

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

## TEOLOGIA I ETYKA A TRANSHUMANIZM

Ambiwalentny charakter przemian historycznych i rozwoju świata w XX wieku, gdzie *radości i nadziei* towarzyszyły *smutek i trwoga*<sup>1</sup>, coraz wyraźniej kierował uwagę na samego człowieka, który zawsze pozostaje sprawcą i autorem dziejowych zmian. Tragiczne doświadczenie II wojny światowej doprowadziło do przekonania, że trzeba na nowo wyrazić prawdę o godności każdej osoby ludzkiej, jej uprawnieniach i zobowiązaniach, co znalazło wyraz w ONZ-owskiej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Jej niezaprzeczalne znaczenie nie uchroniło jednak ludzkości przed kolejnymi zamachami na jednostki, ludy i narody w imię ideologii odbierających innym godność i podstawowe prawo do życia<sup>2</sup>. Współczesna historia ciągle na nowo potwierdza przekonanie, że nieład świata, zwłaszcza jego niesprawiedliwy i niehumanitarny kształt, wyrasta z bardziej podstawowego nieładu, istniejącego w ludzkim sercu. Być może bardziej niż w przeszłości, człowiek dzisiejszy doświadcza swojej wielkości i słusznych oczekiwań, jak też kruchości i moralnego zepsucia, nie umiając sobie poradzić z kondycją swej egzystencji. Podjęte przez Vaticanum II przed 50. laty podstawowe pytania o sens ludzkiego życia i po-

---

Ks. dr hab. SŁAWOMIR NOWOSAD, prof. KUL – kierownik Katedry Teologii Moralnej Ekumenicznej KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: xsn@kul.pl

<sup>1</sup> Por. Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965) nr 1.

<sup>2</sup> „[...] fundamentem dążenia do wolności w naszej epoce są owe powszechne prawa, które człowiek posiada po prostu dlatego, że jest człowiekiem. Właśnie akty barbarzyńskiego deptania ludzkiej godności skłoniły Organizację Narodów Zjednoczonych do sformułowania [...] Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która pozostaje jedną z najwznioślejszych wypowiedzi ludzkiego sumienia naszych czasów”. Jan Paweł II. Przemówienie *Od praw osoby ludzkiej do praw narodów*. Nowy Jork, ONZ (5.10.1995) nr 2.

wołania nie utraciły na znaczeniu, a nawet stały się jeszcze pilniejsze, by wyjaśnić „tajemnicę człowieka” i nadać właściwy kształt jego indywidualnej i społecznej drodze przez doczesność do wieczności<sup>3</sup>.

Sedno tej refleksji zwraca się do samego pytania o człowieka w całej prawdzie jego egzystencji, co w istocie, choć w różnym stopniu, było w centrum refleksji i namysłu poprzez całą ludzką historię. W kontekście współczesnym szczególnym uczestnikiem tej debaty i poszukiwań był Jan Paweł II, dla którego kwestia antropologiczna zawsze była w centrum jego filozoficznych i duszpasterskich zainteresowań. Dawał temu wyraz tak przez lata uniwersyteckiego zaangażowania w Lublinie, a tym bardziej, gdy jako papież stanął wobec uniwersalnego wezwania do wspólnego znajdowania odpowiedzi na podstawowe i ostateczne pytania ludzkości.

Na poziomie ideowym współcześnie dokonuje się głęboka „transformacja” ludzkości, zmiana antropologiczna, której efektem jest tzw. nowy model kulturowy człowieka z jego indywidualizmem, zeświecczeniem, naturalizmem materialistycznym, nomadyzmem czy głębokim i bezkrytycznym uzależnieniem od mass mediów. Kryje się w tym nie tylko nowe samorozumienie człowieka, jego miejsca i zadań w świecie, ale nowe, horyzontalne postrzeganie całej rzeczywistości<sup>4</sup>. Ta „dezintegracja” człowieka odślania coraz to nowe oblicza, tak dalece, że dochodzi do „rewolucji antropologicznej”. Człowiek sam kwestionuje własną naturę, która nie jest już *corpore et anima unus*, ale staje się jedynie „duchem i wolą”. Nie ma w człowieku nic istotnego, co byłoby mu dane, ale wszystko – sam dla siebie – staje się autokreacją: „Istnieje teraz tylko człowiek w sposób abstrakcyjny, który dopiero sam wybiera dla siebie coś jako swoją naturę”<sup>5</sup>. Będąc sam dla siebie kreatorem, może siebie zmieniać i ciągle na nowo tworzyć zgodnie z przekonaniem o swojej całkowitej plastyczności.

Zjawiskiem nie mniej znaczącym są najnowsze tendencje do przekroczenia granicy *humanum*, by wejść w obszar *posthumanum* (świat postludzki), gdzie człowiek będzie zdolny przekształcić samego siebie w nowy byt, wykorzys-

---

<sup>3</sup> Por. KDK 10. To „poszukiwanie prawdy o człowieku” znalazło wyraz w wielkiej debacie IV Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, który odbył się na KUL-u we wrześniu 2012 r., gromadząc wielu wybitnych intelektualistów. Por. *W poszukiwaniu człowieka w człowieku. Chrześcijańskie korzenie nadziei*. Red. S. Nowosad, A. Eckmann, T. Adamczyk. Lublin: TN KUL 2012.

<sup>4</sup> Por. S. N o w o s a d. *Współczesny spór o człowieka*. W: *Kościół – pluralizm – Europa*. Warszawa: Komitet Krajowy Światowej Federacji Luterskiej 2005 s. 48-53.

<sup>5</sup> B e n e d y k t XVI. Przemówienie *Ten, kto broni Boga, broni człowieka* (21.12.2012). „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 35:2013 nr 2 s. 30.

jąc niekwestionowany współczesny postęp nauki i technologii. Chociaż skutki założeń filozoficznych nie tracą na znaczeniu, coraz silniej uwidacznia się przekonanie o możliwości głębokiej modyfikacji istoty ludzkiej, a nawet jej tożsamości przy wykorzystaniu nowych technologii (biotechnologii), zwłaszcza dotyczących istot żywych, a najbardziej samego człowieka. Nowe techniczne możliwości w tym sensie stają się narzędziami w rękach współczesnego człowieka (ludzkości), który konsekwencjalistyczny utilitaryzm czyni swoim fundamentalnym przekonaniem ideowym<sup>6</sup>. Odwołując się do ciągle aktualnych i ważnych analiz Jana Pawła II i Benedykta XVI, trzeba wskazać na głęboki kryzys kulturowy współczesnego świata (przynajmniej zachodniego), który ma u fundamentu kryzys metafizyczny, epistemologiczny i etyczny, co ostatecznie prowadzi także do kryzysu politycznego: „nihilizm metafizyczny, sceptycyzm epistemologiczny i relatywizm moralny połączyły się i stworzyły realne, obecne dzisiaj niebezpieczeństwo dyktatury relatywizmu, który podkopuje demokrację, jednocześnie przyspieszając przejście ku nowemu światu plastikowej i przetworzonej ludzkości”<sup>7</sup>.

Nietrudno stwierdzić, że zwolennicy takiego wykorzystywania narzędzi nowoczesnej nauki i technologii opierają się na znanej dużo wcześniej mechanicyzycznej wizji człowieka i społeczeństwa. Upraszczająca, a zarazem przedmiotawiająca człowieka koncepcja przyjmuje, że zarówno w samej jednostce, jak i w społeczeństwie można i wystarczy wymienić pewne komponenty, by usunąć niedobory czy uzyskać pożądane udoskonalenie. Człowiek jawi się więc jako maszyna, którą można manipulować, a w grupie społecznej można ze względu na całość jej elementy składowe modyfikować czy zamieniać<sup>8</sup>.

## I. HUMANUM – TRANSHUMANUM – POSTHUMANUM

Kultura humanistyczna, wyrażona w tworzonych przez całą historię dziełach nauki, sztuki i w kształcie ludzkiego etosu, pozwoliła i nadal umożliwia człowiekowi coraz głębsze zrozumienie swego losu. W ten sposób staje się ona niezbędnym elementem życia i wysiłków, które składają się na *czynienie*

---

<sup>6</sup> Por. G. W e i g e l. *Ocalić „Gaudium et spes”*. *Nowy humanizm Jana Pawła II*. „Ethos” 25:2012 nr 4 s. 56-58.

<sup>7</sup> T e n ż e. *Jan Paweł II, chrześcijańska nadzieja i współczesny sekularyzm*. W: *W poszukiwaniu człowieka w człowieku* s. 202.

<sup>8</sup> Por. T. K o c h. *Enhancing Who? Enhancing What? Ethics, Bioethics, and Transhumanism*. „Journal of Medicine and Philosophy” 35:2010 s. 687.

