

**KRITIKA TEOLOGICKO-TELEOLOGICKEJ KONCEPCIE  
ĽUDSKEJ PRIRODZENOSTI AKO DÔVODU ODMIETNUTIA  
TRANSHUMANIZMU**

PETER SÝKORA, Katedra filozofie FF UCM v Trnave, Trnava

SÝKORA, P.: Criticism of Theological-and-Teleological Concept of Human Nature as a Reason for Repudiating Transhumanism  
FILOZOFIA 69, 2014, No. 6, pp. 514-525

The aim of the study is a critical analysis of Sitarčíková's theological and teleological arguments against radical human enhancement. Sitarčíková (2012) argues that it is necessary to protect human nature from (bio)technological interventions since they will lead to the destruction of human nature. Consequently, humans will be deprived from the possibility to conduct right life and reach the final objective of their existence, which is understanding God. We will also demonstrate that Sitarčíková's argument can be transformed into a secular version, which would make it palatable for a secular bioethical discourse. However, since the basis of the argument is a metaphysical concept of human nature, at the end it has to be abandoned.

**Keywords:** Human enhancement – Teleology – Teleonomy – Human nature – Natural right

**Úvod.** Cieľom tejto štúdie je analyzovať Sitarčíkovej teologicko-teleologický argument (Sitarčíková 2012) proti radikálnemu vylepšovaniu človeka.<sup>1</sup> Teologický a teleologický charakter argumentu by mohol byť považovaný za dôvod paušálneho odmietnutia zo strany filozofov dbajúcich o sekulárny rámec bioetického diskurzu. Preto najprv ukážeme, ako je možné Sitarčíkovej argument transformovať do sekulárnej podoby a urobiť tak z neho legitímny argument v sekulárnej bioetickej debata.

**Podstata Sitarčíkovej biokonzervatívneho argumentu.** Sitarčíková uznáva, že človek nie je dokonalý tvor, a preto je tu priestor na jeho drobné vylepšovanie, ktoré sa však musí uskutočňovať v rámci hraníc ľudskej prirodzenosti. Takéto vylepšovanie sa týka technologických zásahov do ľudského organizmu, ktoré majú terapeutickú povahu a ktorých cieľom je nastoliť normálny stav. Na častú námietku, že medzi vylepšovaním a

---

<sup>1</sup> Vylepšovanie človeka (angl. *human enhancement*) je jednou z najdiskutovanejších tém v bioetike za posledných pätnásť rokov (pozri napr. Fukuyama 2002, Habermas 2003, Steinbock 2007, Harris 2007, Savulescu and Bostrom 2009, More and Vita-More 2013). V českom a slovenskom prostredí sa tejto problematike zatiaľ venuje veľmi málo pozornosti. K ojedinelým výnimkám patria práce M. Petru (Petru 2005), D. Kovaľovej (Kovaľová 2007), P. Sýkora a E. Matějkovej (Sýkora, Matějková 2011), Z. Sitarčíkovej (Sitarčíková 2012).

terapiou nejestvuje ostrá hranica, a preto sa táto dištinkcia nedá použiť ako etické kritérium, Sitarčíková odpovedá, že námietka sa opiera o klasický paradox kopy, ktorý v praxi nebráni rozlíšeniu medzi terapiou a vylepšovaním (Sitarčíková 2012, 52-54). Eticky neprijateľné je tzv. radikálne vylepšovanie (transhumanizmus), ktoré hranice ľudskej prirodzenosti a terapie prekračuje.

Kľúčovou premisou v jej argumentácii je pojem ľudskej prirodzenosti. Konceptiou, z ktorej vychádza, odvolávajú sa na pápeža Jána Pavla II., je kresťanská definícia ľudskej prirodzenosti ako „osoby v jednote duše a tela, totiž v jednote svojich tak duchovných, ako aj biologických sklonov i iných špecifických zvláštností nevyhnutných na dosiahnutie konečného cieľa“ (Sitarčíková 2012, 165). Týmto cieľom je, ako hovorí spolu s českým katolíckym filozofom Stanislavom Sousedíkom, „najdokonalejšie poznanie Boha a lásky z toho plynúcej“ (Sousedík 2010).

Zo samotnej koncepcie ľudskej prirodzenosti vyplýva, prečo sú radikálne (bio)technologické zásahy z morálneho hľadiska neprijateľné. Ničia ľudskú prirodzenosť, čím súčasne zbavujú človeka možnosti priblížiť sa k Bohu, poznať ho, čo je morálne nežiaduce: „Ak však chceme Boha poznávať, musíme sa k nemu priblížiť, a priblížiť sa k nemu znamená rešpektovať jeho vôľu, ktorá je vpísaná do ľudskej prirodzenosti v podobe prirodzeného zákona“ (Sousedík 2010, 77-78; Sitarčíková 2012, 170-171). Kvôli úplnosti treba spomenúť, že okrem tohto argumentu Sitarčíková predstavuje ešte ďalší argument na ochranu ľudskej prirodzenosti, ktorý sa opiera o spochybnenie samotného pojmu vylepšovania človeka ako snahy zbaviť človeka všetkého utrpenia. Analýze tohto argumentu sa tu pre nedostatok miesta venovať nemôžeme.

