

Tadeusz Biesaga

ORCID: 0000-0003-0863-4422
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Normatywne granice ingerencji w naturę ludzką

Normative Limits of Interference in Human Nature

Abstrakt

Tekst u podstaw norm chroniących naturę człowieka przywołuje najpierw normalność, która zdroworozsądkowo kształtowała i kształtuje obyczaje i kulturę chroniącą naturalne środowisko rozwoju człowieka. Normalność taką wiąże z porządkiem miłości (*ordo amoris*) opracowanym przez św. Tomasza z Akwinu, który to porządek przeciwstawia się tzw. optymalizowanemu światu propagowanemu przez myślicieli utylitarystycznych. Artykuł wzmacnia powyższe ustalenia norm chroniących naturę człowieka przez odwołanie się do substancjalnych, podstawowych potencjalności i tendencji natury ludzkiej, interpretowanych w kontekście ontycznej godności każdego człowieka. W tej perspektywie technokratyczne traktowanie ciała ludzkiego przez transhumanizm okazuje się powielaniem drogi zgubnego technokratyzmu względem przyrody, z tym że zniszczenia natury ludzkiej mogą być groźniejsze, bo dotyczą destrukcji człowieka jako istoty cielesno-duchowej, czyli destrukcji normalnego, dynamicznego i twórczego jego funkcjonowania i działania, którego żadne maszyny nie są w stanie zastąpić, gdyż są tylko sztucznymi narzędziami do jego dyspozycji.

Słowa kluczowe: normalność, normatywność natury osoby ludzkiej, godność osoby, porządek miłości, technokratyzm, transhumanizm

Abstract

The text, based on norms protecting human nature, first invokes normality, which has sensibly shaped and continues to shape customs and a culture that protects the natural environment for human development. This normality is associated with the order of love (*ordo amoris*) as developed by St. Thomas Aquinas, which opposes the so-called optimization of the world promoted by utilitarian thinkers. The article reinforces these findings of norms protecting human nature by referring to the substantial, fundamental potentialities and tendencies of human nature, interpreted in the context of the ontological dignity of every human being. From this perspective, the technocratic treatment of the human body by transhumanism turns out to be a replication of the destructive path of technocracy towards nature, except that the destruction of human nature can be more dangerous, as it concerns the destruction of man as a body-spirit entity, i.e., the destruction of his normal, dynamic, and creative functioning and action, which no machines can replace, as they are only artificial tools at his disposal.

Keywords: normality, normativity of human nature, dignity of the person, order of love, technocracy, transhumanism

Wstęp

Artykuł kontynuuje badania opublikowane m.in. w przytaczanych w przypisach publikacjach dotyczących podstaw norm etycznych. Poszukiwania te prowadzone są w nurcie personalizmu realistycznego. W obecnym tekście wykorzystuje się m.in. udokumentowane wnioski wspomnianych badań zajmujących się teleologią natury ludzkiej, godnością człowieka w jej czterech wymiarach, związkiem godności osoby z jej naturą. Niniejszy tekst zamierza poszerzyć wspomniane opracowania o refleksję na temat związku zdroworozsądkowego kryterium normalności z kryterium zgodności z naturą i godnością osoby ludzkiej, by z tej pozycji wyznaczyć granice ingerencji w naturę ludzką. W swym nachyleniu praktycznym stosuje on wnioski z poprzednich i obecnych analiz do krytyki proponowanych przez transhumanizm i genderyzm ingerencji w naturę człowieka.

Normalność i normatywność

Normalność ma w swym sformułowaniu słowo „norma”. W słowniku „normalny” (łac. *normalis* – uregulowany) znaczy m.in. prawidłowy, odpowiadający normie, wzorcowi, znormalizowany, zdrowy psychicznie, najczęściej spotykany itp.¹ Normalność nie jest ostrym drogowskazem, mimo to szukamy jej jako cechy właściwej środowisku naszego życia. Normalność odwołuje się do naturalnej kondycji człowieka i świata. Bierze pod uwagę jego naturalne możliwości i nie narzuca mu nierealnych perspektyw. Wyznacza mu pozytywne obowiązki, ale jednocześnie zakreśla granice tych obowiązków, które nie mogą być mu narzucane ponad jego naturalne możliwości. Tak np. przypisywanie sobie zdolności i możliwości, które posiada Byt Absolutny, Bóg – jest czymś nienormalnym, a można też powiedzieć: niemoralnym. Podejmowanie i odgrywanie roli Boga jest więc nierozumne i nienormalne.

