

Ks. Marcin Ferdynus¹
Wydział Filozofii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Czy biomedyczne ulepszanie pozbawia nas człowieczeństwa? Perspektywa filozoficzna

Słowa kluczowe: ulepszanie; osoba; natura ludzka; eugenika; transhumanizm.

Keywords: enhancement; person; human nature; eugenics; transhumanism.

Wprowadzenie

Problem ulepszania człowieka (*human enhancement*) nie jest zagadnieniem zupełnie nowym. W literaturze anglojęzycznej ożywiona dyskusja na ten temat rozpoczęła się w zasadzie pod koniec ubiegłego wieku (Juengst E., 1997; Freedman C., 1998; Elliott C., 1998), natomiast w literaturze rodzimej nieco później (Chyrowicz B., 2000; Drwięga M., 2008; Kraj T., 2010; Ferdynus M., 2013; Cynk K., 2013). Zagadnienie to interesuje biologów, lekarzy, socjologów, pedagogów, teologów i filozofów. Dyskusja o ulepszaniu człowieka ma charakter interdyscyplinarny i prowadzona jest zarówno przez przedstawicieli nauk szczegółowych, jak i humanistów. Autorzy zajmujący się biomedycznym ulepszaniem podejmują różne kwestie związane z tym problemem, które oscylują zasadniczo wokół kilku wymiarów ludzkiego życia: kognitywnego, emocjonalnego, fizycznego, długowieczności, moralnego, społecznego (Savulescu J. i in., 2011). Nie sposób w tym krótkim artykule wyczerpać wszystkich aspektów związanych z podjętym tematem, nie taki autorowi przyświeca zamiar. Celem tego artykułu będzie próba odpowiedzi na pytanie postawione w tytule. Jest ono kompatybilne z opinią Michaela Sandela: „Często się mówi, że udoskonalanie człowieka, klonowanie i inżynieria genetyczna stanowią zagrożenie

¹ Ks. Marcin Ferdynus, Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Polska, marcin.ferdynus@kul.pl, <https://orcid.org/0000-0003-0176-1023>.

dla ludzkiej godności. Można się z tym zgodzić. Prawdziwe wyzwanie polega jednak na wyjaśnieniu, w jaki sposób te praktyki odbierają nam człowieczeństwo. Oraz jakie aspekty ludzkiej wolności i ludzkiego rozwoju kwestionują” (Sandel M., 2014, s. 31). Moje analizy będą koncentrowały się wokół kilku kwestii: eugeniki, transformacji ludzkiej natury oraz próby zmiany bezwarunkowego charakteru miłości rodzicielskiej. W tych trzech obszarach będę poszukiwał racji potwierdzających tezę, że biomedyczne ulepszanie pozbawia nas człowieczeństwa.

Stara eugenika w nowej szacie

Powszechnie przyjmuje się, że twórcą pojęcia „eugenika” był Francis Galton (Ball H., 2017, s. 8; Vetulani J., 2016, s. 43). Ten angielski myśliciel przyjął, że eugenika to nauka zajmująca się badaniem czynników, które z jednej strony wiążą się z ulepszaniem rasy, rozwijają największe jej zalety, z drugiej zaś dotyczy czynników pogarszających cechy rasy oraz rozwijających jej największe wady. Galton za eugenikę pozytywną uznał wspieranie prokreacji ludzi o pożądanym cechach, natomiast za eugenikę negatywną uniemożliwianie płodzenia dzieci przez tych, których uznano za istoty jakościowo gorsze (Tokarczuk R., 2012, 163–164). Eugenika miała więc promować genetyczne ulepszanie gatunku ludzkiego przez zachęcanie do prokreacji osób o pożądanym cechach oraz zniechęcanie do niej tych, które byłyby nosicielami niepożądanych cech fizycznych i psychicznych (Klichowski M., 2014, s. 39–41). Zainteresowanie eugeniką od czasów Galtona wcale nie osłabło, ponieważ programy eugeniczne III Rzeszy sprawiły, że „eugenika” straciła swoją reputację, dlatego najpierw postanowiono unikać tego terminu (Klichowski M., 2014, s. 60), a następnie zaczęto stopniowo zmieniać semantyczną „szatę”, zastępując „starą eugenikę” „nową eugeniką”. Najpierw tę „nową eugenikę” nazwano genetyką (Ekberg M., 2007), następnie zaś ulepszaniem człowieka (Crook P., 2008, s. 135).

Ścisłego związku między nową eugeniką a ulepszaniem człowieka nie ukrywa jeden z mentorów tych praktyk – Nicholas Agar. W tytule swojej książki *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement* (Eugenika liberalna: w obronie ulepszania człowieka; Agar N., 2004)² wprost wskazuje na taką zależność. Stara się też wyjaśnić, na czym polega nowość eugeniki. O ile stara eugenika wiązała się z przymusową selektywnością cech, a więc zachowywała cechy pożądane, a eliminowała niepożądane, o tyle ulepszanie – nowa eugenika – koncentruje się na aspekcie pozytyw-

² Jeśli nie wskazano inaczej, tłumaczenia tekstów obcojęzycznych dokonał autor artykułu.

nym, a więc na poprawianiu jakości życia przez poprawę całej gamy cech ludzkich. Zasadnicza różnica między starą a nową eugeniką polega więc na tym, że o ile ta pierwsza nie pozostawiała poszczególnym jednostkom autonomicznego wyboru, o tyle ta druga taki wybór pozostawia (Agar N., 2004, s. 5).

Zasadniczą rolę w realizacji projektu „nowej eugeniki” ma odegrać wolnorynkowy program genetyczny. Robert Nozick pisze o tym zjawisku w następujący sposób: „Wielu biologów skłonnych jest uważać, że problemem jest tu projekt, sprecyzowanie cech najlepszych rodzajów ludzi pozwalający przystąpić do ich produkowania. Tak więc zajmują się tym, jakiego(kich) rodzaju(ów) człowieka należy wyprodukować i kto ma nadzorować ten proces. Nie są skłonni myśleć o systemie (być może dlatego, że taki układ zmniejszałby wagę ich roli), w którym prowadziliby «genetyczny supermarket», wytwarzając ludzi o cechach określanych (w granicach pewnych obwarowań moralnych) przez przyszłych rodziców. Nie myślą też o sprawdzeniu, wokół jakiej skończonej liczby typów ludzi skupiałyby się ludzkie wybory, gdyby w istocie wystąpiła jakakolwiek taka konwergencja. Taki system rynkowy ma tę zaletę, że nie wymaga żadnej centralnej decyzji ustalającej przyszły(szłe) typ(y) człowieka” (Nozick R., 2010, s. 365). Decyzja o ulepszaniu miałaby należeć wyłącznie do konsumentów, czyli do przyszłych rodziców, z uwagi na to, że nie kto inny, lecz rodzice wiedzą najlepiej, jak zadbać o konkurencyjność swojego dziecka na wolnym rynku genetycznym. Czym jest (ma być?) ulepszanie człowieka?