**Neredukovateľnosť ľudskej prirodzenosti na biológiu alebo kultúru.** Otázka ľudskej prirodzenosti je podľa Sitarčíkovej kľúčová v celej debate o etickosti/neetickosti technologického vylepšovania človeka. Vrelo s ňou súhlasíme. Logicky argumentuje, že ak sa hovorí o transformovaní ľudskej prirodzenosti, či už zo strany zástancov takejto transformácie, alebo zo strany jej odporcov, tak už sa nutne predpokladá, že „je tu niekto, kto vie, čo je ľudská prirodzenosť, čo znamená transformovať ju a či je to vôbec možné“ (Sitarčíková 2012, 152). Sitarčíková sa postupne snaží prekonať tri skeptické námietky proti „fixnému obsahu“ tohto pojmu: 1. námietku vychádzajúcu z historickej relativity ľudskej prirodzenosti, 2. námietku vychádzajúcu z obmedzenosti ľudského poznania, 3. evolučnú námietku nestálosti.

Spôsobu, akým sa vyrovnáva s týmito námietkami, by sa dalo veľa vyčítať. Napríklad Sitarčíková vôbec nespomína širší filozofický kontext námietky historickej relativity, ktorým je spor medzi sociálnym a kultúrnym konštruktivismom na jednej strane a realizmom na strane druhej. Zrejme preto, že o existencii ľudskej prirodzenosti nemá ani najmenšie pochybnosti. Medzi humanitnými a sociálnymi vedcami však v súčasnosti prevláda názor, podľa ktorého ľudská prirodzenosť je sociálnym a kultúrnym konštruktom.

S rovnakou „ľahkosťou“ sa Sitarčíková vyrovnáva aj s tvrdením H. Arendtovej, podľa ktorého ak by ľudská prirodzenosť/esencia aj existovala (podľa Arendtovej neexistuje), poznať by ju mohol jedine Boh. No pre nás by zostala nepoznateľná, pretože ako ľudia

nedokážeme prekročiť svoj vlastný tieň, vystúpiť z perspektívy ľudského subjektu. V tejto námietke vlastne zaznieva už spomínaný sociálny konštruktivizmus. Sitarčíková sa cez tento problém prenesie tvrdením, ktoré považuje za popperovské riešenie: Aj napriek tomu sa môžeme „neustále snažiť dopracovávať k objektívnej pravde o ľudskej prirodzenosti, aj keď si nebudeme istí pravdivosťou nášho poznania“ (Sitarčíková 2012, 161).

Tretiu námietku by sme mohli nazvať evolučnou. Sitarčíková napriek spomínanému tomistickému charakteru svojho argumentu nielenže nemá problém osvojiť si štandardný vedecký názor, podľa ktorého je ľudský druh produktom stále prebiehajúcej biologickej evolúcie, ale evolúcia sa v jej rukách stáva silným argumentom proti snahám definovať ľudskú prirodzenosť pomocou súboru špecifických ľudských génov.

V tejto súvislosti upozorňuje, že v biológii dnes platí už „nová paradigma“, ktorá zdôrazňuje obrovskú plasticitosť genómu, čo znamená, že gény už nie sú uzavretý systém, ale že sú v neustálej interakcii s prostredím. To, čo má na mysli, je zrejme tzv. epigenetika (Sitarčíková tento termín neuvádza), pretože hovorí o priamom vplyve vzduchu, citového prostredia či vzdelania na genetickú informáciu. Ide však o chybnú interpretáciu najnovších biologických výskumov. Epigenetické mechanizmy iniciované prostredím modifikujú takmer okamžite len expresiu génov, nie samotné gény, nie genetickú informáciu uloženú v DNK. Nadalej platí, že napriek známej plasticite genetickú informáciu k jej zmenám dochádza v porovnaní s epigenetickými zmenami rádovo pomalšie, nie v rámci jednej generácie, ale v rámci tisíce až tisícov generácií. Sitarčíková napriek tomu tvrdí, že „ľudská prirodzenosť chápaná ako univerzálna esencia ... nemôže byť jednoducho stotožnená s vyvíjajúcou sa genetickou informáciou či biológiou človeka, navyše hovoriacou len o telesnosti človeka“ (Sitarčíková 2012, 165).

Pre nebiológa nie je jednoduché vyrovnáť sa s faktom, že genóm ryže má dvakrát viac génov než človek. Musíme si predovšetkým uvedomiť, že genetická informácia nie je organizovaná lineárne, ako nejaký sled kapitol v tlačenej knihe, ale hierarchicky a hypertextuálne, ako je to v prípade elektronickej literatúry (Sýkora 2013). Kľúčové je hierarchické usporiadanie génov, čo znamená, že gény sú funkčne usporiadané podobne ako armáda: génoví „vojaci“ stoja na najnižšej úrovni, ich aktivita je riadená regulačnými génmi, a tie sú zasa riadené regulačnými génmi regulačných génov atď. (velitelia rôznej úrovne). V takomto hierarchicky usporiadanom systéme aj malá zmena na úrovni regulačných génov môže mať obrovský dopad na celkovú expresiu genetickej informácie. Paradigmatickým príkladom sú tzv. homeotické gény a regulačné sekvencie (homeoboxy), ktoré determinujú v ontogenéze hlavnú konštrukciu tela, nie jej detaily (Carroll 2010). Dnes je molekulárnym genetikom už jasné, že „genetickú esenciu“ ľudskej jedinečnosti treba hľadať v regulačných sekvenciách ľudskej DNK, ktoré predstavujú 20 % a viac celkovej ľudskej DNK, kým „klasické“, štrukturálne gény v nej predstavujú len 1,5 %.