*sobie ziemi poddaną* (por. Rdz 1, 28). Tymczasem coraz bardziej powszechna obecnie technologizacja myślenia i życia prowadzi do dominacji tego, co techniczne nad tym, co humanistyczne, a co dotąd stanowiło rdzeń świata prawdziwie ludzkiego. Dobre i pożądane skądinąd osiągnięcia naukowo-techniczne tworzą zarazem przekonanie o niemal nieograniczonych ludzkich możliwościach. Dobro wielkiego postępu biologii i medycyny prowadzi jednocześnie do absolutyzacji tzw. imperatywu technologicznego<sup>9</sup>. Towarzyszy temu pogląd o całkowitej plastyczności człowieka i jego istoty na każdej płaszczyźnie, którą można modyfikować wedle dowolnych oczekiwań. Ujawnia się w tym zasadniczy kryzys etyki, która zostaje albo podporządkowana technice, albo radykalnie zsubiektywizowana i zrelatywizowana, nawet jeśli niekiedy nominalnie przyznaje się jej pierwszeństwo. Staje się oczywiste, że jedno i drugie jej zniekształcenie właściwie oznacza jej zniszczenie i kres, a w życiu ludzkim zaczyna panować powszechny moralny chaos.

Oba podstawowe tutaj, a stosunkowo nowe pojęcia – transhumanizm i posthumanizm – są w dużym stopniu niejednoznaczne, istnieją bowiem rozmaite próby ich zdefiniowania. Niekiedy transhumanizm umieszcza się niejako wewnątrz posthumanizmu, a czasem wyraźnie go oddziela. W każdej sytuacji można powiedzieć, że to, co posthumanistyczne odnosi się i obejmuje „wysocze technologiczowaną przyszłą egzystencję” człowieka albo raczej istoty, która będzie jego następcą<sup>10</sup>. Najogólniej trzeba stwierdzić, że – w kontekście dzisiejszego rozwoju tzw. technonauki i korzystania z jej możliwości w „ulepszaniu” człowieka – posthumanizm zaprzecza podstawowemu przekonaniu humanizmu o wyjątkowości człowieka w świecie istot żyjących, uważając go za zwierzę jak inne zwierzęta. W tym założeniu często podkreśla się, że rozumność człowieka nie jest argumentem na rzecz jego wyjątkowości, przynależy on bowiem całej przyrodzie. Natomiast transhumanizm, otwierając się radykalniej (i optymistyczniej) na możliwości najnowszej biotechnologii, dąży do przekroczenia granic człowieczeństwa i ludzkiej natury, by wykreować nową istotę (siebie samego) o nowych cechach. Można w tym widzieć decyzję, by dokonać następnego etapu ewolucji, która teraz będzie jego własnym dziełem, a nie – jak było wcześniej – skutkiem naturalnej

---

<sup>9</sup> Tymczasem „technologia biomedyczna czyni możliwym wiele rzeczy, których nigdy nie powinniśmy robić”, jak podkreślił L. Kass, znany amerykański lekarz i bioetyk, przewodniczący Prezydenckiej Komisji Bioetycznej w latach 2001-2005. Cyt. za: A. Fisher. *Catholic Bioethics for a New Millennium*. Cambridge: CUP 2012 s. 3.

<sup>10</sup> N. Campbell, A. O’Driscoll, M. Saren. *The Posthuman: The End and the Beginning of the Human*. „Journal of Consumer Behaviour” 9:2010 nr 2 s. 95.

selekcji, rozmaitych przypadków i zmieniających się okoliczności<sup>11</sup>. Transhumanista postrzega więc obecną sytuację człowieka jako stan przejściowy, który zmierza do nowego stanu postludzkiego. Celem transhumanizmu jest istota postludzka, która będzie tak górowała intelektualnie (i nie tylko) nad dzisiejszym człowiekiem, jak – na dotychczasowym etapie ewolucji – człowiek góruje nad małą człekokształtną<sup>12</sup>.

Według zwolenników zdecydowanego (radykałnego) „poprawiania” natury ludzkiej, a nawet jej przemienienia w nową „naturę”, którzy sami określają się zwykle jako transhumaniści<sup>13</sup>, natura ludzka w obecnej postaci jest niedoskonała, a więc i niewystarczająca. Obecna kondycja biologiczna człowieka ogranicza go i nie pozwala na pełne zrealizowane swoich rozmaitych możliwości. Właśnie nowa technologia ludzka (biotechnologia) ma umożliwić człowiekowi zmianę tego stanu rzeczy, a więc i swoiste wyzwolenie z tych ograniczeń, by osiągnąć nowy kształt człowieczeństwa<sup>14</sup>. Skoro jest to coraz

---

<sup>11</sup> „Transhumanism may be briefly defined as the belief that the human race should be ‘enhanced’ using technological means [...].The terrain is further confused by the propensity for transhumanism to be labelled or self-identified as posthumanism”. R. T w i n e. *Genomic Natures Read through Posthumanism*. „The Sociological Review” 58:2010 nr 1 s. 176. Jednoznaczny zwolennikiem tej nowej ewolucji przez „poprawianie człowieka”, która doprowadzi do „nowej ludzkiej przyszłości”, jest J. Harris, o czym pisze w *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People* (Princeton, N.J.: Princeton University Press 2007). „I will show why and how human enhancement is in the interest of all of us personally and in the interests of society. [...] I will argue strongly not only for the freedom, but also for the obligation to pursue human enhancement”. Tamże s. 9. Szerzej por. s. 19-35.

<sup>12</sup> Por. J. P. B i s h o p. *Transhumanism, Metaphysics and the Posthuman God*. „Journal of Medicine and Philosophy” 35:2010 s. 701. „We see humans as a transitional stage standing between our animal heritage and our posthuman future. This technological transformation will be accelerated by genetic engineering, life extending biosciences, intelligence intensifiers [...]”. M. M o r e. *The Extropian Principles 3.0*. W: www.maxmore.com [dostęp: 19.06.2013].

<sup>13</sup> Spośród szczególnie znanych transhumanistów można wymienić następujących: Nick Bostrom, David Pearce, James Hughes, Max More, Hans Moravec, Raymund Kurzweil, Anders Sandberg czy futurysta F. M. Esfandiary (który sam nazwał się FM-2030). Jako zorganizowany ruch oblicza się transhumanistów na ok. 5 tys. osób. Zarazem trzeba mieć świadomość, że różne idee transhumanizmu są coraz bardziej powszechne w różnych środowiskach i instytucjach, zwłaszcza tam, gdzie dyskutuje się rozwój i współzależność nanotechnologii, biotechnologii, technologii informatycznej i kognitywistyki (ang. NBIC). Tzw. projekt transhumanizmu odnosi się i analizuje w kontekście antropologii, życia społecznego, etyki, kultury, a nawet gospodarki i polityki, jak również teologii. Por. H. T i r o s h - S a m u e l s o n. *Transhumanism as a Secularist Faith*. „Zygon: Journal of Religion and Science” 47:2012 nr 4 s. 717-718.

<sup>14</sup> Por. R. C o l e - T u r n e r, *Introduction: The Transhumanist Challenge*. W: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Red. R. Cole-Turner. Washington D.C.: Georgetown University Press 2011 s. 10. „Tomorrow’s

bardziej możliwe, należy uznać, że jest to również pożądane. Nowoczesna technologia coraz bardziej czyni możliwym to, by przekraczać ograniczenia ludzkiego ciała i mózgu. Możliwości i szanse, jakie dają nowe technologie medyczne, ukształtowały z czasem prąd czy ruch intelektualny i kulturowy, który postuluje wręcz konieczność zasadniczej poprawy i udoskonalenia kondycji ludzkiej, by w końcu usunąć starzenie się oraz zdecydowanie poprawić (uwytatnić) zdolności człowieka na płaszczyźnie fizycznej, intelektualnej i psychologicznej. Pod pojęciem najczęściej używanego tu pojęcia „ulepszania technologicznego” należy więc rozumieć wykorzystywanie inżynierii genetycznej, psychofarmakologii, nanotechnologii, technologii informatycznych itp. w celu zmiany tego, co stanowi o człowieczeństwie człowieka<sup>15</sup>.

Ułomna w różnym stopniu ludzka kondycja biologiczna, psychiczna czy intelektualna winna być podniesiona na wyższy poziom, nawet jeśli – a może i w tym celu – skutkiem tego będzie przekroczenie granic gatunkowych i przekształcenie istoty ludzkiej w istotę postludzką. Człowiek sam będzie decydował o tym, w jakim kierunku i w jakim stopniu ma się dokonać to „poprawianie” jego kondycji<sup>16</sup>. Ten postczłowiek będzie więc nie tylko zdecydowanie zdrowszy i silniejszy, bardziej żywotny, odporny na choroby i wpływ czasu, ale będzie też w stanie kontrolować swój nastrój, pragnienia czy uczucia nienawiści czy zmęczenia, a nawet będzie bardziej wrażliwy na miłość, przyjemność lub doświadczanie piękna. To wszystko może oznaczać wysoce nową charakterystykę osobową i gatunkową, odbiegającą od tego, co

---

human being will be regeneticized, nanotechized, cyborgized, and perhaps even immortalized. Genetic science hybridized with nanotechnology and robotics will carry modern medicine well beyond our current occupation with healing the sick”. T. P e t e r s. *Progress and Provolution: Will Transhumanism Leave Sin Behind?* W: *Transhumanism and Transcendence* s. 63-64.

<sup>15</sup> Por. G. M c K e n n y. *Transcendence, Technological Enhancement and Christian Theology*. W: *Transhumanism and Transcendence* s. 178. „It seems that the posthuman wants it both ways: on the one hand, the posthuman invites the transformative capacities of new technologies, but on the other hand, the posthuman reserves the right for something called ‘the human’ to somehow remain the same throughout those transformations. This contradiction enables posthuman thinkers to unproblematically claim a universality of attributes such as the faculty of reason, the inevitability of human evolution, or individual self-emergence”. E. T h a c k e r. *Data Made Flesh: Biotechnology and the Discourse of the Posthuman*. „Cultural Critique” 2003 nr 53 s. 94.

