

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 111
lipiec-wrzesień 2015

TRANSHUMANIZM

W numerze m.in.

Markus LIPOWICZ

* Od transcendencji człowieka do transgresji człowieczeństwa

Grzegorz HOŁUB

* Transhumanizm a koncepcja osoby

Paweł BORTKIEWICZ TChr

* Religia i Bóg w świecie transhumanizmu

Kazimierz KRZYSZTOFEK

* Człowiek – społeczeństwo – technologie

Robert POCZOBUT

* Transhumanizm a kognitywistyka

Zenon E. ROSKAL

* (Astro)humanistyka w transhumanistycznym świecie

Julián MARÍAS

* W poszukiwaniu człowieka

KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John S. CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MĄDZIK, Maciej NOWAK
ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam POTKAY, Cezary RITTER, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
William J. SULLIVAN, Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Krzysztof ABRISZEWSKI, ks. Krzysztof ADAMSKI, Monika BAKKE, Jerzy BARYCKI
Tadeusz BIESAGA SDB, Jerzy BOBRYK, Barbara CHYROWICZ SSpS, Jacek GURCZYŃSKI
Marek HETMAŃSKI, Barbara KASZOWSKA-WANDOR, Michał KLICHOWSKI, Leszek KOPCIUCH
Honorata KORPIKIEWICZ, Mirosław KOWALSKI, Anna LATAWIEC, Sławomir LECIEJEWSKI
Anna LEMAŃSKA, ks. Jerzy MACHNACZ, Jarosław MERECKI SDS, ks. Sławomir NOWOSAD
Katarzyna PARZYCH-BLAKIEWICZ, Jacek RODZEŃ, Piotr SITARSKI, Natasza SZUTTA
Jan WADOWSKI, Lech ZDYBEL, Renata ZIEMIŃSKA, ks. Andrzej ZWOLIŃSKI

Przygotowanie do druku

Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Łukasz JANICKI, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe

Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki

Leszek MĄDZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl.

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 700 egz.

TRANSHUMANIZM

- * Od Redakcji – Quo vadis humanus? (A.L.K.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – „Nauka – wolna i poddana tylko prawdzie” (Przemówienie do naukowców i studentów, Kolonia, 15 XI 1980) **13**

ZAMIERZENIA I KONSEKWENCJE

- * Marcin GARBOWSKI – Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka **23**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-03
- * Jerzy BOBRYK – Personifikacja automatów – automatyzacja osób. Od cognitive science do transhumanizmu **42**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-04
- * Marek LIPOWICZ – Od transcendencji człowieka do transgresji człowieczeństwa. Próba filozoficzno-socjologicznej konceptualizacji transhumanizmu **57**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-05

ŚWIAT OSOBY

- * Grzegorz HOŁUB – Transhumanizm a koncepcja osoby **83**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-06
- * Adriana WARMBIER – Arystotelesowska etyka cnót i posthumanistyczny projekt doskonalenia natury ludzkiej **95**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-07
- * Paweł BORTKIEWICZ TChr – Religia i Bóg w świecie transhumanizmu **114**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-08

NOWE WYZWANIA

- * Ewa M. WALEWSKA – Miejsce i rola ciała oraz zmysłów w zdeterminowanej technologicznie i usieciowionej rzeczywistości początku dwudziestego pierwszego wieku. Wybrane zagadnienia **131**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-09
- * Ewa BINČZYK – Inżynieria klimatu a inżynieria człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu **153**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-10
- * Anna IRSAK – W obronie (tradycyjnej) medycyny **176**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-11

ODPOWIEDZIALNOŚĆ W ZAUTOMATYZOWANYM ŚWIECIE

- * Kazimierz KRZYSZTOFEK – Człowiek – społeczeństwo – technologie. Między humanizmem a transhumanizmem i posthumanizmem **191**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-12
- * Andrzej KIEPAS – Od odpowiedzialności nauki i techniki do współodpowiedzialności technonauki **214**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-13

