

Ks. Marcin FERDYNUS

PROJEKTOWANIE OSÓB? O depersonalizacji człowieka we współczesnym transhumanizmie

Transhumaniści nie dążą do zmiany rozumienia osoby, ponieważ nie zamierzają wyeliminować charakteryzujących ją centralnych własności: racjonalności i zdolności do moralnego samostanowienia. „Koniec osoby” należy postrzegać w innym sensie: transhumaniści odrzucają normę personalistyczną. Jeśli respekt dla osoby wyraża się w bezwarunkowym jej miłowaniu i nieinstrumentalnym traktowaniu, to wszelkie formy przedmiotowego i utylitarne odniesienia do osoby stanowią źródło depersonalizacji.

W artykule *Nowi Wspaniali Ludzie* Jewgienij T. Olejniczak pisze: „Jakkolwiek intuicyjnie wydaje się, że między nami a XIX-wiecznymi Europejczykami nie ma znaczących fizjologicznych różnic, to nasi przodkowie musieliby przeżyć niemały szok, odkrywając zmiany, jakie zaszły w obrębie naszych ciał: sztuczne serca, rozruszniki, protezy, przeszczepione organy, poprawione przez chirurgów plastycznych twarze i sylwetki, wargi wydęte od kolagenu, krążące w organizmach sterydy i psychotropy. Niewykluczone, że wydalibyśmy się im nieludcy i obcy w tym samym stopniu, w jakim my postrzegamy obcość zrodzonych w wyobraźni twórców fantastyki naukowej mutantów i cyborgów”¹. Współcześni „kapłani biotechnologii”, zwłaszcza zwolennicy biomedycznego doskonalenia (ang. *bio-medical enhancement*), a wśród nich transhumaniści, dokładają wszelkich starań, by przekonać nas, że kierunek działań wyznaczony przez postęp technologiczny jest nieuchronny, a obawy przed niepożądanymi konsekwencjami ingerowania w naturę ludzką pozbawione są wystarczających racji². Celem niniejszego artykułu nie jest jedynie zakwestionowanie tego stanowiska, ale przede wszystkim próba odpowiedzi na pytania: Czy w zainicjowaniu biomedycznego doskonalenia człowieka należy upatrywać początek „końca osoby”, czyli zmiany rozumienia, kim w istocie jest człowiek? Czy uprawomocniona jest teza, że transhumaniści dążą do jego depersonalizacji, którą można pojmować jako naruszenie godności osobowej przez nieposzanowanie normy personalistycznej? Zanim na pytania te

¹ J.T. Olejniczak, *Nowi Wspaniali Ludzie*, „Znak” 65(2013) nr 7-8(698-699), s. 30.

² Zob. A. Buchanan, *Better than Human: The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford 2011; *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, Wiley-Blackwell, Oxford 2013; R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus, Warszawa 2013.

odpowiemy, musimy najpierw krótko scharakteryzować sposób myślenia, który w literaturze przedmiotu określa się mianem transhumanizmu.

TRANSHUMANIZM W ZARYSIE

Transhumanizm można określić jako ruch intelektualny i kulturowy pozytywnie odnoszący się do możliwości i potrzeby fundamentalnej zmiany kondycji ludzkiej, zwłaszcza dzięki wykorzystaniu rozwiniętych i szeroko udostępnionych technologii, w celu wyeliminowania procesu starzenia oraz udoskonalenia intelektualnych, fizycznych i psychicznych cech ludzkich³. Postulowane przez transhumanistów ingerencje w naturę ludzką nie mają charakteru terapeutycznego, nie są bowiem odpowiedzią na symptomy o charakterze chorobowym⁴. Zwrócili na to uwagę jakiś czas temu autorzy raportu *Beyond Therapy*, przygotowanego w Stanach Zjednoczonych przez radę do spraw bioetyki powołaną przez ówczesnego prezydenta, George'a Busha. Podkreślają oni, że w działaniach tego rodzaju wykorzystuje się możliwości biotechnologiczne w celu doskonalenia wrodzonych cech i możliwości ludzkiego organizmu, a nie w celu leczenia chorób, niepełnosprawności i upośledzeń czy przywracania zdrowia⁵. Zdaniem Allena Buchanana, jednego z zagorzałych zwolenników biomedycznego doskonalenia, działania takie nie ograniczają się tylko do rozwinięcia zastanych w naturze ludzkiej cech, lecz zmierzają do wyposażenia organizmu w nowe cechy⁶, niewystępujące w zbiorze cech charakterystycznych dla przedstawicieli gatunku homo sapiens. Biomedyczne doskonalenie byłoby więc ingerencją zmierzającą do ulepszenia natury ludzkiej lub funkcjonowania człowieka wykraczającą poza to, co uważane jest za konieczne do przywracania lub zachowywania zdrowia⁷; poddawany mu człowiek nie potrzebuje bowiem żadnej terapii.