Pewne nurty myślenia nie liczą się z metafizyczną kondycją człowieka i stąd wyznaczają mu nienormalne, utopijne zadania.

Konsekwencjalizm – pisze Robert Spaemann – ustanawia dla człowieka obowiązek optymalizowania świata. Jedynym kryterium moralnej oceny czynów jest to, czy mają one pozytywny wkład w optymalizację świata przy wzięciu pod uwagę wszystkich możliwych alternatyw tego działania. W tradycji filozoficznej tylko Bóg był odpowiedzialny za *bonum universi*. Człowiek nie mógł uzurpować sobie tego rodzaju prerogatyw posiadanych przez Boga².

Święty Tomasz nie obciążał człowieka odpowiedzialnością poza jego naturalnymi możliwościami. W tym duchu odwoływał się do *ordo amoris*. Sądy z urzędu miały ścigać przestępców, by ich ukarać. Miały troszczyć się o *bonum civitatis*. Mogły prosić żonę przestępcy, aby wyjawiała, jeśli jej wiadomo, gdzie się ukrywa jej mąż. Żona jednak przede wszystkim miała troszczyć się o *bonum familiae*, które jest jej bliższe. Wola Boga spełniała się ponad tymi działaniami. Ani sąd, ani żona nie powinny sobie utrudniać spełnienia właściwych im obowiązków. Sąd nie powinien karać żony za jej pomoc udzieloną mężowi ani żona nie powinna stawać się terrorystką, by uratować swego męża. Każdy z tych

1 *Słownik wyrazów obcych* (Warszawa: PWN, 1980), 515.

2 Robert Spaemann, “About normality”, *Close by the Incurable Sick Person and the Dying: Scientific and Ethical Aspects*, Provisional Papers for the XIV General Assembly, Vatican City, 25–26 February 2008, <https://medische-ethiek.nl/wp-content/uploads/2019/12/pav2008.pdf> (dostęp: 14.06.2024), 1.

przedstawiciele różnych instytucji miał troszczyć się o swoje dobro, nie niwecząc drugiemu jego osobistej troski o dobro mu właściwe. W ten sposób poruszaliśmy się w jakiejś normalności. Dobra wyznaczone przez *ordo amoris* były czymś bliskim, dostrzegalnym i dającym, się realizować.

Normalność jest dla bytów przygodnych tą przestrzenią – pisze R. Spaemann – w której może i powinien się on poruszać. Kiedy dwoje dzieci wpadnie do wody, a ja mogę uratować tylko jedno, to Peter Singer zaleca, że nie powinienem ratować własnego dziecka, lecz to, które jest bardziej wartościowe. W takiej propozycji nie ma żadnego porządku miłości (*ordo amoris*)³.

Tymczasem porządek miłości wyznacza mi, o które dobro w pierwszej kolejności mam się zatroszczyć. Troska np. o cały świat, a zaniedbanie i zagłodzenie swoich dzieci jest zbrodnią ojcowską, a nie czynem godnym pochwały.

Habermas czy Apel odrzucają normalność, sądząc na podstawie swego dzieciństwa, że oznacza ona *status quo* struktur zastanych. Stąd wraz z normalnością odrzucają związane z nią normy, które – ich zdaniem – uniemożliwiają uniwersalny dyskurs i formułowanie uniwersalnych norm. Wydaje się jednak, że zarówno narodowy socjalizm, jak i komunizm w imię jakichś utopii, którym nadawano formę uniwersalności, niszczyły właściwe normy i etos ludzki. Dopiero po 1945, a może w czasach Solidarności, zaczęliśmy powracać do normalności.