APLIKACJE TRANSHUMANIZMU

- * Robert POCZOBUT – Transhumanizm a kognitywistyka **233**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-14
- * Zenon E. ROSKAL – (Astro)humanistyka w transhumanistycznym świecie **252**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-15
- * Eryk MACIEJOWSKI – Libertariańska droga do postczłowieka. Ekstropianizm Maxa More'a **266**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-16
- * Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Bina 48 **282**

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

- * Aneta GAWKOWSKA – Dar i (de)konstrukcja. Garść refleksji o współczesności na tle antropologii teologicznej Jana Pawła II **285**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-18

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Julián MARÍAS – W poszukiwaniu człowieka (tłum. Dorota Chabrajaska) **307**
DOI 10.12887/28-2015-3-111-19

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Kamil MUZYKA – Na fali transhumanizmu (rec. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, John Wiley & Sons, Inc., Malden–Oxford–Chichester 2013) **311**
- * Ks. Sławomir NOWOSAD – Granice ulepszania człowieka (rec. N. Agar, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2014) **314**
- * Kamil SZYMAŃSKI – Najbardziej niebezpieczna idea na świecie? (rec. *H±: Transhumanism and Its Critics*, red. G.R. Hansell, W. Grassie, Metanexus Institute, Philadelphia 2011) **318**
- * Tomasz ŁACH – Technika w kontekście moralności (rec. *The Moral Status of Technical Artefacts*, red. P. Kroes, P.P. Verbeek, Springer, Dordrecht 2014) **324**
- * Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Technika i aksjologia. W stronę wartości (rec. R.A. Lizut, *Technika a wartości. Spór o aksjologiczną neutralność artefaktów*, Wydawnictwo Naukowe Academicon, Lublin 2014) **330**
- * Andrzej DERDZIUK OFMCap – Trudne wybory (rec. P. Motyl, *Labirynt. Sztuka podejmowania decyzji*, ICAN Institute, Warszawa 2014) **337**
- * Propozycje „Ethosu” (A. Scola, *Warto żyć we wspólnocie. Religia, polityka, ekonomia*, tłum. M. Masny, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2015; K. Kummer, *Opowiadania i słuchowiska. Klatka*, Wydawnictwo Episteme, Lublin 2015) **342**

SPRAWOZDANIA

- * Marcin GARBOWSKI – Między nami (a) maszynami (Ogólnopolska interdyscyplinarna konferencja naukowa „Nowy wspaniały człowiek”, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 16 V 2015) **345**
- * Justyna KURLAK – Meandry współczesnej filozofii człowieka (LVII Tydzień Filozoficzny „Antropologia na rozdrożu”, KUL, Lublin, 9-12 III 2015) **351**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Dorota CHABRAJSKA – O kurczeniu się (a być może zaniku?) „świata życia” **355**

BIBLIOGRAFIA

- * Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o postępie nauki i dobru człowieka. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2015 (oprac. Maria FILIPIAK) **359**
- * Noty o autorach **373**
- * Abstracts **379**
- * Contents **405**

OD REDAKCJI

QUO VADIS HUMANUS?

Transhumanizm staje się coraz silniej obecny w kulturze, chociaż niełatwo odpowiedzieć na pytanie, czym jest to stosunkowo nowe zjawisko: Ideologią? Trendem kulturowym? Ruchem społecznym? Filozofią? Projektem politycznym? Interdyscyplinarnym programem naukowo-badawczym? Kolejną utopią? A może w pewnym stopniu tym wszystkim? Niewątpliwie u podstaw transhumanizmu leży niezgoda na ludzką kondycję i związane z nią biologiczne, psychiczne i społeczne ograniczenia, a także wiara, że dzięki rozwojowi nauki i techniki ograniczenia te zostaną przekroczone. W „Preamble” zamieszczonego na blogu Singularity manifestu transhumanizmu (*A Transhumanist Manifesto*) czytamy: „Inteligencja chce być wolna, a wszędzie jest spętana. Jest uwięziona w biologii i jej nieuniknionych ograniczeniach”¹. Cel, jaki stawiają sobie transhumaniści, stanowi zatem wyzwolenie inteligencji z owych ograniczeń i umożliwienie jej swobodnego przemieszczania się, współdziałania z innymi i ewoluowania. Autorzy manifestu formułują kluczowe tezy transhumanizmu, zgodnie z którymi: biologia nie stanowi o istocie człowieczeństwa; człowiek jest tylko etapem ewolucji, a nie jej kulminacją; jest procesem, a nie bytem – nie rodzi się jako człowiek, ale się nim staje. Stwierdzają oni, że ewolucja biologiczna przebiega w sposób ciągły, ale powolny, określają ją jako „niewydajną, ślepą i niebezpieczną”² i przeciwstawiają jej ewolucję techniczną, bardziej wydajną, dokonującą się szybciej i lepiej zaprojektowaną. W związku z tym wysuwają następujący postulat: „By zapewnić większe szanse przeżycia, uzyskać kontrolę nad naszym własnym przeznaczeniem i być wolnym, musimy zapanować nad ewolucją”³. Manifest kończy się wezwaniem: „Transhumaniści świata, łączcie się – mamy nieśmiertelność do zyskania i tylko biologię do stracenia”⁴.

