

## TRANSHUMANIZM A GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

**Słowa kluczowe:** filozofia, medycyna, transhumanizm, utopia, osoba, godność, technologia

**Keywords:** philosophy, medicine, transhumanism, utopia, person, dignity, technology

**Schlüsselwörter:** Philosophie, Medizin, Transhumanismus, Utopie, Person, Würde, Technologie

*Bycie człowiekiem zaczyna nam ciążyć*  
Fiodor Dostojewski<sup>1</sup>

Tytułowy transhumanizm (humanizm poprzedzony przedimkiem trans-, który znaczy „przez, poza, za”, stąd czasem nazwa jest skracana do >H lub H+) to pewna koncepcja filozoficzno-światopoglądowa<sup>2</sup>, przez niektórych znawców zagadnienia oceniana wprost jako czysta utopia<sup>3</sup>. Koncepcja ta jednak tak dalece się upowszedniła, że z pewnością nie można jej bagatelizować<sup>4</sup>. Stanowi ona szczególne zagrożenie dla ludzkiej godności i tożsamości. Jest tak, ponieważ stawia sobie za cel stworzenie nowego człowieka. W niniejszym artykule najpierw zostanie przedstawione w zarysie przesłanie owej koncepcji w jednej z jej dwóch zasadniczych wersji, postulującej przekształcenie ludzkiej natury (*Enhancement*). Zostanie też wskazane, z jakimi sprzecznościami łączy się taki projekt, z jednoczesnym podkreśleniem ścisłego jego

---

\* Ks. dr hab. Józef Kożuchowski – doktor nauk teologicznych; habilitacja w dziedzinie nauk humanistycznych i filozofii (Wydział Humanistyczny UMK w Toruniu, 2018); wykładowca metafizyki, antropologii filozoficznej i etyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu; nauczyciel akademicki filozofii i logiki w Wyższej Szkole Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku; e-mail: jozef-kozuchowski@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6769-1473>.

<sup>1</sup> Za: T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, 4. Auflage, Suhrkamp Verlag: Berlin 2022 (Erste Auflage 2020), s. 71. Por. także: T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, „Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken” 50(2020/21), s. 222.

<sup>2</sup> G. Hołub, G. Duchliński, *Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum: Kraków 2018, s. 13.

<sup>3</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s.85.

<sup>4</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 85.

związku ze – z pozoru skrajnie dualistyczną, a w rzeczywistości monistyczną – wizją człowieka i świata. Autor odwoła się w tej części analiz do rozważań znakomitego niemieckiego profesora Thomasa Fuchsa<sup>5</sup>, przy ich prezentacji ograniczając się jednak z konieczności do już wspomnianych aspektów. Analizy T. Fuchsa bowiem, jako nader bogate w treść oraz interesujące poprzez sposób ich ujęcia, wymykają się takiemu skrótowemu potraktowaniu. Następnie w drugiej części artykułu autor przedstawi stanowisko Roberta Spaemanna, dobitnie uzasadniającego, że transhumanistyczny zamysł jest absolutnie nie do pogodzenia z rozumieniem ludzkiej godności w jej klasycznej perspektywie<sup>6</sup>.

## 1. TRANSHUMANIZM I JEGO SPRZECZNOŚCI

Przytoczony na wstępie cytat z F. Dostojewskiego, brzmiący zaiste profetycznie, ma jeszcze swoją drugą, nieco inną formułę: „Bycie zwykłym człowiekiem z krwi i kości staje się coraz bardziej wadą”<sup>7</sup>. Rzeczywiście, w obliczu wykreowanych przez nas maszyn zaczynamy się wstydić naszej niedoskonałości. Współcześnie w takim spojrzeniu i reagowaniu usiłują nas utwierdzać transhumanisci. Jak zaznacza Th. Fuchs, dla obwieszczanej przez nich radykalnej transformacji obrazu człowieka typowe są trzy następujące jego przejawy:

Pierwszy skłania ku twierdzeniu, że chociaż ewolucja niejako z definicji oznacza proces postępującego zróżnicowania i optymalizacji życia, to jednak jej rezultat jest w każdym punkcie czasowym przypadkowy. Nikt z nas tego nie chciał ani nie planował. Z tego powodu ludzka natura nie może już być postrzegana jako dana stała. Podlega ona naturalnym zmianom i dodatkowo jest dostępna kształtowaniu przez nas samych.

---

<sup>5</sup> Thomas Fuchs (ur. 29.09.1958 r. w Monachium) jest profesorem filozofii i medycyny, kierownikiem Katedry Filozoficznych Podstaw Psychiatrii i Psychoterapii im. Karla Jaspersa na Uniwersytecie w Heidelbergu. Ponadto jest kierownikiem sekcji Fenomenologiczne Podstawy Psychopatologii i Psychoterapii przy Klinice Psychiatrii Ogólnej w uniwersyteckiej klinice w Heidelbergu, przewodniczącym Niemieckiego Stowarzyszenia Antropologii Filozoficznej oraz redaktorem naczelnym wydawnictwa publikującego wszystkie dzieła Jaspersa w Akademii Nauk w Heidelbergu. Ze szczególnie wielkim uznaniem i zainteresowaniem, wręcz z zachwytem, spotkała się jego czterokrotnie już wznawiana, opublikowana po raz pierwszy w 2020 r. książka *Verteidigung des Menschen Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. W 2023 r. otrzymał Erich-Fromm-Preis (Nagroda Ericha Fromma) za obronę humanistycznego myślenia w obliczu czysto „naturalistyczno-scjentyistycznego sposobu widzenia człowieka”.

<sup>6</sup> Robert Spaemann (1927–2018) – następca Hansa-Georga Gadamera w Katedrze Filozofii na Uniwersytecie w Heidelbergu i Maxa Müllera w Monachium; jeden z najbardziej znanych, i to na całym świecie, wpływowych i szanowanych współczesnych filozofów niemieckich. Wzbudził także zainteresowanie przedstawicieli innych nauk, tak w Niemczech, jak i za granicą. Dorobek tego myśliciela jest rozległy i doniosły, wręcz niezwykły, obejmuje w sposób szczególnie przynajmniej siedem dyscyplin filozoficznych, takich jak antropologia filozoficzna, filozofia praktyczna, filozofia polityczna, filozofia przyrody, filozofia religii, ekologia, bioetyka. Więcej informacji na temat jego osoby i twórczości podaję w osobnej monografii: *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Lublin 2013.

<sup>7</sup> Za: T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s.71.