Samozrejme, ak už vopred kladieme na ľudskú prirodzenosť extrémne kritérium, ktoré môže splňať len metafyzická entita, transcendentná vo vzťahu k zmyslovej prírode, tak ju nemôžeme stotožniť s genetickou informáciou. Genetická informácia každého biologického druhu je plastická (inak by nedochádzalo k evolúcii), ale táto plasticitosť je

pomerne malá. Určitú predstavu o „plastickosti“ genetickej informácie získame, ak si uvedomíme, akou rýchlosťou dochádzalo k jej zmenám v evolúcii človeka. V priemere sa sekvencia ľudskej DNK líši od sekvencie šimpanza 1,2 – 2 percentami (tento údaj môže byť sám osebe zavádzajúci, treba ho chápať v širšom kontexte celkovej organizácie genetickej informácie – pozri nižšie). Inými slovami, v sta „písmenách“ genetickeho textu sa ľudská DNK od DNK šimpanza líši najviac v dvoch písmenách. Evolučná línia smerujúca k *Homo sapiens* sa od šimpanzov oddelila asi pred piatimi miliónmi rokov, čo znamená, že k zámene písmen v genetickom texte (mutáciám) dochádzalo v evolúcii človeka rýchlosťou približne 1 – 2 písmená za desať miliónov rokov. Tieto fakty často u nebiológov, humanitných a sociálnych vedcov vedú k nesprávnemu záveru, že minimálny rozdiel v sekvencii DNK človeka a šimpanza je dôkazom toho, že genetická informácia nie je pri určovaní toho, čo robí človeka človekom, dôležitá. Považujú to tiež za dostatočný nepriamy dôkaz toho, že ľudská prirodzenosť spočíva v kultúre, v duchovnosti človeka.

Sitarčíková odmieta aj tento opačný názor – redukovanie ľudskej prirodzenosti na duchovnosť. Neanalyzuje ho, nezdôvodňuje ani do tej miery, do akej to robí v prípade genetickeho redukcionizmu, a obmedzuje sa na konštatovanie, že ľudská prirodzenosť nie je redukovateľná ani na biologickú, ani na duchovnú dimenziu: „Človeka nemôžeme redukovať na jeho fyzickosť, na jeho živočíšnu biológiu, rovnako ako ho nemôžeme redukovať na jeho duchovnosť, racionalitu, či socio-kultúrne aspekty“ (Sitarčíková 2012, 165). Tým si Sitarčíková pripravuje pôdu, žiaľ, skôr tendenčne, než nezaujato, na zavedenie metafyzickej definície ľudskej prirodzenosti.

**Metafyzická definícia ľudskej prirodzenosti.** Sitarčíková hľadá takú koncepciu ľudskej prirodzenosti, ktorá by bola tak ako tradičné esencie filozofov a scholastikov univerzálna a nemenná. Samozrejme, takéto kritériá nemôže spĺňať nič, čo je súčasťou premenlivého fyzického sveta, a preto sa uchýľuje do sveta metafyzického: „Pod prirodzenosťou človeka preto nerozumieme ničो merateľné či konkrétne, napríklad DNA, ale skôr samotný metafyzicky poňatý princíp jednoty tela a duše“ (Sitarčíková 2012, 165). Tento metafyzický princíp je, ako ďalej vysvetľuje, odvolávajúc sa na profesora Stanislava Sousedíka, „samotné individuum v jeho 'nahote'“ (Sousedík 2010, 55). Čo sa má na mysli pod touto (ontologickou) „nahotou“, vysvetľuje profesor Sousedík v tom zmysle, že ľudská prirodzenosť nemôže byť len súborom prirodzených náklonností, ktoré individuum zdieľa s ďalšími individuími toho istého druhu, pretože náklonnosti sú vždy náklonnosťami niekoho: „Pod prirodzenosťou nejakého individua budeme preto rozumieť nielen súbor jeho prirodzených náklonností, ale aj samo toto individuum v jeho 'nahote' spolu s jeho nevyhnutne s ním totožnými prirodzenými náklonnosťami“ (Sousedík 2010, 55-56). V poznámke pod čiarou upresňuje (v termínoch tomistickej tradície), že „prirodzenosťou individua je jeho substancia spolu s jej transcendentnými (a nie kategoriálnymi) vzťahmi k určitým predmetom“ (Sousedík 2010, 55).

Pod transcendentnými/transcendentálnymi vzťahmi (tieto dva termíny Sousedík používa synonymicky) treba rozumieť vzťahy, ktoré (na rozdiel od vzťahov kategoriálnych)

substancia/vec nemôže stratíť bez toho, aby prestala byť tou vecou, ktorou je. Príkladom takýchto vzťahov sú aktívne potencie, napríklad schopnosť zrakového alebo sluchového vnímania či schopnosť racionálneho uvažovania a pod. Esencia vecí je vec osebe bez vlastností, ktoré sú na ňu zavesené, je to substancia vo svojej úplnej nahote (Sousedík 1992, 20, 45).

Hlavný problém tejto definície spočíva v tom, že tak ako všetky ostatné koncepcie odvolávajúce sa na metafyzické princípy ani táto nie je kompatibilná s vedeckým vysvetľovaním skutočnosti. Metafyzická definícia ľudskej prirodzenosti je v debata o vylepšovaní človeka prakticky nepoužiteľná. A nielen to. Sitarčíková sa jej prijatím ocitá v rozpore sama so sebou. Na jednej strane zdôrazňuje, ako je nevyhnutné pre debatu o transhumanizme konkrétne vymedziť, čo je ľudská prirodzenosť: „Práve nejednota v tom, aké biologické či socio-kultúrne aspekty ľudskú prirodzenosť ako esenciu tvoria, predstavuje problém pre možnosť posúdenia, či k zásahu do nej došlo. Ak nevymedzíme jasne začiatočný stav, nebudeme vedieť zhodnotiť, či stav po technologickom zásahu je od neho odlišný, a teda či ľudská prirodzenosť bola transformovaná“ (Sitarčíková 2012, 158-159).