Trzeba przyznać, że dyskusja, jaka toczy się wokół ulepszania człowieka, nie wygenerowała do tej pory jednej, powszechnie przyjętej definicji (Juengst E., 2015; Holocher J., Kosielińska-Grabowska U., 2015, s. 85–90). Wystarczy dokonać przeglądu literatury, zwłaszcza artykułów mieszczących się w najobszerniejszym opracowaniu pt. *Enhancing Human Capabilities* (Ulepszanie ludzkich zdolności), by się przekonać, że niemal każdy tekst tej publikacji (a jest ich 37) zawiera definicję ulepszania (Savulescu J. i in., 2011). Można wskazać na co najmniej dwa powody takiego stanu rzeczy. Pierwszy wiąże się z ulepszaniem poszczególnych cech ludzkich, co sprawia, że każdy parametr podlegający ulepszaniu wymaga zastosowania innego kryterium, a to w konsekwencji skutkuje inną definicją szczegółową. Drugi bowiem powód wiąże się z trudnością wyznaczenia granicy między ingerencjami terapeutycznymi a nieterapeutycznymi. Innymi słowy, kłopotliwe wydaje się wyznaczenie linii demarkacyjnej między „chorobą” a „zdrowiem” oraz „zdrowiem” a „ulepszaniem”, ponieważ z metodologicznego punktu widzenia terminy te nie są zakresowo ostre (Peterson J., 2010, s. 101–125). Warto zauważyć, że trudność w klasyfikacji działań terapeutycznych i nieterapeutycznych nie pojawia się tam, gdzie ewidentnie

mamy do czynienia z próbą modyfikacji ludzkich cech, ale wszędzie tam, gdzie nie ma widocznych znamion ich ulepszenia.

Na zarysowany problem zwrócili jakiś czas temu uwagę autorzy Raportu Prezydenckiej Rady Bioetyki, zatytułowanego *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness* (Wykraczanie poza terapię: biotechnologia i dążenie do szczęścia, 2003). Zaproponowali, by ingerencje w ludzki organizm klasyfikować ze względu na cel. Terapia byłaby postrzegana jako sposób przywracania zdrowia, czy też wspierania procesu uzdrawiania, natomiast ulepszanie wykraczałoby poza ten zakres (*Beyond Therapy*, 2003, s. 13). Cel terapeutyczny byłby zatem ukierunkowany na eliminowanie symptomów chorobowych, z kolei cel ulepszający – na poprawianie zastanych, ludzkich cech lub na wyposażanie człowieka w nowe cechy (Buchanan A., 2011a, s. 5). Tak więc autorzy cytowanego raportu zasugerowali, by rozróżnienia między terapią a ulepszaniem dokonywać na podstawie medycznej *praxis*. Doświadczenie medyczne pozwala rozpoznać różnicę między stanem przywracania do zdrowia a ingerencjami wykraczającymi poza taki stan. Ponadto, praktyka medyczna pozwala określić granicę między obligatoryjnymi celami medycyny (przywracanie choremu zdrowia) a świadczeniami ponadprogramowymi (ingerencje ulepszające). Wobec tego nie tyle sama teoria, ile raczej praktyka medyczna ma wyznaczać właściwy kierunek działań lekarzy, jak również zakres finansowania świadczeń medycznych (*Beyond Therapy*, 2003, s. 14).

Ogólny opis różnicy między ulepszaniem a terapią byłby niepełny, gdyby pominąć obecną w dyskusji różnicę między ulepszaniem umiarkowanym a ulepszaniem radykalnym. Tego typu rozróżnienie zaproponował Nicholas Agar. Ulepszanie umiarkowane ma polegać na poprawie ludzkich cech i zdolności do poziomu, który nie przekracza możliwości przedstawicieli gatunku ludzkiego, z kolei ulepszanie radykalne – na przekraczaniu tych możliwości (Agar N., 2014, s. 137). Taki dwustopniowy podział ulepszenia w gruncie rzeczy wskazuje na różnicę między zwolennikami ulepszenia umiarkowanego (np. Agar N., 2010) a transhumanistami, którzy poza ulepszaniem umiarkowanym opowiadają się również za ulepszaniem radykalnym (np. Kurzweil R., 2013).

Transhumanizm, jak sugeruje Max More, to intelektualny i kulturowy ruch, pozytywnie odnoszący się do możliwości i potrzeby zmiany ludzkiej kondycji, zwłaszcza dzięki wykorzystaniu rozwiniętych i szeroko udostępnionych technologii w celu wyeliminowania procesu starzenia oraz radykalnego udoskonalenia intelektualnych, fizycznych i psychicznych cech ludzkich (More M., 2013, s. 3). Transhumaniści chcą po prostu przyspieszyć ewolucję inteligentnego życia, które wykraczałoby poza jego obecną ludzką formę i ograniczenia (głoszą tzw. wolność morfologiczną), chcąc

to osiągnąć za pomocą środków, jakimi dysponuje nauka i technologia (Sandberg A., 2013, s. 56–64). Stan postludzki – faktyczny cel transhumanistów – ma zostać uzyskany dzięki konwergencji obejmującej nanotechnologię, biotechnologię, technologię informacyjną i nauki kognitywne (Al-Rodhan N., 2011, s. 198)³. Postulowana przez Johna Harris (2007, s. 11) „ewolucja ulepszania” ma być realizowana – jak dodaje z kolei Allen Buchanan – przy użyciu kilku metod: implantacji wyselekcjonowanych pod względem genetycznym embrionów, inżynierii genetycznej embrionów, aplikacji środków farmakologicznych, implantacji zmodyfikowanych genetycznie tkanek i organów, tworzeniu interfejsów mózg–komputer (Buchanan A., 2011b, s. 25). Niewykluczone zatem, że medycyna przyszłości przekształci się w zespół działań zmierzających do doskonalenia organizmu ludzkiego, z istoty swej mających charakter eugeniczny (Kopania J. i Nowacka M., 2018, s. 46).

