

Wizja człowieka w transhumanizmie jako problem teologiczny

The View of Man in Transhumanism as a Theological Problem

Tomasz Kraj

Katedra Bioetyki Teologicznej, Wydział Teologiczny,
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska
tomasz.kraj@upjp2.edu.pl
<https://orcid.org/0000-0002-5167-0595>

Abstract: The paper presents a critical assessment of the anthropological assumptions of transhumanism, made from the perspective of Catholic moral theology. This theology refers here to realistic philosophy, in accordance with the indications of the encyclical *Fides et ratio* 68 and 83. Thus the starting point consists of the philosophical descriptions of transhumanist anthropology also because it is a polemic with some philosophical position. These descriptions are subsequently elaborated by theology (this methodology has been proper to moral theology since the Vaticanum II, and in Poland is described by P. Góralczyk). This approach gives the opportunity to see both philosophical and theological consequences resulting from the anthropological assumptions of transhumanism. The paper shows how the view of man changes when the metaphysical dimension of reality, and the truth of things in particular are intentionally omitted. Not only does the implementation of transhumanist ideas regarding man lead to a conflict with his Christian description, but also with the view of man proper to the entire Western culture to date. Transhumanist proposals also are utopian in nature.

Keywords: transhumanism; the concept of man; human limitations; metaphysics; the truth of allthings

Abstrakt: Artykuł ukazuje krytyczną ocenę antropologicznych założeń transhumanizmu, dokonanych z perspektywy katolickiej teologii moralnej. Teologia ta odwołuje się tu do filozofii realistycznej, zgodnie ze wskazaniem Encykliki *Fides et ratio* 68. i 83. Punktem wyjścia są więc opisy o charakterze filozoficznym, także dlatego, że jest to polemika ze stanowiskiem filozoficznym. Następnie opisy te zostają opracowane przez teologię (metodologia ta należy do teologii moralnej i została opisana przez P. Góralczyka). Daje to

możliwość dostrzeżenia zarówno filozoficznych, jak i teologicznych konsekwencji wynikających z antropologicznych założeń transhumanizmu. Artykuł pokazuje, jak zmienia się obraz człowieka, gdy intencjonalnie pomija się wymiar metafizyczny rzeczywistości, a w szczególności prawdę rzeczy. Realizacja transhumanistycznych pomysłów odnośnie do człowieka prowadzi do konfliktu nie tylko z jego chrześcijańskim opisem, ale także z wizją człowieka właściwą dla całej dotychczasowej kultury zachodniej. Propozycje transhumanistyczne mają charakter utopijny.

Słowa kluczowe: transhumanizm; koncepcja człowieka; ludzkie ograniczenia; metafizyka; prawda rzeczy

Transhumanizm to stosunkowo nowy nurt w nauce i kulturze, który stawia sobie za główny cel przekraczanie ograniczeń właściwych dla ludzkiej kondycji. Wśród postulatów transhumanizmu jest także stworzenie istoty postludzkiej, czyli takiej, która będzie dysponowała cechami dziś niespotykanymi w ramach gatunku *homo sapiens*. Do osiągnięcia tych celów transhumaniści chcieliby wykorzystać zdobycze obecnej i przyszłej nauki, i technologii. Opracowanie to pokazuje, co o człowieku mówią transhumaniści; jaka jest transhumanistyczna antropologia. Jednak specyfiką tego ujęcia jest odwołanie się w ramach teologii do pewnych ujęć filozoficznych, których ta antropologia nie uwzględnia, a które są charakterystyczne dla antropologii chrześcijańskiej. Chodzi przede wszystkim o odniesienia z zakresu klasycznej metafizyki oraz o pokazanie konsekwencji (także teologicznych) braku tych odniesień. Podejście to, na którym opiera się to opracowanie, zostało, jako metoda w teologii moralnej, opisane przez Pawła Góralczyka (Góralczyk 1992, 65). Wychodzi ono od stwierdzeń o charakterze filozoficznym, po czym stwierdzenia te są ukazane z perspektywy teologicznej¹. Do takiego postępowania w ramach teologii nawiązuje także Encyklika *Fides et ratio* w numerach 68. i 83². W dziejach teologii takich ujęć dokonywał

¹ P. Góralczyk mówi o twierdzeniach o charakterze filozoficznym (etycznym), które następnie „stają się przedmiotem opracowania teologicznego, to znaczy otrzymują uzupełnienie, ostateczne wyjaśnienie i uzasadnienie w postaci tez teologicznych” (Góralczyk 1992, 65).

² „Teologia moralna jeszcze bardziej może potrzebuje wsparcia filozofii. W Nowym Przymierzu bowiem życie ludzkie jest regulowane przepisami w znacznie mniejszym stopniu niż w Starym. Życie w Duchu Świętym prowadzi wierzących do wolności i odpowiedzialności, które wykraczają poza samo Prawo. Niemniej Ewangelia i pisma apostoelskie zawierają zarówno ogólne zasady chrześcijańskiego postępowania, jak i przepisy szczegółowe. Aby stosować je w konkretnych okolicznościach życia osobistego i społecznego, chrześcijanin musi umieć posługiwać się w pełni swoim sumieniem i wykorzystywać swą zdolność rozumowania. Oznacza to, innymi słowy, że teologia moralna musi odwoływać się do właściwie uformowanej filozoficznej wizji natury ludzkiej i społeczeństwa, a także ogólnych zasad rządzących wyborami etycznymi (...) potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, to znaczy umiejąca wyjść poza dane doświadczalne, aby w swoim poszukiwaniu prawdy odkryć coś absolutnego, ostatecznego, fundamentalnego” (Jan Paweł II 1998, 68, 83).

m.in. św. Tomasz z Akwinu (Abbà 2003, 109, 114), do którego dziedzictwa nawiązuje również współczesna teologia moralna. Celem tego opracowania jest analiza antropologii właściwej dla transhumanizmu oraz ukazanie, jakie konsekwencje niosą ze sobą jej stwierdzenia w wymiarze filozoficznym (z perspektywy filozofii realistycznej) i teologicznym (katolickiej teologii moralnej). Pewnym problemem jest to, że transhumaniści nie zawsze wprost przedstawiają swoją antropologię. To, czego dowiadujemy się o ich stosunku do człowieka, w dużej mierze wynika z przyjętych przez nich założeń oraz ze związków transhumanizmu z filozofią oświecenia.