Oczywiście pod hasłem normalności mogą się ukrywać niewłaściwe przywileje i korzyści. Niemniej istnieje właściwa normalność, w której człowiek w *ordo amoris* łatwo dostrzega swoje podstawowe zadania moralne i stara się je realizować. Normalność jest konieczna dla wszelkiego życia na ziemi. Nie jest ona szanowana przez umysły myślące matematycznie ujętymi prawami przyrody. W tym obszarze rządzą obliczenia i hipotetyczne kalkulacje. W większości tych praw mamy sformułowania hipotetyczne. Takie jednak sformułowania nie pomagają nam w ustaleniu naszych moralnych zadań. Opisują one bowiem wycinki zdarzeń i nie podają wyjaśnień, dlaczego tak a tak mam postępować. Prawa i normy, które ukierunkowują nasze życie, mają inną naturę i strukturę. Nie przybierają one formuł matematycznych, nie są nieomyślne, ale dają nam odpowiedź, dlaczego mam to a to czynić. Odpowiadają one np., dlaczego ptaki wędrują w zimie z północy na południe. Dlatego, że na południu znajdują pokarm. To, że czasami stają się ofiarą zastawionych przez ludzi

3 *Ibidem*, 1.

sieci, nie przekreśla celu ich lotu. Lecą, by znaleźć pokarm. „Normalność jest kategorią teleologiczną, a nie kategorią statystyczną. Nawet jeśli większość tych ptaków została by przez ludzi w drodze schwytana, nie przekreśliłoby to wartości wyjaśnienia, jakim jest cel ich wyprawy”⁴. Dla teoretyków ewolucji jest inaczej. Kalkulują oni to, co jest statystycznie korzystne.

Normalność, jak zostało powiedziane, nie jest kategorią czysto statystyczną. Ma ona konotacje normatywne. Nawet jeśli 90% populacji ludzkiej cierpiałoby na ból głowy, to jednak nie chcielibyśmy, aby 10% zaadaptowało się do pozostałych, lecz chcielibyśmy czegoś odwrotnego. Chroniczny ból głowy nigdy nie stanie się czymś, co nazwiemy „normalnym”⁵.

Sterowanie ludźmi poprzez dane statystyczne ma destruktywne oddziaływanie na moralność. Zawsze bowiem spotykamy odstępstwa od normy. Głoszenie jednak danych odstępstw jako norm niszczy moralność. Chrześcijaństwo tłumaczy owe odstępstwa faktem grzechu pierworodnego, faktem słabości ludzkich. Uspokojenie siebie tym, że i inni tak czynią, obniża i osłabia moralność. W miejsce normalności, w której dostrzegano zło, wchodzi uznanie złych zachowań jako popartych statystyką i przez to akceptowanych i nowoczesnych. Takie przefarbowanie jest dekadencją normalności i moralności.

Zdaniem R. Spaemanna normalność w zachowaniu jest niezbędna z dwu powodów. Po pierwsze prowadzi do stabilności wzajemnych oczekiwań określonych zachowań. Bez jakiejś pewności spełnienia wzajemnych oczekiwań nasze działania byłoby sparaliżowane. Reguły normalności współgrają z prawami natury koniecznymi do życia w ogóle – a do życia istot wolnych w szczególności. Po drugie reguły normalności pozwalają nam działać spontanicznie, bez refleksyjnej kalkulacji o tym, co należy, a czego nie należy czynić, co byłoby korzystne dla ludzkości, a co byłoby niekorzystne. Jeśli zaczęlibyśmy przeliczać wszystkie alternatywy czynu, który mamy podjąć, nigdy byśmy go nie dokonali.

Większość norm moralnych, które tworzą normalność w naszym postępowaniu, została dawno temu przez ludzi i religię sformułowana i wyrażona w obyczajach. Zwykle wraz z nim poznamy ich uzasadnienia i autorytet. Tak jest np., gdy mówimy o *lex artis* w medycynie czy o medycznym profesjonalnym etosie. Sztuka, jaką są medycyna

4 *Ibidem*, 2.

5 *Ibidem*, 2.

i profesjonalna etyka lekarza, pozwala mu działać bez straty czasu na kalkulacje i obliczenia, co wynika z tego dla ludzkości.

Nie znaczy to, że nie należy się sprzeciwić temu, co społeczeństwo może narzucać jako normalność.