Wziąwszy pod uwagę to, co do tej pory zostało powiedziane, wydaje się, że „nowa eugenika” nie jest nową ideą. Zgłaszany przez zwolenników biomedycznego ulepszania i transhumanistów postulat wprowadzania w ludzki organizm genetycznych modyfikacji, wskazuje na co najmniej kilka podobieństw ze „starą eugeniką”. Po pierwsze, w dyskusji o dopuszczalności ulepszania zwolennicy tego typu ingerencji albo milcząco pomijają kwestię statusu ontycznego i moralnego dziecka w okresie prenatalnym (Biesaga T., 2019, s. 38), albo uznają, że istoty ludzkie w pierwszych fazach rozwoju są pozbawione statusu normatywnego. Przyjmując tego typu założenia usprawiedliwiają moralną i legalną dopuszczalność genetycznych modyfikacji ludzkich embrionów. Po drugie, podobnie jak w starej, tak i w nowej eugenice dokonuje się oceny wartości ludzkiego życia, przyznając prawo do życia „ulepszonym” i odmawiając takiego prawa chorym („nieulepszonym”?). Temu służy świadoma diagnostyka genetyczna i selekcja eugeniczna. Po trzecie, choć projekt ulepszania nie zakłada ze-

³ Roman Sala (2018, s. 213) twierdzi, co następuje: „Obecnie wraz z ciągłym postępem techniki rozwija się nurt tzw. posthumanizmu i transhumanizmu. Oba te ruchy roszczą sobie prawo do projektowania przyszłości człowieka za pomocą konkretnych działań. Widać to zwłaszcza na gruncie medycyny, gdzie podejmowane są praktyczne działania mające na celu wydłużanie życia ludzkiego [...]”. Wyrażona opinia wydaje się wątpliwa z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, sugestia mówiąca o tym, że posthumanizm i transhumanizm to niejako dwa odrębne nurty istniejące „obok siebie” nie jest trafna. Posthumanizm raczej zakłada transhumanizm i stanowi jego logiczną konsekwencję. O ile transhumanizm traktowany jest jako ruch przejściowy między epoką ludzką a postludzką, o tyle posthumanizm ma być czymś docelowym, a więc czymś właściwym dla epoki postludzkiej (Braidotti R., 2014). Po drugie, wydaje się, że nie istnieją obecnie praktyczne działania mające na celu wydłużanie ludzkiego życia za pomocą ulepszania (Barazzetti G., 2011). Nie dysponujemy jeszcze technologią, która mogłaby osiągnąć taki cel. Można powiedzieć, że na chwilę obecną ulepszanie cechy długowieczności pozostaje jedynie postulatem. Medycyna, jeśli wydłuża życie ludzkie, to czyni to w inny sposób, na przykład przez transplantacje, wykorzystanie komórek macierzystych, zastosowanie różnych technologii medycznych, ale nie przez ulepszanie.

wnętrznego, kolektywnego przymusu dokonywania modyfikacji, to jednak kształtuje w świadomości poszczególnych jednostek, jak również całych społeczeństw, przekonanie, że selekcja eugeniczna wraz z zamierzoną modyfikacją genetyczną jest jedynym i słusznym kierunkiem działań, dzięki którym każdy człowiek będzie mógł cieszyć się w przyszłości perfekcyjnym człowieczeństwem (doskonałymi cechami). Innymi słowy, selekcja embrionów oraz ich genetyczna modyfikacja ma stanowić „lekarstwo” na niewystarczalność ewolucji (Buchanan A., 2011a, s. 31, 42–43). Zwolennicy biomedycznego ulepszania, pozornie dopuszczając możliwość wyboru między posiadaniem lepiej lub gorzej uposażonych genetycznie dzieci, posługują się społeczną manipulacją opartą na absolutnym prawie rodziców do samostanowienia (*parental self-determination*) w kwestii powoływania do życia jedynie dzieci ulepszonych, a wykluczania dzieci chorych (Shimazono S., 2011, s. 299). Zjawisko to określam mianem „narracji kolektywnego przymusu świadomości”. Jest to proces powolny, polegający na transformacji ludzkiego myślenia stymulowanego informacjami typu: „Powiedz kobiecie, że prenatalna diagnostyka genetyczna i selekcja eugeniczna nie są niemoralne”; „Jeśli chcesz mieć dziecko i masz wybór skorzystania z genetycznego ulepszenia, to będziesz głupcem, jeśli z tego wyboru nie skorzystasz i nie zapewnisz swojemu dziecku lepszej przyszłości”; „Jeśli chcesz mieć dziecko zdrowe, inteligentne, piękne, pod każdym względem doskonałe, nie możesz ominąć eugenicznej selekcji embrionów i genetycznych modyfikacji, które pozwolą wyeliminować biologiczne niedoskonałości i zapewnią twemu dziecku maksymalny przyrost pozytywnych cech”; „Wybór biomedycznego ulepszania dziecka jest twoim moralnym obowiązkiem⁴”. Rodzice, obawiając się społecznego wykluczenia swoich dzieci, staną się niewolnikami obietnicy posiadania „perfekcyjnego potomstwa”. W rezultacie, transformacja ludzkiej świadomości w sferze powoływania do życia jedynie genetycznie doskonałych dzieci sprawi, że biomedyczne ulepszanie stanie się powszechną praktyką (Bostrom N., 2005, s. 203). Jeśli z racji ekonomicznych nie wszyscy będą mogli korzystać z biomedycznego ulepszania, wtedy dojdzie do polaryzacji i podziału społeczeństw w tym sensie, że obok siebie będą istniały dwie paralelne populacje: „śmiertelnych” – nieulepszonych i „nieśmiertelnych” – ulepszonych (Harris J., 2007, s. 62). Po czwarte, zwolennicy biomedycznego ulepszania nie ukrywają, że proponowane przez nich ingerencje nie mają ograniczać się jedynie do poszczególnych jednostek. Orędownicy tego typu ingerencji, zwłaszcza zaś transhumaniści, głoszą postulat dotyczący ulepszania całych społeczeństw, puli genowej

⁴ Postulat objęcia moralnym obowiązkiem biomedycznego ulepszania zgłasza m.in. John Harris (2011).

populacji, gatunku ludzkiego (Gyngell C., 2012, s. 495)⁵. Projekt radykalnego ulepszania istot ludzkich zakłada, że zmodyfikowane cechy staną się trwałymi cechami gatunkowymi, a te będą przekazywane z pokolenia na pokolenie. W „nowym świecie” nie będą rodzić się „genetycznie ubożsi” z uwagi na to, że genetyczny transfer cech gatunkowych uniemożliwi ich zaistnienie. Jeśli jednak z jakichś powodów modyfikacje genetyczne nie będą mogły usunąć wszystkich genetycznych defektów ludzkiej kondycji, wciąż pozostanie zaproponowana przez Buchanana metoda eliminacji – eugeniczna selekcja embrionów.

Słuszna więc wydaje się teza mówiąca o tym, że obie formy eugeniki (stara i nowa) z natury opierają się na tych samych intencjach, mających na celu wykluczenie ze społeczności niepełnosprawnych i ich jawną dyskryminację (Shimazono S., 2011, s. 298, 300). Pod pozorem budowania „lepszego świata”, stara eugenika przyjęła nową szatę, pod powierzchnią której kryją się znane, ściśle związane ze sobą strategie – eugenika pozytywna i negatywna (Hall M., 2017, s. 138–139) – oraz formułowane już w przeszłości założenia antropologiczne i etyczne. Dotykają one samych fundamentów – ludzkiej natury.