¹ *A Transhumanist Manifesto*, <https://www.singularityweblog.com/a-transhumanist-manifesto/> (tłumaczenie fragmentów *A Transhumanist Manifesto* i *Transhumanist Declaration* – A.L.K.).

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

W *Transhumanist Declaration* [„Deklaracji transhumanistycznej”]⁵, przyjętej w roku 2009 przez zarząd Humanity+, międzynarodowej organizacji propagującej wykorzystanie technologii w celu zwiększenia ludzkiej wydajności, wyrażone zostało przekonanie, że potencjał ludzkości jest jeszcze w znacznej części niezrealizowany i że istnieje możliwość poszerzenia ludzkich potencjałów dzięki pokonaniu starzenia się, kognitywnych braków oraz cierpienia i przezwycięzeniu ograniczenia środowiska człowieka do planety Ziemi. Transhumaniści za priorytetowe zadanie uważają „zredukowanie egzystencjalnego ryzyka i rozwój środków zachowania zdrowia i życia, [...] ulepszenie ludzkich umiejętności przewidywania i mądrości”⁶. Przyznają, że istnieje poważne ryzyko związane z możliwością wykorzystania nowych technik i technologii do czynienia zła, i dostrzegają konieczność zredukowania owego ryzyka. Przewidują stworzenie porządku społecznego, „w którym odpowiedzialne decyzje mogą być wcielane w życie”⁷, zaznaczając przy tym, że polityka powinna być kształtowana w oparciu o całościową wizję moralną, z poszanowaniem autonomii i praw jednostki, z troską o interesy i godność wszystkich ludzi na całej kuli ziemskiej. Jednocześnie oświadczają, że są „orędownikami dobrostanu wszystkich bytów ożywionych, włączając w to ludzi, byty ożywione niebędące ludźmi, wszelką przyszlą sztuczną inteligencję, zmodyfikowane formy życia i wszelkie inne inteligencje, które wytworzy postęp techniczny i naukowy”⁸, i opowiadają się za umożliwieniem jednostkom szerokiego dostępu do środków zwiększających ich życiowe możliwości, rozwijających pamięć, koncentrację i energię mentalną, do terapii wydłużających życie, technik reprodukcyjnych czy procedur krionicznych.

Transhumanizm okazuje się więc wielkim projektem zmierzającym do modyfikacji człowieka i przebudowy społeczeństwa. Jest to kolejny projekt, w którym szczęście rozumiane jako dobrostan i zadowolenie z jakości życia zyskuje rangę zbawienia. Wcześniejsze próby uszczęśliwienia ludzkości nie powiodły się – zadowolenie z życia gasło w obliczu cierpienia, niedostatku, frustracji płynącej z niespełnionych oczekiwań. O tego rodzaju dążeniach do „zbawienia” świata Joseph Ratzinger pisał: „Spragniony szczęścia człowiek, tym bardziej musiał przeciw temu, aby bez żadnych ograniczeń mieć, co chce, i być, czym chce. Im więcej jednak obalał barier, tym bardziej odczuwalne stawały się dla niego te z nich, które jeszcze pozostawały. Porównanie z większym szczęściem drugiego człowieka, który przecież bardziej na nie nie