Pojęcie transhumanizmu

Pojęcie transhumanizmu pochodzi od Juliana Huxleya (1887–1975), angielskiego biologa i humanisty, zwolennika eugeniki, profesora Oxfordu, pierwszego dyrektora UNESCO (1946–1948). W swej książce pt: *New Bottles for New Wine* (*Nowe butelki dla nowego wina*) użył on po raz pierwszy pojęcia *transhumanizmu*. Według J. Huxleya pojęcie to oznaczało transcendowanie samego siebie poprzez realizowanie nowych możliwości zarówno tych, które należą do ludzkiej natury, jak i tych, które się dla niej otwierają (Corby 2019, 4–5). O celach transhumanistów mówi przede wszystkim ich Deklaracja, która była i jest w kolejnych dziesięcioleciach systematycznie uaktualniana. Pierwsza jej wersja powstała w roku 1983, po czym była ona uaktualniana w roku 1998, 2008, 2012 i 2020 (*The Transhumanism*, 2016–2023). Ostatnia, dostępna w Internecie, wersja Deklaracji zawiera siedem punktów, w których transhumaniści, odżegnując się od politycznego zaangażowania, wypowiadają się na temat potrzeby zagospodarowania nauki i technologii celem ulepszenia ludzkiej kondycji. Transhumaniści przestrzegają przed technofobią i zaprzepaszczeniem okazji do zmian, które dają obecna i przyszła nauka. Wśród najważniejszych celów zmian wymienia się przedłużanie ludzkiego życia przez eliminację chorób i starości, nowe, zmodyfikowane formy ludzkiego życia, inne formy inteligencji oraz swobodne modyfikowanie własnego ciała, poznania i emocji, do czego każdy człowiek winien mieć prawo (*Transhumanist*, 2005). Więcej na temat możliwych zmian oraz technik, które mogłyby być w tym celu wykorzystane, mówią dwaj najbardziej znani przedstawiciele transhumanizmu ze Szkoły Oxfordzkiej – Nick Bostrom i Julian Savulescu. Uważają oni, że rolą transhumanizmu jest zmiana ludzkiej natury i pójście całkowicie poza stan, w którym się obecnie człowiek znajduje.

Jeśli popatrzymy na postulaty transhumanistów, to zauważamy, że część z nich pokrywa się z celami współczesnej medycyny: eliminacja chorób i cierpienia, troska o jak najlepszą jakość ludzkiego życia, zmagania ze starzeniem się

ludzkiego organizmu. Cele takie jak te, pozwalają zauważyć, że transhumanizm posiada dwa znaczenia: szersze, obejmujące idee wspólne z innymi dziedzinami, które koncentrują się na ludzkim dobrostanie, zwłaszcza z medycyną oraz znaczenie węższe, które obejmuje cele właściwe tylko dla transhumanizmu, szczególnie projekty związane ze stworzeniem istoty postludzkiej. W niniejszym opracowaniu interesować nas będzie przede wszystkim transhumanizm w drugim, węższym znaczeniu.

Transhumanizm a filozofia nowożytna

Chociaż Deklaracja transhumanistyczna nie odwołuje się wprost do żadnej filozofii, jednak analizując postulaty transhumanizmu, jak i myślenie o świecie i o człowieku właściwe dla jego przedstawicieli, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że nurt ten nawiązuje do idei oświeceniowej. Błażej Skrzypulec twierdzi wprost, że „[m]yślenie transhumanistów jest kwintesencją myślenia oświeceniowego” (Skrzypulec i Soniewicka 2018). Wiemy też, że oświecenie miało swoją filozofię i że była to filozofia nowożytna. To stwierdzenie ułatwia nam zarówno analizę założeń i postulatów transhumanistów pod kątem ich koncepcji antropologicznej, jak i ich krytykę.

Transhumaniści uważają, że ich wysiłki mają na celu przełamanie ograniczeń doświadczanych na co dzień przez człowieka. Dążenie to można odnieść do wspólnych wszystkim ludzi aspiracji, które wyrażają pewną tęsknotę za tym, co nieskończone, przy jednoczesnym doświadczeniu ograniczonych możliwości wyjścia (zwłaszcza samodzielnego) poza obecną ludzką kondycję. Wydaje się, że dobrą ilustracją tych aspiracji jest sławne zdanie z *Wyznań* św. Augustyna, który mówi: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie” (Augustyn 1997, 25). Jest więc w człowieku jakieś pragnienie przekraczania własnych ograniczeń i jest to doświadczenie powszechne – doświadczenie wszystkich ludzi. Jedną z reakcji na to doświadczenie miałyby być postulaty transhumanizmu. Wyrażane są one, jak zauważyliśmy powyżej, dwojako: bądź w sposób umiarkowany, uwzględniający współczesne lub przewidywalne w najbliższej przyszłości możliwości techniczne człowieka, bądź jako projekt radykalny, mający na celu stworzenie istoty postludzkiej. Szczególnie ta druga propozycja jawi się jako laicka próba wyzwolenia człowieka od jego ograniczeń i zniewoleń w oparciu o środki techniczne, które człowiek ma lub może kiedyś mieć do dyspozycji. Postulaty te uzasadnia się w oparciu o różne argumenty. Odwołują się one jednak wyłącznie do ludzkiego rozumu, z którego swoistą apoteozą tu się spotykamy. Rozum ten (co wynika m.in. ze związku transhumanizmu z filozofią oświecenia), wyklucza wszelkiego rodzaju wiarę religijną, zwłaszcza

chrześcijańską, na co zwraca uwagę amerykański filozof Francis Slade³, a jednocześnie, paradoksalnie, transhumanizm sam staje się zaczątkiem, a nawet pewną formą pseudoreligii⁴.