<sup>16</sup> Ten transhumanizm nie ma więc nic wspólnego z „transhumanizmem”, o jakim pisał np. P. Teilhard de Chardin w rozumieniu teologicznym i jako wypełnieniu się nadziei chrześcijańskiej. W innym sensie już w 1957 wprowadził termin „transhumanizm” J. Huxley, gdy „człowiek pozostając człowiekiem, będzie przekraczał siebie realizując nowe możliwości ze swojej ludzkiej natury i dla niej samej”. Por. C o l e - T u r n e r. *Introduction: The Transhumanist Challenge* s. 21.

znane jest jako człowieczeństwo. Istota postludzka będzie w ten sposób uwolniona od kruchości człowieczeństwa i ludzkiej egzystencji. Może to oznaczać konieczność (niemal) całkowitego przekształcenia organizmu ludzkiego przy użyciu np. ingerencji genetycznych, terapii przeciwstarzeniowych, leków wzmacniających pamięć czy zaawansowanych technik kognitywnych. Wspomina się nawet, że postczłowiek będzie mógł porzucić swoje ciało i wybrać rodzaj materii, w której będzie istniał<sup>17</sup>. Chociaż niektóre tezy transhumanistów sięgają w ciągle odległą przyszłość i w kontekście nawet wysokiego rozwoju współczesnej biotechnologii jawią się jako *science fiction*, nie da się zaprzeczyć, że już obecnie możliwe są coraz głębsze ingerencje w ludzką cielesność, emocjonalność czy funkcjonowanie mózgu. Wśród dostępnych już w tym zakresie nowych technologii można wymienić bezpośredni interfejs mózg-komputer (ang. BCI), implanty mikromechaniczne, protezy nerwowo-mięśniowe, siatkówkowe czy korowe, a nawet tzw. telepatyczne układy scalone. Chociaż dotychczas technologie te w zasadzie wykorzystywane są dla zwiększenia sprawności osób niepełnosprawnych, jest coraz więcej filozofów, transhumanistów czy bioetyków, którzy widzą w nich coraz skuteczniejsze narzędzia do ogólnej modyfikacji ludzkiej natury<sup>18</sup>.

Wśród kolejnych obszarów człowieczeństwa, które mogą, a nawet powinny być „poprawiane” i „ulepszane”, ostatnio wskazuje się nawet na sferę moralności. Skoro do dyspozycji są coraz nowsze i skuteczniejsze biologiczne i fizjologiczne środki wpływania na sferę motywacyjną, należy z nich korzystać. Wobec współczesnych poważnych zagrożeń dla ludzkości wręcz konieczne staje się korzystanie z tych biomedycznych narzędzi dla „ulepszania”

---

<sup>17</sup> Por. N. B o s t r o m. *The Transhumanist FAQ*. Oxford: World Transhumanist Association 2003 [v. 2.1] s. 5-6. „[Transhumanists] yearn to reach intellectual heights as far above any current human genius as humans are above other primates; to be resistant to disease and impervious to aging; to have unlimited youth and vigor; to exercise control over their own desires, moods, and mental states; to be able to avoid feeling tired, hateful, or irritated about petty things; to have an increased capacity for pleasure, love, artistic appreciation, and serenity; to experience novel states of consciousness that current human brains cannot access”. Tamże s. 5. Por. B i s h o p. *Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God* s. 701.

<sup>18</sup> „Although I think the majority of people in the Western world do not yet share transhumanism's more radical ideas, the assumption concerning human autonomy that underlies the transhumanist philosophy is practically universal in secular medicine and bioethics today. Living wills enshrining people's right to refuse life-sustaining treatment for practically any reason, even if they are not dying, are becoming as routine in our hospitals as informed consent forms”. E. Ch. B r u g g e r. *Introduction to Transhumanism: Attempting to Make a New Type of Person*. W: [www.zenit.org](http://www.zenit.org) [dostęp: 21.04.2010]. Brugger jest profesorem teologii moralnej w The Culture of Life Foundation w Denver, USA.

(„bioulepszania”) moralnego ludzi. W opinii zwolenników takich poglądów nie ma filozoficznych ani etycznych zastrzeżeń dla tego typu ingerencji w życie, motywacje i działanie ludzi, jeżeli celem jest obrona ludzi przed wyginieniem z tego świata<sup>19</sup>.

## II. ANALOGIE TEOLOGICZNE

Mimo iż sami zwolennicy transhumanistycznego myślenia o współczesnym i przyszłym świecie dystansują się od religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, ich drogi myślenia, stawiane sobie cele, postrzeganie przyszłości itp. noszą znamiona swoistej transformacji religijnej wizji całej rzeczywistości, gdzie „bogiem” jest technologia (biotechnologia, nanotechnologia itd.). Ta „parareligia technologizmu” ma swoich proroków, kapłanów, doktrynę, sakramenty, a nawet cuda. Nie brak tam odpowiedników apokalipsy i wiary w nieśmiertelność. Odwołując się wprost do terminologii chrześcijańskiej, niektórzy mówią wręcz, że ciało ludzkie ulegnie „transsubstancjacji”, gdyż będzie możliwe dokonanie głębokich zmian w ludzkim genomie<sup>20</sup>. Swego rodzaju analogia między sposobami myślenia, stawianymi celami i przyjętymi wartościami wizji post- czy transhumanistycznej a chrześcijaństwem potwierdza, że wyrosła ona z kultury zakorzenionej i zbudowanej na chrześcijaństwie, którą jednocześnie chce zastąpić. Paradoksalnie zarazem, te podobieństwa (również

---

<sup>19</sup> „Our knowledge of human biology, in particular of genetics and neurobiology, is now beginning to supply us with means of directly affecting the biological and physiological bases of human motivation e.g. by the use of pharmacological or genetic methods like genetic selection and engineering. We shall suggest that there are in principle no philosophical or moral objections to the use of such biomedical means of moral enhancement – moral bioenhancement as we shall call it – and that the current predicament of humankind is so serious that it is imperative that scientific research explore every possibility of developing effective means of moral bioenhancement as a complement to traditional means”. Por. I. P e r s s o n, J. S a v u l e s c u. *Unfit for the Future? The Need for Moral Enhancement*. Oxford: OUP 2012 s. 2. Szerzej por. s. 100-134.

<sup>20</sup> „In this posthuman future, biotechnologists will develop stronger, more efficient replacement organs by redesigning their constituent cells and constructing them with more durable materials”. D. D i n e l l o. *Technophobia! Science Fiction Visions of Posthuman Technology*. Austin: University of Texas Press 2005 s. 19. W sposób krytyczny tę nową „religię” przedstawia D. F. Noble w *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention* (New York: A.A. Knopf 1997). Natomiast mocną wiarę i przekonanie o słuszności takiego rozumowania i zarazem nieuchronności takiej przyszłości, a nawet o zasadności używania parareligijnych pojęć pisze Ch. Dewdney w *Last Flesh: Life in the Transhuman Era* (Toronto: HarperCollins 1998).



do innych, pozachrześcijańskich wizji życia i kultury) potwierdzają uniwersalność takich pragnień przedstawicieli rodzaju ludzkiego, świadcząc o wspólnej wszystkim ludzkiej naturze i ludzkim dążeniu do szczęścia. Błędne wydaje się więc samo założenie czy przekonanie o przejściu do nowego etapu ewolucji i stworzeniu nowej istoty postludzkiej, skoro będzie chodziło o te same pragnienia i dążenia ludzkiego serca.

Chociaż deklaratywnie transhumanizm wyraża dystans do religii, nie brak takich, którzy mają do religii stosunek jednoznacznie negatywny, a nawet oskarżycielski. Religia jest dla nich przeszkodą na drodze do rozwoju oraz poprawy świata i kondycji ludzkiej egzystencji. Bóg jest oskarżany o niedoskonałość i ułomność stworzenia, które chce rzekomo utrzymać w takim stanie: „Największym zagrożeniem dla nieustającej ewolucji ludzkości jest teistyczny sprzeciw wobec Superbiologii w imię systemu wierzeń opartego na braku dowodu”<sup>21</sup>. Ponieważ religia blokuje postęp, jest nie do pogodzenia z transhumanistyczną wizją zdecydowanego rozwoju nauki i techniki dla pokonania wszystkich niedoskonałości ludzkiego życia aż po zwycięstwo nad śmiercią. Ponieważ „tradycyjna religia” głosi potrzebę opieki paliatywnej nad chorym i umierającym, tym samym „usprawiedliwiając śmierć jako coś dobrego”, transhumanizm musi usunąć religię ze swej drogi i za pomocą nanotechnologii pokonać śmierć, czy przynajmniej odsunąć ją w czasie jak najdalej. Jeżeli postczłowiek ma jej w ogóle doświadczyć, to z wyboru, a nie z konieczności<sup>22</sup>.