Na druhej strane, ak definujeme ľudskú prirodzenosť metafyzicky v tom zmysle, že je nezávislá od vlastností, znamená to, že akákoľvek zmena vlastností je pri posudzovaní toho, či k nejakej zmene ľudskej prirodzenosti došlo, irelevantná. Aká je potom výhoda prijatia metafyzickej definície ľudskej prirodzenosti, o ktorej Sitarčíková tvrdí, že ak ju prijmeme, tak „...by sme nemali mať problém s prijatím toho, že sa prirodzenosť nemení, pretože princíp jednoty tela a duše sa nemení. Ak by sa tento metafyzický princíp zmenil, nemohli by sme hovoriť o človeku, bol by to zánik ľudského individua. Povedať, že takto chápaná prirodzenosť človeka sa mení, je ako povedať, že štvorec sa zmenami svojich uhlov mení na kruh“ (Sitarčíková 2012, 165-166). A ďalej dodáva, že prirodzenosť človeka je vo svojej podstate nemenná a človek sa môže meniť len vo svojich nepodstatných, akcidentálnych vlastnostiach. Ak ale nie sme schopní rozlíšiť stav ľudskej prirodzenosti pred technologickým zásahom a po ňom, ako potom budeme môcť zhodnotiť, či v jeho dôsledku bola ľudská prirodzenosť transformovaná? Máme podozrenie, že Sitarčíková nerozlišuje, čo sa týka ľudskej prirodzenosti, medzi identitou druhovou (to, čo definuje človeka ako *Homo sapiens*, ako určitý biologický druh) a identitou ľudského individua (to, čo ho definuje ako daného konkrétneho ľudského jedinca), ktorá referuje na individuum samo, na individuum v jeho „nahote“.

Všimnime si, čo je hlavným motívom Sousedíka i Sitarčíkovej, keď siahajú po metafyzickej definícii ľudskej prirodzenosti. V oboch prípadoch je to obava, že ak nebude ľudská prirodzenosť definovaná ako nemenná esencia v tradičnom význame, nebude mať potrebnú univerzálnosť, nevyhnutnú na zdôvodnenie všeobecnej platnosti ľudských práv a ľudskej dôstojnosti (Sousedík) a že nebude možné obhájiť jej existenciu proti námietke kultúrnych relativistov a námietke týkajúcej sa nestálosti ľudského genómu (jeho údajne veľkej plasticosti) zo strany biológov (Sitarčíková).

Podľa nás cena, ktorá sa platí za prijatie takejto metafyzickej definície ľudskej prirodzenosti je v prípade bioetickej debaty prívysoká – je ňou faktické vylúčenie zo (sekulár-

neho) bioetického diskurzu. Pritom naporúdzi je riešenie, ktoré k takémuto dôsledku nevedie a je plne kompatibilné s vedeckým ponímaním sveta, pretože z neho vychádza. Zásadným omylom Sitarčíkovej je to, že ľudskú genetickú informáciu chápe ako niečo príliš premenlivé, než aby to mohlo byť považované za esenciu. V skutočnosti je genetická informácia, vrátane tej ľudskej, vo všeobecnosti veľmi stabilná. Nie v absolútnom význame (aký milujú logici a metafyzici), ale v relatívnom, empirickom význame: ide o veľmi stabilný prírodný fenomén. Rôzne časti genetickej informácie sú rôzne stabilné, niektoré gény sa prakticky počas evolúcie nezmenili stovky miliónov rokov, mnohé sú stabilné rádovo desiatky miliónov rokov. Zmeny génov sa odohrávajú rádovo v desiatkach tisícov rokov a viac. Panuje presvedčenie, že geneticky sa človek za posledných asi 150 tisíc rokov nijako podstatne nezmenil; a ak by sme jeho genetickú výbavu považovali za ľudskú prirodzenosť, tak môžeme povedať, že tá sa od doby kamennej nijako nezmenila. Inými slovami, už kromaňonec disponoval takými istými geneticky danými psychologickými predispozíciami ako moderný človek; bol by teda po príslušnom vzdelaní schopný riešiť diferenciaciálne rovnice tak ako dnešní ľudia. Tým nechceme povedať, že problematika transhumanizmu neprináša pre filozofiu okrem etických problémov aj dôležité metafyzické, resp. ontologické výzvy. Medzi takéto problémy patrí vzťah evolúcie a bioetického esencializmu, ako aj definícia biologického druhu.<sup>2</sup>

**Teologický aspekt nie je pre Sitarčíkovej argument nevyhnutný.** Ukázali sme, prečo musíme odmietnuť metafyzickú časť Sitarčíkovej definície ľudskej prirodzenosti. Aj bez nej však definícia zostáva naďalej veľmi problematická v dôsledku jej teologického a teleologického charakteru. Sitarčíkovej koncepcia ľudskej prirodzenosti je teologická, pretože sa opiera o predpoklad existencie kresťanského Boha. Znamená to, že pre sekulárnych bioetikov jej argument automaticky stráca význam? Sitarčíková sa domnieva, že „predpoklad existencie Boha nie je len záležitosť viery, ale možno ho racionálne zdôvodniť v rámci filozofického (metafyzického) uvažovania“ (Sitarčíková 2012, 171, pozn. pod č. 482), teda že existenciu Boha musia prijať aj neveriaci. Podporu opäť nachádza v názore profesora Sousedíka, ktorý považuje moderné Gödelove a Swinburnove dôkazy existencie Boha za „vydarené a vysoko presvedčivé“ (Sousedík 2010, 74). Problém je v tom, že samotné racionálne zdôvodnenie ako dôkaz existencie Boha nestačí. Z histórie vieme, že prinajmenšom od 11. storočia existuje niekoľko veľmi duchaplných racionálnych dôkazov existencie Boha, lenže Boh nie je nejaká matematická teoréma, na dôkaz ktorej stačí logická neprotirečivosť. Podobne v prírodných vedách nestačí ani to najracionálnejšie zdôvodnenie nejakej hypotézy na to, aby bola uznaná za pravdivú.