Normalność jest nieodzowna dla naszych czynów, niemniej nie jest ona ostatnim kryterium tego, co dobre, i tego, co złe. Zdarzają się przypadki, że ona nam nie pomaga. Może to być również w sytuacji, gdy cywilizacja naukowa prowadzi do tak dramatycznych zmian, że tradycyjne reguły profesjonalnego etosu już nie funkcjonują. W takich przypadkach musimy przemyśleć i przededefiniować to, co normalne⁶.

W tym poszukiwaniu nowej normalności musimy wziąć pod uwagę podwójną normalność ludzką: naturalną i socjokulturową (*a natural and sociocultural one*)⁷. Są to normalności antagonistyczne.

Istotną cechą ludzkiej normalności naturalnej jest to, że musi być ona skonkretyzowana w historycznej, socjokulturowej normalności. Z natury człowiek jest istotą mówiącą. Mimo to nie ma naturalnego języka, lecz lingwistyczna natura człowieka musi się rozwijać w różnorodności historycznych języków. Jedność ludzkości jest do osiągnięcia w możliwości wzajemnego przetłumaczenia jednych języków na drugie⁸.

W tym przetłumaczeniu stosuje się pewne niedopuszczalne uproszczenia, np. tezę o tzw. minimum życiowym. W krajach europejskich za takie minimum przyjmuje się np. posiadanie telewizora. R. Spaemann, który pisze o sobie, że nie posiada takiego wyróżnika europejskości, sądzi, że nie można takich rzeczy przyjąć za wskaźniki porozumienia i normalności.

Widoczne to jest też w medycynie, która w różnych krajach jest na różnym poziomie intelektualnym i technicznym. Ciągły postęp medyczny sprawia, że to, co było luksusem, staje się czymś zwyczajnym. W kontekście relatywności kulturowej i relatywności powodowanej coraz to innymi standardami rodzi się pytanie, czy relatywizacja normalności jest nieograniczona, czy też natura ludzka może również dla naszej cywilizacji wyznaczać pewne postulaty i granice. W odpowiedzi na to zagadnienie

6 *Ibidem*, 3.

7 *Ibidem*, 3.

8 *Ibidem*, 3.

trzeba wejść na wyższy poziom tego, co nazywamy normalnością, a więc poziom natury i godności osoby.

Natura, godność osoby i granice etyczne ludzkiej aktywności

Podstawą uprawnień etycznych człowieka jest jego natura i godność osoby ludzkiej. Teleologiczne ujęcie natury ludzkiej pozwala odkryć i opisać zasadnicze dobra, do których człowiek zmierza⁹. Pozwala nie tylko zidentyfikować te dobra, ale również ustalić ostateczne dobro spełnienia się osoby ludzkiej¹⁰. Perspektywa ta otwiera możliwości realizacji różnorodnych dóbr, a równocześnie chroni przed stawianiem sobie nierealistycznych, utopijnych celów. Chodzi bowiem o spełnienie się potencjalności natury osoby ludzkiej, a nie o to, aby stała się ona czymś ponadludzkim, boskim. W tym względzie teleologia bytu przygodnego szuka podstaw tej teleologii nie tylko w przyrodzie, która nie jest wystarczającą przyczyną, lecz w Bycie Absolutnym jako ostatecznym uzasadnieniu racjonalności bytu. W kondycji natury osoby ludzkiej dostrzega się jej możliwości, jak też otwartość na Byt Absolutny, w tym również na Objawienie i na religijne ujęcie sensu swego życia. Owo otwarcie na nadprzyrodzoność nie jest ograniczeniem natury ludzkiej, lecz jej dopełnieniem, a równocześnie ujawnieniem utopijnych ideologii ubóstwienia człowieka, które w praktyce prowadzą do jego ubestwienia¹¹. Można bowiem zauważyć, że ateistyczne teorie mają skłonność, aby w miejsce Bytu Absolutnego wstawiać człowieka, który bytem absolutnym nie jest, nie może być i nie będzie. Tego typu antropoteizm rodzi różne ideologie, albowiem ludzi ludzi możliwością zdobycia prerogatyw boskich, dla których trzeba jedynie poświęcić albo klasę, albo inną rasę, albo też obecnych ludzi dla rasy postludzi. Propozycje takie – czy to rajy komunistycznego, czy rajy silnej rasy – okazały się katastrofą cywilizacyjną, humanitarną, moralną i społeczną.