Transhumanizm opisuje siebie najczęściej jako ruch o charakterze filozoficznym i kulturowym, zachowującym obojętność wobec religii. Nie odnosi się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, a realizację swoich ambicji i zamierzeń umieszcza jedynie w sferze ludzkich, przyrodzonych możliwości naukowych i technologicznych. Zwolennicy tej wizji zdają sobie zarazem sprawę z tego, że to zamierzone przekraczanie obecnego stanu (kondycji) człowieka nosi w sobie analogię do treści postawy religijnej, gdzie ludzie w nadprzyrodzoności szukali spełnienia ich oczekiwań osiągnięcia jakiejś pełni, doskonalszej od życia ziemskiego. Transhumaniści w tym sensie – w swoim przekonaniu – opowiadają się za postawą jednoznacznie wąsko racjonalistyczną, a nawet naturalistyczną, gdzie jedynym narzędziem poznania i osiągnięcia celów jest naukowa metoda empiryczna. Transcendencja i jakiegokolwiek odniesienie

---

<sup>21</sup> S. Y o u n g. *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*. Amherst: Prometheus Books 2006 s. 324.

<sup>22</sup> Por. P e t e r s. *Progress and Provolution* s. 72-73; B. W a t e r s. *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*. Aldershot: Ashgate 2006 s. 74-77.

do rzeczywistości duchowej jest dla nich nienaukowe, a więc nie spełniające kryteriów wiarygodności<sup>23</sup>. Jednocześnie nietrudno zauważyć, że ich bezkrytycznie entuzjastyczne myślenie o postępie naukowo-technicznym i jego możliwościach jest nieracjonalistyczne i raczej hurraoptymistyczne, niż oparte na twardych faktach i doświadczeniu.

Cała ta wizja prowadzi do radykalnego zaprzeczenia ludzkiej, humanistycznej i otwartej na nadprzyrodzoność wizji świata, człowieka i jego wieczności. Narusza się tutaj nawet tak podstawowe pojęcia i rzeczywistości ludzkiego życia, jak miłość, cierpienie, integralny rozwój i dojrzewanie człowieka ku nowemu życiu. Postrzeganie człowieka jako zdolnego, by „przetworzyć” samego siebie w coś lub kogoś nowego i innego, nadaje mu boskie prerogatywy. Kryje się za tym klasyczna niejako dla ludzkiej historii pokusa samowystarczalności. Tym samym ujawnia się i „dochodzi do głosu z dramatyczną mocą sprawa fundamentalna: czy człowiek jest wytworem samego siebie, czy też zależy on od Boga”<sup>24</sup>.

Swego rodzaju złożenie na ołtarzu transhumanizmu i postępu technologicznego człowieka i ludzkiej natury musi budzić zdecydowany sprzeciw z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii i wizji całej rzeczywistości w jej wymiarach nadprzyrodzonych. Człowieczeństwo doznało bowiem tak szczególnego dowartościowania nie tylko w prawdzie o stworzeniu, ale i we wcieleniu – gdy sam Bóg stał się człowiekiem doświadczając w pełni (poza grzechem) ludzkiej egzystencji – że chrześcijanin (człowiek) nie może z tego dobra zrezygnować. To właśnie człowieczeństwo stało się zarazem uprzywilejowanym narzędziem zjednoczenia (komunii) między stworzeniem a Stwórcą. Rezygnacja czy „poprawienie” ludzkiej tożsamości na rzecz osiągnięcia jakiejś innej i nowej stawia ten świat i jego mieszkańców w sytuacji zerwania więzów z samym źródłem egzystencji. To, co ludzkie, jest tym samym na zawsze wpisane w kondycję człowieka, a w wieczności osiągnie swoje spełnienie w zjednoczeniu z Chrystusem Bogiem-Człowiekiem, a nie przez pozbycie się *humanum*.

Postrzeganie człowieka i jego życia w świetle założeń transhumanistycznych ujawnia znamiona nowego wyrażenia dawnych herezji chrześcijańskich, zwłaszcza manicheizmu i pelagianizmu. Jeżeli celem wykorzystania postępu

---

<sup>23</sup> Por. *Transhumanist FAQ 3.0*. W: <http://humanityplus.org> [dostęp: 12.06.2013].

<sup>24</sup> B e n e d y k t XVI. Encyklika *Caritas in veritate*. Watykan: LEV 2009 nr 74. „[...] w próbie stworzenia nowego rodzaju człowieka dostrzec można zarys ideologii, w której człowiek rości sobie prawo do zastąpienia Stwórcy”. Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja dotycząca niektórych problemów bioetycznych *Dignitas personae*. Watykan: LEV 2008 nr 27.

technologicznego jest tu wyzwolenie człowieka z jego niedoskonałej kondycji, zwłaszcza cielesnej i intelektualnej, widać w tym dawne pragnienie manichejczyków, by wyzwolić duszę z zepsutego, grzesznego ciała. Gdy jednak manicheizm dążył do tego przez uwolnienie się od śmierci, tutaj chodzi o jej zaprzeczenie przez przewyciężenie ograniczeń cielesnych. Z kolei, tak jak pelagianizm dążył do doskonałości człowieka osiągniętej na drodze własnego wysiłku i przewyciężenia grzechu, transhumanizm obiecuje podobne samodzielne wyzwolenie się od słabości i osiągnięcie doskonałości ciała i ziemskiego życia wedle własnej woli. Co szczególnie niebezpieczne, to fakt, że jedno i drugie postrzeganie siebie i świata zawiera w sobie groźne wyniesienie i absolutyzację ludzkiej woli, która przypisuje sobie nadzwyczajne zdolności i władzę. W końcu wyniknie z tego odrzucenie wszystkiego (wszystkich), co nie chce być doskonałe i wyzwolone, czy co przeszkadza w osiągnięciu tych celów<sup>25</sup>.

Posthumanistyczna wizja przyszłości, choć jawi się jako quasi-religijna, ma z istoty niewiele wspólnego z religijną, a zwłaszcza chrześcijańską eschatologią. Pozostaje bowiem w granicach tego świata, który – w swoim przekonaniu – chce udoskonalić, a nawet uodpornić na przemijanie i śmierć przez – ewentualnie – nieskończone trwanie w czasie. Tymczasem wizja autentycznie eschatologiczna sięga ku rzeczywistości transcendentnej przekraczającej czas, która jest darem Boga, a nie skutkiem wysiłku człowieka. Stąd posthumanizm ma charakter futurystyczny (futurolologiczny), a nie eschatologiczny. Drogą do osiągnięcia tej nowej rzeczywistości posthumanistycznej jest technologiczny postęp, który dla swoich zwolenników jest przedmiotem ich wiary. W świetle wiary chrześcijańskiej, zwracającej się ku Bogu, głoszone przez transhumanistów futurolologiczne rozumienie rzeczywistości przyszłej wiąże się ze „stawianiem się [tego] świata”, natomiast eschatologia wyrastająca z wiary religijnej nowość przyszłości rozumie i przyjmuje jako „nadejście Bożego królestwa”<sup>26</sup>. Gdy chrześcijanin dąży do wieczności w wymiarze nadprzyrodzo-

---

<sup>25</sup> „The Manichean cannot resist hating the body, for it is a prison incarcerating the souls or will. The resulting aggravation, however, is not limited to self-loathing but is extended to a latent contempt of embodiment in general [...]. The Pelagian quest for perfection cannot ultimately tolerate the imperfect. Regardless how perfection might be defined – for example, as a perfect body, soul, or will – that which remains imperfect or lacks the capability of being perfected should be eliminated or prevented”. B. W a t e r s. *Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions*. W: *Transhumanism and Transcendence* s. 171.

<sup>26</sup> „The future in secular futurology is reached by a process of the world's *becoming*. The future in Christian eschatology *arrives* by the *coming* of God's kingdom. The one is a *beco-*

nym, transhumanista szuka sposobu na zapewnienie sobie nieśmiertelności w rzeczywistości naturalnej. Dla chrześcijanina śmierć jest realnym wydarzeniem, które jednak zostało zwyciężone przez Boskiego Zbawiciela. Tym samym ludzkie ciało i cała ludzka kondycja została wyniesiona i przemieniona, a nie odrzucona. Pomniejszenie ciała i jego deprecjacja oznacza zarazem zakwestionowanie Bożej łaski i Bożego dzieła zbawienia: „Ostatecznie zbawcze jest Słowo, które stało się ciałem, a nie ciało przekształcone w dane”<sup>27</sup>.

W myśli transhumanistycznej kryje się błędne założenie, nawet jeśli wyraźnie nie nazywane, że słabości, kruchość, niedoskonałość ludzkiej kondycji są zapisane i zależą jedynie od genów i całego wymiaru biologicznego człowieka. Stworzenie lepszego świata miałyby wtedy zależeć przede wszystkim od poprawienia ludzkiej kondycji. Nie dostrzega się całego społecznego aspektu ludzkiego życia, wielorakiej sieci międzyludzkich powiązań, wrośnięcia człowieka w niedoskonały świat. Także ta niedoskonałość, która w świetle chrześcijańskiej teologii zakorzeniona jest w uniwersalności grzechu (jako jego powszechności, a nie konieczności), stawia poważne pytania co do kondycji sytuacji posthumanistycznej. Projekt ten ukazuje się tu jako naiwnie optymistyczny co do kształtu i skuteczności postępu technologicznego w jego budowaniu nowej rzeczywistości.

