje genetyczne mogą skutkować unicestwieniem danej osoby i powołaniem w jej miejsce innej osoby.

Jeżeli postulowane przez transhumanistów modyfikacje genetyczne dokonywane byłyby na płodach, czyli bytach, których samoświadomość nie jest jeszcze zaktualizowana, to można byłoby mówić o tworzeniu osób ludzkich o określonych cechach i właściwościach. Jeżeli modyfikacje te dokonywane byłyby na jednostkach urodzonych, ze zaktualizowaną samoświadomością, wówczas mielibyśmy do czynienia z przekształcaniem osoby, ze zmienianiem bądź eliminowaniem jej dotychczasowych i nadawaniem nowych cech, właściwości i skłonności. Właśnie w tym drugim przypadku pojawia się niebezpieczeństwo, że na którymś etapie

10 Mówimy o granicy teoretycznej, jako że w praktyce wcielania w życie każdej ideologii z konieczności postępuje proces realizowania celów stanowiących moralne zaprzeczenie ideałów leżących u jej podłoża. Najbardziej jaskrawym przykładem jest ideologia komunistyczna, która narodziła się z marzeń o sprawiedliwym świecie i przywróceniu godności każdemu człowiekowi, a w praktyce skutkowałą terrorem i zbrodniami nie mającymi precedensu w dziejach ludzkości.

11 Takimi są wszelkie ideologie rasistowskie, w szczególności ideologia narodowego socjalizmu, której wyznawcy w dużym stopniu zrealizowali swój plan eksterminacji narodu żydowskiego, a mieli przecież dalsze plany unicestwienia kolejnych narodów uznanych za bezwartościowe i szkodliwe.

procesu modyfikacji nastąpi unicestwienie danej osoby i powołanie w jej miejsce osoby nowej. Tym samym na gruncie ideologii transhumanistycznej zakreślona zostaje nieprzekraczalna granica modyfikacji genetycznych, mianowicie zachowanie pamięci o tym, w jakich relacjach pozostawała samoświadomość podmiotu do cielesności podmiotu. Inaczej mówiąc, genetyczne wzmacnianie zmysłu moralnego i genetyczne kształtowanie sumienia nie mogą prowadzić do utraty pamięci o przeszłych relacjach między samoświadomością podmiotu a jego cielesnością.

Powyższe ustalenie jest konstatacją czysto teoretyczną, ponieważ można zasadnie wątpić, czy kiedykolwiek uda się tak dalece ingerować w materiał genetyczny jednostek świadomych swego istnienia; być może tego rodzaju dywagacje zawsze należeć będą do przestrzeni literackiej fikcji naukowej. Jednak uznanie, że nieprzekraczalną (teoretycznie) granicę moralnej akceptacji działań ulepszających człowieka można wytyczyć w odniesieniu do modyfikacji genetycznych dokonywanych na podmiotach świadomych, tym bardziej wyraźnie ukazuje, że nie jest możliwe jej wytyczenie w przypadku modyfikacji genetycznych dokonywanych na płodach. Tą granicą nie może być bowiem tożsamość osobowa podmiotu; modyfikując materiał genetyczny płodu, nie przekształcamy osoby, gdyż nie jest ona jeszcze zaktualizowana, istnieje tylko potencjalnie. W takim przypadku mielibyśmy faktycznie do czynienia nie z ulepszeniem człowieka, lecz z tworzeniem kolejnych pokoleń osób ulepszonych w porównaniu z osobami z pokoleń poprzednich. Decyzje o kolejnych ulepszeniach podejmowane byłyby na gruncie etyki utylitarystycznej, czyli na podstawie oceny, czy i na ile wprowadzone modyfikacje genetyczne zapewnią kreowanym osobom większy dobrostan fizyczny, psychiczny i społeczny, przy czym z natury rzeczy ocena taka nie mogłaby być dokonywana wedle całkowicie obiektywnych kryteriów.

