

Transhumanizm jako wyzwanie dla teologii. Kilka pytań

Transhumanism as a challenge to theology.
Some questions

MARIAN MACHINEK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Teologii, Polska
marian.machinek@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1857-1018

Abstract: The aim of this article is to analyze the points of contact (and conflict) between transhumanist thought and theology. Four ideas will be addressed. The first is the idea of progress. Theology indicates that progress, which is strongly emphasized in the publications of transhumanist authors, can nevertheless be ambivalent. Its value turns out only within the framework of analyzing the goals, and thus also the effects of changes proposed by transhumanists in the area of human nature – which is the second idea analyzed in the article. The third concerns the very concept of man, which in transhumanism, unlike theology, does not carry any normative potential. Finally, the last idea is the reference to the Creator. By rejecting the Creator, but also religion as a historical brake and source of ignorance, transhumanism takes on the characteristics of religion itself. Even if one cannot deny transhumanists the noble intention of improving human existence and making humans happy, theology is critical of both the premises on which their visions are based and the methods by which they intend to realize them.

Keywords: transhumanism, theology, human nature, scientific progress, future, Creator, religion

Streszczenie: Celem artykułu jest analiza punktów styku (i konfliktu) między myślą transhumanistyczną a teologią. Poruszone zostaną cztery idee. Pierwszą jest idea postępu. Teologia wskazuje, że postęp, który jest mocno akcentowany w publikacjach autorów transhumanistycznych, może być jednak ambiwalentny. Jego wartość okazuje się dopiero w ramach analizy celów, a więc także skutków proponowanych przez transhumanistów

zmian w obszarze ludzkiej natury, co jest drugą analizowaną w artykule ideą. Trzecia dotyczy samej koncepcji człowieka, która w transhumanizmie, w odróżnieniu od teologii, nie niesie w sobie żadnego potencjału normatywnego. Wreszcie ostatnią ideą jest odniesienie do Stwórcy. Odrzucając Stwórcę, ale także religię jako dziejowy hamulec i źródło ciemnoty, transhumanizm pretenduje jednocześnie do zajęcia miejsca Boga i tym samym sam nabiera cech religii. Jeżeli nawet nie można odmówić transhumanistom szlachetnego zamiaru poprawienia bytu człowieka i uszczęśliwienia go, teologia odnosi się krytycznie zarówno do przesłanek, na których bazują ich wizje, jak też do metod, za pomocą których zamierzają je zrealizować.

Słowa kluczowe: transhumanizm, teologia, natura ludzka, postępowanie naukowe, przyszłość, Kreator, religia

Wstęp

Jedną z częstych postaw, jakie obserwuje się u współczesnych ludzi, jest zachwyt nad osiągnięciami i możliwościami nauki. Słowo „nauka” oznacza oczywiście tę część ludzkiego poznania, którą w języku angielskim określa się jako *science*, czyli nauki przyrodnicze oparte na metodach empirycznych. Nie ulega wątpliwości, że rozwój ich jest rzeczywiście oszałamiający. Zdają się one nie tylko otwierać nowe, niemalże nieograniczone możliwości w różnych obszarach ludzkiego życia, ale jednocześnie stawiać pod znakiem zapytania dawne pewniki, dotyczące samorozumienia człowieka. Coraz częściej też pojawia się tendencja, by odpowiedzi na pradawne pytania ludzkości: Kim jesteśmy? Skąd przychodzimy? Dokąd dążymy?, szukać nie, jak dotychczas, w filozofii czy teologii, ale właśnie w wiedzy empirycznej. Nie ulega wątpliwości, że filozofia i teologia – dwie „mądrościowe”, a więc nieempiryczne (co w żadnym wypadku nie oznacza nienaukowe) dziedziny ludzkiej wiedzy – powinny w swoich rozważaniach brać pod uwagę zgromadzoną wiedzę empiryczną, wchodzić w dialog z naukami przyrodniczymi i integrować ich punkt widzenia w swoich rozważaniach. Czy jednak, jak zdają się twierdzić zwolennicy transhumanizmu, muszą one całkowicie ustąpić pola „światopoglądowi naukowemu”?

W polskiej literaturze teologicznej i filozoficznej pojawiło się w ostatnich latach wiele prób opisu i analizy transhumanizmu jako nurtu myślowego (np. Kraj 2010; Garbowski 2015; Gunia 2015; Hołub i Duchliński 2018; Falenczyk 2018; Całus 2018; Duchliński i Hołub 2019; 2021). Celem niniejszego artykułu jest wskazanie na obszary styku (a więc także potencjalnego konfliktu) między myślą transhumanistyczną a teologią, szczególnie katolicką antropologią teologiczną. Jak w wielu innych ważnych sporach współczesności punktem zapalnym jest tu koncepcja osoby ludzkiej oraz istotnych dla niego odniesień, w tym kluczowego odniesienia do Boga.

Próba nazwania najważniejszych wątków transhumanizmu jest przedsięwzięciem ryzykownym, zważywszy, że nie mamy tu do czynienia ze spójnym systemem, ale raczej ze zlepkiem idei. Wydaje się jednak, że mimo istniejących między poszczególnymi autorami różnic funkcjonuje kilka idei, które można bez zbytniego uproszczenia przypisać temu nurtowi myślowemu. Jest to, po pierwsze, wyakcentowany nacisk na nauki empiryczne, niemal czołobitność wobec nich. Nauka jest przy tym traktowana nie tylko jako źródło wiedzy i nowych możliwości ingerencji w świat i ludzką naturę, ale także jako źródło wyjaśnień ostatecznych, a więc źródło światopoglądu, który uzyskuje przez to autorytet samej nauki i jest przedstawiany jako „naukowy”, stając się czymś w rodzaju uniwersalnego klucza antropologicznego. Drugą cechą jest wiara w nieuchronność nie tylko rozwoju nauki, ale także tego, co określa się jako postęp społeczny. Logika ewolucyjna, będąca właściwym dla biologii sposobem przedstawiania historii życia na ziemi, zostaje tu odniesiona do mechanizmów rozwoju człowieka i budowanego przez niego społeczeństwa. W różnych odmianach transhumanizmu wskazuje się wprawdzie na pewne zastrzeżenia etyczne, jednak generalnie twierdzi się, że postęp naukowy nie powinien być ograniczany etycznymi barierami – to trzecia cecha myślenia transhumanistycznego. Potencjalne zagrożenia są często postrzegane jako wyraz nieuprawnionych lęków, a odpowiedzią na nie ma być mocne przekonanie, że postęp znajdzie środki zaradcze na problemy, które sam wywołuje. Czwartą cechą jest widoczna u większości myślicieli transhumanistycznych negacja odniesienia człowieka do Stwórcy nierzadko powiązana z otwarcie deklarowanym ateizmem. Stąd wypływa kolejna, piąta cecha myślenia transhumanistycznego, jaką jest niechęć do wiary religijnej traktowanej jako źródło ciemnoty i dziejowy hamulec zagradzający drogę do szczęśliwej przyszłości. Wreszcie ostatnią, szóstą cechą myślenia transhumanistycznego jest taka redefinicja człowieka, że on sam zajmuje miejsce Stwórcy. Chodzi oczywiście o projekt postczłowieka, stworzonego dzięki urzeczywistnieniu postulatów transhumanistycznych. W niniejszym artykule niektóre z tych idei zostaną poddane teologicznej analizie.