³ Por. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 3. Warto w tym miejscu podkreślić, że w ramach biomedycznego doskonalenia mówi się o doskonaleniu umiarkowanym i radykalnym. Doskonalenie umiarkowane polegałoby na poprawie ludzkich cech do poziomu, który nie wykracza poza możliwości przedstawicieli naszego gatunku, z kolei doskonalenie radykalne – na przekraczaniu możliwości gatunkowych (por. N. Agar, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2014, s. 137).

⁴ Por. T. Kraj, *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2010, s. 33n.

⁵ Por. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness: A Report by the President's Council on Bioethics*, red. L.R. Kass, HarperCollins, New York 2003, s. 13.

⁶ Por. Buchanan, dz. cyt., s. 5.

⁷ Por. E. Juengst, *What Does Enhancement Mean?*, w: *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, red. E. Parens, Georgetown University Press, Washington 1998, s. 30.

Zwolennicy biomedycznego doskonalenia ludzkich cech kwestionują tezę, zgodnie z którą natura ludzka jest metafizyczną „stałą”, a więc rzeczywistością o zastanej i nieziennej strukturze. Negują również to, że może ona stanowić źródło normatywnych odniesień⁸. Natura ludzka, podobnie jak wszystkie inne rzeczy istniejące w tym świecie, nieustannie ewoluuje. Ewolucja nie jest procesem przynoszącym jedynie pozytywne skutki, ponieważ powołuje na świat organizmy niedoskonałe, pozbawione pięknego stylu, harmonii czy stabilności, a więc niebędące skończonymi produktami procesu ewolucyjnego. Ewolucja nie ma bowiem żadnego „z góry” zaprogramowanego projektu jakiegokolwiek gatunku, nie zabezpiecza też przed długoterminowymi negatywnymi skutkami zachodzących zmian⁹. Jedynym sensownym wyjściem z tej sytuacji – twierdzi John Harris – jest zastąpienie doboru naturalnego „zamierzoną selekcją”¹⁰, a ewolucji w ujęciu Darwina „ewolucją doskonalenia”¹¹. Jeśli jednak człowiek nie jest wystarczająco doskonały – jak zdają się sugerować Nick Bostrom i Julian Savulescu – to w jaki sposób można go ulepszyć?¹²

Precyzyjnej odpowiedzi na to pytanie udziela między innymi przywołany już Buchanan, który wśród metod biomedycznego doskonalenia wymienia: (1) implantację wyselekcjonowanych pod względem genetycznym embriónów; (2) inżynierię genetyczną embriónów (wykorzystanie genów ludzkich lub zwierzęcych, a także sztucznych chromosomów); (3) zastosowanie środków farmakologicznych; (4) implantację zmodyfikowanych genetycznie tkanek i organów; (5) tworzenie interfejsów mózg-komputer. Dzięki tym metodom można będzie doskonalić następujące ludzkie cechy: (1) zdolności fizyczne (szybkość, siłę, wytrzymałość); (2) zdolności kognitywne (pamięć, przetwarzanie informacji, rozumowanie); (3) emocje, motywacje, temperament; (4) odporność na choroby; (5) długowieczność¹³.

Zwolennicy doskonalenia człowieka proponują, by „wziąć ewolucję w swoje ręce” za pomocą konwergencji obejmującej nanotechnologię, biotechnologię, technologię informacyjną, kognitywistykę, krionikę, sztuczną in-

⁸ Por. R.L. S a n d l e r, *The Ethics of Species*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 176.

⁹ Por. B u c h a n a n, dz. cyt., s. 28n.

¹⁰ J. H a r r i s, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton 2007, s. 4 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.F.)

¹¹ Tamże, s. 11.

¹² Por. N. B o s t r o m, J. S a v u l e s c u, *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate. Introduction*, w: *Human Enhancement*, red. N. Bostrom, J. Savulescu, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 1.

¹³ Por. A. B u c h a n a n, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 25.

teligencję, transfer umysłu i sztuczne życie¹⁴. Przejęcie kontroli nad ewolucją jest konieczne, jeśli nie chcemy, by nasza natura została zniszczona w wyniku niekontrolowanych zmian ewolucyjnych¹⁵. Do czego zatem ma doprowadzić doskonalenie człowieka?

NOWY, LEPSZY CZŁOWIEK?