Na podstawie powyższych ustaleń można stwierdzić, że nie jest możliwe wyznaczenie nieprzekraczalnej (teoretycznie) granicy akceptacji moralnej działań ulepszających człowieka na etapie życia płodowego. Niemożliwe jest to także w odniesieniu do działań na materiale genetycznym noworodków i niemowląt, czyli urodzonych bytów ludzkich, których samoświadomość nie jest jeszcze zaktualizowana na poziomie umożliwiającym rozumienie sytuacji i podejmowanie świadomych decyzji. Co więcej, nie jest możliwe ustalenie na podstawie obiektywnych kryteriów momentu, od którego poczynając, samoświadomość jest już w pełni zaktualizowana. Z powyższego wynika, że ideologia transhumanistyczna nie jest zdolna wyznaczyć nieprzekraczalnej granicy moralnej postulowanych w jej ramach działań ulepszających dokonywanych na osobach posiadających samoświadomość jedynie

potencjalnie. A ponieważ zdecydowana większość działań ulepszających jest w planach transhumanistów nakierowana właśnie na takie osoby, zatem w ramach ideologii transhumanistycznej można dokonywać ocen moralnych podejmowanych wobec nich działań jedynie na gruncie etyki utilitarystycznej; z punktu widzenia etyki deontologicznej natomiast ideologia transhumanistyczna jest narażona na zarzut amoralizmu.

Uwagi końcowe

Źródłem deontologicznego amoralizmu ideologii transhumanistycznej jest brak konsekwencji w kwestii kryterium moralnej oceny własnych planów i projektów. Z jednej strony bowiem ulepszanie człowieka uznane zostaje za dobre same w sobie, ponieważ jest realizacją naturalnego pragnienia każdego człowieka do zwiększania swego dobrostanu; z drugiej strony natomiast uznaje się, że ulepszanie jest moralnie dobre, ponieważ zwiększa dobrostan człowieka. Transhumanizm nie może jednak stanąć na gruncie etyki deontologicznej, nie jest bowiem w stanie utworzyć zbioru norm moralnych, które stanowiłyby kryterium oceny wszystkich rodzajów działań ulepszających – dlatego transhumanista musi oceniać w aspekcie moralnym każde działanie ulepszające z osobna, w zależności od jego przewidywanych skutków, te zaś same w sobie są dobre, ponieważ zwiększają dobrostan jednostki bądź zbiorowości. To właśnie sprawia, że na gruncie ideologii transhumanistycznej jedyną nieprzekraczalną (teoretycznie) granicą działań ulepszających jest tożsamość osobowa jednostki, we wszystkich pozostałych sytuacjach natomiast – szczególnie w odniesieniu do genetycznych działań ulepszających na jednostkach bez zaktualizowanej samoświadomości – żadnej granicy wytyczyć się nie da.

Byłoby jednak błędem uznawać, że opisana sytuacja dotyczy w jakiś szczególny sposób ideologii transhumanistycznej. W istocie bowiem transhumanizm wskazuje kierunek, w jakim zmierza scjentystyczna cywilizacja Zachodu i niebezpieczeństwo przyjęcia postawy amoralizmu zagrażają właśnie naszej cywilizacji. Transhumanizm jedynie słusznie podkreśla (nie on pierwszy zresztą – i nie jedyny), że dopóki trwa i rozwija się nasza cywilizacja, dopóty dokonywał się będzie rozwój wiedzy i technologii. A to dzięki temu rozwojowi zwiększa się nasz dobrostan – żyjemy w nieporównanie lepszych warunkach materialnych, zdrowiej i dłużej niż nasi przodkowie.

Ale w ideologii transhumanistycznej kryje się jeszcze jeden przekaz, który uczynić powinniśmy przedmiotem szczególnie poważnego i głębokiego namysłu – taki mianowicie, że mimo zwiększania się dobrostanu

we wszystkich aspektach ludzkiego życia człowiek nie staje się moralnie lepszy. Od początku istnienia ludzkości przestrzeń ludzkiej egzystencji tworzą wojny, gwałty, nienawiść, lęk przed drugim człowiekiem itp. To prawda, że każda wojna ma swoją przyczynę, jak też każda nienawiść ma swoje źródło; ale przecież istnieje też zawiść bezinteresowna i chęć czynienia zła dla samej radości czynienia zła. Oczywiście obok tego rodzaju zjawisk istnieją też czyny i postawy szlachetne, altruistyczne, motywowane chęcią czynienia dobra. Nic jednak nie wskazuje, aby proporcja między pierwszymi i drugimi zmieniała się na korzyść tych drugich. Od początku istnienia cywilizacji podejmowane są wysiłki wychowawcze i edukacyjne zmierzające do tego, aby kształtowana jednostka stawała się lepsza w sensie moralnym; jednak w kontekście naszych oczekiwań są one mało skuteczne i nie tyle czynią człowieka lepszym, ile zapobiegają, by nie stawał się gorszy¹².