I. Pytanie o postęp

Pierwsza kwestia dotyczy swoistego nimbu otaczającego idee transhumanistyczne. Uchodzą one za ściśle powiązane z postępowaniem naukowym i społecznym. Sprawiają wrażenie świeżych i cechujących się ścisłością naukową, której próżno szukać w dotychczasowym podejściu, bazującym na dawnych, przestarzałych paradygmatach. Wiara w postęp jest jedną z kluczowych cech współczesnych nurtów transhumanistycznych. Mocno wyakcentowana apote-

oza postępu zdaje się wprost wynikać z osiągnięć nauk przyrodniczych, dlatego nie wolno jej kwestionować, gdyż byłoby to jednoznaczne, jak się twierdzi, z kwestionowaniem „faktów naukowych”. Dla tak rozumianego postępu naukowo-społecznego nie ma po prostu alternatywy. Patos postępu pojawia się już u Juliana Huxleya (1887-1975), który jako pierwszy użył określenia „transhumanizm”. Słowo to oznaczało u niego posługiwanie się wiedzą i techniką po to, by przekraczać siebie i zrealizować wszystkie możliwości tkwiące w ludzkiej naturze. Dokonanie tego kroku stanowi moralny imperatyw, który odzwierciedla kosmiczną odpowiedzialność (*cosmic office*) i przeznaczenie człowieka (Huxley 1957, 15). To prometejskie nastawienie cechuje także teksty współzałożyciela Światowego Stowarzyszenia Transhumanistycznego (*World Transhumanist Association*, przemianowanego później na *Humanity+*) Davida Pearce’a (ur. 1959). W jego wizji poprzez nowe technologie (np. inżynierię genetyczną oraz udoskonaloną farmakologię czy neurochirurgię), a także inne formy mechanicznego i chemicznego wpływania na ludzkie samopoczucie, zostanie otwarta droga do świata bez cierpienia (Pearce 2012, 226-229). Wiarą w postęp jest tu jednoznaczna z wiarą w lepszą przyszłość, uzyskuje zatem moralną kwalifikację, której trudno się sprzeciwić, nie ryzykując zarzutu współwiny za wszelkie obecne cierpienia trapiące ludzki gatunek.

Wobec takiego nastawienia nie sposób nie postawić kilku krytycznych pytań. Nie są one wprawdzie natury ściśle teologicznej, jednak z teologicznego punktu widzenia w szczególnie jaskrawy sposób widać mankamenty takiego podejścia. Rozwój naukowy nie zawsze musi być przejawem postępu, szczególnie w szerokim znaczeniu tego słowa, obejmującym także postęp społeczny. Podczas gdy sam rozwój technologii i związane z nim zmiany ludzkich zachowań można uznać za proces niepowstrzymany i w zasadzie pozytywny, to dopiero sposób wykorzystania tego rozwoju ujawni, czy będziemy mieli do czynienia ze społecznym postępem czy też społecznym regresem, z czymś, co zlikwiduje cierpienie czy też jeszcze większe spowoduje. O ile rozwój jest nieuchronny, o tyle postęp jest kreowany w tym znaczeniu, że pewne sposoby wykorzystania rozwoju, a przede wszystkim cele, ku jakim mają podążać wywołane przez niego zmiany, są formułowane i propagowane przez wpływowe środowiska polityczne, medialne, ekonomiczne i ideowe. Postęp nie jest dobry wyłącznie przez to, że się dokonuje. Powtarzanie, że nie da się go zatrzymać, sprawia wrażenie pewnego „zaklęcia” – formuły dogmatyzującej określony sposób wykorzystania osiągnięć nauki. Formuła ta ma jednocześnie stawiać krytyków w złym świetle. Jeśli ktoś sprzeciwia się temu, co nieuchronne, to nie tylko demonstrować swój odmienny pogląd, ale działa całkowicie nieracjonalnie, a nawet staje się przeszkodą na drodze do świetlanej przyszłości ludzkiego społeczeństwa, a więc jego wrogiem.

Refleksja powyższa odnosi się także do perspektywy ewolucyjnej, która niemal zawsze bywa mocno akcentowana w koncepcjach transhumanistycznych. Generalnie rzecz biorąc, jest to perspektywa możliwa do zaakceptowania także w teologii. W ciągu ostatnich dziesięcioleci pojawiło się wiele publikacji dotyczących relacji teologii i nauki w kontekście teologicznej prawdy o stworzeniu (zob. np. Heller 2019). Sceptycyzm ze strony teologii nie dotyczy teorii ewolucji jako takiej, ale formy ewolucjonizmu, pretendującego do stania się rodzajem „filozofii pierwszej”, uniwersalnego klucza do zrozumienia całej rzeczywistości, w ramach którego pojawia się roszczenie udzielenia „wyjaśnienia totalnego” (niem. *Totaldeutung*) sensu istnienia świata i człowieka. Przy takim podejściu niebezpieczeństwo ideologizacji ewolucjonizmu i przekształcenia go w scjentyzm, a więc rodzaj „naukowej wiary”, jest bardzo poważne.