Transhumaniści wydają się myśleć, że człowiek będzie żył wystarczająco długo, by „nasyć się” życiem, co w końcu pozwoli mu bez niepokoju i żalu odejść (choć mówią też o życiu w nieskończoność). Kryje się za tym zrozumienie dla ludzkich, bolesnych doświadczeń, gdy życie (własne lub innych) jest zbyt wcześnie przerwane. Jakkolwiek głęboko ludzkie pragnienie życia nie oznacza samego długiego istnienia, choćby w doskonałym zdrowiu, sprawności czy nawet w dobrym nastroju. Chodzi przecież o życie w jego pełni, z moralnym i duchowym bogactwem, które nie zależy pierwszorzędnie od fizycznej kondycji. Za takimi poglądami entuzjastów „biotechnologizacji” człowieka kryje się (kolejna) redukcjonistyczna wizja i samego człowieka, i świata jako jedynie materialnej rzeczywistości jego życia. Transhumanizm przyjmuje założenia o możliwości całkowitej kontroli nad człowiekiem (post-człowiekiem) i jego przyszłością, dokonując w istocie jego sprowadzenia do

---

*ming the other is a coming*”. C. B r a t t e n. *The Future of God: The Revolutionary Dynamics of Hope*. New York: Harper & Row 1969 s. 29. Cyt. za: T. P e t e r s. *Progress and Provolution* s. 74. Por. tamże s. 81-82. Por. B. W a t e r s. *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*. Aldershot: Ashgate 2006 s. 79-81.

<sup>27</sup> W a t e r s. *Whose Salvation? Which Eschatology?* s. 172. Por. T i r o s h - S a m u e l s o n. *Transhumanism as a Secularist Faith* s. 724-728.

jednostki o właściwościach głównie mentalnych i psychicznych. Nie ma tu miejsca na jakąkolwiek tajemnicę, gdyż człowieka będzie można całkowicie programować<sup>28</sup>. W oczywisty sposób zakłada to nieistnienie Boga i postrzeżenie świata wraz z człowiekiem na sposób radykalnie naturalistyczny (horyzontalny). Transformacja człowieka przez poddanie go biotechnologii („biotechnologizacja”) staje się w swej istocie rezygnacją z człowieka, jego fundamentalnych wartości i godności na rzecz wyższości postępu technologicznego i produkcji. Można więc to określić jako radykalną dehumanizację<sup>29</sup>.

### III. ZASTRZEŻENIA ETYCZNE

Postrzeżenie ludzkiego życia i przyszłości w kontekście postępu biotechnologicznego rodzi szereg ważnych pytań i wątpliwości. Czy człowiek ma prawo do takiego radykalnego „poprawiania” siebie i swojej natury (możliwości, cech, stylu życia)? Czy społeczeństwo powinno zostawić tu każdemu pełną wolność? Co z sytuacjami, gdy człowiek stanie wobec bezpośredniego czy pośredniego przymusu do takiego „poprawiania” siebie i wzmacniania swoich umiejętności, np. przez pracodawcę, który spodziewa się większej wydajności? Rodzi się tu jeszcze bardziej podstawowe pytanie – jak daleko człowiek może siebie zmieniać i „poprawiać”, czy aż do stanu, gdy stanie się kimś innym? Właśnie ta możliwość naruszenia i przekształcenia ludzkiej natury, przez przypisanie sobie nieograniczonej autonomii, rodzi szczególnie niepokój i prowadzi do jednoznacznie negatywnej oceny moralnej takich praktyk<sup>30</sup>. Nawet jeżeli dzisiejsze możliwości biotechnologiczne nie pozwalają uczynić człowieka ontologicznie „kimś innym”, wątpliwości moralne budzi sam zamiar i działanie, by przez głęboką ingerencję technologiczną we własne istotne cechy i możliwości uczynić siebie kimś lepszym czy choćby bardziej akceptowalnym przez siebie bądź innych.

---

<sup>28</sup> „In reaching for control of the human person and its future, transhumanism entirely misses the possibility that human beings are complex creatures who resist reduction to functional mental units”. C. D e a n e -D r u m o n d. *Taking Leave of the Animal? The Theological and Ethical Implications of Transhuman Projects*. W: *Transhumanism and Transcendences* s. 124.

<sup>29</sup> „Dehumanization comes in two forms: first, the subordination of human values to impersonal technological advance; and, second, the anticipation that humanity will become extinct when the posthuman species evolves”. P e t e r s. *Progress and Provolution* s. 76.

<sup>30</sup> Por. R. C o l e - T u r n e r. *Introduction: The Transhumanist Challenges* s. 2. W swojej książce *The Future of Human Nature* (Cambridge: Polity 2003) J. Habermas zdecydowanie negatywnie ocenia takie zamiary i praktykę zwolenników transhumanizmu.

Może to łatwo prowadzić do zmiany swojej tożsamości, a więc i odrzucenia tego, co dotąd stanowiło o tym, że człowiek jest tym, kim jest<sup>31</sup>. Skutkiem może być głęboka destabilizacja osobowości jednostki, nieautentyczne przekonania i zachowania, a w konsekwencji naruszenie podstawowych relacji międzyludzkich i życia społecznego.

Podstawowy spór toczy się tutaj między tymi, którzy w większym czy mniejszym stopniu są zwolennikami tego udoskonalenia, a nawet przemiany człowieka w istotę właściwą dla kolejnego etapu nieuniknionej ewolucji<sup>32</sup>, a tymi, dla których człowieczeństwo człowieka jest tak oczywistym, obiektywnym i fundamentalnym dobrem, że powinno być ono chronione przed każdą ingerencją, która naruszyłaby jego tożsamość dokonując zgubnej manipulacji<sup>33</sup>. Człowieczeństwo nie jest jedynie etapem do czegoś „większego” i „kolejnego” na drodze dalszej ewolucji, ale samo w sobie, właśnie w swej skończoności, kruchości, cielesności itp. stanowi wartość i nosi w sobie godność, której trzeba strzec. W tym sensie można powiedzieć, że ten spór dotyczy człowieka jako dobra – już obecnego, czy dopiero możliwego do osiągnięcia przez radykalne ulepszenie kondycji obecnej<sup>34</sup>. Ten postczłowiek, jako różny od człowieka, wydaje się tracić najbardziej charakterystyczną dla siebie podmiotowość. Jeżeli „poprawienie” go ma polegać – jak chcą niektórzy – na wytworzeniu nowej istoty, racjonalność i wolność, jako fundamenty ludzkiej podmiotowości, mogą być poważnie naruszone, a może i zaniknąć. W takich okolicznościach dochodzi do radykalnego zakwestionowania wymiaru moralnego ludzkiego życia, skoro nie wiadomo, czy można jeszcze mówić o świadomym i wolnym działaniu osoby ludzkiej jako podmiotu.

„Poprawianie” z definicji nie ma charakteru terapii, a więc nie jest leczeniem. Oznacza ono raczej wykorzystanie tych samych technik medycznych do uczynienia kogoś nadmiernie silnym czy pięknym. Nie chodzi tu więc o uwol-

---

<sup>31</sup> „The concern is that enhancement technologies threaten to alter the self fundamentally, thereby changing someone's identity, transforming him into a new person – and that such change is morally objectionable for being inauthentic”. D. D e G r a z i a. *Enhancement Technologies and Human Identity*. „Journal of Medicine and Philosophy” 30:2005 nr 3 s. 269.

<sup>32</sup> „The furtherance of human evolution through advanced biotechnology is not only possible but inevitable”. Y o u n g. *Designer Evolution* s. 22.

<sup>33</sup> Wśród tych pierwszych są np. N. Bostrom, J. Hughes, R. Kurzweil, a wśród drugich L. Kass, M. Sandel, F. Fukuyama.

<sup>34</sup> Por. M c K e n n y. *Transcendence, Technological Enhancement and Christian Theology* s. 179. Szerzej o relacji między godnością a biotechnologią zob.: C. B. M i t c h e l l [i in.]. *Biotechnology and the Human Good*. Washington D.C.: Georgetown University Press 2007 s. 58-86.

nienie od choroby, pokonanie czy uzupełnienie braków jako skutku choroby czy wypadku. Problem jest dodatkowo o tyle skomplikowany, że niekiedy niełatwo jest rozstrzygnąć, czy „poprawiana” kondycja człowieka jest chorobą czy raczej cechą. Jako przykład podaje się zespół nadpobudliwości psychoruchowej z deficytem równowagi (ADHD). Pod uwagę trzeba tu brać nie tylko sam stan osoby, ale również okoliczności jego życia, w tym kontekst rodzinny i społeczny<sup>35</sup>. Wydaje się jednak, że samo precyzyjne rozróżnienie między ulepszeniem a terapią nie rozwiąże moralnych wątpliwości co do uprawnionego czy moralnie wątpliwego korzystania z nowych technologii medycznych. Bardziej podstawowy problem stawia raczej pytanie o dobre lub złe wykorzystanie technik medycznych, o to, jakie jest kryterium pozwalające odróżnić to dobre od moralnie nagannego użycia biotechnologii. To nieterapeutyczne wykorzystywanie narzędzi biotechnologicznych z wielu powodów rodzi słuszny niepokój. Mogą one stać się narzędziami bioterroryzmu, jak i kontroli społecznej, ograniczając czy wręcz eliminując ludzką wolność i bezpieczeństwo<sup>36</sup>.