Znamená to, že ak neprijímame tieto a ani žiadne ďalšie dôkazy existencie Boha, stráca Sitarčíkovej biokonzervatívny argument svoju platnosť? Zdá sa, že sama Sitarčíková si myslí, že jej argument stojí a padá s prijatím premisy o existencii Boha.<sup>3</sup> Na rozdiel

---

<sup>2</sup> Bližšie k tomu pozri (Sýkora 2010).

<sup>3</sup> „Pochopiteľne sme si vedomí, že tento argument je možné prijať iba vtedy, ak prijmeme existenciu Boha ako predpoklad ....“ (Sitarčíková 2012, 171, pozn. pod č. 483).

od nej sa domnievame, že vlastný zmysel jej argumentu zostáva zachovaný aj vtedy, keď neprijmeme jeho teologické predpoklady. Konečným cieľom ľudského snaženia, ktoré vyplýva z prirodzených túžob človeka, už síce nebude môcť byť „poznatie Boha a lásky z toho plynúcej“, ale môžeme naďalej vcelku presvedčivo zastávať názor, že z ľudskej prirodzenosti vyplýva túžba človeka po poznávaní, a to v tom zmysle, ako o nej písal už Aristoteles: „Všetci ľudia od prirodzenosti (*fysei*) túžia po vedení (*eidenai*)“ (Met 980a22).<sup>4</sup>

Samozrejme, ľudská prirodzenosť nebude môcť byť jednotou tela a Bohom stvorenej duše, no môže naďalej byť jednotou tela a duše. Pre nás je dôležité to, že termín *duša* vystupuje v Sitarčíkovej argumente fakticky ako označenie pre duchovnú, sociokultúrnu časť ľudskej prirodzenosti, čo je plne kompatibilné so sekulárnym filozofickým rámcom.

**Od teleológie k teleonómii.** Medzi vedcami sa teleológia považuje za iné pomenovanie pre teológiu a má pejoratívny význam. Vyhnanie účelovej príčiny spolu s formálnou príčinou z celej prírodovedy Galileom, Baconom a Descartom v 17. storočí nie je vnímané len ako nahradenie jednej vedeckej teórie inou, ako redukovanie štyroch Aristotelových príčin na dve, ale aj ako podmíňovanie samotných základov naturalistickej teológie. Od tohto momentu začala byť *causa finalis*, ktorá sa dovtedy tešila veľkej popularity, prírodovedcami považovaná za synonymum prekonaného nevedeckého vysvetľovania prírodných javov.

Situácia v biológii bola však iná. Účelová príčina tu pretrvávala medzi naturalistami snažiacimi sa pochopiť živú prírodu buď ako heuristický, alebo aj ako ontologický princíp ešte ďalších dvesto rokov až do vzniku Darwinovej evolučnej teórie a čiastočne aj potom. Pre teológiu darvinizmus nepredstavuje problém len preto, že stavia evolúciu proti kreacionizmu, ale predovšetkým preto, že konceptuálne vyvracia nevyhnutnosť inteligentného dizajnovania v prírode. Podľa darvinizmu účelný dizajn živých organizmov nie je výtvorom Inteligentného Dizajnéra, ale „Slepého hodinára“. Chce sa tým povedať, že je výsledkom dlhej série „slepých“ pokusov a omylov, známych ako prírodný výber. Jediná oblasť prírodných vied, ktorá vzdorovala zavrhnutiu účelovej príčiny, bola embryológia.

Ako sme už naznačili, teleologické myslenie vôbec nemusí byť v rozpore s moderným darvinizmom. Práve naopak, darvinizmus môže ponúknuť nový rámec pochopenia napätia medzi účelom, cieľom, zmyslom, významom, poriadkom na jednej strane a nezmyselnosťou, bezúčelovosťou, náhodnosťou, chaosom na strane druhej. V takom prípade môžeme hovoriť o „naturalizovanej teleológii“. Asi najznámejším predstaviteľom takéhoto uvažovania je E. Mayr, ktorý ukazuje už od polovice 70-tych rokov minulého storočia, ako sa dá teleologické myslenie začleniť do modernej biológie. Aby sa zbavil nepríjemných nedorozumení a odlíšil nové ponímanie teleológie od tradičných teologických, idealistických či psychologických obsahov, používa nový termín – teleonómia. V živej prírode sa teleonomické procesy a aktivity vyskytujú na rôznych úrovniach, príro-

---

<sup>4</sup> (Aristoteles 1972, 243).

da je plná teleonomických procesov. Teleonomické procesy sú podľa Mayra také procesy, aktivity a formy správania, ktorých nasmerovanie na cieľ (*goal-directedness*) existuje vďaka genetickému programu vytvorenému biologickou evolúciou (Mayr 2009). Mayr, tak ako ani iní súčasní biológovia a filozofovia biológie, sa nerozpakuje prirovnať genetický program riadiaci teleonomický proces k aristotelovskej *causa finalis*. Cieľ celého procesu embryogenézy je prítomný už na jeho samom začiatku. V oplodnenom vajíčku je *telos* celého procesu zakódovaný do informácie uloženej (predovšetkým, aj keď nie výlučne) v molekule DNK.