9 Zob. Robert Spaemann, Reinhard Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. Andrzej Półtawski (Warszawa: Oficyna Naukowa Elżbieta Nowakowska-Sołtan, 2008), 41–62.

10 Tadeusz Biesaga, „Teleologia natury ludzkiej i autoteleologia osoby a ulepszanie poznawcze człowieka”, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków, WN AIK, 2021), 243–258.

11 Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek, „Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii”, w: Tadeusz Styczeń SDS, *Człowiek darem*, red. Cezary Ritter (Lublin: TW KUL, Instytut Jana Pawła II KUL, 2014), 329–348.

Transhumanizm, choć z innych powodów, wpisuje się również w tendencje stworzenia superrasy istot ponadludzkich i ponadludzkiego raju na ziemi. W imię tej nowej ery propaguje on łamanie uprawnień etycznych istniejących ludzi i narzuca im nieetyczne i ideologiczne obowiązki. Tak jest np. w propagowaniu dla rodziców obowiązku eugenicznej i aborcyjnej eliminacji nienarodzonych w celu wyhodowania najlepszego dziecka¹². Podobnie jest w propagowaniu nieterapeutycznych manipulacji genetycznych na człowieku.

Dość krytycznie względem ulepszania człowieka wypowiada się m.in. Vittorio Possenti. W duchu filozofii klasycznej odróżnia on to, co substancjalne w naturze ludzkiej, od tego, co przypadłościowe. Jego zdaniem natura ludzka w swej substancjalnej strukturze jest niezmienna. *Individua substantia rationalis naturae* jest niezmiennym źródłem dynamizmu człowieka.

Jeśli człowiek jest bytem obdarzonym logosem (rozumem i językiem) – pisze Possenti – i jeśli jest to jego najgłębsza natura, to bez trudu dostrzegamy, że te istotne cechy będzie posiadał zawsze. Nie można zatem zmienić człowieka, pozbawiając go rozumu lub języka¹³.

Nie jest możliwe ulepszanie człowieka w sensie zmian substancjalnych, gdyż takie działania prowadzą do zniszczenia bytu konkretnej osoby ludzkiej i najwyższej do wyprodukowania z jego ciała jakiegoś produktu technicznego. Hybryda maszyny z jakimiś elementami ciała ludzkiego nie jest ani człowiekiem, ani postczłowiekiem, lecz produktem biologiczno-technicznym. Protezowanie terapeutyczne człowieka coraz bardziej zaawansowanymi urządzeniami nie jest ulepszaniem człowieka, lecz zastępowaniem niefunkcjonujących np. kończyn czy organów protezami technicznymi. To człowiek zdrowy biologicznie jest tu wzorem i normą, a nie człowiek wspomagany technicznie. Zmiany ekologiczne i terapeutyczne funkcjonowania człowieka nie są ulepszaniem samego człowieka, lecz najwyższym ulepszaniem środowiska człowieka, aby mimo różnych chorób mógł on funkcjonować.

Natura człowieka rozumiana substancjalnie jest zarówno rzeczywistością ontyczną, jak i normatywną. „Jeśli odpowiemy pozytywnie [na pytanie, czy „niezmienna” natura ludzka jest normatywna] – pisze

12 Tadeusz Biesaga, „Eugenika w propozycjach legalizacji prawa do zdrowej reprodukcji”, *Logos i Ethos* 50 (2) (2019): 27–46.

13 Vittorio Possenti, *Osoba nową zasadą*, tłum. Jarosław Merecki (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017), 211.

Possenti – to nie tylko nie mamy nieograniczonej władzy transformacji bytu ludzkiego, ale powinniśmy uważnie zastanowić się nad zapisaną w nim mocą normatywną¹⁴. Ta moc normatywna to uprawnienia etyczne rozwijane od wieków w teorii i w praktyce choćby w postaci przykazań czy praw człowieka. Stoją one u podstaw cywilizacji, w której żyjemy.