Transczłowiek to dla transhumanistów jedynie byt o charakterze przejściowym, a nie docelowym, a więc byt stanowiący ewolucyjne łącze między tym, co ludzkie, a tym co postludzkie¹⁶. Bostrom charakteryzuje „postczłowieka” jako istotę mającą co najmniej jedną zdolność postludzką, czyli taką, która wykraczałaby poza normalne zdolności charakterystyczne dla przedstawicieli gatunku *homo sapiens*, zdolność dotyczącą płaszczyzny zdrowotnej, poznawczej lub emocjonalnej¹⁷. Cel, do którego zmierzają transhumaniści, stanowi jednak przewyżczenie w człowieku tego, co biologiczne, i wykreowanie postczłowieka, czyli cyborga ostatecznego (transczłowieka określa się jako cyborga przejściowego)¹⁸. Dotychczasowy organizm ludzki (przynależący jeszcze do gatunku *homo sapiens*), nazywany bio-orgiem, oparty jest na białkach i egzystuje w doczesnej infrastrukturze ziemskiej jako jego naturalnym środowisku. Niemniej jednak postludzkie mogą też reprezentować takie formy życia, jak: (1) cyborg – organizm cybernetyczny oparty na symbiozie między człowiekiem a maszyną („Cyborg miałby więc być syntezą ludzkiej materii żywej-organiczej oraz materii nieorganicznej, a więc syntezą życia i nieżycia – kombinacją ledwie możliwą do pomyślenia”¹⁹); (2) silorg – organizm krzemowy, nieczłowiek człowiekopodobny, zasadniczo przeznaczony do infrastruktury pozaziemskiej; (3) symborg – organizm symboliczny, samorefleksyjny, samoświadomy i reprogramujący się „żywy organizm”, egzystujący w internecie jako swoim „naturalnym środowisku”; (4) geborg – forma życia uzyskana dzięki inżynierii genetycznej;

¹⁴ Por. M. W n u k, *Życie sztuczne? Post-człowiek. Szansa czy iluzja?*, w: *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2015, s. 281.

¹⁵ Por. B u c h a n a n, *Better than Human*, s. 56.

¹⁶ Por. M. K l i c h o w s k i, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 100.

¹⁷ Por. N. B o s t r o m, *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 28n.

¹⁸ Por. M. J. M c N a m e e, S. D. E d w a r d s, *Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes*, „Journal of Medical Ethics” 32(2006) nr 9, s. 514.

¹⁹ V. P o s s e n t i, *Negacja natury ludzkiej i humanizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, tłum. A. Gudaniec, w: *Spór o naturę*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, A. Gudaniec, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2014, s. 132.

(5) technoborg – technologiczna forma życia obejmująca egzoszkieletoborgi oraz inne niewyobrażalne formy²⁰. Cyborgizacja człowieka to nic innego jak proces odczłowieczający. Z każdą fazą tego procesu człowiek będzie stawał się coraz mniej „ludzki”, ponieważ proces ten deprecjonuje to, co ludzkie, a kształtuje nadludzkie, nadnaturalne, nieludzkie, nienaturalne cechy²¹.

Transhumaniści twierdzą, że biologiczna natura jest nieświadoma, słaba i śmiertelna, jawi się zatem jako wróg, którego należy zwalczyć²². Ingmar Persson i Julian Savulescu sugerują, że nie musimy obawiać się zwalczania tego, co ludzkie, a więc nie musimy rezygnować z działań mających na celu cyborgizację człowieka, nawet jeśli ostatecznym rezultatem okaże się utrata przynależności do gatunku *homo sapiens*. Zdaniem tych autorów utrata przynależności do gatunku ludzkiego nie wiąże się z utratą wartości, ponieważ nie wiąże się z utratą istnienia. Status *posthomo sapiens* będzie miał charakter postludzki, ale nie postbytowy²³.

Postczłowiek osiągnie stan intelektualny przewyższający poziom znanych nam geniuszy, będzie odporny na choroby, zmęczenie, znużenie czy rozdrażnienie, młody, pełen wigoru, posiadać zdolność całkowitej kontroli nad swoimi procesami psychicznymi, zyska pełnię miłości, spokoju, a także permanentne szczęście²⁴. Pod każdym względem będzie doskonały, a jego godność będzie przewyższała godność człowieka²⁵. Świat postludzki będzie przypominał utracony raj, którego odzyskanie gwarantowała do tej pory jedynie religia²⁶.

Transhumaniści postulują trwałą zmianę ludzkości, a ta wiąże się z trwałą zmianą ludzkiego genomu, z pokoleniowym transferem zmodyfikowanych cech. Chodzi im o to, żeby każde kolejne pokolenie było lepsze od poprzedniego, by na świecie pojawiali się ludzie udoskonaleni – a to może się dokonać jedynie dzięki modyfikacjom komórek rozrodczych²⁷. Z punktu widzenia eugeniki liberalnej decyzja o doskonaleniu potomstwa ma należeć do rodziców, przy zupełnym wykluczeniu ingerencji państwa²⁸. Rodzice mają być dobrze poinformowani o tym, jakiego rodzaju dzieci mogą powołać do istnienia²⁹.

²⁰ Por. W n u k, dz. cyt., s. 283n.

²¹ Por. K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 110.

²² Por. M. H a u s k e l l e r, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, Acumen, Durham 2013, s. 78.

²³ Por. I. P e r s s o n, J. S a v u l e s c u, *Moral Transhumanism*, „Journal of Medicine and Philosophy” 35(2010) nr 6, s. 660.

²⁴ Por. K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 112.

²⁵ Por. N. B o s t r o m, *In Defense of Posthuman Dignity*, „Bioethics” 19(2005) nr 3, s. 210.