Tworzenie takich prądów i ich pseudoreligijny charakter może mieć związek z przeżywaniem przez człowieka poczucia winy. Zdaniem E. M. Jonesa człowiek będąc świadkiem różnych form zła występującego w świecie, ma niezwykle rzadko poczucie winy z tego powodu, że zarówno w swoim życiu, jak i w życiu społecznym nie reagował wystarczająco skutecznie na to zło, przez co został w nie jakoś uwikłany. Odpowiedzialność popycha go więc do angażowania się w grupy i ruchy, które stawiają sobie za cel wyzwolenie człowieka od czegoś, co przez dany nurt jest uznawane za zło: w ten sposób rodzą się pseudo-religie i ich cele, którymi są różne formy wyzwolenia człowieka z czegoś, co dana pseudo-religia uważa za główne zło. Są to próby wybawienia ludzkości – laicka forma zbawienia człowieka. Jeśli ktoś nie uznaje odkupienia win dokonanego przez Boga, ofiarowującego człowiekowi przebaczenie, wówczas szuka dla siebie jakiejś formy zaangażowania, które z jednej strony ma nieść ludziom wyzwolenie od zła, a z drugiej ma być jakąś formą ekspiacji za własne i cudze winy. Wydaje się, że transhumaniści (przynajmniej ci radykalni), poprzez swoje propozycje, wpisują się w ten trend (Jones 1993, 117–125). Chcą oni nie tylko dokonać wyzwolenia człowieka z jego ograniczeń, ale też stworzyć post-człowieka, nową istotę pozbawioną ograniczeń właściwych dotychczasowej ludzkiej kondycji. Chcą stworzyć dzieło doskonałe, poprawiając to, czego – ich zdaniem – natura sama nie zdołała stworzyć.

Natura w ujęciu transhumanistycznym i jego krytyka

Związki transhumanizmu z filozofią nowożytną wpływają na sposób widzenia natury ludzkiej. Transhumaniści odrzucają wymiar metafizyczny rzeczywistości. Negują więc także pojęcie natury ludzkiej w sensie metafizycznym, jako obiektywnej (tj. istniejącej niezależnie od podmiotu i jego zapatrywań) podstawy istnienia i działania człowieka. Odrzucają też zastaną przez nas celowość tej natury, czyli jej ukierunkowanie na cel, ku któremu człowiek dąży.

Rozumienie natury ludzkiej przez transhumanistów nie jest jednak całkowicie jednoznaczne. Wydaje się, że najbliższe jest im do koncepcji, którą

³ „‘Anti-theological’ is not accidental to what modern philosophy is, it is its essence. To assure that the possibility of the truth of revelation is excluded from reason, reason must be self-constituted. Reason can be self-constituted and close off the possibility of revelation by constituting itself as a rule. And it constitutes itself as a rule by denying the immanent teleology of the mind towards truth” (Slade 1999, 64).

⁴ „Wizja ta ma w pewnym sensie charakter quasi-religijny” (Skrzypulec i Soniewicka 2018).

przedstawił John Stuart Mill. Rozumiał on naturę dwojako: po pierwsze jako „to wszystko, do czego odnoszą się prawa fizyki i w tym sensie natura odróżnia się od tego, co nadprzyrodzone. Drugie znaczenie natury to rzeczywistość zastana, czyli to wszystko, co jest niezależne od człowieka (niedotknięte ludzkim działaniem). W tym drugim sensie natura występuje jako coś przeciwnego wobec tego, co określamy jako sztuczne lub związane z kulturą, z pewną ludzką «obróbką»” (Kraj 2011, 67). Z tych dwóch koncepcji natury bliższa transhumanistom wydaje się być druga spośród nich, czyli pewna struktura zastana przez człowieka, w którą zamierza on ingerować.

Zdaniem transhumanistów zastane przez nas ludzkie parametry nie są wynikiem żadnego inteligentnego zamysłu, lecz zbiegu okoliczności, ślepego trafu, tego, co język angielski oddaje słowem *happenstance*. Dlatego parametry te nie są związane z żadną celowością, ani nie posiadają żadnego znaczenia normatywnego. Dysponując odpowiednimi środkami, można je w praktyce dowolnie zmieniać. Co więcej, należy je zmieniać, ponieważ nie odpowiadają one ludzkim aspiracjom. Natomiast skoro zastane ludzkie cechy i parametry są jedynie rezultatem przypadku, efektem działania nierozumnych sił natury, to każde ludzkie przekształcenie tych cech, mające, z powodu rozumności człowieka, charakter działania racjonalnego, jest o wiele bardziej wartościowe niż bezrozumne i przypadkowe działanie sił przyrody (Engelhardt 1990, 185). Ten związek dokonywanych zmian z rozumem ludzkim jest jednocześnie przyczyną wielkiego optymizmu towarzyszącego transhumanistycznym propozycjom⁵. Myśleniu temu sprzyja także tzw. imperatyw technologiczny, który co do swego wyrazu naśladuje imperatywy moralne. Nakłada on obowiązek skorzystania z możliwości technologicznych na zasadzie: jeśli mamy jakąś technologiczną możliwość przeobrażenia rzeczywistości, to mamy obowiązek z niej skorzystać. Nie jest to jednak żaden imperatyw moralny, ponieważ samo istnienie możliwości, która przecież może być moralnie zła lub wątpliwa, nie oznacza obowiązku skorzystania z niej (Caffarra 1976, 121–133).

Widzenie obecnego stanu wszechświata i ludzkiej egzystencji, jako efektu działania ślepych sił przyrody, jest także trudne do przyjęcia dla licznych przedstawicieli zarówno świata nauki, jak i techniki. Roman Rożdżeński, przytaczając *Sąd nad Darwinem* P. E. Johnsona, mówi o jednym z takich ludzi: „wybitny brytyjski astronom, kosmolog, astrofizyk oraz matematyk Fred Hoyle (1915–2001), odnosząc się krytycznie do materialistycznego wyjaśnienia genezy życia na Ziemi, podkreślał, że «powstanie żywego organizmu z pierwotnego

⁵ Przypomina on optymizm towarzyszący propozycjom w ramach eugeniki, która co do swych założeń jest jakby przedszkolem transhumanizmu. W ramach eugeniki (pozytywnej) także proponowano bardzo „racjonalne” i mające „trwały” charakter zmiany ludzkiego jestestwa, które pod wpływem wydarzeń historycznych okazywały się zupełnie chybione (Kraj 2023, 168).

[chemicznego – R. R.] bulionu [o którym mówią naukowcy ateści – R. R.] jest tak samo prawdopodobne, jak złożenie Boeinga 747 przez wiatr wiejący nad złomowiskiem»” (Rożdżeński 2022, 59).