Owe uprawnienia etyczne nie zabraniają dokonywać zmian przypadłościowych elementów w człowieku, które nie stanowią jego istoty. Zmiany przypadłościowe dotyczące zewnętrznego wyglądu, wzrostu, mocy pamięci, koloru włosów, oczu, szybkości ruchów, muskulatury itp. mogą podlegać zmianie, ale nie na zasadzie arbitralności, lecz na zasadzie racjonalnych i etycznych argumentów. Nadrzędną kategorią kierującą tymi zmianami jest rozumiane teleologicznie własne zdrowie i życie. Jeśli owe zmiany, np. silikonowanie swego ciała, wynikają z uzależnienia się od panującej mody, jeśli niszczą dynamizm zdrowia, to są one nieracjonalne i niemoralne. Szacunek nie tylko dla istotnych, ale również dla przypadłościowych cech swego ciała wynika z szacunku do siebie samego, gdyż cielesność wpisuje się w podmiotowość osobową. Akceptacja siebie umożliwia też właściwą akceptację drugich w ich różnorodności. Unifikacja wyglądu według panujących stereotypów niszczy pluralizm kulturowy, czyli właściwy rozwój człowieka.

Można przypuszczać, że transhumanizm i genderyzm wyrastają z podobnych źródeł technokratyzmu, uprzedmiotowienia i manipulacji ludzkim ciałem. Tak np. u podstaw propozycji lansowanej przez Judith Butler tzw. płynnej płciowości leży jej własny konflikt ze swoim ciałem, które jest dla niej czymś obcym i zniewalającym¹⁵. Stąd propozycja nieustannej dekonstrukcji swego ciała. „Płeć byłaby polem poszukiwań, nieustannie otwartym, prawdopodobnie bez ograniczeń. Można ją montować, a potem demontować bez końca, spędzać swoje życie na konstruowaniu, dekonstrukcji, rekonstrukcji, na wiecznym błąkaniu się poza sobą¹⁶. Rzeczywiste odrzucenie i niszczenie swego ciała traktuje się jako wyzwolenie drogą dekonstrukcji płciowości, technizacji czy cyborgizacji ciała ludzkiego. Raj genderowy to utopijna dematerializacja, ekskarnacja i cyborgizacja ludzkiej cielesności¹⁷.

14 *Ibidem*, 212.

15 Marguerite Peeters, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa*, tłum. Leszek Woroniecki SAC (Warszawa: Wyd. Sióstr Loretanek, 2013), 67.

16 *Ibidem*, 75–76.

17 Tadeusz Biesaga, „Prawo naturalne a genderowa ideologia wyzwolenia”, w: *Etyka obowiązku i wartości*, red. Andrzej Kobylński, Andrzej Walezczyński (Warszawa: WN UKSW, 2023), 405–420.

Odróżnienie właściwych od niewłaściwych celów medycyny powinno chronić medycynę przed jej wciągnięciem w biotechnologiczne manipulacje ciałem ludzkim, przed subiektywistycznym czy biznesowym uprzedmiotowieniem ciała ludzkiego¹⁸. Celem medycyny jest ochrona i terapia zdrowia. Wszak zdrowie obok życia jest podstawowym dobrem człowieka. Eksperymentowanie na zdrowiu ludzkim propagowane przez transhumanizm czy genderyzm jest niszczące dla człowieka, ponieważ uderza w nasze istnienie, rozwój i spełnienie natury osoby ludzkiej. Wciąganie medycyny do realizacji niewłaściwych celów jest niszczące dla niej samej, prowadzi ono bowiem do skrajnej medykalizacji i technizacji naszego życia. Jeśli postęp biotechnologiczny i farmakologiczny sprawia, że właściwa medyczna opieka jest coraz trudniej dostępna dla szukającego terapii zwykłego człowieka, to włączenie medycyny do realizacji transhumanistycznych manipulacji człowiekiem sprawi, że nie będzie ona służyć terapii, lecz niszczeniu kondycji ludzkiej. Takie zaangażowane zbliżyłoby medycynę do bioterrorystycznej aktywności przeciw człowiekowi.