²⁶ Por. R. I l n i c k i, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011, s. 161.

²⁷ Por. K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 78n.

²⁸ Por. tamże, s. 87.

²⁹ Por. N. A g a r, *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell, Oxford 2004, s. 5.

Zasadniczą rolę w realizacji projektu udoskonalania człowieka ma odegrać wolnorynkowy program genetyczny. Tak pisze o tym Robert Nozick: „Wielu biologów skłonnych jest uważać, że problemem jest tu projekt, sprecyzowanie cech najlepszych rodzajów ludzi pozwalające przystąpić do ich produkowania. Tak więc zajmują się tym, jakiego(kich) rodzaju(ów) człowieka należy wyprodukować i kto ma nadzorować ten proces. Nie są skłonni myśleć o systemie (być może dlatego, że taki układ zmniejszałby wagę ich roli), w którym prowadziliby «genetyczny supermarket», wytwarzając ludzi o cechach określanych (w granicach pewnych obwarowań moralnych) przez przyszłych rodziców. Nie myślą też o sprawdzeniu, wokół jakiej skończonej liczby typów ludzi skupiałyby się ludzkie wybory, gdyby w istocie wystąpiła jakakolwiek taka konwergencja. Taki system rynkowy ma tę zaletę, że nie wymaga żadnej centralnej decyzji ustalającej przyszły(szły) typ(y) człowieka”³⁰. Decyzja o doskonaleniu cech miałaby być pozostawiona wyłącznie konsumentom, a więc rodzicom, ze względu na to, że nie kto inny, lecz oni właśnie wiedzą najlepiej, w jaki sposób zadbać o konkurencyjność swojego dziecka na wolnym rynku genetycznym³¹.

Nowa, liberalna eugenika przypomina życie z antyutopii Aldousa Huxleya *Nowy wspaniały świat*. W tym właśnie wykreowanym przez pisarza świecie, w Ośrodku Warunkowania, przesuwające się na taśmie embriony poddawane były różnym eksperymentom po to, by w odpowiednim momencie rozwoju prenatalnego nabywać różnych zdolności. Już w pierwszych fazach rozwoju embriony podlegały selekcji i predestynacji do pełnienia określonych ról społecznych. W konsekwencji społeczeństwo było zróżnicowane: jedni zasilali najniższe kasty (gamy, delty i epsilon), inni zaś wyższe (alfy i bety). Społeczeństwo to miało być stabilne, wolne i szczęśliwe: „Po co mielibyśmy uganiać się za namiastką młodzieńczych pragnień – mówi jedna z postaci *Nowego wspaniałego świata* – skoro młodzieńcze pragnienia wcale nie wygasają? Za namiastką rozrywek, skoro aż do samego końca bawią nas wszystkie młodzieńcze głupstwa? Po co nam wypoczynek, gdy nasze ciała i umysły cieszą się nieustającą sprawnością? Na co nam pociecha, skoro mamy somę? Coś trwałego, skoro mamy porządek społeczny? [...] Boga nie da się pogodzić z maszynami, nauką medycyną i powszechną szczęśliwością. Trzeba wybierać. Nasza cywilizacja wybrała maszyny, medycynę i szczęśliwość”³².

U podstaw myślenia transhumanistycznego stoi, jak się wydaje, imperatyw, by „zrobić świat lepszym miejscem”³³. Zaistnienie nowego, lepszego

³⁰ R. N o z i c k, *Anarchia, państwo i utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 365.

³¹ Por. K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 87.

³² A. H u x l e y, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2011, s. 226n.

³³ H a r r i s, dz. cyt., s. 4.

go świata może nastąpić jedynie wtedy, kiedy dojdzie do przewyciężenia „starego człowieka”, a jego miejsce zajmie „nowy człowiek” – postczłowiek (postosoba?). Czy jednak zamiary transhumanistów nie prowadzą do zmiany rozumienia tego, kim jest osoba ludzka? Czy biomedyczne doskonalenie nie narusza godności człowieka? Zanim odpowiemy na te pytania, musimy zastanowić się jeszcze nad tym, kim jest człowiek i co jest dla niego dobre. To kwestia fundamentalna, wobec której nie można przejść obojętnie.