Moderní interpretátori Aristotelovho diela, ktorí zdôrazňujú kľúčový význam biologických fenoménov pre Aristotelovu filozofiu, poukazujú na nesprávne chápanie Aristotelovej účelovej príčiny. Allan Gotthelf ukázal vo svojej priekopníckej štúdií, že filozofická tradícia, ktorá psychologizuje *causa finalis* a robí z nej akúsi kvázivedomú silu, nemá oporu v Aristotelových textoch (Gotthelf 1987, 239). Podľa Gotthelfa *causa finalis* je príčina, ktorá sa nedá redukovať na prirodzenosť a potenciú materiálnych zložiek, z ktorých sa skladajú organizmy.

V rámci Aristotelovej metafyziky otázka o pôvode konečného cieľa individuálneho vývoja organizmov nemá zmysel. V modernej biológii však zmysel má a poznáme na ňu odpoveď. Druhovo špecifická morfológia, anatómia, fyziológia či správanie (*telos*) organizmov je výsledkom evolučného procesu. Platí to aj pre *telos* ľudského biologického druhu. Aristoteles, samozrejme, neriešil otázku pôvodu ľudského *telos*, ale z pochopiteľných dôvodov ho zaujímala otázka, čo vlastne ľudský *telos* je. Od odpovede na túto otázku totiž závisí, aké konanie človeka bude morálne správne, keďže dobrý život žije človek len vtedy, ak sa realizuje jeho *telos* (Ariew, Cummings, Perlman 2002). Aristotelovu odpoveď nájdeme v *Etike Nikomachovej* a *Etike Eudemovej* ako tzv. argument funkcie: Človek má konečný cieľ svojho individuálneho vývoja, svoju špecifickú funkciu (*to ergon tou anthropou*),<sup>5</sup> o naplnenie ktorej by mal usilovať, pretože mu to prinesie blaženosť (*eudaimonia*) (Johnson 2005, 211-222). Špecifickou funkciou človeka je čo najcnostnejšie (najexcelentnejšie) používať ľudský rozum, a to tak rozum praktický, vedúci k plnohodnotnému životu v *polis*, ako aj, a predovšetkým, rozum teoretický, umožňujúci pochopenie skutočnosti v jej podstate.

Rozumové poznanie hrá dôležitú úlohu aj v teologicko-teleologickom určení človeka, ktoré chápe *telos* človeka v rámci tomistickej tradície nie ako naturálnu funkciu, ale ako Bohom uloženú úlohu. Schopnosť rozumového poznávania je nástrojom na to, aby človek poznal prirodzené náklonnosti v ľudskej prirodzenosti a vďaka tomu poznal pri-

---

<sup>5</sup> Profesor Špaňár prekladá do slovenčiny grécke slovo *ergon* buď slovom úloha, ak ide o človeka, alebo slovom funkcia, ak ide o časti tela, zvieratá, rastliny: „Bude to možné najskôr tak, že uvážime, čo je určením a úlohou človeka. .... Či ako má oko, ruka, noha a vôbec každý úd nejakú funkciu (*ergon*), budeme tak aj u človeka predpokladať popri všetkých týchto čiastočných funkciách (*ergon*) aj nejakú určitú úlohu (*ergon*)?“ (EN 1176b-1178a); (Aristotle 1934, 30-31). Nepovažujeme to za správne, pretože nahradením slova *funkcia* slovom *úloha* podsúva podľa nás prekladateľ Aristotelovi tomistickú, teologickú interpretáciu.



rodzený zákon, *lex naturalis*. Mravný kresťanský život je život v súlade s Božou vôľou, ktorá je vpísaná do ľudskej prirodzenosti. Slovom Sitarčíkovej: „Jednoducho povedané, **ľudská prirodzenosť je aj vyjadrením teleologického určenia človeka a ľudské prirodzené náklonnosti sú tak zamerané na dosiahnutie základných dohier**“ (Sitarčíková 2012, 170; zdôraznené autorkou). O akých základných ľudských dobrách je tu reč? Majú sa na mysli evidentné dobrá, ktoré sú vďaka tomu kultúrne univerzálne? Sousedík spomína tieto: zachovanie vlastného života, priateľstvo a na priateľských vzťahoch založená spoločnosť, zachovanie ľudského rodu a starosť o budúce generácie a poznanie (Sousedík 2010, 48-48). Pre nás je dôležité zistenie, ktoré plynie z poznatkov evolučnej biológie, a síce že tieto základné dobrá (pre väčšiu zrozumiteľnosť sa budeme pridržať terminológie, ktorú používa Sitarčíková) je možné vysvetľovať naturalisticky, bez nutnosti referovania na Boha. Ich univerzalita, intersubjektívna a interkulturálna platnosť, ktorú profesor Sousedík oprávnenne nenachádza v kontraktualistických koncepciách prirodzených práv („kríza zdôvodnenia“), môže byť výsledkom spoločného, evolučnými procesmi formovaného a geneticky determinovaného rovnakého neurobiologického základu spoločného všetkým ľuďom.

Pre nás je dôležité zistenie, že tým sa Sitarčíkovej otvára možnosť transformovať teologický argument do sekulárnej naturalistickej podoby. Naďalej bude platiť, že život v súlade s ľudskou prirodzenosťou je dobrý život, aj keď jeho cieľom nebude približovanie sa k Bohu, ale život v súlade s naturalisticky definovanými základnými dobrami ukrytými v ľudskej prirodzenosti. Inými slovami, to, čo je v teologickej perspektíve len prostriedkom, sa v sekulárnej verzii stáva konečným cieľom.