Drugi z tych przejawów każe sądzić, że człowiek na swoim obecnym poziomie rozwoju okazuje się zasadniczo niedoskonały. Rezultatem ewolucji jest, wedle oglądu transhumanistów, powstały całkiem przypadkowo wadliwy, źle skonstruowany produkt. Nasze postrzeganie jest podatne na wszelkiego rodzaju złudzenia i iluzje, a nasze myślenie jest przeważnie stroniczne i zniekształcone przez przesady. Nasze wspomnienia są zawodne, a decyzje w dużej mierze irracjonalne. Przede wszystkim ułomne jest nasze ciało, podatne na zranienia, skazane na zestarzenie się i zniedołężnienie. Krótko mówiąc, nasza śmiertelność jest największym wyzwaniem, jakie stawia nam natura. Natura ta jest nie tylko zmienna, lecz również pod każdym względem potrzebuje optymalizacji. Powinniśmy osobiście brać odpowiedzialność za nasz dalszy rozwój, zamiast być zdani, jak było dotychczas, na ślepej ewolucji i przypadek.

Zgodnie zaś z trzecim przejawem zradykalizowanego obrazu człowieka cielesną egzystencję należy postrzegać w pierwszej kolejności już nie tylko jako możliwość spełnionego życia, lecz nade wszystko jako ograniczenie personalnej wolności. Dlatego zwolennicy transhumanizmu coraz bardziej podkreślają, że nie do zaakceptowania jest pozostawanie w zależności od cielesnych uwarunkowań lub procesów. Równoległe z tym transhumaniści propagują najróżniejsze formy ulepszenia i optymalizacji ciała, aż po przekształcanie ludzkiej natury z wykorzystaniem inżynierii genetycznej lub neurobiologii<sup>8</sup>.

Takie idee są upowszechniane od dwóch, a nawet trzech dziesięcioleci pod pojęciem transhumanizmu przede wszystkim w świecie angloamerykańskim. Zdaniem Th. Fuchsa transhumaniści w genetyce, technologii komputerowej oraz w bio-<sup>9</sup> i nanotechnologii widzą możliwość usuwania defektów i optymalizacji ludzkiej natury. Każdy człowiek powinien mieć prawo do określania i poszerzania swoich psychofizycznych możliwości, swojej płci, swojego wyglądu i swojej inteligencji stosownie do własnych życzeń.

W dalszej perspektywie tak znani technoutopiści, jak Hans Morawec, Ray Kurzweil, Nick Bostrom i inni, prognozują fuzję człowieka i maszyny. Utworzone w następstwie tej procedury cyborgi mogłyby, ich zdaniem, dać początek następnemu poziomowi ewolucji, do dzisiaj jeszcze niewyobrażalnego szczytu inteligencji i oczekiwań życiowych.

Takie utopie, zdaniem niemieckiego uczonego, mają filozoficzne wsparcie w teoriach funkcjonalistycznych, według których duch ludzki składa się ostatecznie z czystej informacji i ze struktury danych. Informacje zaś w zasadzie można przekazywać i nie są one związane z określoną bazą cielesną. Mogą one mieć jako podłoże nie tylko mózg, lecz również zewnętrzne protezy, magazyny pamięci lub odpowiednio przystosowany system komputerowy. Z tego powodu ludzie, mówiąc słowami

---

<sup>8</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 71–72. Por. T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 222–223; S. Gałęcki, *Ulepszenie czy przekształcenie natury? O różnicy pomiędzy „enhancement” a transhumanizmem*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum: Kraków 2018, s. 151–152.

<sup>9</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 223. Według Raya Kurzweila szczególną rolę odgrywa biotechnologia, dzięki której możliwa będzie zmiana naszych genów, prowadząca do odmłodzenia tkanek ciała i jego organów. Por. G. Hołub, *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek? Przeciw radykalnemu ulepszaniu*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum: Kraków 2018, s. 99–100.

cytowanego przez Th. Fuchsa filozofa Andy'ego Clarka, ze swej natury są cyborgami, jak to nazywa – *natur-born cyborgs*. Pomieszenie techniki, mózgu i ciała nie stanowi, w opinii transhumanistów, najmniejszego problemu, ponieważ sam duch jest rozumiany przez nich analogicznie do systemu technicznego<sup>10</sup>.

Najróżniejsze farmakologiczne, genetyczne lub cyfrowe techniki ulepszania, jak sądzi przytaczany przez Th. Fuchsa w jego rozważaniach Nick Bostrom<sup>11</sup>, mogłyby nas albo naszych potomków uczynić istotami „postludzkimi”, które miałyby idealne zdrowie i dużo większe zdolności intelektualne niż każdy dotychczasowy człowiek, a może całkiem nową wrażliwość zmysłową lub nieznaną dotąd możliwości percepcji sensorywnej, a ponadto zdolność kontrolowania własnych emocji<sup>12</sup>.

Takie obietnice posuwają się do niewyobrażalnych fantazji, skoro ich autorzy uważają, że stanie się możliwy transfer własnego ducha wyłącznie w postaci informacji na inne substraty (nośniki). Moglibyśmy chociażby podłączać nasze mózgi do komputera, a nasze starsze ciała całkiem uwalniać od skóry i kości, by w końcu osiągnąć cyfrową nieśmiertelność. Dodajmy, że jest to jednak błędne widzenie ducha, ponieważ przy takim jego pojmowaniu może on mieć wyłącznie naturę materialną, skoro za swój substrat (nośnik) ma komputer.

Transhumanizm radykalizuje zatem widzenie ludzkiego ciała, które jest coraz szerzej rozpowszechniane zarówno w naukach biologicznych, jak i w naukach o kulturze. Jest to, według Fuchsa, spostrzeganie go jako czegoś zupełnie odartego z podmiotowego znaczenia, czyli jako pewnego narządu lub aparatu, który zasadniczo podlega naszej wolnej dyspozycji i manipulacji. To mechanistyczne postrzeganie ciała stanowi paralelę funkcjonalistycznego pojmowania ducha jako samej tylko informacji lub oprogramowania (software'u). Transhumaniści wychodzą zatem od dualistycznego pojmowania człowieka, ale w rzeczywistości poprzez swoje rozumienie ducha, jako rezultatu materialnych procesów w mózgu umożliwiających przepływ informacji, tak naprawdę w zamaskowanej formie prezentują pogląd o charakterze monistyczno-materialistycznym. W ten sposób jednak całkowicie im umyka właściwa struktura ludzkiego bytu jako żyjącego i cielesnego jestestwa – celnie konstatuje T. Fuchs<sup>13</sup>.

Nie wchodząc w głębsze analizy na temat cielesności ludzkiej, niemiecki myśliciel i lekarz, wbrew temu, co głoszą transhumaniści, słusznie zaznacza, że bycie ciałem nie jest czymś dla nas zewnętrznym, lecz jest podstawą naszej egzystencji w tej mierze, że nasze odczuwanie, postrzeganie, myślenie i działanie są zawsze sposobem cieleśnie spełniającego się życia. Oczywiście ludzie są jednocześnie istotami mającymi zdolność odnoszenia się do swojej cielesności, to znaczy formułowania świadomego lub instrumentalnego doń stosunku. Jednocześnie nie mogą oni swojej cielesności ani ignorować, ani jej podważać (jak stanowczo domagają się tego transhumaniści), lecz raczej ją kształtować, pielęgnować zgodnie ze swoim wyobrażeniem o dobrym życiu<sup>14</sup>.