Transformacja ludzkiej natury

W dyskusji o ulepszeniu człowieka, zarówno przeciwnicy, jak i zwolennicy tego typu ingerencji odwołują się do pojęcia „natury” (Kass L. 2004, 277–297; Persson I. i Savulescu J., 2011; Hauskeller M., 2013, 73–87). Zdaniem Lisbeth Witthøfft Nielsen, o „naturze” w kontekście biomedycznego ulepszania mówi się zasadniczo w trzech różnych znaczeniach. W pierwszym natura jest rozumiana jako substancja, która reprezentuje świat jako całość, w sensie wszystkiego co istnieje, albo jako porządek lub system, w którym wszystko istnieje lub wchodzi ze sobą w interakcje. W drugim znaczeniu natura jest rozumiana jako istota bytów żyjących lub jako biologiczny proces/system (np. ludzie i zwierzęta mają naturę, która implikuje ich specyfikę gatunkową, a czasami unikalną osobowość). Ponadto natura – trzecie jej znaczenie – reprezentuje to, co samo w sobie nie zostało przez człowieka „dotknięte”, a więc samo w sobie jest „naturalne”, w przeciwieństwie do tego, co jest sztuczne (Witthøfft Nielsen L., 2011, s. 22). Wszystkie trzy znaczenia natury – jak sugeruje autorka – są inter-

⁵ Warto dodać, że chociaż w książce *Teoria sprawiedliwości* John Rawls (2009, s. 170) nie rozwija problemu dotyczącego eugeniki, to jednak postuluje, by nie tyle jednostka, ile raczej społeczeństwo powinno podjąć odpowiednie kroki, by w wyniku ulepszania „[...] przynajmniej zachować ogólny poziom naturalnych zdolności i zapobiec rozprzestrzenianiu się poważnych defektów”.

pretowane na różne sposoby i są używane w różnych kontekstach (np. naukowym, społecznym, filozoficznym, religijnym itd.; Witthøfft Nielsen L., 2011, s. 22). Dokonując pewnego uproszczenia można sensownie twierdzić, że zwolennicy ulepszania odwołują się do deskryptywnego rozumienia natury i osoby ludzkiej, z kolei przeciwnicy ulepszania (tzw. biokonserwatyści) zakładają ich normatywny charakter (Sandler R., 2012, s. 175–179). Jedni sądzą, że natura nie jest rzeczywistością stałą, lecz zmienną i dynamiczną, stąd postulują ingerencje ulepszające, czy nawet transformujące ludzką kondycję, z kolei drudzy bronią normatywnego charakteru natury, sugerując, że jest ona stałą metafizyczną, co sprawia, że nie wszystkie ingerencje ulepszające są moralnie dopuszczalne. Zauważyć należy jeszcze jedną ważną różnicę. Zwolennicy biomedycznego ulepszania odwołują się do ludzkiej autonomii, która jest stopniowalna, a niekiedy „utracałna” (np. przez paternalizm), z kolei biokonserwatyści odwołują się do godności osobowej jako tej wartości, która jest niestopniowalna, niezbywalna i „nieutracałna”. Dopóki człowiek istnieje nic nie traci ze swojej godności, nawet wtedy, kiedy utraci zdolność do podejmowania decyzji, a więc autonomię, lub też wtedy, kiedy autonomia zostanie człowiekowi odebrana (np. przez ubezwłasnowolnienie; Ferdynus M., 2020, s. 6). Nie będę rozwijał tego wątku, ponieważ nie stanowi on przedmiotu szczegółowej dyskusji. Ważne z punktu widzenia podjętego w artykule problemu jest to, by zauważyć znamienne rzecz, a mianowicie, że ci autorzy, którzy odwołują się do deskryptywnej koncepcji natury, przyjmują deskryptywny charakter osoby ludzkiej, jak również odwołują się do autonomii. Z kolei ci, którzy odwołują się do natury jako pewnej stałej metafizycznej, zakładają preskryptywną koncepcję osoby, dowartościowując jednocześnie godność osobową. Jedni jak i drudzy opierają się na odmiennych przesłankach antropologicznych i etycznych. Jak i czy biomedyczne ulepszanie ludzkiej natury odbiera nam człowieczeństwo?

Francis Fukuyama w książce *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* odwołuje się do argumentu „z mądrości natury” i sugeruje, że transformacja ludzkiej natury jest działaniem moralnie złym samym w sobie, jak również doprowadzi do niepożądanych rezultatów, zwłaszcza do utraty umiejętności rozróżniania dobra i zła. Jeśli nie chcemy zniszczyć jedności i ciągłości natury ludzkiej oraz opartych na niej praw człowieka, musimy chronić wytworzoną przez ewolucję naturę (Fukuyama F., 2008, s. 227). Zdaniem Fukuyamy, naturę ludzką można sprowadzić do „czynnika X”, który stanowi istotę człowieczeństwa. „Czynnik X” nie jest związany z płcią, kolorem skóry, klasą społeczną, bogactwem, talentami, lecz z tym, że jest się po prostu człowiekiem. Sugestywne w tej sprawie wydają się następujące słowa Fukuyamy: „Czynnik X to esencja

człowieczeństwa, najbardziej podstawowy sens bycia człowiekiem. Jeżeli wszystkie istoty ludzkie są obdarzone równą godnością, czynnik X musi być wspólną, powszechną cechą” (Fukuyama F., 2008, s. 199). Czynnika tego nie można sprowadzić jedynie do świadomości, odczuwania, zdolności do dokonywania moralnych wyborów, czy do jakiegokolwiek innej cechy. Jedynie wszystkie cechy połączone w całość stanowią czynnik X. Niemniej jednak do najistotniejszych ludzkich cech, zdaniem Fukuyamy, należą: rozum, zdolność do moralnych wyborów oraz cały wachlarz ludzkich emocji (Fukuyama F., 2008, s. 222)⁶. Autor ten twierdzi, że pozbycie się niepożądanых (negatywnych) emocji nie pozostanie moralnie neutralne. Emocje pozytywne (np. współczucie, odwaga, heroizm, solidarność) zostaną utracone, jeśli zabraknie emocji negatywnych. Jedne bowiem współlistnieją i kształtują się dzięki drugim (Fukuyama F., 2008, s. 227). Ostateczną stawką sporu o ulepszanie człowieka nie jest jedynie rachunek zysków i strat dotyczących użycia przyszłych i obecnych technologii biomedycznych, lecz „[...] sama podstawa zmysłu moralnego, która pozostaje stała od czasu pojawienia się istot ludzkich” (Fukuyama F., 2008, s. 140). Innymi słowy, w wyniku ulepszania dojdzie do naruszenia, zniekształcenia lub zniszczenia fundamentu – ludzkiej natury, w której zakorzeniona jest zdolność moralna do wydawania sądów o dobru i złu.