Nedávno prišiel profesor Larry Arnhart s koncepciou „darwinistického prirodzeného práva (Darwinian natural right)“, v ktorej spája Aristotelovu myšlienku prirodzeného práva s Humovou myšlienkou prirodzeného morálneho zmyslu (*moral sense*) a s Darwinovou myšlienkou morálneho zmyslu ako výsledku prírodného výberu. Argumentuje, že „morálny zmysel je prirodzený a **nevyžaduje** náboženskú vieru, hoci náboženská viera môže tento morálny zmysel **posilniť**“ (Arnhart 1998, 249, zdôraznil autor). Sekulárna verzia Sitarčíkovej argumentu by potom mohla vyzeráť nasledovne: Ochrana ľudskej prirodzenosti pred tzv. radikálnym vylepšovaním človeka je potrebná preto, lebo (bio)technologické zásahy zničia ľudskú prirodzenosť a spolu s ňou zničia schopnosť ľudí dospieť k blaženosti. Je to fakticky obdoba známeho Fukuyamovho biokonzervatívneho argumentu (Fukuyama 2002).

**Jednota duše a tela z biologickej perspektívy. Koncepcia ľudskej prirodzenosti ako spojenia kultúrneho obsahu a biologickej formy.** Podľa Sitarčíkovej „ťažko veriť, že špecifickosť človeka by mala spočívať iba v genetickej informácii“ (Sitarčíková 2012, 157). Je to častá námietka zo strany humanitných a sociálnych vedcov, ktorí takto reagujú na neustále narastajúci objem poznatkov modernej biológie o rozmanitom vplyve genetickej informácie nielen na anatómiu a fyziológiu ľudského tela, ale aj na jeho psychologické a behaviorálne prejavy. Negatívna reakcia genetických antiredukcionistov proti transhumanizmu má vlastne schizofrénny charakter. Na jednej strane sa odmieta význam

génov pri definovaní ľudskej prirodzenosti, na druhej strane sa brojí proti technologickým zásahom do ľudskej genetickej výbavy s tým, že by mohlo dôjsť k zničeniu ľudskej prirodzenosti.

Podľa hlavnej námietky zo strany humanitných vedcov v génoch nemôže byť uložená informácia, ktorá robí človeka človekom, pretože tou informáciou je jeho duchovnosť, a nie biológia. Novšie empirické výskumy však ukazujú, že vzťah medzi duchovnou a biologickou stránkou človeka je oveľa užší, než sme sa pôvodne nazdávali a než sú humanitní a sociálni vedci ochotní akceptovať. Napríklad rozsiahle systematické výskumy psychológov, v ktorých skúmali pomocou štandardných testov kognitívne, emocionálne a osobnostné vlastnosti jednovaječných dvojčiat, ktoré vyrastali od narodenia oddelene v rôznych rodinách, odhaľujú prekvapujúco vysoký podiel genetickej zložky na výsledkoch v testoch (Plomin et al. 1997).

Niet pochýb o tom, že pod vplyvom výsledkov empirických výskumov v behaviorálnej a kognitívnej genetike človeka sa vynára potreba nanovo definovať vzťah biologického a kultúrneho v ľudskej prirodzenosti. Všetko nasvedčuje tomu, že jednota „duše a tela“ je oveľa užšia, než sa doteraz súdilo, že obidve tieto zložky sa vzájomne prepletajú vo veľmi zložitých interakciách. Sme svedkami toho, ako sa pod vplyvom moderných výskumov stierajú hranice medzi pólmi tradičných dichotómií: vrodené verus naučené, prirodzené verus kultúrne, dané verus získané, racionálne verus emocionálne. Výskumy ukazujú, že morálka, donedávna považovaná za exemplárny príklad čisto kultúrneho fenoménu, je pravdepodobne hlboko vkorenená do neurobiologického systému ľudskeho mozgu (neuroetika) (pozri Gazzaniga 2005). Univerzálnosť základných morálnych princípov nemusí byť vyjadrením teologicky a metafyzicky ponímanej ľudskej esencie, ale dôsledkom genetiky determinovaného spoločného neurobiologického usporiadania mozgu všetkých ľudí, ktorý generuje akúsi univerzálnu morálnu gramatiku (Hauser 2006). Kultúrna variabilita morálnych systémov je potom dôsledkom vplyvu rôznych vonkajších, sociálnych, historických a kultúrnych vstupných parametrov do tej istej „univerzálnej morálnej rovnice“, ktoré vedú k rôznym morálnym riešeniam, ku generovaniu kultúrne sa líšiacich morálnych kódov. Pred časom sme navrhli model formy a obsahu určený na vysvetlenie fenoménu etnicity, ktorý spája do jedného celku vrodenu biologickú emocionálnu zložku (forma etnicity) s historicky kontingentnou, kultúrnou zložkou získanou zvonku (obsah etnicity) (Sýkora 2003).

Bežný je tiež triviálny „kompromisný“ názor, podľa ktorého na ľudskej prirodzenosti zhruba rovnakým dielom participuje ako biológia (gény), tak aj kultúra (sociálne prostredie).

**Záver: Ľudskú prirodzenosť treba chrániť. Sekulárna perspektíva.** Domnievame sa, že prinajmenšom v súvislosti s debatou o transhumanizme je dôležité si uvedomiť jasnú asymetriu medzi biologickým a kultúrnym; význam genetickej zložky ľudskej prirodzenosti je tu oveľa väčší než význam zložky kultúrnej. Má to jednoduchý dôvod: Homo sapiens napriek všetkej svojej jedinečnosti a duchovnosti prekračujúcej prírodu je definovaný ako určitý biologický druh. Zmena Homo sapiens na nový, posthumánny druh

znamená zmenu biologickú, nie kultúrnu. Ide síce o človekom akcelerovanú evolúciu („enhanced evolution“), ale tej tiež musí zodpovedať príslušná zmena v genetickej informácii tak, ako je to v prípade „tradičnej“ evolúcie.