Można wskazać zasadniczo dwie główne wersje transhumanizmu – słusznie komentuje T. Fuchs. Pierwsza, bardziej radykalna, jest określana jako transfer/kopiowa-

<sup>10</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 223.

<sup>11</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 224.

<sup>12</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 71–72; T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 222–223.

<sup>13</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 72–73.

<sup>14</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 223–224.

nie umysłu (*mind uploading*) lub cyfrowa nieśmiertelność. Łączy się ona z neognostyczną wizją człowieka. Dla transhumanistów bowiem człowiek to „duch myślący”, a myślenie/świadomość jest wyróżnikiem człowieczeństwa. I te właśnie aspekty człowieczeństwa trzeba wzmacniać i poszerzać za pomocą technologii.

Druga wersja transhumanizmu zakłada mniej rewolucyjny wariant optymalizacji. Stawia sobie mianowicie za cel tylko przekształcenie ludzkiej natury połączone nierozdzielnie z ulepszeniem jej cielesności (*Enhancement*). O tej właśnie wersji, tzn. o tym, na czym ona polega, jakie napotyka niepokonalne trudności i jakie niesie z sobą sprzeczności, jest mowa w poniższych uwagach<sup>15</sup>.

Najpierw można by postawić pytanie, dlaczego tak wyjątkowo silny akcent stawia się w transhumanizmie na ulepszenie ludzkiego ciała przy użyciu technologii. Podjęcie działań w tym kierunku przewidział już F. Dostojewski, dlatego nieprzypadkowo niemiecki intelektualista niejednokrotnie, choć za każdym razem w nieco zmienionej formule, przywołuje jego lapidarnie wyrażoną intuicję: „Człowiek składający się z krwi i kości zaczyna nam ciążyć – wolelibyśmy być wytworzeni z jakiejś idei”<sup>16</sup>. Owa wrogość transhumanistów wobec ciała znajduje, w przeświadczeniu niemieckiego uczonego, wyraz w funkcjonalistyczno-cybernetycznym paradygmacie: ludzie są maszynami przetwarzającymi informacje, a ich świadomość i osobowość składają się z niematerialnych programów. Postęp powinien polegać na tym, aby niedoskonałe ciało ulepszyć za pośrednictwem technologii informacyjnych i biotechnologii, aby w rezultacie przekształcić je w syntetyczny wytwór. Cielesność biologiczna bowiem jest jedną z ostatnich przeszkód dla naszej egzystencji, która przeciwstawia się cyfrowemu postępowi.

Rzeczywiście nasza cielesność, podkreśla T. Fuchs, stawia nieprzekraczalne granice wszelkim funkcjonalistycznym utopiom: istota obdarzona ciałem nie jest możliwa do przedstawienia w algorytmach. I o ile również świadome doznawanie jest powiązane z ciałem (ma konstytutywnie cielesny charakter), o tyle nie pozwala się ono ani symulować w formie informacji, ani kopiować lub przenosić. Wszelkie doznawanie jest pewną postacią życia opartego na biologii. Radykalne transhumanistyczne utopie rozbijają się zatem w całkowitym niedocenianiu czy nierozpoznawaniu przez siebie tego, czym jest życie<sup>17</sup>.

Owszem, tak jak ingerujemy narzędziami medycyny w nasze ciało, tak też nie można kategorycznie wykluczyć ingerencji w całą naszą naturę. Niemniej, według T. Fuchsa, *mind uploading* (przenoszenie umysłu do innego nośnika, np. cyfrowej sieci czy komputera) i cyfrowa nieśmiertelność pozostaną na zawsze utopią<sup>18</sup>. Natomiast wgląd w konstytuującą nas cielesność pozwala stwierdzić, że tutaj idea optymalizacji natrafia na nierozdzielnie z nią związane sprzeczności. Trzeba pamiętać, że przesuwanie proporcji ludzkich predyspozycji i zdolności, jakie się wytworzyły w ciągu ewolucji, zawsze jest związane z wysoką ceną – podkreśla T. Fuchs<sup>19</sup>. Możemy to

<sup>15</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 225. Por. T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 73–74.

<sup>16</sup> Za: T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 73.

<sup>17</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 234–235.

<sup>18</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 234.

<sup>19</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*; por. T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 84–85.

wyraźnie poznać choćby na podstawie poniższych trzech przykładów. Pierwsze dwa dotyczą uzdolnień kognitywnych.

I tak, po pierwsze, zwiększenie koncentracji, wydajności uwagi wydaje się na pierwszy rzut oka niezaprzeczną korzyścią, jeśli chodzi o szybkość uczenia się lub podniesienie zawodowej produktywności. Koncentracja uwagi jest wszak dobrem deficytowym, o który konkurują wiele bodźców i przedmiotów. Przesadna koncentracja może przesłonić inne, być może ważniejsze rzeczy. Pacjenci i osoby badane informują, że pod wpływem zażycia metylofenidatu (stymulatora w leczeniu deficytów uwagi) podwyższenie stopnia koncentracji na określonym zadaniu odsuwa na drugi plan wszystkie inne obowiązki. Potrzeba międzyludzkich relacji i zainteresowanie nowymi doświadczeniami zostają zredukowane, a spontaniczność i kreatywność zmniejszają się. Tak zwiększona zdolność koncentracji w określonych sytuacjach bez wątpienia może być korzystna. Generalnie ceną wzmocnienia wydajności uwagi człowieka byłaby utrata naszej otwartości, elastyczności i fascynacji tym, co nowe. Ponadto byłby zwiększany napór na i tak już napiętą spiralę nieustannego podwyższania wydajności, przyspieszania, konkurencji. Wolno więc zapytać, stwierdza Fuchs, czy chcemy coraz lepiej funkcjonować, czy też pozostać otwarci, pełni energii, inicjatywy i kreatywności. Mamy tutaj do czynienia z typowym konfliktem optymalizacji, który ostatecznie charakteryzuje wszystkie inne rzekome ulepszenia<sup>20</sup>.