OSOBA LUDZKA I JEJ GODNOŚĆ

Życie ludzkie w otaczającej nas immanencji nie wydaje się czymś wyjątkowym, jeśli w kontekście biologicznych uwarunkowań gatunkowych homo sapiens próbujemy porównać je z życiem innych, nie-ludzkich istot żyjących. Nie o samą płaszczyznę biologiczną chodzi, kiedy mówimy, że życie ludzkie jest cenne czy też – że jest bezcenne³⁴. Zauważmy najpierw, że jego wyjątkowy charakter wyraża się w tym, że każde ludzkie życie jest niepowtarzalnym życiem osoby³⁵. Osoba ludzka nie jest jednie egzemplarzem swojego gatunku. Obok tego, że jest bytem indywidualnym, a więc odrębnym od innych, stanowi także indywiduum. Trafnie intuicję tę wyraził i rozwinął Ryszard ze Świętego Wiktora, który określił osobę jako „indywidualne istnienie natury rozumnej” (łac. *rationalis naturae individua existentia*)³⁶, przy czym indywidualne istnienie (łac. *individua existentia*) jest „nieudzielalne” (łac. *incomunicabilis existentia*)³⁷. Kiedy więc mówimy o „osobie”, wskazujemy na sposób jej istnienia, a mianowicie na to, że indywiduum to istnieje *per se*, czyli według wyjątkowego sposobu istnienia racjonalnej egzystencji³⁸. Oznacza to, że jakkolwiek osoba ludzka ma naturę gatunku homo sapiens, to jednocześnie poza tę naturę wykracza (osoba ludzka nie jest tylko swoją naturą)³⁹. Krótko mówiąc, wyjątkowego charakteru ludzkiego życia będziemy szukali poza płaszczyzną czysto biologiczną, będziemy go upatrywali w rozumności i zdolności do moralnego samostanowienia, a więc w cechach właściwych naturze ludzkiej egzystencji.

³⁴ Por. B. Chyrowicz, *Życie ludzkie: wartość bezcenna, ale kosztowna*, „Służba Zdrowia” 2006, nr 84-87, s. 31.

³⁵ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 87.

³⁶ Ryszard ze Świętego Wiktora, *De Trinitate libri Sex*, ks. IV, rozdz. 23, w: *Patrologia latina*, t. 196, kol. 946 A.

³⁷ Tamże, ks. IV, rozdz. 23, kol. 946 B-C.

³⁸ Por. tamże, ks IV, rozdz. 24, kol. 946 C.

³⁹ Por. B. Chyrowicz, *Personalizm – etyka wartości życia*, w: *Notatki do ćwiczeń z etyki medycznej, czyli jak i po co odróżniać eutyamię od eutanazji?*, red. K. Marczewski, Akademia Medyczna w Lublinie, Lublin 2003, s. 77n.

Nie znaczy to jednak wcale, że to, co cielesne (biologiczne), nie ma żadnego moralnego znaczenia. To, co cielesne, partycypuje w podmiotowości – ciało (natura) uczestniczy w życiu osoby. Relacja między tym, co osobowe, a tym, co cielesne, jest taka, że to osoba posiada naturę, a nie natura osobę. Jeśli człowiek jest osobą, a bycie osobą polega na posiadaniu natury, to integralność tej natury jest dla osoby istotna⁴⁰. Rację ma Robert Spaemann, kiedy wskazuje, że człowiek jest swoim ciałem, a oddziaływać na ludzkie ciało znaczy: oddziaływać na człowieka⁴¹. Jeśli zatem cielesność współkonstruuje naszą podmiotowość, to przedmiotowe traktowanie ciała oznacza również przedmiotowe traktowanie samej osoby⁴².

Z tytułu bycia osobą każdemu człowiekowi przysługuje wewnętrzna, obiektywna wartość – godność osobowa⁴³. Jawi się ona jako najwyższe kryterium aksjologiczne w życiu człowieka. Każdy wybór, na jaki godzi się człowiek, ma za punkt odniesienia wartość godności. Wobec tego żadna wartość, ani moralna, ani egzystencjalna, ani ekonomiczna, nie powinna wchodzić w kolizję aksjologiczną z godnością osobową⁴⁴. Jeśli jednak niektórzy próbują wskazać na takie kolizje, to z tego powodu, że godność osobową traktują jako jedną z wielu wartości, które można ze sobą zestawiać i porównywać. Tymczasem godność osoby jest nieporównywalna. Wyraźnie pisze o tym Immanuel Kant: „W państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność. [...] to zaś, co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość, tj. cenę, lecz wartość wewnętrzną, tj. godność”⁴⁵. Ta nieporównywalność sprawia, że nawet gdyby uznać, że wartość życia dziesięciu ludzi jest większa niż wartość życia jednego człowieka, to godność dziesięciu nie będzie przewyższać godności jednego⁴⁶.

⁴⁰ Por. R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 119.

⁴¹ Por. t e n ż e, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 223.

⁴² Por. B. C h y r o w i c z, *Natura jako norma w sporze o przyszłość ludzkiej kondycji*, w: *Dialogi o Bogu we współczesnej kulturze. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 7-8 listopada 2008 roku*, red. J. Bagrowicz, Kuria Diecezjalna w Toruniu–Towarzystwo Naukowe w Toruniu–Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu–Urząd Miasta Torunia, Toruń 2009, s. 94.

⁴³ Należy jednak pamiętać, że godność obejmuje całego człowieka, a więc także jego cielesność. Innymi słowy, ciało uczestniczy w godności osoby.

⁴⁴ Por. W. C h u d y, *Personalistyczne określenie wychowania*, w: *Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2005, s. 89.

⁴⁵ I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 434-435, tłum. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 70n.

⁴⁶ Por. S p a e m a n n, *Osoby*, s. 226.