Normatywność natury osoby ludzkiej dookreśla się przez normatywność godności tej osoby¹⁹. Z pozycji obu perspektyw natury i godności osoby ludzkiej zasadnicze propozycje transhumanizmu okazują się łamaniem podstawowych uprawnień etycznych człowieka. Uprawnienia takie można ustalić choćby opierając się na czterech formach godności osoby ludzkiej, takich jak 1. godność ontyczna, 2. godność podmiotu świadomego, 3. godność moralna albo nabyta i 4. godność jako dar społeczności czy Boga²⁰. Wszystkie te godności generują bogactwo uprawnień etycznych. Ważne jest, aby osadzić je w bycie ludzkim. Np. godność ontyczna przynależna człowiekowi od początku jego życia, czyli od poczęcia do naturalnej śmierci, jest podstawą prawa do życia i rozwoju. To ona najmocniej w swym sformułowaniu odwołuje się do konkretnego bytu o określonej naturze ludzkiej, którą można też opisać w języku biologii czy genetyki. Człowiek przychodzi na świat nie przez wyprodukowanie, ale przez poczęcie i zrodzenie. Rozpoczyna swoje istnienie od podmiotowości

18 Tadeusz Biesaga, „Właściwe i niewłaściwe cele medycyny”, *Medycyna Praktyczna* 5 (159) (2004): 20–25.

19 Tadeusz Biesaga, „Godność osoby ludzkiej a normy etyczne”, w: *Spór o naturę ludzką. Zagadnienia współczesnej metafizyki*, t. 16, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin: PTTA, 2014), 567–584.

20 Josef Seifert, “The Right to Life and the Fourfold Root of Human Dignity”, w: *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of the Right to Life. The Challenges of the Contemporary Cultural Context*, red. Juan de Dios Vial Correa, Elio Sgreccia (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003), 194–215.

ontycznej, której nie traci przez całe życie, a w dalszych etapach rozwija w sobie podmiotowość epistemiczną, świadomościową, aksjologiczną czy decyzyjną. Te dalsze podmiotowości można nazwać godnością podmiotu świadomego, godnością nabytą albo moralną oraz godnością będącą darem społeczności i Boga. Te ostatnie godności generują szereg ważnych uprawnień etycznych, ale ich brak – ze względu na wczesny etap rozwoju lub na ciężkie schorzenia – nie podważa prawa do życia i rozwoju. Trzeba też pamiętać, że nieuprawnione ingerencje w naturę ludzką, w tożsamość ontyczną, są również ingerencjami w podmiotowość bytu świadomego, wolnego, moralnego i religijnego.

Z pozycji godności ontycznej to nie tylko rodzice mają prawo do dziecka, ale także dziecko ma prawo do swych rodziców genetycznych, biologicznych, psychologicznych czy społecznych. Jest to podstawowe uprawnienie etyczne i jego łamanie podważa fundamenty naszej cywilizacji. W propagowaniu utopii tzw. najlepszego dziecka (*best child*)²¹ narzuca się rodzicom jako ich obowiązek moralny selekcję eugeniczną, aborcyjną ich nieurodzonych dzieci, czyli nakłania się ich do zabijania już istniejących istot ludzkich w imię wydumanej idei czegoś lepszego²².

Jeśli współczesna refleksja ekologiczna demaskuje skutki błędów antropologicznych, technokratyzmu i podboju przyrody, to dlaczego jej wniosków nie stosujemy do ochrony natury ludzkiej? Dziś niejako sama przyroda upomina się gwałtownie o swoje prawa i zmusza do podejmowania drastycznych ograniczeń dotychczasowych środków przemysłowych w celu ochrony przyrody i ekosystemów. Tymczasem transhumanizm wbrew temu dalej szerzy technokratyczne przejawy uprzedmiotowienia człowieka. Jest to dość schizofreniczne podejście, w którym chcemy chronić przyrodę, a równocześnie niszczyć naturę ludzką. Jeśli przyroda niejako sama potrafi się obronić, to nie wiemy, na ile zniszczona w swych dynamizmach natura ludzka potrafi upomnieć się o swoje prawa. Oby nie stało się to za późno.

Zakończenie

Zdroworozsądkowe kryterium normalności naturalnej w odróżnieniu od normalności socjokulturowej, przyporządkowane w tekście kryterium godności osoby wraz z teleologicznie rozumianą jej naturą

21 Julian Savulescu, "Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children", *Bioethics* 15 (5/6) (2001): 414–426.