Na problem związany z transformowaniem ludzkiej natury zwraca również uwagę Jürgen Habermas. Twierdzi on, że eugenika liberalna narusza „[...] komunikacyjnie ustrukturowaną formę życia” poprzez podważenie normatywnej samowiedzy osób (Habermas J., 2003, s. 79). To znaczy, że nowa eugenika jest nieporównywalnie bardziej problematyczna w porównaniu z dotychczasowymi osiągnięciami biomedycznymi, ponieważ nieuchronnie wiąże się z podstawową kwestią dotyczącą naszej etycznej samowiedzy jako istot gatunkowych (Habermas J., 2003, s. 36). W wyniku ingerencji ulepszających „[...] zacierają się kategorie tego, co zostało wyprodukowane, i tego, co *powstało naturalnie* – kategorie, które w świecie przeżywanym nadal są ostro odgraniczone” (Habermas J., 2003, s. 55). Przedmiotem rozporządzania staje się fizyczna baza – ludzkie ciało, a więc to, co stanowi konstytutywny element ludzkiego bytu. Dotychczas ciało ludzkie należało do kantowskiego „królestwa konieczności”, natomiast teoria ewolucji zmieniła to w „królestwo przypadku”. Zdaniem Habermasa, nowa eugenika niebezpiecznie przesuwą granicę między „[...] nierozporzą-

⁶ Wydaje się, że Tomasz Żuradzki błędnie interpretuje pogląd Fukuyamy, sugerując, że argument „z mądrości natury” rości sobie prawo do tego, by konserwować wszystko, co jest zakorzenione w naturze ludzkiej (Żuradzki T., 2014, s. 219). Fukuyama wyraźnie podkreśla, że nie tyle utrata wszystkich, ile unikalnych cech ludzkich (zwłaszcza emocji), będzie wiązała się z utratą podstawy do wydawania sądów moralnych.

dzalną bazą naturalną a «królestwem wolności». To rozszerzenie przygodności, dotyczące natury wewnętrznej, różni się od podobnych procesów rozszerzenia naszego pola wyboru o tyle, że «zmienia całą strukturę naszych moralnych doświadczeń» (Habermas J., 2003, s. 35). Zmieniając naturę ludzką tracimy własną samoorientację w świecie. Co więcej, modyfikując ją, zmieniamy pośrednio samych siebie, czy raczej sposób, w jaki istniejemy w świecie, tracąc tym samym pozycję „punktu odniesienia” wprowadzanych w naturę zmian (Chyrowicz B., 2015, s. 166–167). Do tej pory człowiek „czynił sobie ziemię poddaną” i był „panem stworzenia”, lecz współcześnie, za sprawą nowej eugeniki, stał się więźniem własnej cielesności (Nawrot O., 2010, s. 124). Trafnie tę myśl wyraża cytowany przez Habermasa Hans Jonas: „Człowiek, który (dotychczas) w technice przeciwstawiał się naturze jako jej pan, teraz znowu przynależy do dziedziny technicznie opanowanej natury” (Habermas J., 2003, s. 56).

Zwolennicy radykalnego ulepszania ludzkich cech, szczególnie zaś transhumaniści, wcale nie uważają, że ulepszanie stanowi jakiegokolwiek zagrożenie dla ludzkiej natury. Utrzymują oni, że jeśli nawet dojdzie do zmiany natury naszego gatunku, wskutek czego powstanie nowy gatunek (*post-Homo sapiens*), nie będzie to niezgodne z naturalnym biegiem rzeczy, z uwagi na to, że świat, a więc także natura ludzka, podlega nieustannym zmianom w czasie (Witthofft Nielsen L., 2011, s. 24). Ingerowanie w naturalny porządek niczego nie zmieni, sugerują transhumaniści, jedynie przyspieszy ewolucję ludzkiego gatunku. Czy tezy stawiane przez transhumanistów są przekonujące?

Odpowiadając na to pytanie należy wrócić do zasygnalizowanego wcześniej podziału ulepszania na umiarkowane i radykalne. Wydaje się, że trzeba przyznać rację zwolennikom ulepszania, że natura ludzka nie zostanie zmieniona, jeśli modyfikacje ulepszające nie będą wykraczały poza gatunkowe uwarunkowania. Trudno sobie wyobrazić, że natura najdłużej jak do tej pory żyjącej kobiety na świecie (żyła ponad 122 lata) uległa zmianie. Modyfikacje zarówno długowieczności, jak i innych cech ludzkich do górnej granicy biologicznych uwarunkowań nie zmieniają ludzkiej natury. Wobec tego ulepszanie umiarkowane ludzkich cech nie wydaje się kontrowersyjne w tym sensie, że nie wiąże się ani ze zmianą natury, ani z jej zniszczeniem. Tego rodzaju modyfikacje będą kwestionowane z innego powodu – próby projektowania ludzkiego życia w wyniku predeterminacji zarodków, ale nie z uwagi na zmianę natury. Niemniej jednak za wysoce kontrowersyjne należy uznać interwencje ulepszające, które będą modyfikowały ludzkie cechy w taki sposób, by te wykraczały poza gatunkowe uwarunkowania. Dobrym przykładem jest głoszony przez transhumanistów postulat osiągnięcia biologicznej, czy technicznej (wirtualnej) nie-

śmiertelności (Ziemiński I., 2013, s. 132) wskutek ulepszania cechy długowieczności (tzw. immortalizm; Rose M., 2013). Jeśli prawdą jest, że maksymalna długość ludzkiego życia wynosi około 125 lat (Hayflick L., 2000, s. 267–269; Ferdynus M., 2019, s. 50), oznacza to, że próby realizacji projektu immortalizmu muszą wiązać się z przekształcaniem natury biologicznej w bliżej nieokreśloną naturę postbiologiczną (zmienić się musi fizyczny fundament osoby), a w konsekwencji doprowadzi to do zniszczenia ludzkiego ciała – konstytutywnego elementu ludzkiej samowiedzy. Prawdopodobnie każdy tego typu eksperyment musiałby skończyć się śmiercią tych wszystkich, którzy by w nim uczestniczyli (Ferdynus M., 2017, s. 290).