Analogicznie ma się sprawa, po drugie, z podwyższeniem zdolności zapamiętywania. Umieć zapamiętać dużo lub nawet wszystko wydaje się oczywistym dobrem i wielokrotnie tak rzeczywiście jest. Niemniej w wyniku takiej umiejętności łatwo traci się ważną życiowo równowagę między pamiętaniem (przypominaniem sobie) i zapominaniem. Tymczasem zapominanie odciąża pamięć z treści mniej istotnych (tzw. detali), dzięki czemu mogą w ogóle dochodzić do głosu rzeczywiście doniosłe wspomnienia<sup>21</sup>. Zdaniem Fuchsa zwrócił na to uwagę już William James, pisząc: „Selekcja jest osią konstrukcyjną, na której zbudowany jest duchowy statek. W przypadku pamięci jest to bezdyskusyjnie korzystne. Jeśli pamiętałibyśmy wszystko, byłibyśmy w większości przypadków w gorszej sytuacji, niż gdybyśmy niczego nie potrafili sobie przypomnieć”<sup>22</sup>. Zapominanie pozwala również, by to, co poznane (przeżywane), przetworzyć lub wyeliminować i w ten sposób zneutralizować potencjalnie paraliżujące działanie przeszłości, gdyż w przeciwnym razie nasilałoby się ono coraz bardziej w życiu. Tylko dzięki temu duch zachowuje możliwość przypomnienia oraz zdolność widzenia świata coraz nowszymi oczyma. Natomiast osoby o podwyższonej predyspozycji zapamiętywania, dzięki której wszystkie rodzaje wspomnień pozostają u nich żywe i trwale świeże w pamięci (hipermnestycy), przeżywają udrękę na skutek tego, że niczego nie są w stanie zapomnieć. Są one narażone na krzyżowy ogień ze strony wspomnień, najczęściej pozbawionych znaczenia, których jednak nie potrafią stłumić. Jak więc widzimy, cechą charakterystyczną naszej pamięci jest utrzymywanie sensownej równowagi między tym, co zapamiętywane, i tym, co zapominane<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 235.

<sup>21</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 235–236.

<sup>22</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 236.

<sup>23</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*.

A jak się ma sprawa związana z kwestią ulepszenia, wzięwszy pod uwagę, po trzeciej, nasze szczęście i nastrój? Fuchs pyta: Kto miałby ludziom za złe, gdyby w obliczu utrapień i różnorodnych frustracji życiowych usiłowali wspomóc się w takich sytuacjach farmakologicznie lub technologicznie, ażeby mimo wszystko doświadczenie szczęścia było ich udziałem<sup>24</sup>? Trzeba jednak podkreślić, że dobre samopoczucie, zadowolenie z życia i szczęście są do pewnego stopnia nagrodą, którą przewidziała sama natura za podejmowany przez ludzi trud i wysiłek. Istnieje ścisła relacja między szczęściem i zainwestowanymi w jego osiągnięcie staraniami człowieka.

Wędrujący w górach znają tę diametralną różnicę w doznawaniu szczęścia w zależności od tego, czy sami podczas wspinaczki osiągną szczyt, czy też wjadą nań kolejką linową. Radość życiowa jest owocem osiągnięcia realnych celów, a najczęściej – pokonywania przeszkód na drodze do ich realizacji. Gdyby zadowolenie z życia i szczęście mogły utrzymywać się trwale na wysokim poziomie całkiem niezasłużenie, czyli bez względu na włożony wysiłek i trud, wówczas słabłoby ludzkie dążenie do samorozwoju i przekraczania siebie. Jednocześnie zmniejszałaby się tolerancja na frustrację, gdyż w przewyciężaniu przeszkód i niepowodzeń nie byłoby się w tej samej mierze wdrożonym. Wszystko to przypomina psychiczne zmiany, postrzegane także u narkomanów w trakcie dłuższego okresu zażywania środków odurzających<sup>25</sup>. Pomyślmy w końcu – zaznacza Fuchs – o powieści Huxleya *Nowy wspaniały świat* (*Brave New World*), w której powszechne przyjmowanie narkotyku Soma, poprawiającego nastrój, służy powierzchownemu zwiększeniu przyjemności i jednocześnie uspokojeniu ludności. Takie jednak ulepszenie nie odpowiada godności człowieka, nawet jeśli wzmoczenie szczęścia nie byłoby środkiem zaleconym przez państwo, lecz dobrowolnym aktem.

Przykłady te mogą wystarczyć, pisze Fuchs, aby pokazać, że przekształcenie ludzkiej natury zawsze idzie w parze z wysoką ceną, jaką trzeba zapłacić, i to tą samą monetą, jaką pozornie się zyskuje. Dotyczy to także kluczowej transhumanistycznej wizji, a mianowicie tej dotyczącej nieśmiertelności – podkreśla Fuchs<sup>26</sup>.

Perspektywa, że nic nie jest już ostateczne i raczej wszystko będzie się powtarzać aż do wieczności, ograbiłaby nas z wszelkiej wartości, jaka jest właściwa jednorazowości i niepowtarzalności śmiertelnego życia. Interesującą ilustrację tej tezy Fuchs znajduje w opowiadaniu Jorge Louisa Borgesa, zatytułowanym po niemiecku *Der Unsterbliche*, czyli *Nieśmiertelny*, w którym podróż narratora do nieśmiertelnego jaskiniowca pozwala zrozumieć, że niekończące się życie prowadzi do odrętwienia bądź skostnienia w wiecznym powtarzaniu tego samego. Tym samym oznacza ono niemożliwą do zniesienia nudę<sup>27</sup>.

„Wszystko dla człowieka śmiertelnego ma wartość wynikającą z tego, że jest niepowtarzalne i zagrożone. Natomiast u kogoś nieśmiertelnego każde działanie i każda myśl są echem czegoś drugiego, które je poprzedziły w bliżej nieokreślonej przeszłości. Nie ma rzeczy, która byłaby zagubiona pomiędzy niezliczonymi lustrami. Nic nie może się zdarzyć jeden raz i nic nie staje się czymś cennym przez

<sup>24</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 89.

<sup>25</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*.

<sup>26</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 89–90.

<sup>27</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 94.

swą kruchość” – stwierdza J.L. Borges cytowany przez T. Fuchsa<sup>28</sup>. Doświadczenie intensywności szczęścia i terażniejszości uległoby spłyceciu, ponieważ barwy życia lśnią dopiero w obliczu ciemnego tła śmierci. Ponadto każde przedłużenie życia, a tym bardziej nieśmiertelność, zniosłoby równowagę między generacjami na niekorzyść potomnych. Ażeby uniknąć przeludnienia, nieśmiertelność żyjących trzeba byłoby okupić zagrożeniem dla nowego życia i tym samym rezygnacją na zawsze z młodości, która ciągle rozpoczyna od początku. Nie umierając, ludzkość starzałaby się, zastygając w utrwalonych formach, by w powtarzaniu tego samego ostatecznie ulec wszechogarniającemu zmęczeniu – reasumuje Fuchs<sup>29</sup>.