22 Biesaga, *Eugenika w propozycjach legalizacji prawa do zdrowej reprodukcji*, 37nn.

ludzka, okazuje się przydatne w wyznaczaniu granic ingerencji w naturę człowieka. Takie ujęcie nadaje normalności charakter obiektywny, przekraczający normalność kulturową czy psychologiczną. Tak sformułowane kryteria dopuszczają ingerencje w to, co przypadłościowe w naturze ludzkiej, natomiast odrzucają ingerencje w to, co jest substancjalne, istotowe dla człowieka.

Z tej pozycji tekst krytycznie odniósł się do ingerencji w cielesność człowieka, proponowanej przez transhumanizm, w których zamierza się stworzyć postczłowieka, czy też genderyzm, w którym w imię płynnej płciowości podważa się naturę bycia mężczyzną i kobietą. Dalsze badania wymagają ustosunkowania się do poszczególnych wersji transhumanizmu czy genderyzmu, co nie przekreśla omówionych w artykule kryteriów zarysowujących nieprzekraczalne granice ingerencji.

Bibliografia

Książki i monografie

- Peeters Marguerite, *Gender – światowa norma polityczna i kulturowa*, tłum. Leszek Woroniecki SAC (Warszawa: Wyd. Sióstr Loretanek, 2013).
- Possenti Vittorio, *Osoba nową zasadą*, tłum. Jarosław Merecki (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2017).
- Słownik wyrazów obcych* (Warszawa: PWN, 1980).
- Spaemann Robert, "About normality", *Close by the Incurable Sick Person and the Dying: Scientific and Ethical Aspects*, Provisional Papers for the XIV General Assembly, Vatican City, 25–26 February 2008, <https://medische-ethiek.nl/wp-content/uploads/2019/12/pav2008.pdf> (dostęp: 14.06.2024).
- Spaemann Robert, Löw Reinhard, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. Andrzej Póltawski (Warszawa: Oficyna Naukowa Elżbieta Nowakowska-Sołtan, 2008).

Czasopisma

- Biesaga Tadeusz, „Eugenika w propozycjach legalizacji prawa do zdrowej reprodukcji”, *Logos i Ethos* 50 (2) (2019): 27–46.
- Biesaga Tadeusz, „Roberta Spaemanna próba przywrócenia myślenia teleologicznego we współczesnej filozofii”, *Logos i Ethos* 2 (55) (2020): 41–62.
- Biesaga Tadeusz, „Właściwe i niewłaściwe cele medycyny”, *Medycyna Praktyczna* 5 (159) (2004): 20–25.
- Savulescu Julian, “Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children”, *Bioethics* 15 (5/6) (2001): 414–426.

Rozdziały w monografiach

- Biesaga Tadeusz, „Godność osoby ludzkiej a normy etyczne”, w: *Spór o naturę ludzką. Zagadnienia współczesnej metafizyki*, t. 16, red. Andrzej Maryniarczyk (Lublin: PTTA, 2014), 567–584.
- Biesaga Tadeusz, „Prawo naturalne a genderowa ideologia wyzwolenia”, w: *Etyka obowiązku i wartości*, red. Andrzej Kobyliński, Andrzej Waleszczyński (Warszawa: WN UKSW, 2023), 405–420.
- Biesaga Tadeusz, „Teleologia natury ludzkiej i autoteleologia osoby a ulepszanie poznawcze człowieka”, w: *Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub (Kraków, WN AIK, 2021), 243–258.
- Seifert Josef, “The Right to Life and the Fourfold Root of Human Dignity”, w: *The Nature and Dignity of the Human Person as the Foundation of the Right to Life. The Challenges of the Contemporary Cultural Context*, red. Juan de Dios Vial Correa, Elio Sgreccia (Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003), 194–215.
- Styczeń Tadeusz, Szostek Andrzej, „Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii”, w: Tadeusz Styczeń SDS, *Człowiek darem*, red. Cezary Ritter (Lublin: TW KUL, Instytut Jana Pawła II KUL, 2014), 329–348.