Ostatnia teza wydaje się prawomocna pod warunkiem, że uznamy integrację natury w osobie (Wojtyła K., 2000, s. 130–132), albo inaczej, kiedy przyjmujemy, że to, co cielesne, ściśle wiąże się z tym, co niecielesne (osobowe). Słuszne przypuszczenia w tej sprawie formułuje Robert Spaemann. Sugeruje on, że nie dysponujemy kryterium, które odróżniałoby nieprzygodną część naszego ja (rozumność), od części przygodnej (ciała), podlegającej jej dowolnemu przekształceniu. Niemniej jednak przyzwalając na przekształcenie ciała, zmienilibyśmy ludzkie cele, bowiem to, czym są ludzkie cele wprost wynika z ludzkiej natury. Wobec tego przekształcanie ludzkiej natury wiąże się z degradowaniem przyszłych ludzi do zwykłych środków, które mają zaspokoić cele transhumanistów lub ich wyobrażenia o tym, na czym ma polegać przyszłe ludzkie (*postludzkie?*) szczęście (Spaemann R., 1997, s. 226–227). Stąd też „[...] godność człowieka nierozdzielnie łączy się z jego naturalnością. Oczywiście, jego natura jest przygodna. Wszelkie jednak świadome zaplanowane przekształcenie ludzkiej natury nie zmniejszyłoby tej przygodności, lecz uczyniłoby ją nieznośną” (Spaemann R., 1997, s. 227) – albo doprowadziłoby do jej unicestwienia.

(Bez)warunkowa miłość ludzka

Instrumentalne traktowanie ludzkiej natury nie tylko nie wyraża należnego szacunku względem człowieka jako osoby, ale również wyklucza bezwarunkowy charakter ludzkiej miłości. Staje się to widoczne zwłaszcza w projekcie mającym na celu powoływanie do życia dzieci ulepszonych (*perfect child*). Zwolennicy tej idei wyrażają swoją aprobatę zarówno dla pozytywnej, jak i negatywnej, selekcji eugenicznej dzieci, ponieważ uważają, że praktyki tego rodzaju nie są same w sobie moralnie problematyczne (Brock D., 2011, s. 276). Podlegający genetycznym manipulacjom zarodek ludzki nie stanowi dla nich wartości wewnętrznej o charakterze normatywnym, stąd jedynie negatywne konsekwencje takich praktyk (np. nie-

bezpieczeństwo związane z utratą życia lub zdrowia, nieskuteczność ulepszania, proliferacja niesprawiedliwości) mogą okazać się czynnikiem ograniczającym (Häyry M., 2010, s. 208–211). Także i w tym miejscu do głosu dochodzi „narracja kolektywnego przymusu świadomości”, polegająca na wprowadzaniu w przestrzeń publiczną błędnego przekonania, że wyłącznie skutki naszych działań są jedynymi i słusznymi kryteriami, w świetle których należy aprobować lub dezaprobować ulepszanie dzieci.

Choć indywidualnych i społecznych konsekwencji ulepszania nie należy deprecjonować, to jednak wydaje się, że istnieją głębsze powody, które skłaniają do przeciwstawienia się takim praktykom. Poza eugeniką i próbą przekształcania lub niszczenia ludzkiej natury dotykamy kolejnej fundamentalnej kwestii, która dotyczy specyficznej relacji – miłości rodziców do swoich dzieci. Michael Sandel sugeruje, że „[...] chęć wyeliminowania przypadkowości i przejęcie kontroli nad tajemnicą narodzin poniża rodzica-projektanta i hańbi rodzicielstwo jako praktykę społeczną, którą rządzą normy bezwarunkowej miłości” (Sandel M., 2014, s. 77). Rodzice, którzy nie są „otwarciami na nieproszone”, a więc wyrażają skłonność do korzystania z eugenicznej selekcji zarodków w celu uniknięcia posiadania nieulepszanego potomstwa, zapominają o tym, że ludzkie zdolności i talenty nie są zasługą jedynie ich własnych wysiłków i starań, i nie należą jedynie do nich samych. Innymi słowy, rodzice projektujący za pomocą biomedycznego ulepszania swoje dziecko, nie traktują go jako daru. Docenić dar, jakim jest życie dziecka, to „[...] mieć świadomość, że nie wszystkim możemy dowolnie rozporządzać” (Sandel M., 2014, s. 34). Co więcej, postrzegać dziecko jako dar, to przyjąć je takim, jakim ono jest, a nie traktować je w kategorii produktu nieskrępowanej woli, czy instrumentu rodzicielskiej ambicji. Dzięki postawie „otwartości na nieproszone”, tak serce, jak i charakter mogą oprzeć się skłonności do panowania i kontroli (Drwięga M., 2008, s. 85). Moralna dezaprobata Sandela wobec biomedycznego ulepszania dzieci nie wyrasta bowiem z przekonania związanego z dążeniem do perfekcji, ile raczej z postawy tych, którzy ją propagują. Sandel twierdzi, co następuje: „Problem nie polega na tym, że rodzice uzurpują sobie autonomię dziecka, które projektują [...]. Chodzi raczej o nieposkromioną pychę rodziców projektujących własne dzieci, usiłujących przejąć kontrolę nad tajemnicą narodzin. Nawet jeśli ta postawa nie czyni ich tyranami, to jednak zaburza relację między rodzicem a dzieckiem, pozbawiając rodzica pokory i wzmoczonej ludzkiej empatii, której nabiera się dzięki otwartości na nieproszone” (Sandel M., 2014, s. 48; 2011, s. 80). Ponadto, miłość własna (egoizm) rodziców sprawia, że zaprogramowane dzieci nie będą mogły uważać siebie za wyłącznych autorów własnej biografii, z uwagi na jednostronną i nieodwracalną ingerencję w proces kształtowania tożsamości.

Innymi słowy, rodzice wspólnie z biotechnologami od ulepszeń stają się współautorami życia dziecka w tym sensie, że niejako od wewnątrz wkraczają w świadomość jego autonomii. Jak słusznie zauważa Habermas: „Świadomość, że wyjściowe warunki naszej biografii mają charakter przygodny i naturalny, jest konieczna, by retrospektywnie wziąć *wyłączną* odpowiedzialność za swoje życie – otóż osoba zaprogramowana jest takiej świadomości pozbawiona” (Habermas J., 2003, s. 87). Co więcej, w sytuacji, kiedy rodzice podejmują decyzję, co do genetycznego uposażenia dziecka, powstaje nieznana dotąd relacja interpersonalna. Podejmując za swoje dziecko nieodwracalną decyzję, rodzice przyczyniają się do „ograniczenia symetrii odpowiedzialności”, która istnieje wśród wolnych i równych. Zdaniem Habermasa, zrównoważona asymetria odpowiedzialności powstałej w wyniku genetycznego ulepszania dziecka nie jest możliwa, a zatem nie jest też możliwa symetria odpowiedzialności, która wydaje się nieodzowna w relacjach między równymi (Habermas J., 2003, s. 20–21). Jedynie członkowie moralnej wspólnoty osób ludzkich mogą się wzajemnie zobowiązywać i jednocześnie wymagać od siebie zachowania zgodnego z normami. Gwarantem moralnych zobowiązań i zachowania symetrii relacji interpersonalnych jest respekt dla ludzkiej godności (Habermas J., 2003, s. 40–41). Rezygnacja z podtrzymania symetrii moralnej odpowiedzialności między rodzicami a dziećmi prowadzi do instrumentalizacji projektowanych dzieci, a więc do zanegowania respektu dla ludzkiej godności, a co za tym idzie, zastąpienia bezwarunkowej miłości rodzicielskiej miłością własną – egoizmem.