Również przedstawiciele wysoko zaawansowanej techniki, jakimi są kosmonauci, mają swoje zdanie na temat przypadkowości świata, w którym żyjemy. Jako przykład można przytoczyć wypowiedź naszego kosmonauty Mirosława Hermaszewskiego (1941–2020):

„Kiedy jest chwila czasu i masz okazję zerknąć przez okno i widzisz wielki porządek wszechświata... I widzisz na własne oczy, choć niby wiesz to z podręczników, że nasza planeta wisi sobie w przestrzeni... No więc wtedy zadajesz sobie pytanie: no dobra, ale kto ten porządek ustanowił? (...) Widzi pan, każdy, kto leci w kosmos, jest bardzo dobrze przygotowany pod względem technicznym, naukowym, medycznym, sprawnościowym. Ale na skutek przeżyć, jakich tam doznaje, wraca z kosmosu jako humanista. (...) Nie znam nikogo, kto był wierzący i wrócił stamtąd ateistą, ale znam takich, co polecili w kosmos jako niewierzący, a wrócili z wiarą. Mam tu na myśli głównie kolegów ze Wschodu. Właściwie 95 procent radzieckich kosmonautów nawróciło się” (*Z kosmosu ateści* 2022).

Z kolei brakowi normatywnego znaczenia zastanej przez nas rzeczywistości przeczą, liczne ostatnio, wysiłki całych państw i organizacji międzynarodowych, kładących duży nacisk na aktywność ekologiczną, a szczególnie na walkę ze zmianami klimatycznymi. Wysiłki te opierają się na uznaniu pewnych wewnętrznych prawidłowości, także wewnętrznej celowości, którymi rządzi się otaczający nas świat, a którego jedną z istotnych cech jest klimat. Naruszenie (brak zachowania) poznanych zależności jest – zdaniem największych dziś autorytetów – uznawane za jedną z przyczyn klęsk żywiołowych, które odczuwają mieszkańcy naszego globu. Dlatego uważa się powszechnie, że istnieje obowiązek moralny uwzględnienia we własnych decyzjach i w postępowaniu owych wewnętrznych zależności, które nie tylko istnieją, ale na coś w istotny sposób wpływają i dlatego przypisuje się im charakter normatywny (Guterres 2025).

Droga do postczłowieka – idea, automanipulacja, skutki społeczne

Optymizm, towarzyszący propozycjom transhumanistycznym, znacznie słabnie, gdy stajemy wobec licznych trudności, także teoretycznych, które propozycje te przemilczają. Większość tych trudności nie ma charakteru konfesyjnego; nie są to problemy o charakterze religijnym. Są to problemy o charakterze filozoficznym, a zwłaszcza antropologicznym.

Związek transhumanizmu z filozofią nowożytną wyraża się m.in. we wspomnianej już apoteozie ludzkiego rozumu⁶. Znaczenie, przypisywane ludzkiemu rozumowi, a związane przynajmniej częściowo, z kartezjańskim *cogito, ergo sum*, odegrało istotną rolę w kształtowaniu się filozofii nowożytnej. Pytamy, jakie są (nie zawsze dostrzegane) konsekwencje przyjęcia zasady *cogito, ergo sum*? Otóż to, co wiąże się z myślą, z myśleniem, ma pierwszorzędne znaczenie dla tego, kim jest człowiek. Dlatego to, co materialne w człowieku, czyli jego sfera cielesna, winno zostać dopasowane do tego, co człowiek myśli o sobie, do swego pomysłu na człowieczeństwo lub postczłowieczeństwo, a nie odwrotnie.

Ukazana tu konsekwencja kartezjańskiego stwierdzenia *cogito, ergo sum* nie oznacza, że Kartezjusz był (pierwszym) transhumanistą. Jego stwierdzenie otwiera jednak taką możliwość, o jakiej mówi dziś transhumanizm. Jeśli bowiem przypisze się nadrzędne znaczenie sferze duchowej (rozum należy do sfery duchowej w człowieku) w określaniu własnego istnienia, własnej tożsamości, tak jak uczynił to Kartezjusz, to ciało staje się w tym ujęciu sferą podporządkowaną ludzkiemu umysłowi; staje się ono tworzywem (surowcem), którym ludzki rozum posługuje się dla zrealizowania własnego pomysłu na siebie, jaki powstaje i kształtuje się w ludzkim umyśle. Człowiek realizuje swoją tożsamość poprzez „dostrajanie” sfery cielesnej do idei, która pojawia się w jego umyśle; do zawartości owego *cogito*, które w tym ujęciu ma decydować o ludzkiej tożsamości⁷.

Już sama chęć stworzenia jakiejś nowej istoty postludzkiej, różnej od człowieka, zmusza do postawienia pytania, kim ma być ta nowa istota? Jest to pytanie o tyle istotne, że ma to być ktoś lub coś gatunkowo różniące się od człowieka. „W kontekście definicji człowieka jako *animal rationale* powstaje pytanie, jak ma się ona odróżniać od *homo sapiens*: czy ma przestać być istotą cielesną (*animal*), czy rozumną (*rationale*), czy w ogóle ma przestać być istotą rozumną i cielesną. Spośród znanych nam istniejących bytów musiałaby ona przypominać albo roślinę, albo robota (androida). Taki efekt w powszechnym

⁶ Przywiązywanie do racjonalizmu nie chroni transhumanizmu przed redukcjonizmem. Wiele z jego propozycji cechuje się daleko posuniętym redukcjonizmem. Należy tu przypomnieć, że istnieją dwa główne rodzaje redukcjonizmu, tzw. redukcjonizm metodyczny zwany uprawnionym, w ramach którego dokonuje się założenia, iż w celu poznania złożonej rzeczywistości zawężamy nasze poszukiwania do pewnego jej aspektu i jesteśmy świadomi, że to, o czym mówimy nie stanowi całości poznawanej rzeczywistości a jedynie jej część. Jednak obok redukcjonizmu metodycznego występuje tzw. redukcjonizm nieuprawniony, zwany także kategoriałnym, który polega na zawężeniu poznania do pewnej części (do pewnej kategorii) rzeczywistości, lecz fakt ten umyka poznającemu (często na skutek fascynacji wynikami własnych badań) i zaczyna on twierdzić, że to, co poznaje w ramach swojej dziedziny stanowi całą rzeczywistość. W ten sposób zawęża on (redukuje) całość do poznawanej przez siebie części (Agazzi 1989–1990, 3). Zjawisko redukcjonizmu kategoriałnego w ramach transhumanizmu wynika m.in. z jego związków z filozofią nowożytną (zwłaszcza z materializmem) i jej uprzedzeniami wobec metafizyki klasycznej.