## 2. DLACZEGO TRANSHUMANIZM ZAGRAŻA GODNOŚCI

*Inżynieria genetyczna wiodłaby do panowania umarłych nad żyjącymi.*

Robert Spaemann<sup>30</sup>

Dla większej jasności i lepszego rozumienia tych analiz, warto najpierw pokazać, jak Robert Spaemann postrzegał godność<sup>31</sup>. Od razu trzeba jednak podkreślić, że z racji bogactwa i złożoności rozważań niemieckiego myśliciela nie sposób udzielić na to pytanie wyczerpującej odpowiedzi. Jak zaznaczał sam R. Spaemann, godność jako prafenomen jest niedefiniowalna w klasycznym sensie, domagającym się podania rodzaju najbliższego (*genus proximum*) i różnicy gatunkowej (*differentia specifica*). Dlatego w swojej próbie jego uchwycenia i wyartykułowania posługiwał się różnymi określeniami. Według R. Spaemanna godność pozwala się określać lub wyjaśniać na wiele sposobów. Niemniej można powiedzieć, że dla wybitnego myśliciela godność oznacza przede wszystkim wyjątkową pozycję człowieka jako osoby wśród innych bytów. Zakłada to, że musi on być widziany zawsze jako cel we wszystkich swoich poczynaniach, a nigdy jako tylko środek, gdyż byłoby to równoznaczne z jego instrumentalizacją, przedmiotowym potraktowaniem i przez to zdegradowaniem do poziomu innych rzeczy. Z takim właśnie rozumieniem godności mamy do czynienia chociażby w analizach R. Spaemanna dotyczących procedury in vitro. Dodajmy przy tym, że R. Spaemann wyróżnia dwa rodzaje godności: godność ontyczną i godność moralną<sup>32</sup>. Ta pierwsza wynika z samego faktu bycia człowiekiem. Jest niezbywalna.

<sup>28</sup> Za: T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 237.

<sup>29</sup> T. Fuchs, *Transhumanismus und Verkörperung*, s. 237–238.

<sup>30</sup> R. Spaemann, *Die Herausforderungen des ärztlichen Berufsethos*, w: tenże, *Grenzen Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta: Stuttgart 2001, s. 348.

<sup>31</sup> Szczegółowo o godności w ujęciu Spaemanna piszę w moim artykule: *Godność ludzka a prawa człowieka*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 15/1(2020), s. 183–195, a także w książce: *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 2013, w rozdziale pt. *Wartość czy godność człowieka*.

<sup>32</sup> A. Szostek także wyróżnia ten rodzaj godności, określając go jako godność osobowościową. Por. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy, miłości*, Katolicki Uniwersytet Lubelski: Lublin 1995, s. 46–47.



Godność moralną z kolei cechuje kruchość. Może ona zostać zagubiona lub pomniejszona, gdyż zależy od naszej doskonałości moralnej<sup>33</sup>.

Można zapytać, dlaczego przywołane zostaje tu stanowisko R. Spaemanna, skoro nie wypowiadał się on wprost o transhumanizmie. To prawda, przywołanie R. Spaemanna ma jednak głębokie uzasadnienie. R. Spaemann jednoznacznie krytycznie wyrażał się o przekształceniu naszej natury na drodze genetycznej manipulacji człowiekiem, czyniąc to przede wszystkim w aspekcie godności osoby ludzkiej. Tymczasem w transhumanizmie, jak już stwierdzono, wręcz propaguje się najróżnorodniejsze formy ulepszania ciała, aż po przekształcenie ludzkiej natury przy użyciu inżynierii genetycznej i biotechnologii. Warto też dodać, że w okresie, w którym R. Spaemann rozwił swoje analizy na ten temat (w zasadzie przeszło 30 lat temu), raczej nie posługiwano się powszechnie terminem „transhumanizm”.

Instrumentalizacja osoby, pospołu z jej wymiarem cielesnym, jaka ma miejsce w manipulacjach genetycznych, ściśle łączy się z błędnym rozumieniem człowieka. Rozumienie to znajduje wyraz we współczesnej spirytualistycznej mentalności ludzi. Ujawnia się zaś wyraźnie m.in. w sposobie traktowania własnego ciała. Odnotować tu trzeba znamieny paradoks. Mentalność ta, co podkreśla R. Spaemann, chętnie jest pojmowana materialistycznie, ale jest raczej spirytualistyczna. Dla niej własne ciało to nie wyraz ducha, lecz czysta materia<sup>34</sup>. Ciała można używać tak jak innych materialnych przedmiotów. Spirytualizm ujawnia się tutaj szczególnie w nastawieniu, zgodnie z którym ciało to nie część naszej osoby, tylko rzeczywistość zewnętrzna i całkowicie obca, jako coś, co usprawiedliwia instrumentalne jej traktowanie.

Ludzie jednak, jak podkreśla niemiecki myśliciel, nie są czysto duchowymi czy też przede wszystkim transcendentnymi podmiotami<sup>35</sup>, które mają do dyspozycji nadający się do ewentualnego ulepszenia instrument – ciało<sup>36</sup>.

Ingerencja w geny ludzkie dowodzi, że narusza się par excellence godność naszego ciała, negując ją. Wbrew temu, co sądzą transhumaniści, nasze ciało nie jest jakimś narzędziem czy aparatem niemającym nic wspólnego z osobą<sup>37</sup>. Godność ciała płynie z istotowego powiązania z samą osobą. W nim bowiem osoba się wyraża i jest ono wyrazem osobowego bytowania. Instrumentalne potraktowanie ciała oznacza także instrumentalizację samej osoby, stanowiącej całość cielesno-duchową<sup>38</sup>.

Zarzut, który Spaemann stawia słusznie pod adresem roszczeń podnoszonych przez technologię genetyczną, a zmierzających do ulepszenia (właściwie przekształcenia) ludzkiej natury, formułuje również w formie pytania: Ze względu na co można je podejmować? Nie wystarczy stwierdzić, że ze względu na ludzkie cele. Trzeba

<sup>33</sup> R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige Essays zur Anthropologie*, Pieper: München Zürich, 1987, s. 40–45, R. Spaemann, *Wert oder Würde des Menschen*, w: *Der Wert des Menschen*, hrsg. von K.P. Liesmann, Zsolnay: Wien 2006, s. 37.

<sup>34</sup> R. Spaemann, *Wer hat wofür Verantwortung?*, w: tenże, *Grenzen zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta: Stuttgart 2001, s. 234–235.

<sup>35</sup> Według Kanta transcendentny podmiot, to byt istniejący w sobie niedostępny dla bezpośredniego poznania.

<sup>36</sup> R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Klett-Cotta: Stuttgart 1993, s. 220.

<sup>37</sup> R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 221.