Jeśli uznać, że właściwym i pełnowartościowym odniesieniem do drugiej osoby jest bezwarunkowa miłość (Wojtyła K., 2001, s. 42), to warunki wyjściowe biografii zaprojektowanego dziecka są jej pozbawione. By zostać przyjętym do wspólnoty osób ludzkich, trzeba sobie na to zasłużyć, spełniając warunki stawiane przez projektantów – rodziców. Pod tym względem relacja rodziców i dzieci staje się asymetryczna, ponieważ z jednej strony porzuca bezwarunkową miłość, z drugiej zaś przyjmuje znamiona nieodwracalnej relacji paternalistycznej. Jeśli cenimy bezwarunkową miłość, która do tej pory kształtowała relacje między rodzicami i dziećmi, to trzeba jej bronić, by jej nie stracić. W przeciwnym razie, przedmiotowe odniesienia staną się w społeczeństwie „[...] nawykowym sposobem myślenia i stylem życia”⁷.

⁷ Cytowana fraza została zaczerpnięta od M. Sandela (2014, s. 87).

Zakończenie

Przeprowadzone w artykule analizy pozwalają odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule pozytywnie. Biomedyczne ulepszanie człowieka pozbawia nas człowieczeństwa w co najmniej kilku wymiarach. Po pierwsze, wpisuje się w praktyki eugeniczne, które nie tylko mają maksymalizować wydajność różnych cech ludzkich, ale przyczyniają się do niszczenia ludzkich zarodków w pierwszych fazach życia lub manipulowania ludzkim genomem przez wprowadzanie nieodwracalnych zmian. Jeśli uznać, że nasza relacja do osób najsłabszych, chorych, bezbronnych jest testem człowieczeństwa⁸, to oparte o eugeniczną selekcję praktyki biomedycznego ulepszania pozbawiają człowieczeństwa tych, którzy się na nie godzą, jak również tych, którzy je propagują. Po drugie, próba radykalnego ulepszania ludzkiej natury wiąże się z jej przekształceniem, zniszczeniem, jak również z utratą zdolności do wydawania sądów moralnych, a więc z utratą zdolności do rozróżniania dobra i zła. Po trzecie, ulepszanie instrumentalizuje przyszłe dzieci, traktując je jako produkt powstały w wyniku nieodwracalnych decyzji paternalistycznych swoich rodziców oraz stanowi negację bezinteresownego wymiaru miłości rodzicielskiej.

Projekt finansowany w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019–2022, nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł

CZY BIOMEDYCZNE ULEPSZANIE POZBAWIA NAS CZŁOWIECZENSTWA? PERSPEKTYWA FILOZOFICZNA

(STRESZCZENIE)

Autor podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, czy biomedyczne ulepszanie pozbawia nas człowieczeństwa. Refleksja filozoficzna koncentruje się wokół kilku zagadnień: eugeniki, transformacji ludzkiej natury oraz charakteru miłości rodzicielskiej. Na podstawie przeprowadzonych analiz autor wykazuje, że w przypadku biomedycznego ulepszania możemy mówić o potrójnym negowaniu człowieczeństwa. Po pierwsze, ulepszanie człowieka ściśle wiąże się z eugeniczną selekcją. Po drugie, przekształca lub niszczy naturę ludzką. Po trzecie, dokonuje zmiany charakteru miłości rodzicielskiej z bezwarunkowej na miłość własną (egoizm).

⁸ Taką tezę stawia Robert Spaemann (2001, s. 300).

DOES BIOMEDICAL ENHANCEMENT DEPRIVE US OF HUMANITY? PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

(SUMMARY)

The article aims at answering the question whether biomedical enhancement deprives us of humanity. Philosophical reflection is focused on a several areas: the issue of eugenics, the issue of transformation of human nature and the character of parental love. The conducted analyses show that in the case of biomedical enhancement we would be dealing with threefold negation of humanity. Firstly, human enhancement is strictly connected with eugenic selection. Secondly, it transforms or destroys human nature. Thirdly, it changes character of parental love from unconditional to self-love (egoism).

BIBLIOGRAFIA

- Agar Nicholas, 2010, *Humanity's End. Why We Should Reject Radical Enhancement*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- Agar Nicholas, 2004, *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell, Oxford.
- Agar Nicholas, 2014, *Truly Human Enhancement. A Philosophical Defence of Limits*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London.
- Al-Rodhan Nayef R.F., 2011, *The Politics of Emerging Strategic Technologies. Implications for Geopolitics, Human Enhancement and Human Destiny*, Palgrave Macmillan, New York.
- Ball Howard, 2017, *The Right to Die*, ABC-CLIO, Santa Barbara, Denver.
- Barazzetti Gaia, 2011, *Looking for the Fountain of Youth. Scientific, Ethical, and Social Issues in the Extension of Human Lifespan*, w: Savulescu Julian, Ruud ter Meulen, Kahane Guy (red.), *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Malden, Oxford, Chichester: 335–349.
- Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness. A Report by the President's Council on Bioethics*, 2003. President's Council on Bioethics, HarperCollins Publishers, New York.
- Biesaga Tadeusz, 2019, *Eugenika w propozycjach legalizacji prawa do zdrowej reprodukcji*, Logos i Ethos, nr 2, s. 27–46.
- Bostrom Nick, 2005, *In Defence of Posthuman Dignity*, Bioethics, nr 3, s. 202–214.
- Braidotii Rosi, 2014, *Po człowieku*, tłum. Joanna Bednarek, Agnieszka Kowalczyk, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Brock Dan W., 2011, *Is Selection of Children Wrong?* w: Savulescu Julian, Bostrom Nick (red.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, s. 251–276.
- Buchanan Allen, 2011a, *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford.
- Buchanan Allen, 2011b, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford University Press, Oxford.
- Chyrowicz Barbara, 2015, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Chyrowicz Barbara, 2000, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochylej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.