⁵ Zob. *Transhumanist Declaration*, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

zasłużył, kładło się coraz głębszym cieniem, zaciemniając także to, co zostało osiągnięte; jedynie pełna równość mogła się jawić jako nadzieja, ale ta swą miarę mogła czerpać z maksymalizacji możliwości, gdyż tam jedynie mogło znajdować się to, czego tak bardzo jeszcze ludziom brakowało⁹. Jedyną drogą do osiągnięcia pełnej równości i maksymalizacji możliwości wydawało się przymierze pokrzywdzonych – „fascynujące swym ogromem zadanie moralne”¹⁰, które miało osiągnąć kulminację w komunizmie. Wiadomo, jakie były konsekwencje realizacji owego projektu „równego szczęścia dla wszystkich”. Transhumanizm również obiecuje tego rodzaju równość.

Atrakcyjność transhumanizmu wynika stąd, że daje on nadzieję na spełnienie odwiecznego marzenia o wyspach szczęśliwych¹¹ – o rzeczywistości wolnej od cierpień i życiu wypełnionym sensem. Chrześcijanie określają taką rzeczywistość mianem nieba, wierzą jednak, że osiągnąć je można dopiero po śmierci. Transhumanizm natomiast oferuje możliwość stworzenia wysp szczęśliwych tu i teraz (lub w nieodległej przyszłości), poprzez przekształcenie człowieka i świata za pomocą instrumentów naukowo-technicznych. A przecież – jeśli nawet mógłby zagwarantować życie wieczne i wolne od cierpień, to sens takiego życia pozostałby problematyczny, nie zależy on bowiem od postępu w dziedzinach nauki i techniki. Arystoteles uważał, że na wyspach szczęśliwych „nie byłoby żadnych potrzeb ani żadnej korzyści z niczego; pozostałoby tylko myślenie i dociekanie filozoficzne”¹². Filozoficzne dociekania nie wystarczą jednak, aby uczynić nieskończenie długie życie wartym przeżycia. Konstanty Ildefons Gałczyński w wierszu *Prośba o wyspy szczęśliwe* pisał: „Pokaż mi wody ogromne i wody ciche, / rozmowy gwiazd na gałęziach pozwól mi słyszeć zielonych, / dużo motyli mi pokaż, serca motyli przybliż i przytul, / myśli spokojne ponad wodami pochyl miłością”¹³. Cyprian Norwid zaś zapowiadał: „Z rzeczy tego świata zostaną tylko dwie, / Dwie tylko: p o e z j a i d o b r o ć... i więcej nic...”¹⁴. To wizja odległa od prognoz trashumanistów. Czy w transhumanistycznym świecie dobroć i miłość zachowają istotne znaczenie? Czy w świecie tym jednostka nie będzie

⁹ J. R a t z i n g e r, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, s. 87.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Według mitologii greckiej Wyspy Szczęśliwe (gr. Makáριοι Nēsoi), nazywane też Wyspami Szczęśliwych (gr. Makárων Nēsoi), to część Hadesu, miejsce, dokąd mieli się udawać cnotliwi zmarli, by zaznawać wiekuistego spokoju.

¹² A r y s t o t e l e s, *Zachęta do filozofii*, fragm. 43, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1988, s. 15.

¹³ K. I. G a ł c z y ń s k i, *Prośba o wyspy szczęśliwe*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, *Poezje*, cz. 1, Czytelnik, Warszawa 1979, s. 150.

¹⁴ C. N o r w i d, *Do Bronisława Z.*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, t. 2, *Wiersze*, cz. 2, PIW, Warszawa 1971, s. 238.

skazana na samotność? Ks. Jan Twardowski uważał, że „gdyby każdy miał to samo / nikt nikomu nie byłby potrzebny”¹⁵, a program transhumanizmu przewiduje, że każdy będzie miał nie tyle to samo, ile wszystko, cokolwiek zechce. Transhumaniści pragną zagwarantować pomyślność wszystkim, również istotom postludzkim, które mogą się pojawić jako rezultat rozwoju nauki i techniki. Trudno jednak orzec, na czym owa pomyślność miałaby polegać. Koncepcja pomyślności zakłada bowiem wiedzę o tym, czym (kim) jest dany byt. A przecież u podstaw transhumanizmu leży praktyczny antyesencjalizm – zanegowane zostaje istnienie natury ludzkiej.