Patos postępu i postrzeganie rzeczywistości w perspektywie zideologizowanego ewolucjonizmu ujawniają głębszy brak, który cechuje teksty należące do nurtu transhumanistycznego. Tym, co teologowi (ale także filozofowi) rzuca się w oczy w czasie ich lektury, jest brak respektowania granic metodologicznych. Nauki przyrodnicze muszą posługiwać się metodą empiryczną, co oznacza, że pewien redukcjonizm metodologiczny jest w nich niezbędny, gdyż jest on w ogóle warunkiem prowadzenia badań. Problem rozpoczyna się wtedy, gdy redukcjonizm metodologiczny przekształca się w redukcjonizm ontologiczny. Dzieje się tak zawsze, gdy na podstawie mierzalnych danych próbuje się formułować tezy światopoglądowe, a wynik tego zabiegu rości sobie prawo do bycia autorytetem w zakresie „światopoglądu naukowego”. Tymczasem tzw. światopogląd naukowy łączy się zawsze z zawężeniem perspektywy, gdyż istnienia innej pozaempirycznej płaszczyzny nie da się wprawdzie naukowo potwierdzić, jej istnienia nie można jednak także wykluczyć. Problem nie leży oczywiście w samym formułowaniu przez naukowców tez światopoglądowych. Jak wszyscy ludzie, również oni mają do tego pełne prawo. Co więcej, poniekąd muszą to czynić, gdyż wpisanie wyników prowadzonych badań we własne rozumienie rzeczywistości jest warunkiem zachowania psychiczno-moralnej spójności osoby. Czyniąc to, powinni jednak mieć świadomość, że przekraczają granicę metodologii właściwej dla nauk przyrodniczych. Już na poziomie faktów ustalone przez naukowca warunki badań nie pozostają bez wpływu na ich wynik. Nawet jednak gdyby ten poziom uznać za relatywnie bezstronny („Z faktami się nie dyskutuje”), to najpóźniej na poziomie interpretacji faktów, a więc tworzenia teorii, a już na pewno na poziomie wyprowadzania wniosków światopoglądowych, nastawienie ideowe badacza jest kluczowym czynnikiem wpływającym na ostateczny rezultat refleksji. Tu nie ma „czysto naukowej” ewidencji, jedynie pewna forma kompatybilności

z faktami. Nigdy nie jest ona jednak w stanie wykluczyć możliwości wyrowadzenia odmiennych wniosków, które również będą kompatybilne z faktami. Jak powiada Jürgen Habermas, „[o]ntologizacja wyników badań nauk przyrodniczych w postaci naturalistycznego, zacieśnionego do «twardych» faktów światopoglądu nie jest nauką, ale kiepską metafizyką” (Habermas 2005, 215). Nie ulega oczywiście wątpliwości, że nauki empiryczne poszerzają rozumienie rzeczywistości i dlatego filozoficzna i teologiczna refleksja musi je uwzględniać. Nie oznacza to jednak, że wyjaśnieniom częściowym – a tylko takie są możliwe na poziomie nauk posługujących się metodą empiryczną – należy przypisywać rangę wyjaśnień ostatecznych.

2. Pytanie o skutki

Z pytaniem o patos postępu związana jest także kwestia oceny skutków ewentualnej realizacji postulatów transhumanistycznych. Charakterystyczną cechą tekstów pisanych przez zwolenników transhumanizmu jest częste używanie czasowników w czasie przyszłym. Opisują oni, czasami z zaskakującą pewnością siebie, dokładnością i w ogromnej większości przypadków z niekłamanym zachwytem, pozytywne skutki dokonującej się rewolucji naukowej i społecznej (Bostrom 2008, 6-7). Będzie ona totalna, bo – wychodząc od nowych możliwości technicznych będących skutkiem znacznie poszerzonej wiedzy o człowieku – dotknie ludzkiej samoświadomości, a w wyniku dalszego rozwoju obejmie wszystkie dziedziny ludzkiego życia. Wcześni propagatorzy idei transhumanistycznych wskazywali jako cel przede wszystkim na zlikwidowanie czynników uniemożliwiających człowiekowi rozwój, takich jak: nędzza, ucisk, ciemnota, niekorzystne okoliczności losowe, co miało umożliwić rozwijanie naturalnych talentów i inteligencji już od najwcześniejszych lat życia (Huxley 1957, 13). Współcześni transhumaniści natomiast oczekują nie tylko tego, że rozwój nauki zlikwiduje wszystkie problemy techniczne, z jakimi obecnie boryka się ludzkość, ale także, że doprowadzi do zmiany postaw moralnych, takich jak pycha, chciwość, nieuczciwość, pragnienie dominacji nad innymi, które obecnie prowadzą do nadużywania możliwości techniki. Zmiana ta nie dokona się dzięki wychowaniu człowieka, ale dzięki przemodelowaniu jego natury poprzez stworzenie jej na nowo – już bez dotychczasowych słabych punktów¹.

¹ W literaturze rozróżnia się między ulepszaniem poznawczym (Duchliński 2021) a ulepszeniem moralnym (Duchliński 2019). Obie te formy różnią się przede wszystkim tym, że w pierwszej z nich chodzi o wzmocnienie możliwości poznania, w drugiej natomiast o moralną optymalizację, a więc w praktyce o sterowanie ludzkimi decyzjami.

Krytycznemu czytelnikowi narzuca się od razu pytanie: Skąd myśliciele transhumanistyczni czerpią swoją wiedzę dotyczącą przyszłości? Tym, co jesteśmy w stanie sformułować, są przecież co najwyżej pewne prognozy. Czy jednak chodzi tu rzeczywiście o realistyczne przewidywanie przyszłości, czy też raczej autorzy ci dają się ponieść fantazji i snują marzenia o nowym wspaniałym świecie? Nie byłoby w tym w zasadzie niczego złego. Nieraz już wizjonerzy i fantaści stawali się protoplastami nowych rozwiązań, a niektóre wizje przyszłości (choćby np. te, które wyszły spod pióra Jules'a Verne'a) okazały się prorocze. Problem może się jednak pojawić wtedy, gdy ktoś zamierza uczynić z marzycielskich prognoz i przyszłościowych wizji kryterium decydujące o obecnym postępowaniu. Myślenie życzeniowe nie jest dobrą podstawą dokonywania istotnych decyzji, szczególnie wtedy gdy są to decyzje polityczne, które mają znaczny wpływ na społeczny dyskurs.