⁷ Na takiej zasadzie funkcjonuje m.in. ideologia *gender*, którą można w tym kontekście uznać za wersję *light* transhumanizmu.

rozumieniu nie byłby jednak wyrazem doskonałości, lecz raczej degradacji. Mielibyśmy więc do czynienia z działaniem przynoszącym efekt przeciwny do zamierzonego” (Kraj 2019, 163–164). Matthew Lomanno, w artykule mówiącym o możliwościach i problemach transhumanizmu, przedstawia to zagadnienie w następujący sposób: „Jeśli ta analiza jest prawidłowa, pozostawia ona zwolenników transhumanizmu w trudnej logicznej zagadce: domagają się oni biotechnologicznego rozwoju ludzkiego gatunku do tego stopnia, że ma powstać nowy gatunek, ale w żaden sposób nie są w stanie tego wykazać. Ci postludzkie wydają się być po prostu udoskonalonymi ludźmi (*superhumans*) – nie różnym gatunkiem, ale tylko różną rasą. Jak w przypadku każdej innej ludzkiej różnorodności, mieliby oni trochę inny kod genetyczny wraz z towarzyszącymi zintegrowanymi, technologicznymi implantami, które łącznie uzdalniałyby ich do dłuższego życia, zapewniałyby większe zdolności umysłowe, odporność na pewne choroby i inne podobne korzyści” (Lomanno 2008, 63; tłum. autora).

Kolejne trudności dotyczą ludzkiej automanipulacji, manipulacji nieterapeutycznych oraz nowych podziałów w istniejących społecznościach. W przypadku automanipulacji mowa jest o manipulacji dokonywanej przez człowieka na nim samym. Człowiek czuje się bowiem uprawniony, zwłaszcza w kontekście ograniczeń własnej kondycji przypisywanych „niekompetentnej” i „nieracjonalnej” naturze, do dokonania zmian w swoim jestestwie. Problem jest jednak taki, że opisywana w literaturze manipulacja tego typu jest zwykle określana jako *human self-manipulation*. Angielskie słowo *self* oznacza tego człowieka, który mówi o *self-manipulation* (*The New Lexicon Webster* 1977, 872–873). Tymczasem żaden zwolennik transhumanizmu, mówiący o ludzkiej automanipulacji (*self-manipulation*), nie ma na myśli siebie samego, tj. żeby na nim samym dokonywać tego rodzaju manipulacji. Transhumaniści nie chcą, by ktoś manipulował nimi samymi, czy robił na nich jakieś eksperymenty, które mają być wstępnym etapem do uzyskania istoty postludzkiej. Eksperymenty mają być dokonywane na kimś innym, na innym człowieku, często niemogącym wyrazić swej zgody ani sprzeciwu. Obecnie najwięcej doświadczeń wykonuje się na ludzkich embrionach, do których dostęp zapewnia IVF (Jan Paweł II 1995, 14, 63; Kongregacja Nauki Wiary 1987, I, 1, 4, 5, 6; II, B; III).

Większość eksperymentów, związanych z propozycjami transhumanistycznymi, nie ma charakteru terapeutycznego. W powszechnym przekonaniu tego typu manipulacje rodzą najwięcej zastrzeżeń moralnych. Eksperymenty z wykorzystaniem nowych technologii niosą ze sobą znaczne ryzyko nieudanej próby i związanych z nią komplikacji oraz poważnych niepożądanych skutków ubocznych. Mając na uwadze dobro ludzkiego zdrowia i integralności fizycznej, można by się zgodzić na jakąś niepozbawioną ryzyka manipulację, o ile jej celem byłoby ratowanie życia i zdrowia człowieka, nie zaś narażanie tegoż życia i zdrowia po to, by zweryfikować jakieś teoretyczne założenia i pomysły.

Ponieważ tego rodzaju eksperyment miałby być dokonywany przez lekarzy, uznaje się również, iż byłoby to sprzeczne z celami, jakie winny zawsze przyswiecać działaniu lekarza (zwłaszcza jego podstawowej zasadzie *primum non nocere*). Dlatego nie można nigdy zgodzić się na narażanie ludzkiego życia i/lub zdrowia, tylko po to, by coś sprawdzić (jak by to było?) lub by powiększać zasób ludzkiej wiedzy (także medycznej) (Kongregacja Nauki Wiary 1987, 5. I, 4 i 5). Potępienie eksperymentów na więźniach, dokonywanych m.in. w niemieckich obozach koncentracyjnych, jest wyrazem powszechnego przekonania o moralnej niegodziwości takich działań.

Kolejny problem, związany z realizacją transhumanistycznych pomysłów, dotyczy nowych podziałów w społeczeństwie. Jeśli bowiem udałoby się uzyskać spodziewane efekty i stworzyć istotę (grupę istot) dysponującą niespotykanymi u człowieka cechami, takimi jak: długowieczność, zdolność do pracy w niesprzyjających okolicznościach, bez zmęczenia i potrzeby odpoczynku, posiadanie wysokiego ilorazu inteligencji i zdolność do bardzo sprawnego korzystania z najnowszych technologii itp., to we współzawodnictwie charakterystycznym dla członków różnych społeczności, mogłoby to zrodzić niepokój oraz nowe podziały. Opis takiej przykładowej, niepokojącej wizji możemy odnaleźć w opracowaniu, pt. *Granice genetycznego ulepszania człowieka* (Kraj 2010, 146–151).