Zapewne zło jest nieusuwalnym składnikiem natury ludzkiej, co zdają się też przyznawać umiarkowani transhumaniści; jeśli jednak nie można go usunąć całkowicie, to można przynajmniej starać się jak najskuteczniej ograniczać. Istota przekazu transhumanistycznego wyraża się w tezie, że skoro tradycyjne metody czynienia człowieka lepszym moralnie wyczerpały swoje możliwości, to musimy sukcesywnie sięgać po metody i środki, których dostarczać będzie rozwój genetyki i biotechnologii. Powinniśmy wreszcie zacząć o tym na serio dyskutować, albowiem rozwój wiedzy stawiał nas będzie przed coraz nowymi wyzwaniami nieznanymi poprzednim pokoleniom i nawet dla nich niewyobrażalnymi. Jak dotąd krytyczne dyskusje z ideologią transhumanistyczną sprowadzają się do przekonywania, że realizacja transhumanistycznych projektów genetycznego ulepszania człowieka skutkować będzie naruszeniem godności osoby ludzkiej¹³. To prawda, że takie niebezpieczeństwo jest realne; ale nie powinniśmy zapominać, że działania niszczące godność osoby ludzkiej realizujemy od wieków za pomocą metod i środków w pełni tradycyjnych, niemających nic wspólnego z biotechnologią.

12 Dokonał się ogromny postęp w skali społecznej – nie akceptujemy moralnie wielu instytucji w przeszłości uważanych za naturalne, takich jak niewolnictwo, poddaństwo, nierówności stanowe, przedziały rasowe itp. Ale nadal bardzo wielu (może nawet większość) w zmienionych warunkach społecznych chętnie zaakceptowałoby takie rozwiązania. Czy jest to argument za koniecznością genetycznego ulepszania moralności? Zob. Jerzy Kopania, „Edukacja w perspektywie transhumanistycznej”, w: *Fenomen paidei w czasach zarazy*, red. Ewa Baum, Szczepan Cofta, Anna Grzegorzczak (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2022), 153–172.

13 Zob. odpowiedź na zarzuty tego rodzaju: Nick Bostrom, „In Defense of Posthuman Dignity”, *Bioethics* 19 (3) (2005): 202–214.

Niebezpieczeństwo, które nam zagraża, nie przez ideologię transhumanistyczną jest powodowane, lecz przez nasz niewłaściwy stosunek do korzystania z rezultatów stałego rozwoju naukowego i technicznego, przez bezkrytyczne przyswajanie wszelkich nowości technologicznych zaspakajających nasze hedonistyczne potrzeby i równie łatwą akceptację wszelkich działań biotechnologicznych, z którymi wiążemy nadzieje na zwiększenie naszego dobrostanu fizycznego i psychicznego.

Nowe technologie wychodzą naprzeciw odwiecznym dążeniom ludzkości do poprawy warunków egzystencji, w tym zabezpieczenia przed katastrofami naturalnymi oraz klęskami epidemii i głodu, ku sprawiedliwemu podziałowi dóbr, unikaniu krwawych wojen, samorealizacji jednostki. Czy te nadzieje się ziszczą bez nadzoru człowieka kierowanego tradycyjnymi wartościami?¹⁴

Ideologia transhumanistyczna to jedynie zbiór przekonań, marzeń i projektów generowanych przez określony światopogląd jej wyznawców, przy czym najistotniejsze znaczenie mają te związane z rozwojem wiedzy i technologii. Ale przecież ta ideologia nie zmusza nas do podjęcia konkretnych działań i nie od niej, lecz od nas zależy, jakie działania podejmiemy, akceptując je moralnie. Ideologia transhumanistyczna może nawet spełniać pożyteczną rolę, uświadamiając nam, nieraz wbrew swoim intencjom, jak niebezpieczne mogą być skutki bezkrytycznego korzystania z możliwości oferowanych przez postęp naukowo-techniczny. Właśnie dlatego, że – jak w przypadku każdej ideologii – mamy do czynienia z planami dotyczącymi przekształcania nie tylko jednostki, ale także całej przestrzeni jej egzystencji, możemy wyraźniej widzieć, że radykalne modyfikowanie człowieka stawać się musi przemianami całego jego środowiska naturalnego¹⁵.