Logika konsekwencjalistyczna, której decydującą cechą jest dokonywanie oceny moralnej ludzkich działań wyłącznie na podstawie kalkulacji oczekiwanych pozytywnych lub negatywnych skutków, została w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* wprawdzie odrzucona (por. Jan Paweł II 1993, 75). Jednak samo pytanie o skutki musi być w perspektywie teologicznomoralnej zawsze brane pod uwagę i pozostaje istotne, chociaż nie rozstrzygające. Ta ostrożność wynika z podstawowej trudności: Za jakie skutki swojego działania człowiek może wziąć odpowiedzialność? Jakie skutki może oszacować/przewidzieć? Co z relacją między skutkami natychmiastowymi i długoterminowymi? Nie trzeba wielkiej wyobraźni, by móc przewidzieć, że realizacja postulatów transhumanistycznych wcale nie musi doprowadzić do stworzenia bardziej sprawiedliwego społeczeństwa złożonego z nowych, szczęśliwych postludzi. Skoro do głównych wartości transhumanistycznych należy indywidualna wolność każdego w korzystaniu z technologii ulepszających (Bostrom 2005a, 13), to bardzo realistycznym skutkiem może być raczej stworzenie nowych nierówności. Przy niewystarczających zasobach sztucznie wytworzone nowe możliwości zapewnią zmodyfikowanym ludziom niesprawiedliwą przewagę nad pozostałymi w wielu ważnych dziedzinach życia (np. w zatrudnieniu czy sporcie), ale także w życiu codziennym. Nieuchronne jest powstanie nowych form władzy lepiej wyposażonych niż pozostali, a w dalszej konsekwencji – groźba rozpadu społeczeństw na lepiej i gorzej uposażonych oraz związanych z tym napięć społecznych. Zwiększenie potencjału osoby nie oznacza wcale, że nowe możliwości zostaną wykorzystane w dobry sposób: stworzenie geniusza może oznaczać, że ktoś taki stanie się zarówno genialnym naukowcem, jak i genialnym mordercą albo jednym i drugim równocześnie. Założenie, że ludzkie zachowania są prostą wypadkową wyposażenia genetycznego czy też procesów dokonujących się w mózgu i że w związku z tym da się nimi sterować, opiera się na bardzo uproszczonym obrazie ludzkiej psychologii.

Nawet jednak, gdyby było to możliwe, to trzeba krytycznie zapytać: Czy skutki takiej modyfikacji ludzkich zachowań byłyby naprawdę dobroczynne? Próba stworzenia postczłowieka oznacza arbitralne określanie biologicznych ram decydujących o przyszłej przestrzeni wolności stworzonej w ten sposób istoty ludzkiej. Autorzy transhumanistyczni zazwyczaj bagatelizują to zastrzeżenie, twierdząc, że zarówno ludzie, jak i postludzie mieliby przecież taką samą godność (Bostrom 2005b, 211). Jednak czy tak daleko idąca predeterminacja nie godziłaby w same podstawy godności tak potraktowanych ludzi? „Genetyczna ruletka”, której wynikiem jest obecnie utworzenie unikalnego genotypu, może być traktowana jako przestrzeń ochronna ludzkiej godności. By osoba ludzka mogła czuć się wolna w moralnym tego słowa znaczeniu, nie wolno naruszać tego prawa do naturalnego rozwoju (niem. *Naturwüchsigkeit*), do nieplanowanej przez żadnego ziemskiego inżyniera formy swego istnienia, w tym szczególnie wyposażenia genetycznego. Obydwa te fundamentalne prawa: do naturalnego rozwoju oraz do przypadkowości genetycznych uwarunkowań, w ramach których osoba rozwija swoją duchową tożsamość, byłyby w analogiczny sposób naruszone w przypadku sztucznych struktur humanoidalnych (postludzi). Byłyby to z konieczności struktury całkowicie predeterminowane przez ich twórców. Czy wobec takich zagrożeń nie należałoby, jak sugerował niemiecki filozof Hans Jonas (1903-1993), zamiast ślepej wiary w dobroczynny postęp i „promiennookiej etyki doskonałości” (Jonas 1996, 354) przywiązywać większą wagę do niebezpieczeństw, które wydają się nie tylko potencjalne, ale zupełnie realne, niż do oczekiwanych korzyści, tym bardziej jeżeli są one mieszaniną fantazji, oczekiwań i pobożnych życzeń.

3. Pytanie o koncepcję osoby ludzkiej

Kwestia zakładanej modyfikacji natury ludzkiej zasługuje na nieco głębszą analizę. Sama nazwa transhumanizmu wskazuje na to, że koncepcja człowieka jest dla tej perspektywy centralna. Chociaż transhumanizm mieni się być kontynuatorem oświecenia i dawnego humanizmu (Porter 2017, 238), to ostatecznie jest jedynie spadkobiercą i kontynuatorem naturalistycznej koncepcji człowieka. Jedną z kluczowych tez myślicieli transhumanistycznych w odniesieniu do człowieka jest odrzucenie sfery duchowej i naturalistyczne wyjaśnianie wszelkich zjawisk, dotychczas określanych jako duchowe (por. Hołub 2015, 87-88). Bardzo często pojawia się argumentacja typu „nic innego, jak tylko”: samoświadomość człowieka nie jest niczym innym, jak tylko iluzją, produktem procesów bioelektrycznych i chemicznych w ludzkim mózgu i naturalnym efektem procesów ewolucyjnych; etyka nie jest niczym innym, jak tylko efektem społecznej ugody, nie ma natomiast podstaw w ludzkiej naturze;

sama natura ludzka nie jest niczym innym, jak tylko myślowym konceptem, który wraz z postępem nauki zostaje zdekonstruowany i który rzekomo należy do świata dawnych wyobrażeń i dlatego jest błędny. Mówienie o ludzkich duchu i sferze duchowej jest tu traktowane jako wyraz myślenia przednaukowego, ostatecznie sfalsyfikowanego przez odkrycia naukowe.