Podstawowe niejasności i wątpliwości dotyczą samego rozumienia głównych pojęć etycznych, jak choćby samego dobra. Przynajmniej niektórzy ze zwolenników przekroczenia granic człowieczeństwa wskazują, że postczłowiek może mieć inne pojmowanie dobra niż człowiek obecny. Co zarazem nie wyklucza, że wartości obecnie uznawane i osiągnane przez ludzi nie mogą być w jakiś sposób pokrewne przyszłej sytuacji. Nowe możliwości intelektualne i emocjonalne mogą sprawić, że te same wartości będą głębiej widziane i staną się celem wyborów i pragnień postludzi<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Por. M c K e n n y. *Transcendence, Technological Enhancement and Christian Theology* s. 182-183; D e G r a z i a. *Enhancement Technologies and Human Identity* s. 263-264; M. J. S a n d e l. *The Case against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes and Genetic Engineering*. „The Atlantic Monthly” 293:2004 nr 3 s. 52-54.

<sup>36</sup> „For we recognize that the powers made possible by biomedical science can be used for non-therapeutic purposes, serving ends that range from the frivolous and disquieting to the offensive and pernicious. These powers are available as instruments of bioterrorism (e.g., genetically engineered drug-resistant bacteria, or drugs that obliterate memory); as agents of social control (e.g., drugs to tame rowdies, or fertility-blockers for welfare recipients); and as means of trying to improve or perfect our bodies and minds and those of our children (e.g. genetically engineered supermuscles, or drugs to improve memory). Anticipating possible threats to our security, freedom, and even our very humanity, many people are increasingly worried about where biotechnology may be taking us”. L. R. K a s s. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Human Improvement* (2003). W: [www.bioethics.georgetown.edu](http://www.bioethics.georgetown.edu) [dostęp: 20.6.2013]. Por. L. R. K a s s. *Ageless Bodies, Happy Souls*. „The New Atlantis: A Journal of Technology and Society” 2003 nr 1 s. 10 nn.

<sup>37</sup> „Yet there is no doubt that at least some transhumanists seem to be committed to

W dużym stopniu mętne założenia i wizje przyszłości, jakie wyłaniają się z filozofii (ideologii) transhumanizmu, przejawiają znamiona utylitarystyczne. Nie ma tam mowy o tym, że dobro należy czynić z racji tego, że jest dobrem, ale raczej ze względu na inne cele i na to, czyje to dobro. Samo człowieczeństwo, podstawowa kondycja człowieka jako człowieka, zostaje zakwestionowana, gdyż skutkiem jej „poprawienia” będzie już istota postludzka. Całe doświadczenie ludzkiej cywilizacji pozwala stwierdzić, że każde dobro ma swoje istotne odniesienie do człowieka, nie ma dobra bez odniesienia do ludzkiej natury. Jej zakwestionowanie rodzi przekonanie, że transhumanistyczne pojmowanie dobra jawi się jako puste. Tak naprawdę można o tym „nowym” dobru powiedzieć tyle, że będzie „nieznanym korelatem radykalnie poprawionych ludzkich zdolności, które będą w stanie je pojąć”<sup>38</sup>. W tym kontekście warto zauważyć, że często futurystyczne idee transhumanistów są coraz częściej podzielane przez licznych bioetyków, opowiadających się za ulepszaniem ludzkiej kondycji. Reprezentują oni przekonania o możliwości i skuteczności „udoskonalania” ludzkiej biologii za pomocą szeregu technologii, o zdolności nauki do poprawiania ludzkich wad, a zarazem wyrażają pogląd, że naukowo „oświeceni” ludzie wiedzą, co i jak należy „poprawić”<sup>39</sup>. Entuzjastyczne i nieuniknione dążenie do nowego, postludzkiego etapu ewolucji na drodze stałego rozwoju i korzystania z rozwoju technologicznego rodzi poważny niepokój, że za tym dążeniem do dobra kryje się w istocie dążenie do władzy i panowania nad całą (postludzką) rzeczywistością. Oznaczałoby to „niesprawiedliwe panowanie człowieka nad człowiekiem”<sup>40</sup>.

---

holding that future posthumans may have significantly or even entirely different ideas of what is good. However, even this commitment does not necessarily entail that these ideas of the good are unrelated to what humans now desire, value or want”. M c K e n n y. *Transcendence, Technological Enhancement and Christian Theology* s. 186.

<sup>38</sup> Tamże s. 187.

<sup>39</sup> „Transhumanists and enhancement bioethics share a set of core beliefs [...] that propel their respective but allied agendas. First, that human biology can be improved through a range of technologies that will eliminate natural deficits in individuals and thus, eventually, the species in general. Second, that science can fix our failings. Third, that the scientifically enlightened know which human characteristics are desirable and which are not, what should be promoted and what should be eliminated from the individual life and from humanity-at-large. Fourth, the process of what Harris calls „enhancing evolution” will occur within an ethos that is deeply individualistic in its construction and largely market-driven in its foundations”. K o c h. *Enhancing Who? Enhancing What?* s. 686. Por. M. J. M e h l m a n. *Price of Perfection: Individualism and Society in the Era of Biomedical Enhancement*. Baltimore: John Hopkins University Press 2009 s. 91-98.

<sup>40</sup> DP 27.



Obok wspomnianych wątpliwości co do godziwości moralnej całego programu transhumanistycznego, przy oczywistych zastrzeżeniach co do realności niektórych tez i przewidywań, trzeba stawiać podstawowe pytania o zasadność tej wizji. Czy człowiek z silniejszym ciałem i sprawniejszym mózgiem będzie autentycznie szczęśliwszy? Czy mnożenie możliwości faktycznie poszerza ludzką wolność? Natura jest dla człowieka darem czy przeszkodą? Czy nawet dobre cele, osiągnięte w sposób nieosobowy, będą dla człowieka osobistymi osiągnięciami? Czy nowe techniki bioulepszenia rzeczywiście zwiększą ład i pokój społeczny? Wobec często bezkrytycznej wiary w dobrodziejstwo osiągnięć nauki tego typu pytania przywracają świadomość dostrzeżenia i troski o prawdziwie ludzki, a przez to i etyczny wymiar całego programu „polepszania” człowieka i zmierzania do rzeczywistości postludzkiej<sup>41</sup>.

W opinii niektórych transhumanizm wydaje się być niemądrym i niegodnym uwagi pomysłem czy projektem co do przyszłości ludzkości. Nie należy go jednak lekceważyć, gdyż ta „niebezpieczna idea” jest w gruncie rzeczy „bałwochwalczą religią proponującą fałszywe zbawienie”. Jej fałsz polega na groźnym uproszczeniu, gdzie skończoność i śmiertelność człowieka widzi się jedynie jako konieczne do przewyciężenia skrupowanie jego woli. Paradoksalnie jednak „kosztem takiego zwycięstwa będzie eliminacja tych stworzeń, które potrzebują uratowania. Trzeba zniszczyć ludzkość, by uratować ludzi”<sup>42</sup>.

Sama idea „poprawiania” i udoskonalania człowieka jest głęboko niepokojąca, gdyż zakłada, że – ewentualna, a w przyszłości coraz bardziej możliwa wraz z rozwojem biomedycyny – „korekta” człowieka sprawi, że to nowe „stworzenie” będzie „wyższe” i inne od „normalnych” ludzi. Jeśli więc także podstawowe akty prawne, będące podstawą życia każdej społeczności, opierają się na fundamentalnym przekonaniu o wspólnej wszystkim ludziom godności, a przez to i ich równości, praktyka transhumanistyczna wyraźnie to naruszy, niektórzy bowiem będą kimś wyższym czy większym, lepszym. Równość wszystkich zostanie tym samym zakwestionowana. Wszyscy ci, którzy nie będą mogli sobie pozwolić na takie automodyfikacje, znajdą się w sytuacji pozbawienia istotnych praw. Dotyczyć to będzie nie tylko jednostek, ale – w skali globalnej – grup społecznych, całych narodów a nawet kontynentów. „Byłoby to sprzeczne z podstawową prawdą o równości wszyst-

---

<sup>41</sup> Interesujący i godny uważnej lektury jest w tym kontekście wykład L. Kassa wygłoszony na forum amerykańskiej Prezydenckiej Komisji Bioetycznej 5 stycznia 2003 pt. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Human Improvement*, a także jego *Ageless Bodies, Happy Souls*.

<sup>42</sup> Waters. *Whose Salvation? Which Eschatology?* s. 173.

kich istot ludzkich, przekładającą się na zasadę sprawiedliwości, której po-  
gwałcenie, w dalszej perspektywie, stałoby się zamachem na pokojowe współ-  
życie jednostek”<sup>43</sup>.