Transhumanizm, prawda rzeczy i Bóg Stwórca

Przedstawione tu, wzbudzające niepokój, zależności mają związek z czymś jeszcze bardziej fundamentalnym, co również wiąże się z filozofią nowożytną. Chodzi o odrzucenie klasycznej metafizyki⁸ przez tę filozofię i zastąpienie jej ontologią. Ta pozornie nieistotna różnica pomiędzy metafizyką a ontologią ma ogromne znaczenie nie tylko dla zrozumienia takich inicjatyw, jak transhumanizm, ale także dla rozumienia całego otaczającego nas świata. Najbardziej istotną rolę odgrywa tu należące do klasycznej metafizyki pojęcie prawdy rzeczy. Rzecz, o której mowa w ramach prawdy rzeczy, nie jest rozumiana jedynie jako coś materialnego. Chodzi raczej o rzymskie pojęcie *res*, którego znaczenie najlepiej oddaje byt (cokolwiek, co istnieje) (Kraj 2023, 107).

Klasyczna metafizyka wiąże się mocno z pojęciem prawdy. W ramach klasycznej filozofii istniały trzy pojęcia prawdy: prawda epistemologiczna, związana z poznaniem, prawda rzeczy, związana z porządkiem tworzenia i prawda moralna (mówienie prawdy) (Kowalczyk 2023, 10). Zarówno pierwsza jak i trzecia forma nie są przedmiotem naszego zainteresowania. Jednakże po to, aby

⁸ Klasyczną filozofię, do której należy klasyczna metafizyka, definiuje m.in. M. A. Krąpiec (Krąpiec 1997, 156, 157, 163).

łatwiej zrozumieć drugą z wymienionych prawd, trzeba przywołać pierwszą z nich. Różnicę pomiędzy prawdą poznania, a prawdą rzeczy można łatwiej zrozumieć przywołując klasyczną definicję prawdy jako *adaequatio rei et intellectus*. Prawda poznania ma miejsce tam, gdzie ludzki intelekt dopasowuje się do poznawanej rzeczy – gdy wystąpi *adaequatio* mówimy, że umysł jest w prawdzie, że poznanie jest prawdziwe.

W porządku tworzenia czegoś przez człowieka jest inaczej: to nie umysł dopasowuje się do rzeczy, lecz rzecz jest dopasowywana do umysłu. Wyobraźmy sobie rzeźbiarza, który rzeźbi w drewnie popiersie znanej postaci. Ciągłe je jednak poprawia, ponieważ popiersie to nie odpowiada jeszcze myśli rzeźbiarza, jego zamysłowi, który ma on odnośnie do swego dzieła; nie ma jeszcze zgodności pomiędzy rzeczą, a ideą dotyczącą rzeźby, która jest w umyśle rzeźbiarza. W pewnym momencie jednak ta zgodność następuje. Rzeźba jest gotowa i zostaje umieszczona na wystawie. Przychodzą zwiedzający, by poznać rzeźbę. Pytamy o to, co najbardziej ich interesuje, gdy ją oglądają? Może ich interesować kolor lub faktura drewna, z którego jest zrobione popiersie; może ich interesować gatunek drewna albo to, ile rzeźba waży lub jakie są jej wymiary, czyli generalnie parametry poznawane przez nauki empiryczne. Wydaje się jednak, że to, co ich najbardziej interesuje, to artyzm tego dzieła, czyli zamysł, idea, którą miał w swym umyśle rzeźbiarz, gdy wykonywał rzeźbę. Ten zamysł można poznać, bo rzeźba jest prawdziwa i oddaje zamysł swego twórcy. Oczywiście, wymaga to pewnego przygotowania estetycznego, ale jest to możliwe; jest to możliwe dzięki prawdzie rzeczy. O tym mówiła przez wieki metafizyka klasyczna.

Ta prawidłowość odnosi się również do innego Twórcy i do innego dzieła: odnosi nas ona do Boga Stwórcy i do Jego stworzenia. Gdy spotykamy się ze stworzeniem, możemy poznać zamysł Boga dotyczący tego stworzenia. Jednak także tutaj, podobnie jak w przypadku dzieła sztuki, wymaga to pewnego przygotowania i pewnej uwagi, aby odczytać to, co Bóg zamierzył wobec swych stworzeń, a zwłaszcza wobec człowieka. Poznawszy te treści, winniśmy je uwzględnić w naszych zamiarach wobec tych rzeczy, czyli wobec człowieka oraz świata, w którym on żyje.

Co natomiast zrobiła filozofia nowożytna? Usunęła klasyczną metafizykę z głównego nurtu filozofii. Dlatego w głównym nurcie filozofii przestaje istnieć coś takiego jak prawda rzeczy⁹. Jeśli nie ma prawdy rzeczy, to także nie

⁹ Odrzucenie prawdy rzeczy dokonało się na skutek pewnych niepoprawnych interpretacji tej prawdy, które dały o sobie znać już przed okresem nowożytnym w filozofii. Jednak to dopiero I. Kant uznał prawdę rzeczy za tautologię i usunął ją z głównego nurtu filozofii. Problemy z prawdą rzeczy w ujęciu filozofii nowożytnej opisuje Josef Pieper (Pieper 1989, 19–20 i 76). Usunięcie prawdy rzeczy z głównego nurtu filozofii nie oznacza, że sama prawda rzeczy przestała istnieć. Nie mówi się o niej, ponieważ jej uwzględnienie ogranicza zakres możliwych działań, które człowiek w sposób moralnie uprawniony mógłby podjąć.