Szczególnie mocny impuls w tym kierunku pochodzi ze strony współczesnych neuronauk. Ich osiągnięcia mają uprawniać do stwierdzenia, że wkrótce będzie można niesprzecznie i ostatecznie wyjaśnić ducha, świadomość, uczucia, akty woli i wolność działania jako procesy naturalne, oparte na biologicznych podstawach. Zdaniem neurobiologa, Gerharda Rotha (ur. 1942), ludzkie decyzje są zapoczątkowane w procesach dokonujących się w ludzkim mózgu, a przekonanie o wolnym wyborze ludzkich działań wytwarza się wtórnie pod wpływem wyuczanej od dzieciństwa konieczności wyjaśnienia własnych zachowań (Roth 2004, 220-221). Wraz z innymi czołowymi przedstawicielami neuronauk Roth jest współautorem opublikowanego w 2004 roku *Manifestu jedenastu wiodących neurobiologów*. Sygnatariusze tego dokumentu twierdzą, że chociaż to, co dotychczas określano jako duch i świadomość, wydawało się do tej pory wyjątkowe, to jednak w rzeczywistości stanowi wydarzenie naturalne i tych ram nie przekracza. „Duch i świadomość nie spadły z nieba, ale rozwinęły się stopniowo w ewolucji systemów neuronalnych” (Elger et al. 2004, 33). Nowa wiedza odziera wprawdzie ludzkość z dawnych iluzji, sprawia jednak także, że człowiek od teraz zacznie sam kształtować swoją przyszłość.

Z teologicznego punktu widzenia tego rodzaju twierdzenia brzmią mocno redukcjonistycznie. Już w 1982 roku, a więc, rzecz by można, u zarania myśli transhumanistycznej, ówczesny kardynał Joseph Ratzinger wskazał na jedno z największych wyzwań nadchodzących dziesięcioleci dla antropologii chrześcijańskiej, trafnie diagnozując podejście transhumanistyczne: „Uznanie istnienia istoty człowieka widziane jest już jako sedno alienacji; nie istnieje żadna istota, do której prowadzi historia, a jedynie otwarty projekt «człowiek», którego zakres i formę określa właśnie człowiek, stwarzając dopiero samego siebie. [...] Nie istnieje istota człowieka jako miara wszelkich ludzkich realizacji; człowiek jest tym, czym siebie uczyni, manipulacja nie ma żadnych innych granic poza tym, co jest możliwe do zrobienia” (Ratzinger 2018, 470-471).

Krytyka podejścia redukcjonistycznego ze strony teologii nie oznacza oczywiście odrzucenia samych wyników badań neuronauk w zakresie wyjaśniania biologicznych podstaw i uwarunkowań ludzkiej jaźni. Jak w wielu innych obszarach, tak również tutaj rzeczywisty konflikt między nauką a teologią pojawia się jedynie tam, gdzie nie przestrzega się metodologicznych i epistemologicznych granic własnej dziedziny i formułuje twierdzenia, które przekraczają możliwości, jakie daje metoda właściwa dla danej dziedziny wie-

dzy, i którym nadaje się charakter niepodważalnej ewidencji punktu widzenia teologii. Trzeba przede wszystkim krytycznie zapytać: Czy koncentracja na kartezjańskim modelu dualistycznym, który przez transhumanistów jest błędnie postrzegany jako obowiązujący w teologii, jest doprawdy jedynym sposobem wyrażenia odmienności sfery duchowej i cielesnej w istocie ludzkiej? To prawda, że teologia uznaje sferę duchową i sferę cielesną za wymiary do siebie wzajemnie nieredukowalne. Nie musi to jednak oznaczać kartezjańskiego dualizmu. Mimo odmienności tych dwóch wymiarów człowiek jest jednością cielesno-duchową: *corpore et anima unus* (Sobór Watykański II 1965, 14); nie składa się z duszy i ciała, ale jest ciałem i jednocześnie jest duszą. Oznacza to wzajemny wpływ obydwu tych wymiarów we wszystkich świadomych aktach osoby. Działania moralne dokonują się wprawdzie w ramach struktur materialnych (mózgu) i wyrażają się za ich pośrednictwem, jednak nie musi to oznaczać, że pochodzą z tych struktur. Niemiecki teolog Eberhard Schockenhoff zwraca uwagę, że nie należy utożsamiać ze sobą przyczyn (niem. *Ursachen*) i powodów (niem. *Gründe*) ludzkiego działania. Ludzie działają, opierając się na wybranych przyczynach (czyli racjach, dla których jakiś sposób działania wybierają), jednak to nie one wywołują ludzkie działanie, bo mogliby też działać inaczej (Schockenhoff 2007, 270-271). Jak przed laty podkreślał Thomas Nagel (ur. 1937), istnieje niepokonalna przepaść dotycząca wyjaśnienia (*explanatory gap*) subiektywnego charakteru przeżycia związanego z ludzką jaźnią (Nagel 2007, 262-263). Naukom empirycznym dostępna jest jedynie perspektywa trzecioosobowa, pozwalająca na opis zewnętrzny człowieka na podstawie dokonanych obserwacji i pomiarów. Natomiast sfera samoświadomości (teolog by dodał: także sfera duchowa) jest dostępna pierwotnie jedynie w perspektywie pierwszoosobowej².

Günter Rager (ur. 1938), niemiecki biolog i filozof, twierdzi, że zgodnie z rzetelną analizą teoretyczno-naukową nie sposób uznać radykalnego naturalistycznego redukcjonizmu za adekwatne wyjaśnienie ludzkiej natury. Akty mentalne mają swoje neuronalne korelaty, jednak zredukowanie świadomości do funkcjonowania systemu nerwowego jest nieuprawnione (Rager 2017, 136). Jak podkreśla Rager, istnieją także takie filozoficzne możliwości interpretacji, które nie zamykają rzeczywistości w naturalistycznym schemacie, nie posługując się przy tym ani „dualistycznym homunkulusem”, ani też nie sięgają do materialistycznego czy spirytualistycznego monizmu. „Powinniśmy poszukiwać takiego filozoficznego podejścia pozwalającego nam rozumieć nas samych jako świadome istoty, które słusznie mogą o sobie mówić «ja» i doświadczać

² Peter Bieri twierdzi, że nie należy zbyt pośpiesznie redukować zdarzeń mentalnych do zdarzeń fizykalnych. Wystarczy, że mentalne fenomeny stoją w szczególnie ścisłym związku z ciałem (Bieri 2007, 52). Takie stanowisko nie stoi już w sprzeczności z perspektywą teologiczną.

siebie jako odpowiedzialnych swoich własnych czynów, wiedząc jednocześnie, że żyją w uwarunkowaniach systemu nerwowego” (Rager 2007, 162-163).