Przeprowadzając krytykę ideologii transhumanistycznej jako takiej lub krytykę konkretnych projektów transhumanistycznych, zazwyczaj czynimy to przez przyjmowanie ukrytego założenia, że to transhumanizm jako taki stanowi zagrożenie dla naszego człowieczeństwa. W rzeczywistości zagrożenia generowane są przez rozwój naukowy i techniczny, z którym tak wielkie nadzieje wiążą transhumaniści. Przez tysiąclecia

14 Teresa Grabińska, „Dylematy transhumanizmu I: Ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszenie człowieka”, *Teologia i Moralność* 17 (1) (2022): 42.

15 „Zbytnia ingerencja ludzkich wytworów w świat przyrody pogłębia wyobcowanie człowieka ze świata ludzi, natury i – paradoksalnie – wytworzonych rzeczy” (Teresa Grabińska, „Transhumanistyczna denaturalizacja w świetle ekologii integralnej”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 30 (1) (2022): 284).

ludzie usiłowali ulepszyć siebie fizycznie, psychicznie, intelektualnie i moralnie przy pomocy metod i środków, które możemy określić jako naturalne i tradycyjne, a które nie uczyniły z nas istot lepszych, nie zapobiegły i nadal nie zapobiegają czynom i wydarzeniom przerażającym. Ale już weszliśmy na drogę ulepszania przy pomocy metod genetyki, robotyki, informatyki i nanotechnologii z nadzieją, że dzięki nim wreszcie naprawdę stawać się będziemy lepsi. I na pewno dobrowolnie z tej drogi nie zejdziemy.

W niniejszych rozważaniach staraliśmy się wykazać, że transhumanizm, który chce ochoczo tą drogą maszerować, nie jest zdolny do wypracowania własnych kryteriów oceny moralnej działań, z którymi wiąże tak wielkie nadzieje. A czy nasza scjentyistyczna cywilizacja okaże się do tego zdolna? Krytyka projektów ulepszania człowieka prawie w całości oparta jest na argumentacji, że niszczą one godność osoby ludzkiej. A przecież wprawdzie należałoby wypracować powszechne rozumienie osoby ludzkiej i osiągnąć zgodę co do tego, w czym tkwi jej godność¹⁶. Gdy spojrzymy na wielość wzajem sprzecznych i wykluczających się doktryn religijnych, systemów filozoficznych, ideologii i światopoglądów, nabierzemy przekonania, że to niemożliwe. Zapewne nie jesteśmy więc zdolni wypracować systemu wartości, który nie usuwając tradycyjnych wartości ogólnoludzkich, dopełniałby je, stając się przewodnikiem w nowych, generowanych rozwojem biotechnologii sytuacjach, w których nie wystarczy kierowanie się Dekalogiem i złotą regułą etyczną¹⁷.

16 Różne rozumienia godności ludzkiej, którymi posługują się w polemikach zwolennicy i przeciwnicy projektów ulepszania człowieka, omawia David G. Kirchoff, „Human Dignity and Human Enhancement: A Multidimensional Approach”, *Bioethics* 31 (5) (2017): 375–383. Autor wykazuje, że polemicy opierają swe koncepcje godności ludzkiej na różnych cechach ludzkiej natury, co uniemożliwia porozumienie się. Ze swej strony proponuje koncepcję, zgodnie z którą godność człowieka oparta jest na ludzkiej właściwości pozostawania w relacji do upływu czasu (*being-in-relationship-over-time*). Takie rozumienie godności odnosić się ma do jednostki ludzkiej jako całości rozumianej w sensie psychologii postaci (*Gestalt*); dzięki temu może w debatach na temat ulepszania człowieka pełnić zarówno funkcję deskryptywną, jak i normatywną.

17 Posłużmy się analogią: ponad siedemdziesiąt lat temu dynamiczny rozwój gospodarki doprowadził do powstania i rozwoju nowej dziedziny etyki stosowanej, mianowicie etyki biznesu, ponieważ tradycyjne normy moralne nie wystarczały do oceny nowych zjawisk biznesowych (zob. Jerzy Kopania, „Sfera etyczna etyki biznesu”, *Prakseologia* 126-127 (1-2) (1995): 55–61). Obecnie rozwój nauki i techniki zaczyna tworzyć sytuacje, w których dotychczasowe normy etyczne także przestają wystarczać. O ile jednak można było wypracować etykę działania w biznesie, czyli w stosunkowo wąskich ramach aktywności ludzkiej, o tyle można powątpiewać, czy jest możliwe wypracowanie etyki działań ulepszających człowieka, a więc dotyczących faktycznie nie tylko wszystkich sfer życia jednostkowego i społecznego człowieka, lecz także zmieniających ludzką naturę.