pojawia się możliwość poznania ze stworzeń odnoszącego się do nich Bożego zamysłu. W ramach filozofii nowożytnej miejsce klasycznej metafizyki zajęła inna nauka – ontologia. Metafizyka klasyczna zajmowała się treściami wpisanymi w rzeczy przez ich twórców, a zwłaszcza przez Boga – Stwórcę i przez nas zastanymi. Treści te to m.in. natura rzeczy, ich celowość, wartość, sens i znaczenie. Ontologia (choć jest często traktowana jak metafizyka), nie jest tym samym, co ta ostatnia. Ontologia jest refleksją *a priori* ludzkiego umysłu nad warunkami zaistnienia jakiegoś bytu. Ta refleksja, jest naznaczona tendencją do tego, by przeradzać się w (ludzkie) wymyślanie bytu i „meblowanie” na nowo całych dziedzin życia, z którymi dany byt jest związany (Judycki 2007, 21; Maryniarczyk 2015, 107). Dotyczy to także człowieka i różnych aspektów jego życia, co otwiera szerokie pole dla takich inicjatyw, jak transhumanizm. W ten sposób filozofia nowożytna nie zadając sobie trudu, by zrozumieć prawdę rzeczy (co wykazał w swych analizach Josef Pieper), a żywiąc bardzo negatywne uprzedzenia do swych poprzedników, czyli do filozofii scholastycznej, odrzuciła prawdę rzeczy, będącą ważną częścią filozoficznego dziedzictwa. Nie uczyniła tego jednak w sposób właściwy dla filozofii, czyli poprzez wykazanie błędów lub braku logiki w poglądach poprzedników. Filozofia nowożytna chciała „przenieść centrum grawitacji z przedmiotu na podmiot”, co wykazał inny niemiecki filozof, Richard Kroner (Pieper 1989, 142). Innymi słowy, filozofia nowożytna, negując prawdę rzeczy, postanowiła nie słuchać przesłania Bożego, dotyczącego Jego stworzeń, zawartego w Jego stworzeniach (w tym także w człowieku), lecz w oparciu o ludzki rozum samodzielnie kształtować otaczający nas świat, w tym również samego człowieka. Takie nastawienie otwiera możliwości nadawania nowego sensu zastanym rzeczom i czynienia tego według ludzkich pomysłów. Jednym z takich pomysłów jest transhumanizm. Dlatego nikogo nie powinno dziwić uprzywilejowane miejsce filozofii nowożytnej w ramach transhumanizmu: wszak filozofia ta daje transhumanizmowi jego teoretyczne podstawy.

W ostatnich stuleciach, co pewien czas, pojawiały się różne pomysły „stworzenia” nowego i wspaniałego świata, tj. wolnego od przeświadczeń uznanych za należące do przeszłości¹⁰. Najczęściej jednak, co pokazuje historia, realizacje tych pomysłów łączyły się z ogromem ludzkiego cierpienia i ludzkich łez. Wydaje się, że w ten sam nurt tworzenia „nowego”, bez korzystania z dawnych „przeświadczeń”, wpisuje się dziś transhumanizm (przynajmniej w swym głównym nurcie). Czyni to przede wszystkim poprzez swoje związki z filozofią nowożytną i z oświeceniem; z silnie występującym w nich trendem, mającym na celu odrzucenie Boga i Jego zamysłu wobec świata i człowieka. W kolejnej utopijnej propozycji, tym razem transhumanistycznej,

¹⁰ Jest tu nawiązanie do znanej powieści Aldousa Huxleya, pt: *Nowy wspaniały świat*.

mamy do czynienia z chęcią stworzenia czegoś/kogoś nowego: postczłowieka. Jeśli realizacja tego pomysłu by się powiodła, to można by było odrzucić całą cywilizację judeochrześcijańską wraz z jej osiągnięciami, z obroną słabszych i bezbronnych na czele. Byłoby to możliwe, ponieważ cywilizacja ta jest oparta na Dekalogu, który jest integralną częścią zamysłu Stwórcy dotyczącego świata i człowieka. W to miejsce, dzięki wysiłkom transhumanistów, powstałaby jakaś nowa, inna cywilizacja¹¹, w której Bóg nie miałby już człowiekowi, a raczej postczłowiekowi, nic do powiedzenia ani do zaproponowania. Nie byłby mu także do niczego potrzebny. Pozostaje jednak bardzo istotna wątpliwość, czy ten nowy, wspaniały świat rzeczywiście byłby lepszy od tego, w którym żyjemy.

Zakończenie

Stając wobec propozycji transhumanistycznych stwierdzamy, że istnieje wspólne wszystkim ludziom doświadczenie ludzkich ograniczeń oraz pragnienie nieskończonego. Dlatego człowiek szuka różnych form uwolnienia się od ograniczeń i to pragnienie w swych dziejach realizował w różny sposób, poddając się nieraz pokusie łatwych rozwiązań, często w radykalnej formie. Najbardziej zagrożona staje się wtedy prawda, dotycząca człowieka, jego jestestwa, podlegającego pewnym prawidłowościom ustalonym przez Boga Stwórcę. Niektórym ludziom wydaje się jednak, że jeżeli wyeliminuje się odniesienia do Boga w taki sposób, że nie będzie się uznawało ustanowionych przez Niego struktur i reguł, dotyczących funkcjonowania otaczającej nas rzeczywistości, to będzie można tę rzeczywistość przekształcić i na nowo uformować według własnego autorskiego pomysłu, nie licząc się z żadnymi ograniczeniami, zwłaszcza moralnymi. Przykładem takiego nastawienia jest właśnie transhumanizm (w jego znaczeniu ścisłym). To, co może ludzi pociągać w transhumanizmie, to jego nowość i inność w stosunku do tego, co było wcześniej oraz odwołanie się do najnowszych technologii. Tymczasem sama nowość jakiegoś projektu nie decyduje o jego moralnej akceptacji. Potrzeba jeszcze, by służył on zachowaniu i rozwijaniu dobra. W odniesieniu do projektów, dotyczących zmian w człowieku, chodzi nade wszystko o poszanowanie dobra każdej osoby ludzkiej, od poczęcia aż do naturalnej śmierci.

Czy to oznacza, że nie można skorzystać z coraz bogatszej wiedzy i technologii, które moglibyśmy zastosować w przypadku człowieka? Czy nic nie można zmienić w człowieku? Można zmienić i wydaje się, że do tego wzywa

¹¹ Nie sposób nie skojarzyć tu dwóch cywilizacji, o których nauczał św. Jan Paweł II: cywilizacji życia, pokoju i miłości oraz cywilizacji śmierci.

nas sam Stwórca, nakazując człowiekowi, by ten czynił sobie ziemię poddaną; ziemię, z którą człowiek jest w różny sposób związany (Rdz 1,28). Należy to jednak czynić wsłuchując się w głos Stwórcy i we współpracy z Nim, nie zaś zupełnie Go ignorując lub czyniąc coś wbrew Niemu. Taki scenariusz, niestety, zakładają, zwłaszcza radykalne, propozycje transhumanistów. Długa tradycja chrześcijańska zwraca uwagę na to, że człowiek powinien z pomocą Boga rozwijać to, co zastane i niejako zadane człowiekowi przez Niego, nie zaś dążyć do zmiany świata i siebie samego według własnego pomysłu i za wszelką cenę. Ludzki rozum nie jest nieskończony i człowiek nie posiada wszechwiedzy takiej, jak Bóg. Dlatego poznając zarówno otaczający go świat, jak i samego siebie, może on pobydlić. Historia nauki zna takie sytuacje. Żle się dzieje, gdy człowiek, zadufany w swoje możliwości, uparcie forsuje pomysły, oparte o nieadekwatne (niepełne i/lub błędne) poznanie swego jestestwa i otaczającego go świata. Z czymś takim, jak się wydaje, mamy do czynienia w przypadku transhumanizmu chcącego stworzyć bliżej nieokreśloną istotę postludzką.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty Kościoła:

Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Evangelium vitae”*.