- Crook Paul, 2008, *The New Eugenics? The Ethics of Bio-Technology*, Australian Journal of Politics and History, nr 1, 2008, s. 135–143.
- Cynk Karolina, 2013, *Moralny spór o genetyczne ulepszanie człowieka*, <http://repozytorium.ur.edu.pl/handle/item/492> (20.01.2020).
- Drwięga Marek, 2008, *W poszukiwaniu doskonałości. Natura ludzka i etyka w dobie inżynierii genetycznej*, *Diametros*, nr 16, s. 80–91.
- Ekberg Merryn, 2007, *The Old Eugenics and the New Genetics Compared*, *Social History of Medicine*, nr 3, s. 581–593.
- Elliott Carl, 1998, *The Tyranny of Happiness: Ethics and Cosmetic Psychopharmacology*, w: Eric Parens (red.), *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, Georgetown University Press, Washington, s. 177–188.
- Ferdynus Marcin, 2013, *Czy biomedyczne doskonalenie ludzkiej natury jest „zabawą w Boga”?*, *Studia Warmińskie*, nr 50, s. 9–22.
- Ferdynus Marcin, 2017, *Przedłużanie życia jako problem moralny*, *Biblos*, Tarnów.
- Ferdynus Marcin, 2019, *Dlaczego śmierć nie jest taka zła?*, *Studia Warmińskie*, nr 56, s. 47–61.
- Ferdynus Marcin, 2020, *Albert Mieczysław Krapiec’s theory of the person for professional nursing practice*, *Nursing Philosophy*, nr 21, s. 1–9.
- Freedman Carol, 1998, *Aspirin for the Mind? Some Ethical Worries About Psychopharmacology*, w: Parens Eric (red.), *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, Georgetown University Press, Washington: 135–150.
- Fukuyama Francis, 2008, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzak, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Gyngell Chris, 2012, *Enhancing the Species: Genetic Engineering Technologies and Human Persistence*, *Philosophy & Technology*, nr 25, s. 495–512.
- Habermas Jürgen, 2003, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Scholar, Warszawa.
- Hall Melinda, 2017, *The Bioethics of Enhancement. Transhumanism, Disability, and Biopolitics*, Lexington Books, London.
- Harris John, 2011, *Enhancements Are a Moral Obligation*, w: Savulescu Julian, Bostrom Nick (red.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, s. 131–154.
- Harris John, 2007, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton.
- Hayflick Leonard, 2000, *The Future of Aging*, *Nature*, nr 408, s. 267–269.
- Hauskeller Michael, 2013, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, *Acumen*, Durham.
- Häyry Matti, 2010, *Rationality and the Genetic Challenge. Making People Better?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Holocher Justyna, Kosielińska-Grabowska Urszula, 2015, *Dopuszczalność ulepszania natury ludzkiej (enhancement)*, *Ethics in Progress*, nr 1, s. 85–118.
- Juengst Eric, 2015, *Human Enhancement*, <https://plato.stanford.edu/entries/enhancement/>ustyna (10.01.2020).
- Juengst Eric, 1997, *Can Enhancement Be Distinguished from Prevention in Genetic Medicine?*, *Journal of Medicine and Philosophy*, nr 2, s. 125–142.
- Kass Leon R., 2004, *Life, Liberty and the Defense of Dignity. The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, New York, London.
- Klichowski Michał, 2014, *Narodziny cyborgizacji. Nowa Eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.

- Kopania Jerzy, Nowacka Maria, 2018, *Od unieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji*, w: Grzegorz Holub, Duchliński Piotr (red.), *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków, s. 97–125.
- Kraj Tomasz, 2010, *Granice genetycznego ulepszania człowieka*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków.
- Kurzweil R., 2013, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. Eliza Chodkowska, Anna Nowosielska, Kurhaus, Warszawa.
- More Max, 2013, *The Philosophy of Transhumanism*, w: More Max, Vita-More Natasha (red.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell, Oxford, s. 3–17.
- Nawrot Oktawian, 2010, *Na krętych ścieżkach bioetyki – „etyka gatunku” Jürgena Habermasa*, w: Zajadło Jerzy (red.), *Dziedzictwo i przyszłość. Problemy współczesnej niemieckiej filozofii prawa*, Wydawnictwo Arche, Gdańsk, s. 109–129.
- Nozick Robert, 2010, *Anarchia, państwo i utopia*, tłum. Paweł Maciejko, Michał Szczubińska, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Persson Ingmar, Savulescu Julian, 2011, *Unfit for the Future? Human Nature, Scientific Progress, and the Need for Moral Enhancement*, w: Savulescu Julian, Ruud ter Meulen, Kahane Guy (red.), *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Malden, Oxford, Chichester, s. 486–500.
- Peterson James C., 2010, *Changing Human Nature. Ecology, Ethics, Genes, and God*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, Cambridge.
- Rawls John, 2009, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- Rose Michael, 2013, *Immortalist Fictions and Strategies*, w: More Max, Vita-More Natasha (red.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell, Oxford, s. 196–204.
- Sala Roman, 2018, *Medycyna klasyczna wobec fenomenu ulepszania człowieka*, w: Holub Grzegorz, Duchliński Piotr (red.), *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków, s. 199–227.
- Sandberg Anders, 2013, *Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It*, w: More Max, Vita-More Natasha (red.), *The Transhumanist Reader. Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell, Oxford, s. 56–64.
- Sandel Michael J., 2014, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. Olga Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa.
- Sandel Michael J., 2011, *The Case Against Perfection: What’s Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering*, w: Savulescu Julian, Bostrom Nick (red.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, s. 71–89.
- Sandberg Ronald, 2012, *The Ethics of Species*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Savulescu Julian, Ruud ter Meulen, Kahane Guy (red.), 2011, *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Malden, Oxford, Chichester.
- Shimazono Susumu, 2011, *Reasons Against the Selection of Life: From Japan’s Experience of Prenatal Genetic Diagnosis*, w: Savulescu Julian, Bostrom Nick (red.), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, s. 291–313.
- Spaemann Robert, 1997, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. Jarosław Merecki, RW KUL, Lublin.

- Spaemann Robert, 2001, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Tokarczuk Roman, 2012, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, Wolters Kluwer, Warszawa.
- Vetulani Jerzy, 2016, *Kiedy emocje kłócą się z rozsądkiem. Zachowania korzystne dla gatunku, budzące zastrzeżenia moralne. Część I. Eugenika*, *Wszechświat*, nr 1–3, s. 42–50.
- Witthofft Nielsen Lisbeth, 2011, *The Concept of Nature and the Enhancement Technologies Debate*, w: Savulescu Julian, Ruud ter Meulen, Kahane Guy (red.), *Enhancing Human Capacities*, Wiley-Blackwell, Malden, Oxford, Chichester, s. 19–33.
- Wojtyła Karol, 2000, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TN KUL, Lublin.
- Wojtyła Karol, 2001, *Miłość i odpowiedzialność*, TN KUL, Lublin.
- Ziemiński Ireneusz, 2013, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań, Kraków.
- Żuradzki Tomasz, 2014, *Nowa liberalna eugenika: krytyczny przegląd argumentów przeciwko biomedycznemu poprawianiu ludzkiej kondycji fizycznej i umysłowej*, *Diametros*, nr 42, s. 204–226.