<sup>38</sup> R. Spaemann, *Personen Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Klett-Cotta: Stuttgart 2019, s. 251.

bowiem odpowiedzieć na inne, bardziej podstawowe pytanie, a mianowicie: W służbie jakich celów mielibyśmy dokonywać przekształcenia natury ludzkiej wraz z jej cielesną warstwą? To jednak, jakie i czym są ludzkie cele, wynika z ludzkiej natury, niezależnie od tego, w jakim stopniu jest ona przygodna. Innymi słowy, nie powinno się ulepszać naszej natury według dowolnych celów, z pominięciem tych, które z niej wypływają. Oczywiście nieuwzględnianie tego warunku to wyraz braku respektu dla ludzkiej natury i jej godności<sup>39</sup>. W każdym razie, jeśli pragnie się uszanować ludzką godność, należy baczyć, aby człowiek był sam w sobie celem, a nie środkiem. Wtedy nie można decydować o tym, jaki ma być i jak powinien się prezentować człowiek odpowiadający naszym celom i życzeniom<sup>40</sup>. Tożsamość tak wytworzonego człowieka określałyby bowiem życzenia jego ludzkiego twórcy, dla którego stawałby się tylko środkiem.

Dla Spaemanna takie projekty (czyli polepszenia dziedzictwa genetycznego, to jest ulepszenia gatunku ludzkiego) były oznaczone absurdalnością, pochodząc jakby ze świata kreatywnej fantazji. W każdej z takich manipulacji przekraczamy swoje kompetencje. Nie tylko nie zmniejszamy przygodności naturalnego rozwoju, lecz przeciwnie – zwiększamy go. Przyczyniamy się do wykreowania przygodnych preferencji poszczególnych jednostek (lub także pokoleń) o nieodwracalnych skutkach, i to w takiej mierze, za jaką nigdy nie będziemy w stanie wziąć odpowiedzialności. Tymczasem nie dysponujemy takimi kryteriami ulepszenia, które byłyby obiektywnie uzasadnione. „Jaki miałby być bowiem pożądaný człowiek?” – celnie pyta Spaemann<sup>41</sup>. Czy powinien być inteligentniejszy? Czy może szczęśliwszy lub bardziej kreatywny, odporniejszy albo lepiej dostosowany, serdeczniejszy, wrażliwszy? Należy właśnie o to zapytać, aby rozpoznać absurdalność takich idei meliorystycznych – podkreślił wybitny myśliciel. Fakt, że ludzie zawdzięczałby to, kim są, przypadkowym preferencjom swoich przodków, oznaczałby nieodpowiedzialność antenatów i panowanie zmarłych nad żywymi<sup>42</sup>.

Ostatecznie nikt z nas nie przyszedł na świat dla kogoś drugiego jako narzędzie do urzeczywistniania jego celów. A tymczasem transhumaniści pod etykietą swobodnego ulepszenia człowieka promują tak dalece idący zamysł infiltracji technologicznej ludzkiego bytu, że w swoich wizjach posuwają się aż do hybrydyzacji, czyli krzyżowania ludzkich genów z genami zwierząt (świń) czy łączenia ludzi z maszynami

<sup>39</sup> R. Spaemann, *Personen Versuche*, s. 220-221.

<sup>40</sup> R. Spaemann, *Personen Versuche*. Jeżeli zezwala się na przeprowadzanie eksperymentów na drugim człowieku w najwcześniejszym etapie jego egzystencji, czyli w fazie embrionalnej, wówczas ostatecznie nie tylko czyni się go produktem, zależnym w swoich istotnych właściwościach od manipulatora, gdyż stosownie do tego, co dotąd wiemy o skutkach biotechnologicznych ingerencji w genetyczne uposażenie tych istot, zawsze i wyłącznie są nimi szkody. Inaczej mówiąc, nigdy nie tylko nie następuje ulepszenie tego uposażenia, lecz przeciwnie – jego pogorszenie. Ingerencje tego typu w organizm dzieci jeszcze przed ich urodzeniem prowadzą do nieodwracalnych schorzeń tych istot, których żadna normalna terapia nie jest w stanie usunąć. To potwierdza, jak bardzo projekt transhumanistyczny sprzeczny jest z respektem dla godności ludzkiej. Na podstawie mojej rozmowy z prof. Bertholdem Waldem z Uniwersytetu w Paderborn (czerwiec 2023 r.).

<sup>41</sup> R. Spaemann, *Die Herausforderungen*, s. 346.

<sup>42</sup> R. Spaemann, *Die Herausforderungen*; por. R. Spaemann, *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik*, w: *Ökologie und Ethik*, hrsg. von D. Birnbacher, Philipp Reclam jun.: Stuttgart 1980, s. 200–202.

(komputerami czy siecią). Na tego typu manipulacje genami R. Spaemann patrzył ze szczególnym niepokojem, gdyż jego zdaniem skutkiem tego będzie rażące okaleczenie ludzkiej godności. Nastąpią nieodwracalne zmiany naszej natury. Człowiek de facto nie będzie już człowiekiem. Po uwzględnieniu faktu, iż rozwój człowieka następował – stosownie do odkryć genetyków – przez około dwustu tysięcy lat, przeświadczenie, jakoby można było za sprawą technicznych ingerencji przekształcić jego naturę w jakiś inny byt, to nie tylko podważenie jej szczególnego statusu, czyli godności, ale i przejaw pychy – zaznaczył wybitny myśliciel<sup>43</sup>. Mierniki tego udoskonalenia byłyby czystym wymysłem ludzkim. Do egzystencji i funkcjonowania zgodnie z nimi nie można przymuszać przyszłych generacji. Dlatego, zdaniem Spaemanna, Jürgen Habermas słusznie zgodził się tylko na takie ingerencje w naturę, przy których jesteściey uprawnieni zakładać zgodę tych, którzy są manipulowani – bo są to interwencje terapeutyczne<sup>44</sup>.

Według Spaemanna „człowiek na zamówienie” (design) nie może być produktem samej chęci i wyobrażeń innych ludzi o tym, na czym ma polegać szczęście człowieka. Człowiek może ewentualnie określić kryteria, jakie powinny spełniać zwierzęta hodowlane, które służą nam jako źródło żywności<sup>45</sup>. Dodajmy, że człowiek ma do tego prawo, bo zwierzęta są dobrem użytecznym, jakkolwiek pełnią nie tylko funkcje utylitarne.

Przekształcanie ludzkiej natury, na przykład w celu lepszego przystosowania do lotów międzyplanetarnych, nawet w przypadku jakiejś ograniczonej grupy, oznaczałoby zdegradowanie tego rodzaju przedstawicieli przyszłych pokoleń do statusu zwykłych środków, zaspokajających cele współczesnych manipulatorów. W ten sposób jedna grupa ludzi stałaby się całkowicie zależna od drugiej, jako że jej charakter i przymioty byłyby efektem zamysłu ludzkiego „konstruktora”. Ich wzajemna relacja przybrałaby postać niewolniczego powiązania manipulowanych z manipulatorem. Byłby to akt pogardy dla ich godności z racji pogwałcenia fundamentalnej równości między ludźmi, mającej swoje źródło w naturze. Godność człowieka łączy się bowiem nierozdzielnie z jego naturalnym rodowodem, czyli z tym, że jest on ostatecznie stwórczym dziełem Bózym, a nie ludzkim<sup>46</sup>. Oczywiście nasza natura jest przygodna.