Krótko mówiąc, godność osobowa zostaje uznana za wartość niewymierną, a osoba ludzka za wartość bezcenną⁴⁷.

Ważne dla przedstawionego tu w wielkim skrócie personalizmu etycznego jest uznanie, że każdy człowiek zasługuje na szczególną cześć z racji bycia osobą. Nakaz respektu wobec godności człowieka jest fundamentalną normą etyki personalistycznej⁴⁸. Karol Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność* określił ją w następujący sposób: „Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”⁴⁹.

Wróćmy teraz do dwóch kluczowych pytań: czy biomedyczne doskonalenie człowieka doprowadzi do „końca osoby” w sensie zmiany rozumienia tego, kim jest ludzka osoba (na przykład, czy doskonalenie wymusi zmianę treści definicji osoby, którą zaproponował Ryszard ze Świętego Wiktora), i czy proponowane ingerencje nie naruszają jej godności? Wydaje się, że transhumaniści nie dążą do zmiany rozumienia osoby, ponieważ nie zamierzają wyeliminować charakteryzujących ją centralnych własności: racjonalności i zdolności do moralnego samostanowienia. Zwolennicy biomedycznego doskonalenia postulują raczej potęgowanie tych własności, a w konsekwencji doskonalenie samej osoby⁵⁰. Jeśli przywołana opinia jest trafna, to „koniec osoby” należy postrzegać w innym sensie: transhumaniści odrzucają normę personalistyczną. Jeśli respekt dla osoby wyraża się w bezwarunkowym jej miłowaniu i nieinstrumentalnym traktowaniu, to wszelkie formy przedmiotowego i utylitarnego odniesienia do osoby stanowią źródło depersonalizacji. W szczegółowym uzasadnieniu tej tezy pomogą nam poglądy kilku współczesnych autorów dyskutujących poruszany tu problem.

ZAMKNIĘCIE NA NIEPROSZONE

Osobliwa ranga człowieka domaga się afirmowania go dla niego samego, a więc domaga się, by go miłować. Inaczej mówiąc, akt afirmacji człowieka dla niego samego to między innymi działanie, którego właściwą racją i motywem podjęcia jest uznanie godności adresata działania. Oznacza to, że właściwe

⁴⁷ Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015, s. 112.

⁴⁸ Por. A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 52n.

⁴⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 42.

⁵⁰ Zob. I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012.

odniesienie do drugiego, jak również do samego siebie stanowią akty bezinteresownej miłości, różniące się od aktów egoistycznej miłości własnej⁵¹.

Etyka doskonalenia postulująca projektowanie dzieci skłania ku zaspokajaniu miłości własnej, nie pozawala bowiem na to, by traktować dzieci jako dar – sugeruje Michael Sandel. Zdaniem tego autora afirmacja dzieci dla nich samych polega na tym, by zaakceptować je takimi, jakimi są, a nie takimi, jakimi mogą się stać dzięki zastosowaniu technik genetycznego doskonalenia. Projektowanie potomstwa staje się niepokojące dlatego, że pozwala traktować człowieka jako rzecz do ukształtowania, wytwór woli rodziców czy też narzędzie do zaspokojenia ich ambicji. Bezinteresowna miłość rodziców wobec swoich dzieci nie może zależeć od talentów czy zdolności dziecka, jeśli jednak zależy, to traci znamię owej bezinteresowności, stając się miłością własną – egoizmem. Dzieci się nie wybiera! Spośród wszystkich relacji interpersonalnych to właśnie rodzicielstwo uczy cnoty „otwartości na nieproszone”⁵². Cnota ta pozwala opanować nieposkromione dążenie człowieka do perfekcji i potrzebę całkowitej kontroli, jak również pojąć, że życie ludzkie jest darem – co więcej, pomaga zrozumieć, że moralny sprzeciw wobec genetycznego doskonalenia wzbudzają nie tyle perfekcja i ambicja rodziców projektujących swoje dzieci, ile prezentowana przez nich postawa. Problem nie polega więc na tym, że rodzice próbują zawłaszczyć autonomię dziecka (ich dziecko nie mogłoby przecież zdecydować o swoich cechach genetycznych), lecz na tym, że kierują się pychą, usiłując przejąć całkowitą kontrolę nad tajemnicą narodzin swoich dzieci. Nawet jeśli wada, którą jest pycha, nie czyni z rodziców tyranów, to jednak niszczy relację między nimi a ich dzieckiem, pozbawia rodziców pokory, jakiej nabiera się dzięki „otwartości na nieproszone”⁵³. Rację ma Sandel, kiedy twierdzi, że niezależnie od tego, jaki wpływ będzie miało biomedyczne doskonalenie na autonomię dziecka, pragnienie wyeliminowania przypadkowości i przejęcia pełnej kontroli nad tajemnicą narodzin poniża rodzica (projektanta) i hańbi rodzicielstwo jako praktykę społeczną, którą rządzą normy bezwarunkowej miłości⁵⁴. Rację ma również wtedy, kiedy sugeruje, że chęć projektowania ludzkiego życia utrwala pewną niepożądaną postawę – postawę dominacji i kontroli nad światem i własną naturą. Przyjmując bowiem taką strategię działania, narażamy się na ryzyko, że „przestaniemy doceniać

⁵¹ Por. T. S t y c z e Ń SDS, *Osoba – podmiot we wspólnocie*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 3, *Objawiać osobę*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, s. 45n.