Jan Paweł II. 1998. *Encyklika „Fides et ratio”*.

Kongregacja Nauki Wiary. 1987. *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania „Donum vitae”*.

Literatura przedmiotu:

Abbà, Giuseppe. 2003. „Esame epistemologico della teologia morale di San Tommaso d'Aquino”. W: *Quale filosofia in teologia morale? Problemi, prospettive e proposte*, red. Paolo Carlotti. Roma: LAS.

Agazzi, Evandro. 1989–1990. „Introduzione. La frontiera della conoscenza scientifica e l'ipotesi del trascendente”. W: *Valori, scienza e trascendenza*, red. Achille Ardigò i Franco Garelli, 1–12. Torino: Edizioni delle Fondazione Giovanni Agnelli.

Augustyn. 1997. *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Caffarra, Carlo. 1976. „Teologia e scienze positive”. *Studia moralia*, XIV: 121–133.

Corby, Paschal M. 2019. *The Hope and Despair of Human Bioenhancement. A Virtual Dialogue Between the Oxford Transhumanists and Joseph Ratzinger*. Eugene, OR: Pickwick Publications.

Engelhardt, Hugo Tristram Jr. 1990. „Human Nature Technologically Revisited”. *Social Philosophy & Policy*, 8: 180–191.

Góralczyk, Paweł. 1992. „Główne nurty teologii moralnej po Vaticanum II”. *Collectanea Theologica*, 62(1): 57–69.

Guterres, Antonio. 2025. *Secretary General's Press Encounter on Climate*. Dostęp: 12.05.2025. <https://www.un.org/sg/en/content/sg/press-encounter/2025-04-23/secretary-generals-press-encounter-climate>.

Jones, Michael E. 1993. *Degenerate Moderns. Modernity as Rationalized Sexual Misbehavior*. San Francisco: Ignatius Press.

- Judycki, Stanisław. 2007. *Rozdział XIII: Realizm i idealizm*. Wersja robocza, maj 2007. Dostęp: 09.07.2024. https://www.academia.edu/22257272/Realizm_i_idealizm.
- Kowalczyk, Stanisław. 2023. „Klasyczna filozofia prawdy a koncepcja wiedzy obiektywnej Karla R. Poppera”. *Roczniki Nauk Społecznych*, 15(51): 9–22.
- Kraj, Tomasz. 2010. *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*. Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BM.
- Kraj, Tomasz. 2011. „Znaczenie pojęcia «natury» w prawie naturalnym”. *Communio*, XXXI, 1(173): 65–76.
- Kraj, Tomasz. 2019. „Osoba ludzka a transhumanizm”. W: *Katolicy i osoba ludzka*, red. Dariusz Drązek i in., 153–165. Toruń: WSKSiM.
- Kraj, Tomasz. 2023. *Katolik wobec pluralizmu etycznego na przykładzie bioetyki. Studium teologicznomoralne*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Krapiec, Mieczysław A. 1997. „Czym jest filozofia klasyczna?”. *Roczniki Filozoficzne*, 45: 156–165.
- Lomanno, Matthew P. 2008. „Possibilities and Problems of Transhumanism”. *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 8(1): 57–66.
- Maryniarczyk, Andrzej. 2015. *Metafizyka a ontologie. Próby przewyciężenia metafizyki i ich paradoksy*. Lublin: PTTA.
- Pieper, Josef. 1989. „Reality and the Good”. W: *Living the Truth*, red. Josef Pieper, 107–179. San Francisco: Ignatius Press.
- Pieper, Josef. 1989. „The Truth of All Things”. W: *Living the Truth*, red. Josef Pieper, 5–106. San Francisco: Ignatius Press.
- Rożdzeński, Roman. 2022. *Ateizm oraz jego konsekwencje: relatywizm i nihilizm*. Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.
- Skrzypulec, Błażej i Marta Soniewicka. 2018. *Transhumanizm to nowa forma wiary, gdzie nie ma miejsca na ludzką wolność [Rozmowa]*. Dostęp: 09.07.2024. <https://klubjagiellonski.pl/2018/03/24/transhumanizm-nowa-forma-wiary-gdzie-nie-ma-miejsca-na-ludzka-wolnosc-rozmowa/>.
- Slade, Francis. 1999. „Was Ist Aufklärung? Notes on Maritain, Rorty, and Bloom With Thanks But Not Apologies to Immanuel Kant”. W: *The Common Things: Essays on Thomism and Education*, red. Ralph McInerny, 48–68. Washington DC: American Maritain Association.
- The New Lexicon Webster International Dictionary of English Language*, red. Dana F. Kellerman. 1977. USA: The English Language Institute of America (vol. 2).
- The Transhumanist Declaration*. 2005. Dostęp: 08.07.2024. <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf>.
- Transhumanism*. 2016–2023. Dostęp: 08.07.2024. <https://www.humanityplus.org/transhumanism>.
- Z kosmosu ateści wracają jako ludzie wierzący. Pożegnaliśmy gen. Hermaszewskiego*. 2022. Dostęp: 08.07.2024. <https://www.fronda.pl/a/Z-kosmosu-ateisci-wracaja-jako-ludzie-wierzacy-Pozegnalismy-gen-Hermaszewskiego,209074.html>.

TOMASZ KRAJ – kapłan archidiecezji krakowskiej, prof. dr hab. teologii, kierownik Katedry Bioetyki Teologicznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania naukowe koncentrują się wokół zagadnień moralnych związanych z rozwojem najnowszych technologii, zwłaszcza genetyki oraz problemów dotyczących prawa naturalnego i relacji pomiędzy metafizyką i moralnością.