Wszelkie jednak świadomie zaplanowane jej przekształcenie nie zmniejszyłoby jej przygodności, lecz zwiększyłoby ją do tego stopnia, że stałaby się nie do zniesienia. Dlatego nie można jej samowolnie przekształcać – konkluduje Spaemann<sup>47</sup>.

Przestroga myśliciela ma doprawdy głębokie racje. O tych bowiem ingerencjach, jak już wiadomo, z pewnością nie można powiedzieć, że będą bezpieczne dla kondycji naszej natury; przeciwnie – widziane w świetle medycyny pociągałyby za sobą ujemne następstwa dla człowieka<sup>48</sup>, czyli już z tego punktu widzenia skutkowałyby nadwątleniem przygodnego charakteru ludzkiej natury. Ingerencje te, przekształcenia

<sup>43</sup> R. Spaemann, *Personen Versuche über den Unterschied*, s. 292–293. Na podstawie mojej rozmowy z R. Spaemannem w Stuttgarcie (sierpień 2017 r.).

<sup>44</sup> R. Spaemann, *Habermas und die Natur des Menschen*, w: tenże, *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Klett-Cotta: Stuttgart 2010, s. 244.

<sup>45</sup> R. Spaemann, *Die Herausforderungen des ärztlichen Berufsethos*, w: tenże, *Grenzen*. s. 346.

<sup>46</sup> R. Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, w: tenże, *Grenzen*, s. 120.

<sup>47</sup> R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 221.

<sup>48</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen Grundfragen*, s. 86–88.

ludzkiej natury, byłyby zupełnie dowolne, czyli żadna z nich, podejmowana w ten czy inny sposób, nie miałaby innego uzasadnienia niż czerpanie z tego korzyści lub poczucie niczym nieskrępowanej wolności, wyrażającej się w samowolnej decyzji woli. Ta zupełnie niezrozumiała ich bezzasadność mogłaby tylko zwiększyć – i tak już dla nas nieprzeniknioną ludzkim rozumem – przygodność naszego bytu.

Owszem, Spaemann jednoznacznie opowiadał się za działaniami służącymi udoskonaleniu, usprawnieniu, a ostatecznie spełnieniu się nas jako osób. Drogą jest jednak wychowanie, bez którego człowiek nie może być, jak podkreślał, człowiekiem<sup>49</sup>. Wychowanie umożliwia w pełni godne ludzkie życie i urzeczywistnienie optimum możliwości życia osobowego, a jednocześnie nie narusza naszej autonomii i godności. Dla przykładu: wszelkie oddziaływanie na określone nasze własności przez wychowanie, ćwiczenie i samowychowanie przemienia poszczególne własności, ale zawsze tak, że służy to samoidentyfikacji osoby jako całości, bo to ona jest podmiotem i uczestnikiem tego procesu.

Inaczej przedstawia się rzecz z odizolowanym oddziaływaniem genetycznym na chociażby pojedynczy element dziedzictwa genetycznego. Każda taka zmiana, powstała w wyniku tego oddziaływania, współdziała z niezliczoną liczbą innych czynników, a wyniku tego współdziałania nie możemy przewidzieć nawet w przybliżeniu<sup>50</sup>. Chodzi tutaj nie tylko o wpływ na pojedynczego człowieka, ale również na ludzką wspólnotę. Dominacja określonych własności i określonych typów oraz zanik innych własności znowu mają konsekwencje nie do przewidzenia. Owszem, w wychowaniu w pewien sposób premiuje się własności szanowane w danym społeczeństwie. Każde społeczeństwo ma bowiem swój styl życia i wychowania. Wychowanie jednak nie niszczy potencjału alternatywnego, co jest godne podkreślenia. Nie zabiera młodemu człowiekowi możliwości wyrażenia takiego lub innego stosunku do tego, czego z nim dokonano. Czyni to natomiast w zamyśle melioryzująca manipulacja genetyczna z racji swej nieodwracalności – przynajmniej na dzisiejszym poziomie technologii. Jest ona więc nieznośnym uwiecznieniem panowania umarłych nad żyjącymi<sup>51</sup>.

Nasza przygodność uzasadnia przychodzenie nam z pomocą innych, co dzieje się w procesie wychowania. Przyjść jednak z pomocą, jak trafnie akcentuje R. Spaemann, oznacza przyjść z pomocą istocie naturalnej, która jest taka, jaka jest. **Pomoc z pewnością nie oznacza uczynienie z niej czegoś innego**<sup>52</sup>. Dlatego dopóki nie ma dla nas żadnej wątpliwości, że człowiek jest celem samym w sobie, dopóty należy zdecydowanie sprzeciwiać się projektom inżynierii genetycznej – konkluduje wybitny myśliciel<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> R. Spaemann, *Grenzen*, s. 347.

<sup>50</sup> R. Spaemann, *Grenzen*, s. 347.

<sup>51</sup> R. Spaemann, *Grenzen*, s. 347.

<sup>52</sup> R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen*, s. 221.

<sup>53</sup> R. Spaemann, *Die Herausforderungen des ärztlichen Berufsethos*, w: tenże, *Grenzen*, s. 345.

## ZAKOŃCZENIE

W powyższych rozważaniach przedstawiono wybrane wątki koncepcji transhumanizmu z perspektywy myśli powszechnie uznanego filozofa R. Spaemanna oraz bardzo cenionego za głos w tej kwestii w ostatnim czasie w Niemczech filozofa i lekarza T. Fuchsa, wyartykułowany przede wszystkim w cieszącej się olbrzymim zainteresowaniem w kraju Goethego książce *Verteidigung des Menschen*. Wnikliwe spojrzenie tych uczonych na zarysowaną tematykę wydawać się może tym bardziej wiarygodne i przekonujące dla osoby zainteresowanej problematyką transhumanizmu, zwłaszcza że odwołuje się ono nie tylko do argumentacji filozoficznej, ale także medycznej.

Niemieccy autorzy są całkowicie zgodni w swoim spojrzeniu na transhumanizm i w jego ocenie, zwracając uwagę na to, że projekt ten jest nie do przyjęcia. Propozycje transhumanizmu bądź mają charakter i wymowę utopijną, bądź – jeśli możliwe byłoby ich zastosowanie – w konsekwencji prowadziłyby do fatalnych skutków dla człowieka.

Analizy R. Spaemanna na temat godności, zaprezentowane przezeń w wielu miejscach i w różnych kontekstach jego refleksji, są oryginalne i nader bogate w treści. Natomiast nie zarysował on tej problematyki wprost w odniesieniu do transhumanizmu. Autor artykułu starał się w miarę możliwości wszelkie dociekania niemieckiego myśliciela w tym zakresie wydobyć z jego publikacji i przedstawić polskiemu czytelnikowi, a niekiedy rozwinąć przez przywołanie również z treści bezpośrednich rozmów.