4. Pytanie o Boga

Główny motyw idei transhumanistycznych, jakim jest udoskonalanie człowieka, nie tylko nie jest obcy refleksji teologiczno-antropologicznej (szczególnie teologicznomoralnej), ale stanowi jeden z jej kluczowych elementów. Wezwanie Chrystusa w *Kazaniu na górze*, będącym zbiorem Jezusowych pouczeń skierowanych do Jego uczniów, brzmi przecież: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Zawiera ono w sobie dwie kluczowe idee, obecne w wielu tekstach transhumanistycznych: ideę dążenia do doskonałości oraz ideę naśladowania Boga. Rozumienie drugiej z nich, czyli pytanie o Boga, stanowi ostatni, a jednocześnie najbardziej centralny punkt sporu między transhumanizmem a teologią.

Transhumanistyczny patos postępu ma charakter tak totalny, że wszelkie ograniczenia i zastrzeżenia etyczne są przezeń traktowane jako wypływające z przesłanek religijnych i stąd ideologicznie uwikłane. Problemem dla transhumanizmu nie są jedynie pojedyncze postulaty religijne, ale religia jako taka. Lektura tekstów transhumanistów oraz autorów zbliżonych do tego nurtu pokazuje, że prędzej czy później pojawia się w nich postulat odrzucenia istnienia Stwórcy, przynajmniej w formie, w jakiej prezentuje Go chrześcijaństwo. Prometejski patos transhumanizmu prowadzi do sformułowania rozłącznej alternatywy: albo wiara w Stwórcę, albo autonomia autokreacji człowieka. Wiara religijna jest traktowana nie tylko jako relikw zabobonnej prehistorii ludzkości oraz świadectwo ciasnoty lub nienadążania za nauką. Jest ona przede wszystkim przeszkodą w budowie bardziej sprawiedliwego społeczeństwa, gdyż zgłasza zastrzeżenia wobec prób rekonstrukcji ludzkiej natury. Stanowi tym samym zaporę, którą należy usunąć w imię postępu i świetlanej przyszłości. Nie trzeba już jednak na prometejską modłę wykraść Bogu prerogatyw, które sobie zastrzegł. Wystarczy uznać, że Stwórca nie istnieje, a wtedy człowiek zostanie uwolniony od wszelkich zbędnych ograniczeń. Stwórca jest przecież jedynie „Bogiem urojonym” (Dawkins 2007), więc nadszedł już najwyższy czas, by się rozprawić z tym podniesionym do rangi bóstwa wytworem ludzkich lęków i projekcji. Yuval Noah Harari (ur. 1976), izraelski historyk, promowany przez Baracka Obamę, Billa Gatesa i Marka Zuckerberga wizjoner i prorok przyszłości, twierdzi, że ludzkość nie potrzebuje już religii w dawnej formie. Również bez niej jest możliwe moralne życie, a „sekularyzm może dostarczyć nam wszystkie wartości, których potrzebujemy” (Harari 2019, 236).

Tam gdzie nie ma już Boga, człowiek nie tylko uzyskuje nieograniczoną swobodę decydowania, ale z nieuchronną koniecznością zajmuje Jego miejsce. Zdaniem Jamesa Watsona (ur. 1928), który za stworzenie wraz z Francisem Crickiem pierwszego przestrzennego modelu podwójnej helisy DNA otrzymał w 1962 roku Nagrodę Nobla, człowiek powinien dorosnąć do roli, którą kiedyś przypisywał bogom. Jak podkreśla Watson, „nie możemy już pozostawić Bogu przyszłości człowieka” (Watson 2000, 55). Dotyczy to nie tylko tego, że radykalnie autonomiczny człowiek przejmie niczym nieskrępowaną władzę nad samym sobą, ale że przejmuje totalną władzę nad innymi. Bez niej nie da się efektywnie ukształtować postczłowieka i transhumaności mówią o tym otwarcie. Jak twierdzą, nie tylko nie wolno bać się decyzji eugenicznych, np. eliminowania ciężko upośledzonych płodów ludzkich. Tego rodzaju postulaty negatywnej selekcji eugenicznej pojawiały się już wcześniej. W drodze ku lepszej przyszłości trzeba będzie jednak sięgnąć również po środki eugeniki pozytywnej. Przyszli ludzie mają być świadomie kreowani przez poprzedzające ich pokolenia. Peter Sloterdijk (ur. 1947) – niemiecki filozof i eseista – w eseju zatytułowanym *Regeln für den Menschenpark*, co można by przetłumaczyć jako *Reguły dla ludzkiego ZOO*, twierdzi, że humanizm, którego głównym celem było wychowanie i kształtowanie człowieka poprzez zachęty do usunięcia przeszkód w rozwoju i podjęcie wysiłku dochodzenia do pełnej wiedzy o świecie, poniósł całkowitą porażkę. Sięgając do Nietzscheańskiej idei nadczłowieka oraz do Platonańskiego *Państwa*, Sloterdijk twierdzi, że miejsce społeczności tych, którzy sami z siebie byliby już „udomowieni”, zajmie w przyszłości hodowla (*Neu-Züchtung*) egzemplarzy, które byłyby bliskie ideału człowieczeństwa (Sloterdijk 1999, 332). Era antropotechniki będzie się charakteryzowała tym, że człowiek posunie się dalej w kierunku aktywnej i subiektywnej selekcji. Nie powinien przy tym dłużej lęklawie pozwalać działać sile wyższej w postaci Boga lub przypadku. Należy zamiast tego stworzyć swego rodzaju „kodeks antropotechniki”, który zmieni także rozumienie samego humanizmu. Od tej pory *humanitas* będzie oznaczać nie tylko przyjaźń człowieka z człowiekiem, ale będzie zakładać, że człowiek dla człowieka może stać się swego rodzaju siłą wyższą (Sloterdijk 1999, 329). Nadchodząca epoka będzie epoką decyzji gatunkowo-politycznych i wypełnieniem „zadania zoo-politycznego” (Sloterdijk 1999, 331).