Trzeba zarazem wyraźnie podkreślić, że nikt nie wie dzisiaj, dokąd może  
doprowadzić to „ulepszanie” człowieka, czyli kim (czym?) i jacy będą ci nowi  
postludzie, nawet jeśli obecnie niektóre sformułowania transhumanizmu wydają  
się czystą fikcją<sup>44</sup>. Mimo iż sami transhumaniści, działający w sposób zorgani-  
zowany, sytuują się dzisiaj jeszcze na marginesie życia społecznego i pozostają  
mało znani, trzeba zauważyć, że ich mentalność zaawansowanego „poprawiania”  
ludzkiej natury jest coraz powszechniej obecna we współczesnych badaniach  
biomedycznych. Jako idea inspirująca i motywująca badania i praktykę w tym  
zakresie nie da się zanegować, czego dowodem są ośrodki medycyny reproduk-  
cyjnej na czołowych uniwersytetach amerykańskich<sup>45</sup>.

Projektowany kształt postludzkiego życia przez użycie narzędzi i technik  
biotechnologicznych doprowadzi do ukształtowania określonych wzorców czy  
wartości, właściwych dla „ulepszonych” ludzi. Zrodzi to sytuację oskarżania  
o nieodpowiedzialność tych, którzy nie zechcą z tych nowych możliwości  
skorzystać. W tym kontekście można postawić tezę, że wizja transhumanis-  
tyczna nosi znamiona koncepcji eugenicznej, gdyż zakłada ona podtrzymywanie  
i upowszechnianie tylko niektórych, wybranych form życia ludzkiego  
(postludzkiego), a zarazem tylko wybranych, uznanych za odpowiednie jed-  
nostek, „pośrednio nakładając społeczne piętno na osoby nie posiadające

---

<sup>43</sup> DP 27.

<sup>44</sup> Warto tu przywołać głośny artykuł F. Fukuyamy z 2004 r., który wyrażał takie niepoko-  
je. „Underlying this idea of the equality of rights is the belief that we all possess a human  
essence that dwarfs manifest differences in skin color, beauty, and even intelligence. This  
essence, and the view that individuals therefore have inherent value, is at the heart of political  
liberalism. But modifying that essence is the core of the transhumanist project. If we start  
trans-forming ourselves into something superior, what rights will these enhanced creatures  
claim, and what rights will they possess when compared to those left behind?”. F. F u k u y a m a.  
*Transhumanism*. „Foreign Policy” 2004 nr 144 s. 42. Por. t e n ż e. *Our Posthuman  
Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. London: Profile Books 2002 (wyd. pol.  
*Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Kraków: Wyd. Znak 2004).

<sup>45</sup> „Parents’ interested in producing ‘superior children’ are testing the limits of even the  
secular imagination. ‘Directed mating’, as one might do with livestock, is now advertised at  
elite universities. For over a decade, ads have been run in the Harvard Crimson, the Daily  
Princetonian and the Yale Daily News offering up to \$35,000 for egg donors with verifiably  
high SAT scores, with selected physical characteristics, and with notable accomplishments in  
sports”. E. C h b r u g e r. *Transhumanism* (2012). W: [www.zenit.org](http://www.zenit.org) [dostęp: 7.03.2012].

określonych cech”<sup>46</sup>. Niespełniający przyjętych kryteriów będą musieli być „poprawieni” czy zmodyfikowani, by nie tylko poszczególni postludzie, ale i społeczeństwo mogło przyjąć „nowe standardy normalności” i żyć lepszym (postludzkiem) życiem. Dotyczy to także wyjątkowo eugenicznej teorii tzw. wspaniałomyślności prokreacyjnej, gdzie podkreśla się „moralny obowiązek” rodziców dobierania „najlepszych dzieci”, które będą miały szansę na „najlepsze życie”<sup>47</sup>. Takie myślenie o swoistej inżynierii biologicznej i społecznej zakłada istnienie jakiejś władzy, która wedle przyjętych przez siebie kryteriów będzie orzekać, które cechy (niedoskonałości) mają być poprawiane czy eliminowane, a które winny być wzmacniane i udoskonalane. Pojawi się realna groźba głębokiego rozwarstwienia społecznego, gdzie „poprawieni” i „udoskoleni” będą grupą uprzywilejowaną względem „niepoprawionych”. Nie będzie już mowy o równości szans i poważnie zniekształci się obraz życia społecznego, gdyż równa godność wszystkich przestanie być podstawowym kryterium ładu międzyludzkiego. Z punktu widzenia moralnego nie tylko samo dążenie do doskonałości „najlepszego życia” budzi największe zastrzeżenia, ale i ludzka skłonność, którą się tu wyraża i wzmacnia: „Problem nie polega na tym, że rodzice przypisują sobie władzę nad dzieckiem, które projektują. Problem leży w nieposkromionej pysze projektujących rodziców, w ich dążeniu do zapanowania nad tajemnicą narodzin”<sup>48</sup>.

Zwraca się zarazem uwagę, że dochodzi do tego radykalne zakwestionowanie podstawowej zasady życia międzyludzkiego, jaką jest solidarność. Istoty postludzkie, pozbawione wspólnego zakorzenienia kulturowego i wspólnej natury, staną się sobie radykalnie obce w duchu skrajnego indywidualizmu. Takie ukształtowanie życia postspołecznego jest oczywistym zagrożeniem dla przyszłości ludzkości. Ewentualne oficjalne programy „ulepszania” ludzkiej natury, także osób niepełnosprawnych, doprowadzą do wzrostu nietolerancji i dyskryminacji, będą odwracać uwagę (i fundusze) od konieczności reform

---

<sup>46</sup> DP 27. C. Deane-Drummond z amerykańskiego University of Notre Dame pisze, że napiętnowanie i naciski zdarzają się już teraz wobec tych małżeństw, które dla przykładu nie chcą przeprowadzać testów prenatalnych na pewne choroby genetyczne swoich dzieci. Por. *Genetics and Christian Ethics*. Cambridge: CUP 2006 s. 84-86.

<sup>47</sup> Twórcą tej teorii jest australijski bioetyk Julian Savulescu z Uniwersytetu Oksfordzkiego. Por. jego głośny artykuł *Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children*. „Bioethics” 15:2001 nr 5-6 s. 413-426.

<sup>48</sup> S a n d e l. *The Case against Perfection* s. 57. „The genetically enhanced will use their exceptional skills to take advantage of the unenhanced. Equality of opportunity will be replaced by the rule of the genobility”. M. J. M e h l m a n. *Wondergenes: Genetic Enhancement and the Future of Society*. Bloomington: Indiana University Press 2003 s. 121.

społecznych i politycznych potrzebnych w każdym społeczeństwie, a będą szczególnie zgubne dla osób niepełnosprawnych intelektualnie. Widać tu dominację i upowszechnienie się ducha technicystycznego, który zakłada absolutyzm techniki. Takie skrajnie materialistyczne i mechaniczne rozumienie człowieka zagraża ludzkiej godności, a samego człowieka w wymiarze jego życia duchowego sprowadza się do neurologii<sup>49</sup>.

Obok tej mechaniczycznej mentalności, prowadzącej do redukcjonizmu antropologicznego, trzeba dostrzec i takie zastrzeżenia wobec „poprawiania” człowieka i inżynierii genetycznej, które ujawniają dążenie człowieka do dominacji (tak nad sobą samym, jak i nad innymi). To dążenie zaprzecza uznaniu, że natura ludzka z jej możliwościami i władzami została człowiekowi dana. Kiedy człowiek rozumie, że życie zostało mu dane, przyjmuje zarazem, że jego zdolności i osiągnięcia nie są jedynie jego zasługą, nie negując całego osobistego zaangażowania i wysiłku. Jednocześnie uwyrażnia się świadomość, że człowiek nie może korzystać ze wszystkiego dla swoich celów i według swoich chęci. Jego odpowiedzialność domaga się tutaj rzeczywistej pokory, bez której nie ma autentycznej ludzkiej dojrzałości. Zarazem ujawnia się w tym kontekście religijny wymiar ludzkiej egzystencji<sup>50</sup>.

Jeden ze specyficznych problemów, rodzących się ze zgody na technologiczne „poprawianie” człowieka, odnosi się do osób niepełnosprawnych. Z oczywistych względów ludzie z niepełnosprawnością są niejako szczególnie uprzywilejowani w dostępie do takich działań, gdyż rozwój nauk i technik medycznych zawsze służył im pomocą w terapii i pokonywaniu swoich ułomności. Używanie radykalnych metod i narzędzi biotechnologicznych wobec takich osób wydaje się przynajmniej ambiwalentne. Zwolennicy podkreślają dla przykładu, że pozwoli to niepełnosprawnym doświadczyć rzeczywistego wyzwolenia i wyraźnie polepszyć ich praktyczne życie, a nawet wyzwolić się z „obciążającej dominacji norm gatunkowych” (ludzkich). Krytycy natomiast

---

<sup>49</sup> „Jeden z aspektów współczesnego ducha technicystycznego znajdujemy w skłonności do rozpatrywania problemów i napięć związanych z życiem wewnętrznym jedynie z punktu widzenia psychologicznego, aż do redukcjonizmu neurologicznego”. CinV 76. Por. C. D e a n e - D r u m m o n d. *Taking Leave of the Animal?* s. 124-125.