W dalszych rozważaniach o transhumanizmie warto jednak przywoływać tak myśl T. Fuchsa, jak i R. Spaemanna. Pierwszego z nich z tego względu, że jego interesujący dorobek z obszaru badań nad tym zagadnieniem, odwołujący się nie tylko do filozofii, ale i współczesnej medycyny, zasługuje na prezentację zwłaszcza takich aspektów, jak po pierwsze, radykalna wersja transhumanizmu, kryjąca się pod nazwą transfer/kopiowanie umysłu (*mind uploading*) i jej sprzeczności, a po drugie – wizja ciała u transhumanistów, na którą można by spojrzeć krytycznie z perspektywy zarówno fenomenologicznej, jak czynią to T. Fuchs w swoich pracach (*Verteidigung des Menschen, Das Gehirn – ein Beziehungsorgan Eine phänomenologisch – ökologische Knzeption*) albo H.E. Hengstenbeerg, a także metafizycznej – R. Spaemanna, J. Piepera lub M.A. Krąpca.

## TRANSHUMANIZM A GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

## STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono dwie podstawowe i zarazem komplementarne wobec siebie kwestie transhumanizmu. W ujęciu Thomasa Fuchsa pierwsza jest prezentacją niektórych treści i wskazaniem sprzeczności, jakie w sobie kryje ta koncepcja filozoficzno-światopoglądowa. Zostało to zarysowane w odniesieniu do jednej z jej dwóch podstawowych wersji optymalizacji, stawiającej sobie za cel przekształcenie ludzkiej natury przy użyciu inżynierii

genetycznej i biotechnologii. W drugiej kwestii akcentuje się, jak bardzo niepokojąco zagraża naszej godności i tożsamości projekt transhumanistów, skoro wiąże się z nim uprzedmiotowienie człowieka i – co jeszcze gorsze – przekształcenie jego natury w całkiem inny byt. Na to uwrażliwiają przedstawione w drugiej części rozważań dociekania Roberta Spaemanna. Podkreślono także, że ta koncepcja transhumanizmu ma u swych podstaw zamaskowaną, błędną, monistyczno-materialistyczną wizję człowieka.

## **TRANSHUMANISM AND HUMAN DIGNITY**

### **SUMMARY**

The article presents two basic and complementary issues of transhumanism. According to Thomas Fuchs, the first is basically a presentation of the message, as well as an indication of the contradictions hidden in this philosophical and worldview concept. This is outlined in relation to one of its two basic versions of optimization, aiming to transform human nature using genetic engineering and biotechnology. In the second issue, it is emphasized how disturbingly the transhumanist project threatens our dignity and identity, since it involves the objectification of man and, even worse, the transformation of his nature into a completely different being. Robert Spaemann's investigations presented in the second part of his considerations make us sensitive to this. The article also emphasizes that this concept of transhumanism is based on a masked, but erroneous, monistic vision of man.

## **TRANSHUMANISMUS UND MENSCHENWÜRDE**

### **ZUSAMMENFASSUNG**

In diesem Beitrag wurden zwei grundlegende und zugleich zueinander komplementäre Aspekte des Transhumanismus präsentiert. Erstens handelt es sich um eine Präsentation der gewählten Inhalte des Transhumanismus nach Thomas Fuchs, wie auch die Benennung der Widersprüche, welche dieses philosophisch-weltanschaulichen Konzept in sich verbirgt. Das wurde gezeigt in Bezug auf eine der beiden grundlegenden Varianten der Optimierung, d.h. eine der beiden Varianten des Transhumanismus. Diese Variante hat es zum Ziel, die menschliche Natur mittels Gen- und Biotechnologie umzuwandeln. Zweitens betont man, dass das transhumanistische Projekt sehr beunruhigend und gefährlich für unsere Würde und Identität ist, weil mit diesem Projekt die Vergegenständlichung des Menschen und – was noch schlimmer ist – die Umwandlung seiner Natur in ein ganz anderes Wesen. Für solche Risiken sensibilisieren uns die Überlegungen von R. Spaemann, die im zweiten Teil des Beitrags dargestellt sind. Im Beitrag wird auch betont, dass dem Konzept des Transhumanismus eine verborgene und falsche monistisch-materialistische Vorstellung des Menschen zugrunde liegt.

## BIBLIOGRAFIA:

- Fuchs T., *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan Eine Phänomenologisch-ökologische Konzeption*, 1. Auflage, Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart 2008.
- Fuchs T., *Transhumanismus und Verkörperung* „Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken” 50(2020/21), s. 222–241.
- Fuchs T., *Verteidigung des Menschen Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, 4. Auflage, Suhrkamp Verlag: Berlin 2022 (Erste Auflage 2020).
- Gałęcki S., *Ulepszenie czy przekształcenie natury? O różnicy pomiędzy „enhancement” a transhumanizmem*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum: Kraków 2018, s. 143–167.
- Hołub G., *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek? Przeciw radykalnemu ulepszaniu*, w: *Ulepszenie człowieka Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum: Kraków 2018, s. 97–125.
- Hołub G., Duchliński G., *Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem*, w: *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum: Kraków 2018.
- Kożuchowski J., *Godność ludzka a prawa człowieka w ujęciu R. Spaemanna*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 15/1(2020), s. 183–195
- Kożuchowski J., *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Towarzystwo Naukowe KUL: Lublin 2013.
- Spaemann R., *Das Natürliche und das Vernünftige Essays zur Anthropologie*, Pieper: München Zürich 1987.
- Spaemann R., *Die Herausforderungen des ärztlichen Berufsethos*, w: tenże, *Grenzen Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta: Stuttgart 2001.
- Spaemann R., *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Klett-Cotta: Stuttgart 1993.
- Spaemann R., *Grenzen zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta: Stuttgart 2001.
- Spaemann R., *Personen Versuche über den Unterschied zwischen „etwas” und „jemand”*, Klett-Cotta: Stuttgart 2019.
- Spaemann R., *Schritte über uns hinaus Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Klett-Cotta: Stuttgart 2010.
- Spaemann R., *Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik*, w: *Ökologie und Ethik*, hrsg. von D. Birnbacher, Philipp Reclam jun.: Stuttgart 1980, s. 180–206.
- Spaemann R., *Über den Begriff der Menschenwürde*, w: tenże, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta: Stuttgart 2001.
- Spaemann R., *Wer hat wofür Verantwortung?*, w: tenże, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta: Stuttgart 2001.
- Spaemann R., *Wert oder Würde des Menschen*, w: *Der Wert des Menschen*, hrsg. von K.P. Liesmann, Zsolnay, Wien 2006, s. 21–46.
- Szostek A., *Wokół godności, prawdy, miłości*, Katolicki Uniwersytet Lubelski: Lublin 1995.