Trudno z punktu widzenia teologii nie podnieść wobec takich idei zarzutu „zabawy w Boga” (*playing God*). Nie chodzi oczywiście o sam fakt ingerencji człowieka przy zastosowaniu własnych umiejętności i wynalazków w otaczającą go przyrodę w celu wykorzystania jej do swoich celów i polepszenia swoich warunków życia. Taka ingerencja jest również z teologicznego punktu widzenia nie tylko dopuszczalna, lecz wręcz niezbędna. Bez niej człowiek by po prostu nie przeżył, gdyż brak mu wielu atutów i umiejętności

innych istot żywych (por. Chyrowicz 2015, 197-207). Mieści się ona jak najbardziej w „zadaniu kulturowym”, o którym mówi Biblia w opisie stworzenia (Rdz 1,28). Chodzi raczej o arogancję, z którą przypisuje on sobie władzę nad stworzeniem w zamiarze kreowania go wyłącznie według własnych wyobrażeń. Paradoksalnie w ten sposób odrzucenie wiary w Stwórcę prowadzi do tego, że transhumanizm sam nabiera cech religijnych: staje się „religią ulepszania” (Bugajska 2018, 263).

Marzenie o nieograniczonej przez Stwórcę autonomii może w wyniku rozwoju nauki bardzo szybko się przekształcić w skrajną heteronomię nawet dla tych, którzy pragną być dla innych siłą wyższą. Wspomniany już Yuval Noah Harari prognozuje, że w niedalekiej przyszłości, gdy tylko nauka będzie dysponowała wystarczającą ilością danych i odpowiednią mocą obliczeniową, będzie możliwe stworzenie zewnętrznych algorytmów, które będą rozumiały człowieka i jego emocje lepiej, niż on sam. Człowiek już nie będzie się zwracał do kapłanów czy psychologów z pytaniem o to, jak ma postąpić w danej sytuacji, ale powiedzą mu to algorytmy. W ten sposób władza przesunie się od ludzi w kierunku algorytmów. Stworzona zostanie nowa ideologia, mająca nawet cechy nowej religii, którą Harari nazywa dataizmem. Jak w dawnych czasach człowiek oczekiwał, że odpowiedź na życiowe dylematy przyjdzie od bogów – z chmur, tak będzie ją obecnie uzyskiwał także z chmur, a mianowicie z chmur danych (Harari 2017, 428-435).

Odrzucenie Stwórcy w pracach transhumanistów każe zadać jeszcze jedno pytanie z teologicznego punktu widzenia: Jakiego Boga odrzucają transhumaniści? Już wstępna analiza pokazuje, że chrześcijański teolog mógłby w zasadzie przyznać w tym punkcie transhumanistom rację: taki bóg, jakiego odrzucają, rzeczywiście nie istnieje. Transhumanistyczny obraz Boga nie ma nic wspólnego ze Stwórcą, jakiego wyznają chrześcijanie, ma za to wszystkie cechy bóstw ze starożytnej mitologii. Transhumaniści nie zadają sobie zbyt wiele trudu, by zagłębiać się w istotne różnice między obrazami Boga charakterystycznymi dla różnych religii, ale poprzestają na bardzo powierzchownej teologii. Tymczasem w klasycznej dla teologii katolickiej nauce o Bogu i stworzeniu Bóg nie jest rodzajem „Super-Bytu”, bo nie jest jednym z przedmiotów tego świata, nawet jeśli miałby być bytem największym, najpotężniejszym itp. Bóg jest raczej warunkiem istnienia świata, a więc także podstawą wszystkiego, co istnieje. Jest czystym aktem istnienia, który w odróżnieniu od wszystkich bytów tego świata nie jest bytem uczestniczącym w istnieniu innego bytu, ale istnieje sam z siebie (*ipsum esse subsistens*). Bóg-Stwórca, będąc nieskończenie różnym od świata, nie stoi w żadnej koniecznej relacji do swoich stworzeń i od nich nie zależy (Müller 2015, 188-190). Nie konkuruje zatem też z żadnym ze swoich stworzeń. Wszelkie próby opisu relacji Stwórcy i stworzenia jako czegoś w rodzaju „gry o sumie stałej” (*zero-sum-game*),

w ramach której gdy jeden gracz zyskuje, drugi musi tracić, nie mają żadnego sensu. Formułowanie alternatyw rozłącznych w stylu: im więcej Boga, tym mniej stworzenia; im więcej Boga, tym mniej wolności, całkowicie rozmija się z chrześcijańskim obrazem Boga, chociaż dobrze odzwierciedla wyobrażenia właściwe dla starożytnej mitologii. Również alternatywy w stylu: albo świat jest dziełem Stwórcy, albo przypadku, nie mają większego sensu. Stworzenie świata nie jest w chrześcijańskiej teologii wydarzeniem jedynie przeszłym, ale nieustannym podtrzymywaniem świata w istnieniu przez Stwórcę, co określa się mianem *creatio continua*. Stąd Bóg, mimo swojej transcendencji wobec wszystkiego, co istnieje, przenika stworzenie, które może istnieć jedynie – jak to, relacjonując mowę św. Pawła na Areopagu, wyraził autor Dziejów Apostolskich – „w Nim” (Dz 17,28).

Zakończenie

Jeżeli nawet nie można odmówić transhumanistom szlachetnego zamiaru poprawienia bytu człowieka i uszczęśliwienia go, trudno nie odnieść się krytycznie zarówno do przesłanek, na których bazują ich wizje, jak też do metod, za pomocą których zamierzają je zrealizować. W swoich kluczowych założeniach transhumanizm kontrastuje z teologią, chociaż dzieli z nią pragnienie prowadzenia człowieka do szczęścia i do moralnej odnowy. Szczególnie wyraziście brzmi w tym kontekście dawne prawidło znane w obszarze teologii moralnej: dobry cel nie usprawiedliwia złych środków. Radykalna zmiana cielesnego wymiaru istoty ludzkiej w oderwaniu od zastrzeżeń etycznych i wiary w Stwórcę, która stanowi centrum myśli transhumanistycznej, oznacza przejęcie nad (przyszłym) człowiekiem *quasi*-boskiej władzy, a takiego prawa nikt nie powinien sobie zawłaszczać. Irytująca transhumanistów niedoskonałość, jaką naznaczona jest ludzka natura, jest poniekąd wynikiem wolności, jaką Stwórca obdarzył człowieka, chociaż mógł uczynić go doskonałym. Odrzucenie jakiegokolwiek normatywnego znaczenia natury osoby ludzkiej prowadzi do radykalnej heteronomii przyszłych pokoleń. Chociaż ich potencjalni twórcy kreują się na „siłę wyższą” nad nimi, daleko im do boskiej wszechwiedzy i wszechmocy.