⁵² M.J. S a n d e l, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, Kurhause, Warszawa 2014, s. 47. Sformułowanie „otwartość na nieproszone” Sandel zaczerpnął od Williama F. Maya.

⁵³ Por. tamże. Por. też: t e n ż e, *The Case Against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering*, w: *Human Enhancement*, s. 80.

⁵⁴ Por. t e n ż e, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka*, s. 77.

życie jako dar i że jedyną wartością, do której będziemy mogli się odwołać, będzie nasza wola”⁵⁵. Brak „otwartości na nieproszone” oznacza próbę za-negowania właściwego i pełnowartościowego odniesienia do osoby, próbę wymazania miłości bezinteresownej, która do tej pory kształtowała relacje interpersonalne.

INSTRUMENTALIZACJA GATUNKU HOMO SAPIENS

Jeden z czołowych niemieckich socjologów i filozofów, Jürgen Habermas, uważa, że biomedyczne doskonalenie człowieka (nowa eugenika) przysparza więcej problemów niż inne dotychczasowe osiągnięcia medyczne, ponieważ ściśle wiąże się z podstawową kwestią dotyczącą naszej samowiedzy jako istot gatunkowych. Zdaniem Habermasa modyfikacje genetyczne najprawdopodobniej zmieniają strukturę naszego moralnego doświadczenia oraz postawią nas wobec praktycznych zagadnień, które dotyczą założeń moralnego osądu i działania⁵⁶. Jakie racje przemawiają za taką opinią?

Zaprojektowane osoby nie będą już mogły uważać samych siebie za wyłącznych autorów własnej biografii. Biomedyczne ingerencje naruszają etyczną autonomię osób „w takiej mierze, w jakiej krępują pacjenta odrzucanymi przezeń, ale nieodwracalnymi zamiarami osób trzecich i tym samym nie pozwalają, by pojmował sam siebie jako autora własnego życia”⁵⁷. Nawet jeśli udoskonalona jednostka w życiu dorosłym, gdy osiągnie odpowiedni stopień samoświadomości, zaaprobuje powstały przed jej pojawieniem się projekt jej osoby, to i tak nie osiągnie stopnia wolności, którym cieszą się jednostki biorące udział w loterii genowej. Mówiąc inaczej, ingerencja w genom poszczególnych jednostek zdeterminuje je do tego stopnia, że nie będą one mogły krytycznie odnieść się do samych siebie⁵⁸. Nie znaczy to wcale, że ingerowanie w genom ograniczy prawa udoskonalonych jednostek do dokonywania wyboru. Niemniej jednak projektant w sposób jednostronny i nieodwracalny ingeruje w proces kształtowania się tożsamości drugiej osoby, ingeruje w cudzą świadomość autonomii. Trafna w tym kontekście staje się opinia Habermasa: „Świadomość, że wyjściowe warunki naszej biografii mają charakter przygodny i naturalny, jest konieczna, by retrospektywnie wziąć

⁵⁵ Tamże, s. 90.

⁵⁶ Por. J. H a b e r m a s, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 36.

⁵⁷ Tamże, s. 71.

⁵⁸ Por. O. N a w r o t, *Na krętych ścieżkach bioetyki – „etyka gatunku” Jürgena Habermasa*, w: *Dziedzictwo i przyszłość. Problemy współczesnej niemieckiej filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2010, s. 127n.

wyłączną odpowiedzialność za swoje życie – otóż osoba zaprogramowana jest takiej świadomości pozbawiona”⁵⁹. Co więcej, zaprogramowane osoby nie będą mogły uważać siebie samych za osoby równorzędne w stosunku do poprzednich pokoleń⁶⁰. Jeśli jedna osoba podejmuje decyzję o genetycznym uposażeniu drugiej, to powstaje nieznana dotąd relacja międzyosobowa. Podejmując za kogoś drugiego nieodwracalną decyzję, przyczyniamy się do ograniczenia symetrii odpowiedzialności, która możliwa jest wyłącznie między wolnymi i równymi. Jedynie członkowie wspólnoty istot moralnych mogą się wzajemnie moralnie zobowiązywać i wymagać od siebie działań zgodnych z normami. Godność osobowa jest w ścisłym sensie moralnie związana z tą symetrią relacji, wskazuje bowiem na jej nienaruszalność i wzajemne uznanie⁶¹. Wszelkie więc próby odrzucenia symetrii moralnej odpowiedzialności między poszczególnymi osobami – a szerzej: między następującymi po sobie pokoleniami – prowadzą do instrumentalizacji zaprogramowanych osób, a zatem do zanegowania respektu dla ich godności. Przekonanie, iż wszyscy ludzie cieszą się jednakowym statusem normatywnym, wyrasta z tego, że możliwa jest odwracalność egalitarnych relacji interpersonalnych. Biomedyczne doskonalenie tworzy relację pod wieloma względami asymetryczną, generuje swoisty rodzaj paternalizmu⁶².