Być może transhumaniści oczekują, że w wypracowywaniu takiej etyki pomoże nam sztuczna inteligencja. Ale czy nie jest bardziej uzasadniony niepokój, że skoro my nie potrafimy stworzyć nowej etyki, dopełniającej nasz tradycyjny zestaw wartości i norm, którą moglibyśmy wpisać w program sztucznej inteligencji, to ona stworzy etykę własną i narzuci ją nam? A im bardziej będziemy ulepszani, z tym mniejszymi oporami będziemy tę postmoralność przyjmować?

Niemniej jednak zasadnie przyjąć można, że podejmować będziemy – z mniejszymi czy większymi oporami i zahamowaniami – kolejne działania na opiewanej przez transhumanistów drodze biotechnologicznego ulepszania człowieka, posuwając się od sukcesów do porażek i od porażek do sukcesów, a z pewnością doświadczając także niejednej tragedii. Możliwe, że w rezultacie stawać się będziemy coraz sprawniejsi fizycznie, psychicznie i intelektualnie. Odpowiednie skoordynowanie tych działań ulepszających miałyby prowadzić do sukcesywnego ulepszania człowieka jako całości, czyli do ulepszania jego jedności psychofizycznej. Inaczej mówiąc, byłby to proces osiągania stanu, w którym coraz doskonalsza cielesność w coraz większym stopniu i zakresie generuje właściwe co do jakości i natężenia akty psychiczne. Oznaczałoby to zarazem osiąganie coraz wyższego poziomu moralności. Zapewne taki projekt nigdy nie zostanie zrealizowany, ale wcześniej czy później podejmiemy próby jego realizacji. Faktycznie to już zaczęliśmy je podejmować.

Bibliografia

Książki i monografie

- Harris John, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007).
- Kurzweil Ray, *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. Eliza Chodkowska i Anna Nowosielska (Warszawa: Kurhaus, 2013).
- More Max, *List do Matki Natury*, tłum. Marcin Sieńko, <http://sienko.net.pl/maxmore.html> (dostęp: 29.06.2022).
- Schopenhauer Arthur, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. Adam Stögbauer (Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004).
- Shaftesbury Anthony Ashley, *Characteristic of Men, Manners, Opinions, Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Czasopisma

- Bostrom Nick, „A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology* 14 (1) (2005): 1–25.
- Bostrom Nick, „In Defense of Posthuman Dignity”, *Bioethics* 19 (3) (2005): 202–214.
- Grabińska Teresa, „Dylematy transhumanizmu, cz. I: Ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszanie człowieka”, *Teologia i Moralność* 17 (1) (2022): 31–44.
- Grabińska Teresa, „Transhumanistyczna denaturalizacja w świetle ekologii integralnej”, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 30 (1) (2022): 277–304.
- Kirchhoffer David G., „Human Dignity and Human Enhancement: A Multidimensional Approach”, *Bioethics* 31 (5) (2017): 375–383.
- Kopania Jerzy, „Sfera etyczna etyki biznesu”, *Prakseologia* 126-127 (1-2) (1995): 55–61.
- Kopania Jerzy, „Człowiek jako byt a człowiek jako osoba”, *Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej* 14 (2013): 79–96.

Rozdziały w monografiach

- Kopania Jerzy, „Projekt udoskonalenia człowieka w świetle relacyjnej koncepcji osoby”, w: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2019), 121–153.
- Kopania Jerzy, „Edukacja w perspektywie transhumanistycznej”, w: *Fenomen paidei w czasach zarazy*, red. Ewa Baum, Szczepan Cofta, Anna Grzegorzczuk (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2022), 153–172.
- Kopania Jerzy, „Ideologiczne oblicze transhumanizmu”, w: *Transhumanizm. Wieloaspektowość zagadnienia*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, 2022), 125–168.
- Wolniewicz Bogusław, „Parę uwag o naturze sumienia”, w: Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. II (Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego 1998), 203–205.
- Wolniewicz Bogusław, „Z antropologii Schopenhauera”, w: Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. I (Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1998), 101–119.

Źródła internetowe

- Webster Dictionary*, [https://www.merriam-webster.com/dictionary/moral sense](https://www.merriam-webster.com/dictionary/moral%20sense) (dostęp: 30.06.2022).