BIBLIOGRAFIA

- Bieri, Peter. 2007⁴. Einleitung. W: *Analytische Philosophie des Geistes*, red. Peter Bieri, 31-55. Weinheim–Basel: Beltz Verlag.
- Bostrom, Nick. 2005a. Transhumanist values. *Journal of Philosophical Research*, 30, 3-14.
- Bostrom, Nick. 2005b. In defense of posthuman dignity. *Bioethics* 19, (3), 202-214.

- Bostrom, Nick. 2008. Letter from Utopia. *Journal in Ethics, Law, and Technology*, 2.1, art. 6, 1-7. DOI: 10.2202/1941-6008.1025.
- Bugajska, Anna. 2018. „Religia” ulepszania człowieka: Od evantropii do nieśmiertelności. W: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Grzegorz Hołub i Piotr Duchliński, 261-279. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Całus, Krzysztof. 2018. Transhumanizm – wizja nowego człowieka. *Studia z Historii*, 4(9), 237-255.
- Chyrowicz, Barbara. 2015. *Bioetyka. Anatomia sporu*. Kraków: Znak.
- Dawkins, Richard. 2007. *Bóg urojony*, tłum. Piotr J. Szwejcer. Warszawa: CiS.
- Duchliński, Piotr. 2018. Transhumanistyczny obraz świata. Próba spojrzenia na całość. W: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Grzegorz Hołub i Piotr Duchliński, 281-299. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Elger, E. Christian et al. 2004. Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung. *Gehirn&Geist*, 6, 30-37.
- Falencyk, Marian. 2018. Transhumanizm czy humanizm? Krytyczne spojrzenie na nową ideologię. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 38(1), 243-263.
- Garbowski, Marcin. 2015. Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka. *Ethos*, 28(3), 23-41.
- Gunia, Artur Tomasz. 2015. Koncepcje wzmocnienia poznawczego. Próba definicji oraz przegląd metod. *Avant*, 2, 35-56.
- Habermas, Jürgen. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harari, Yuval Noah. 2017. *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*. London: Vintage.
- Harari, Yuval Noah. 2019. *21 Lessons for the 21st Century*. London: Vintage.
- Heller, Michał. 2019. *Nauka i teologia. Niekoniecznie tylko na jednej planecie*. Kraków: Copernicus Centre Press.
- Hołub, Grzegorz. 2015. Transhumanizm a koncepcja osoby. *Ethos* 28(3), 83-94.
- Huxley, Julian. 1957. Transhumanism. *Ethics in Progress* 6(1), 12-16.
- Jan Paweł II. 1993. Encyklika „*Veritatis splendor*”. *Tekst i komentarze*.
- Jonas, Hans. 1996. *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*. Kraków: Platan.
- Kraj, Tomasz. 2010. *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologiczno-moralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*. Kraków: Dante Media.
- Müller, Gerhard Ludwig. 2015. *Dogmatyka katolicka*, tłum. Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Nagel, Thomas. 2007. Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?. W: *Analytische Philosophie des Geistes*, red. Peter Bieri, 261-275. Weinheim–Basel: Beltz Verlag.
- Pearce, David. 2012. The Bointelligence Explosion. How recursively self-improving organic robots will modify their own source code and bootstrap our way to full spectrum Superintelligence. W: Ammon H. Eden et al., *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*, 199-238. Heidelberg: Springer.
- Porter, Allen. 2017. Bioethics and transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy*, 42, 237-260.
- Rager, Günter. 2007. Ich und mein Gehirn. W: *Hirnforschung und Menschenbild. Beiträge zur interdisziplinären Verständigung*, red. Adrian Holderegger et al., 153-164. Basel: Schwabe Verlag.
- Rager, Günter. 2017. *Mensch sein. Grundzüge einer interdisziplinären Anthropologie*. Freiburg–München: Verlag Karl Alber.
- Ratzinger, Joseph. 2018. Zbawienie i historia. W: *Joseph Ratzinger Opera omnia*, t. 9-1: *Wiara w Piśmie i tradycji*, 463-484. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Roth, Gerhard. 2004. Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen. W: *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, red. Christian Geyer, 218-222. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schockenhoff, Eberhard. 2007. Wie frei ist der Mensch? Zum Dialog zwischen Hirnforschung und theologischer Ethik. W: *Hirnforschung und Menschenbild. Beiträge zur interdisziplinären Verständigung*, red. Adrian Holderegger et al., 267-278. Basel: Schwabe Verlag.

- Sloterdijk, Peter. 1999. Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. W: *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger*, red. Peter Slotterdijk, 302-337. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sobór Watykański II. 1965. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.
- Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Grzegorz Hołub i Piotr Duchliński. 2018. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub. 2019. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub. 2021. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Watson, James D. 2000. Die Ethik des Genoms. Warum wir Gott nicht mehr die Zukunft des Menschen überlassen dürfen. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26.09.2000, 55.

MARIAN MACHINEK – kapłan Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny (MSF), profesor teologii, profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, w latach 1999-2018 kierownik Katedry Teologii Moralnej i Etyki na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Od 2015 roku redaktor naczelny czasopisma „Studia Nauk Teologicznych” PAN. Obszary badawcze: problematyka bioetyczna, szczególnie wybrane zagadnienia u początku i kresu ludzkiego życia, problematyka prawa naturalnego, antropologia teologicznomoralna, teologicznomoralne zagadnienia małżeństwa i rodziny, problem mocy zobowiązującej biblijnych norm i wskazań moralnych. Autor ponad 170 tekstów naukowych.