Niezależnie od tego, czy naruszymy autonomię projektowanych przez nas istnień ludzkich, czy wprowadzone zmiany okażą się dla poszczególnych jednostek korzystne, czy też niekorzystne, aktualny pozostanie bardziej podstawowy problem, o którym pisze Barbara Chyrowicz. Dokonując biomedycznego doskonalenia, a następnie zmiany ludzkiej natury, zmieniamy relację, w jakiej pozostajemy w stosunku do samych siebie. Zaczynamy traktować naturę gatunku *homo sapiens* podobnie jak naturę otaczającego nas świata⁶³. Problem jednak w tym, że natura ludzka nie jest wobec nas całkowicie zewnętrzna, lecz partycypuje w naszej podmiotowości. Kiedy zaczynamy ją modyfikować, stajemy się kolejnym elementem przetwarzanego przez nas świata. Chyrowicz słusznie zauważa, że zmieniając ludzką naturę, „modyfikujemy pośrednio samych siebie, a raczej sposób, w jaki istniejemy w otaczającej nas immanencji, tracąc tym samym pozycję «punktu odniesienia» wprowadzanych w naturę zmian”⁶⁴.

Zwolennicy biomedycznego doskonalenia skrzętnie zacierają różnicę między podmiotem a przedmiotem, między tym, co „zostało wyprodukowane”,

⁵⁹ H a b e r m a s, dz. cyt., s. 87.

⁶⁰ Por. tamże, s. 85.

⁶¹ Por. tamże, s. 40n.

⁶² Por. tamże, s. 72.

⁶³ Por. C h y r o w i c z, *Bioetyka. Anatomia sporu*, s. 166n.

⁶⁴ Tamże, s. 167.

a tym, co „powstało naturalnie”⁶⁵. Przedmiotem rozporządzania staje się fizyczna baza, czyli to, co cielesne, to, co stanowi konstytutywny element każdego ludzkiego bytu. To, co cielesne, należało dotychczas do Kantowskiego „królestwa konieczności”, teoria ewolucji natomiast zmieniała to w „królestwo przypadku”. Biomedyczne doskonalenie przesuwą granicę między „nierozporządzalną bazą naturalną” a „królestwem wolności”⁶⁶ – jak pisze Habermas. „To rozszerzenie przygodności, dotyczące natury wewnętrznej, różni się od podobnych procesów rozszerzania pola wyboru o tyle, że «zmienia całą strukturę naszych moralnych doświadczeń»”⁶⁷.

Ludzie nie są transcendentnymi podmiotami, które posiadają nadający się do ewentualnego doskonalenia instrument – ciało. Nie dysponujemy odpowiednim kryterium, które odróżniałoby nieprzygodną część naszego „ja”, czyli to, co rozumne, od części przygodnej (cielesnej), dopuszczając jej dowolną modyfikację. Pozwalając na przekształcenie części przygodnej (ciała), zmienilibyśmy również ludzkie cele. To, czym one są, wynika z ludzkiej natury, bez względu na to, jaki jest stopień jej przygodności. Transformacja ludzkiej natury oznaczałaby w istocie zdegradowanie przyszłych ludzi do zwykłych środków, które miałyby jedynie zaspokoić cele transhumanistów – współczesnych projektantów przyszłych ludzi⁶⁸.

*

Działania związane z biomedycznym doskonaleniem stanowią zagrożenie dla ludzkiej godności, ponieważ jej nie respektują. W tym miejscu pojawia się pytanie: na czym polega brak respektu dla godności? Jedną z odpowiedzi może brzmieć następująco: Projektowanie przyszłych ludzi za pomocą biomedycznego doskonalenia pomija czy wręcz deprecjonuje bezwarunkowy charakter miłości, a więc właściwe i pełnowartościowe odniesienie do osoby. Druga odpowiedź brzmi: Biomedyczne doskonalenie wiąże się z instrumentalizacją ludzkiego życia, ponieważ człowiek występuje tu wyłącznie w roli środka, który służy do realizacji celu – projektu „postludzkiej kondycji”. Ostatecznie można więc sądzić, że „koniec osoby” nie wiąże się ze zmianą rozumienia istoty osoby, lecz z próbą zakwestionowania już to negatywnej, już to pozytywnej treści normy personalistycznej.

⁶⁵ M. F e r d y n u s, *Poszanowanie osobowego wymiaru człowieka czynnikiem postępu biomedycyny*, „Studia Sandomierskie” 20(2013) nr 2, s. 146.

⁶⁶ H a b e r m a s, dz. cyt., s. 35.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ P o r. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, s. 226n.