Existujú rôzne formy vylepšovania človeka: kybernetické, chemické, biologické. Aj keď panuje určitý terminologický chaos, je užitočné rozlišovať vylepšovanie podľa toho, ako preniká do ľudského tela, ako zasahuje telesnosť človeka. Genetické vylepšenia patria k tým najintímnejším technologickým zásahom. Z hľadiska transhumanizmu a posthumanizmu sú relevantné vylepšenia týkajúce sa génov v zárodočnej línii (na rozdiel od zásahov do génov v somatických bunkách, ako sa to dnes deje pri tzv. génovej terapii), pretože len tie sa prenášajú na ďalšie generácie. Zdieľame obavy Sitarčíkovej (a mnohých iných autorov), pokiaľ ide o to, že zásahy do genetickej výbavy človeka môžu mať tiež negatívne následky, ktoré môžu zmeniť, až zničiť to, čo bežne chápeme pod pojmom ľudskej prirodzenosti. V dôsledku toho môže byť ovplyvnený spôsob nášho myslenia i správania neželaným smerom. Ako sme však ukázali, Sitarčíkovej argument proti takýmto zásahom je nepresvedčivý, a to hlavne preto, že podceňuje význam genetickej informácie pre definovanie ľudskej prirodzenosti a namiesto toho postuluje scholastickú, metafyzickú definíciu ľudskej prirodzenosti, ktorá je pri riešení etických problémov transhumanizmu nepoužiteľná.

#### Literatúra

- ARNHART, L. (1998): *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*. Albany: State University of New York.
- ARIEW A. – CUMMINGS, R. – PERLMAN, M. (Eds.) (2002): *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*. Oxford: Oxford University Press.
- ARISTOTELES (1972): *Metafyzika* (prekl. J. Špaňár). In: MARTINKA, J. (ed.) *Antológia z diel filozofov II*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.
- ARISTOTELES (1979): *Etika Nikomachova* (prekl. J. Špaňár). Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.
- ARISTOTLE (1934): *Nicomachean Ethics*. (Transl. H. Rackham). Loeb Classical Library LCL73 (Aristotle XIX), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CARROL, S. (2010): *Nekonečné, nesmírně obdivuhodné a překrásné. Nová věda evodevo*. Praha: Academia.
- FUKUYAMA, F. (2002): *Our Posthuman Future: Consequence of the biotechnological revolution*.
- GAZZANIGA, M. (2005): *The Ethical Brain – The science of our moral dilemmas*. New York: HarperCollins Publishers.
- GOTTHELF, A. (1987): Aristotle's Conception of Final Causality. In: GOTTHELF, A. – LENNOX, J. (eds): *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 204-242.
- HABERMAS, J. (2003): *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Praha: Filosofia, nakl. Filosofického ústavu AV ČR.
- HARRIS, J. (2007): *Enhancing Evolution. The Ethical case for Making Better People*. Princeton: Princeton University Press.
- HAUSER, M. (2006): *Moral Minds – How nature designed our universal sense of right and wrong*. New York: HarperCollins Publishers.
- JOHNSON, M. R. (2005): *Aristotle on Teleology*. Oxford: Clarendon Press.

- MORE, M. – VITA-MORE, N. (eds.) (2013): *The Transhumanist Reader*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- MAYR, E. (2009): *What Makes Biology Unique?* Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- STEINBOCK (ed.) (2007): *The Oxford Handbook of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press, 491-515, 516-535.
- PETRŮ, M. (2005): *Možnosti transgrese – Je třeba vylepšovat člověka?* Praha: Triton.
- PLOMIN, R. – DeFRIES, J. – McCLEARN, G. – RUTTER, M. (eds.) (1997): *Behavioral Genetics*. 3rd edition. New York: W.H. Freeman and Company.
- SAVULESCU, J. – BOSTROM, N. (eds.) (2009): *Human Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- SITARČÍKOVÁ, Z. (2012): *O šľachtení člověka – Nanotechnologie, transhumanismus a lidská prirodzenost*. Trnava: Trnavská univerzita.
- SOUSEDÍK, S. (1992): *Jsoucno a bytí – Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*. Praha: Křesťanská akademie.
- SOUSEDÍK, S. (2010): *Svoboda a lidská práva: Její přirozenoprávní základ*. Praha: Vyšehrad.
- SÝKORA, P. (2003): Etnicita v evolučno-psychologické perspektíve. *Filozofia*, 58, (1), 62-69.
- SÝKORA, P. (2010): Aristoteles po Darwinovi, Popperovi a Kripkem: Vzkriesenie biologického esencializmu. In: JEŽÍK, P., KAMHAL, D., SEDLÁR, I., SÝKORA, P.: *Saul Kripke a oživenie metafyziky*. Pusté Úľany: Schola Philosophica, 101-146.
- SÝKORA, P., MATĚJKOVÁ, E. (2011): Kognitívne vylepšovanie človeka, evolúcia a etika. In: KELEMEN, J. et al. (eds.): *Kognice a umělý život*. Opava: Slezská univerzita v Opavě, 255-267.
- SÝKORA, P. (2013): Od biologického kybertextu ku genetickej poézii. *World Literature Studies*, 5 (22), 3, 39-53.

---

Príspevok vznikol na Katedre filozofie FF UCM v Trnave a podporila ho Agentúra na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-0379-12: *Analýza filozoficko-etických dimenzií NBIC-technológií vo vzťahu k vylepšovaniu človeka*.

---

Peter Sýkora  
Katedra filozofie FF UCM v Trnave  
Nám. J. Herdu 2  
917 01 Trnava  
SR  
e-mail: petersykora111@gmail.com