<sup>50</sup> „The problem is not the drift to mechanism but the drive to mastery. And what the drive to mastery misses and may even destroy is an appreciation of the gifted character of human powers and achievements. To acknowledge the giftedness of life is to recognize that our talents and powers are not wholly our own doing [...]. Appreciating the gifted quality of life constrains the Promethean project and conduces to a certain humility. It is in part a religious sensibility. But its resonance reaches beyond religion”. S a n d e l. *The Case against Perfection* s. 54.

wskazują, że głębokie wykorzystywanie technologicznych możliwości w istocie będzie zagrożeniem dla osób niepełnosprawnych, uwypukli ich wady i nasili ich stygmatyzację. Z racji swej sytuacji życiowej niepełnosprawni są zwykle bardziej chętni na eksperymentowanie z nowymi technikami, lekceważąc ich zagrożenia. Doświadczenie potwierdza też, że tacy ludzie łatwiej otwierają się na przekonanie o możliwości przekroczenia „normalnych” ograniczeń ludzkiej natury i w tym sensie niwelują różnice między tym, co mechaniczne, co ludzkie i co postludzkie<sup>51</sup>. Warto też zauważyć, że samo pojęcie niepełnosprawności w prespektywie transhumanistycznej zostaje swoiście zmodyfikowane nabierając nowej treści, gdy ludzi „normalnych” i zdrowych uznaje się za – w istocie – niepełnosprawnych w stosunku do istot postludzkich.

\*

Chrześcijańskie rozumienie świata i ludzkiego losu odwołuje się do szczególnego spotkania Objawienia z ludzkim rozumem. Rozpoznając doświadczaną rzeczywistość, jej piękno i ułomność, człowiek w duchu dialogu wiary i rozumu odkrywa drogę do Bożej prawdy, która jest dla niego światłem. Zwraca się ku światu, który widzi jako dzieło Stwórcy, dostrzegając zarazem, że całe „stworzenie zostało poddane marności” (Rz 8, 20), w której uczestniczy również sam człowiek. Stąd świat nie jest dla człowieka źródłem ostatecznego uszczęśliwienia, a nawet może być dla niego powodem zguby. Dobry jako dzieło Boga, ale skażony grzechem świat nie jest i nie będzie miejscem ocalenia człowieka od zła, a więc i od śmierci. „Ten świat, który ukazuje się jako wielka konstrukcja poznawcza, stworzona przez człowieka, jako postęp i cywilizacja, świat jako współczesny system środków przekazu, jako niczym nie ograniczana demokratyczna wolność – taki świat nie jest zdolny w pełni uszczęśliwić człowieka”. Człowiek wie, gdyż wierzy, że sam ten świat, poddany znikomości i śmiertelności, potrzebuje ocalenia, a człowiek wraz z nim. „Nieśmiertelność nie należy do tego świata. Ona może przyjść do człowieka od Boga”. Stąd człowiek nosi w sobie nadzieję życia, które na nowo otrzyma od Tego, który jest Stwórcą i Zbawcą. Bóg, który stał się człowiekiem, przynosi łaskę, by człowiek „nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). To życie wieczne „może być dane człowiekowi przez Boga, może

---

<sup>51</sup> Por. W. D a v i d. *Ethics of Human Enhancement and Its Relevance to Disability Rights* (2012). W: [www.els.net](http://www.els.net) [dostęp: 20.06.2013].

być tylko Jego darem. Nie może być człowiekowi dane przez stworzony świat”<sup>52</sup>. Wobec wszelkich wizji samozbawienia, także tej transhumanistycznej, w taki sposób chrześcijanin rozumie i przyjmuje prawdę o losie świata i sensie swojej drogi przez ten świat do wieczności z Bogiem.

#### WYBRANA LITERATURA

- B e n e d y k t XVI. Encyklika *Caritas in veritate*. Watykan: LEV 2009.
- Kongregacja Nauki Wiary. Instrukcja dotycząca niektórych problemów bioetycznych *Dignitas personae*. Watykan: LEV 2008.
- B i s h o p J. P.: Transhumanism, Metaphysics and the Posthuman God. „Journal of Medicine and Philosophy” 35:2010 s. 700-720.
- B o s t r o m N.: The Transhumanist FAQ. Oxford: World Transhumanist Association 2003.
- B r u g g e r E. Ch.: Introduction to Transhumanism: Attempting to Make a New Type of Person. W: [www.zenit.org](http://www.zenit.org) [dostęp: 21.04.2010].
- B r u g g e r E. Ch.: Transhumanism (2012). W: [www.zenit.org](http://www.zenit.org) [dostęp: 7.03.2012].
- C a m p b e l l N., O’D r i s c o l l A., S a r e n M.: The Posthuman: The End and the Beginning of the Human. „Journal of Consumer Behaviour” 9:2010 nr 2 s. 86-101.
- C o l e - T u r n e r R.: Introduction: The Transhumanist Challenge. W: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Red. R. Cole-Turner. Washington D.C.: Georgetown University Press 2011 s. 1-18.
- D e a n e - D r u m m o n d C.: Taking Leave of the Animal? The Theological and Ethical Implications of Transhuman Projects. W: *Transhumanism and Transcendence* s. 115-130.
- D e G r a z i a D.: Enhancement Technologies and Human Identity. „Journal of Medicine and Philosophy” 30:2005 nr 3 s. 261-283.
- F u k u y a m a F.: Transhumanism. „Foreign Policy” 2004 nr 144 s. 42-43.
- H a r r i s J.: *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton, N.J.: Princeton University Press 2007.
- Is Human Nature Obsolete? Genetics Bioengineering and the Future of Human Condition*. Red. H. W. Baillie, T. K. Casey. Cambridge, Mass.: MIT Press 2005.
- K a s s L. R.: Ageless Bodies, Happy Souls. „The New Atlantis. A Journal of Technology and Society” 1:2003 nr 1 s. 9-28.
- K a s s L. R.: *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Human Improvement (2003)*. W: [www.bioethics.georgetown.edu](http://www.bioethics.georgetown.edu) [dostęp: 20.06.2013].
- K o c h T.: Enhancing Who? Enhancing What? Ethics, Bioethics, and Transhumanism. „Journal of Medicine and Philosophy” 35:2010 s. 685-699.
- M c K e n n y G.: *Transcendence, Technological Enhancement and Christian Theology*. W: *Transhumanism and Transcendence* s. 177-192.
- M e h l m a n M. J.: *Price of Perfection: Individualism and Society in the Era of Biomedical Enhancement*. Baltimore: John Hopkins University Press 2009.

<sup>52</sup> J a n P a w e ł II. *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin: RW KUL 1994 s. 59.

- M i t c h e l l C. B. [i in.]: *Biotechnology and the Human Good*. Washington D.C.: Georgetown University Press 2007.
- M o r e M.: *The Extropian Principles 3.0*. W: www.maxmore.com [dostęp: 19.06.2013].
- P e t e r s T.: *Progress and Provolution: Will Transhumanism Leave Sin Behind?* W: *Transhumanism and Transcendence* s. 64-86.
- S a n d e l M. J.: *The Case against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes and Genetic Engineering*. „*The Atlantic Monthly*” 293:2004 nr 3 s. 50-62.
- S a v u l e s c u J.: *Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children*. „*Bioethics*” 15:2001 nr 5-6 s. 413-426.
- T h a c k e r E.: *Data Made Flesh: Biotechnology and the Discourse of the Posthuman*. „*Cultural Critique*” 2003 nr 53 s. 72-97.
- T i r o s h - S a m u e l s o n H.: *Transhumanism as a Secularist Faith*. „*Zygon: Journal of Religion and Science*” 47:2012 nr 4 s. 710-734.
- Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Red. R. Cole-Turner. Washington D.C.: Georgetown University Press 2011.
- W poszukiwaniu człowieka w człowieku. Chrześcijańskie korzenie nadziei*. Red. S. Nowosad. A. Eckmann, T. Adamczyk. Lublin: Wyd. TN KUL 2012.
- W a t e r s B.: *From Human to Posthuman: Christian Theology and Technology in a Postmodern World*. Aldershot: Ashgate 2006.
- W a t e r s B.: *Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions*. W: *Transhumanism and Transcendence* s. 163-175.
- W e i g e l G.: *Ocalić Gaudium et spes*. Nowy humanizm Jana Pawła II. „*Ethos*” 25:2012 nr 4 s. 52-69.

## TRANSHUMANISM VERSUS CHRISTIAN THEOLOGY AND ETHICS

### S u m m a r y

Contemporary transformation and disintegration of man is manifested in many ways. One of the most compelling is transhumanism understood as a philosophy (ideology) based on a conviction that man can be enhanced using technological means. It is the modern progress of science and technology, particularly biotechnology, that for transhumanists makes the pursuit for human enhancement necessary. Thus, human beings are perceived as a transitional species in human history leading to the posthuman future when posthumans will become resistant to disease, to aging etc. From the Christian theological perspective transhumanism is criticized as a project entirely secular, promising a happy life and "ageless bodies" on earth. Not fewer criticisms come from the ethical perspective. In the posthuman world ethics seems to be entirely relativized and even disintegrated due to its subordination to utilitarianism and eugenic purposes. What is particularly troubling is the idea that "the genetically enhanced will take advantage of the unenhanced". The whole transhumanist ideology is the concept in which the giftedness of human life is fundamentally denied and man aspires to be self-sufficient and in control of his future. Transcendence is entirely rejected and replaced by biotechnological future.

**Słowa kluczowe:** transhumanizm, posthumanizm, teologia, etyka, biotechnologia, ulepszenie.

**Key words:** transhumanism, posthumanism, theology, ethics, biotechnology, enhancement.