Nie można już traktować transhumanizmu jako spekulacji fantastów i marzycieli, filozofii „fotelowej”, czy idei pisarzy science fiction. Coraz większe znaczenie zyskują transhumanistyczne instytucje: stowarzyszenia (na przykład World Transhumanist Association, obecnie Humanity +, czy The Extropy Institute), think-tanki (takie, jak The Institute for Ethics and Emerging Technologies [IEET]), czasopisma (jak „The Journal of Evolution and Technology”), blogi i portale (na przykład <http://transhumanblog.com/> czy <https://www.singularityweblog.com/>). Powstaje transhumanistyczna literatura i transhumanistyczne filmy, organizowane są zjazdy transhumanistyczne i konferencje o transhumanizmie, publikowane są książki naukowe na temat transhumanizmu. Odbywają się zajęcia uniwersyteckie poświęcone transhumanizmowi, tworzone są instytuty i katedry przyszłości człowieka (na przykład Future of Humanity Institute na Uniwersytecie Oxfordzkim, którego dyrektorem jest Nick Bostrom, jedna z czołowych postaci transhumanizmu), od kilku lat funkcjonuje uniwersytet wpisujący w swą misję transhumanistyczne cele (Singularity University w Dolinie Krzemowej). Przedstawiciele transhumanizmu przygotowują ekspertyzy dla rządów niektórych państw¹⁶. Badania w zakresie technologii, które mają umożliwić realizację transhumanistycznych postulatów – finansowane przez potężne firmy oraz wpływowe osoby – przynoszą konkretne efekty.

Krytyczna refleksja nad transhumanizmem jest poniekąd pierwszym krokiem ku realizacji postulatu transhumanistów, by „wziąć ewolucję we własne ręce”. Trudno bowiem to uczynić, jeśli nie zrozumie się, kim jest człowiek i dokąd zmierza. Czy jednak zanegowanie natury ludzkiej nie oznacza zakwestionowania istnienia prawdy o człowieku? Jeżeli jedyną „prawdą” są dowolne projekty świata i nas samych, to „świat jest tylko «surowcem praktyki»”¹⁷, a „wykonalność uznaje się za jedyne uzasadnione ograniczenie wolności czło-

¹⁵ J. T w a r d o w s k i, *Sprawiedliwość*, w: tenże, *Który stwarzasz jagody*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1983, s. 63.

¹⁶ Zob. np. N. B o s t r o m, A. S a n d b e r g, *The Future of Identity: Report Commissioned by the UK's Government Office for Science*, <http://www.fhi.ox.ac.uk/future-of-identity.pdf>.

¹⁷ R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 200.

wieka”¹⁸. Wszak to natura ludzka, ze względu na jej wymiar normatywny, wyznaczała moralne limity ulepszeniom i modyfikacjom. Kardynał Ratzinger przestrzega, że „nieograniczana przez prawdę wolność działania oznacza dyktaturę celów w świecie pozbawionym prawdy, a w konsekwencji zniewolenie człowieka pod pozorem jego wyzwolenia”¹⁹.

Autorzy artykułów zawartych w niniejszym tomie „Ethosu”, reprezentujący różne dziedziny wiedzy, podejmują refleksję nad transhumanizmem bez uprzedzeń, ale i bez entuzjastycznego zaangażowania, wskazują na jego źródła, istotę i konsekwencje, oceniają osiągnięcia i zagrożenia. Trashumanizm jest bowiem wielowymiarowym zjawiskiem, które faktycznie zaczyna kształtować naszą kulturę i środowisko życia, budzi nadzieje, ale i poważne obawy, rodzi też wiele pytań. Mamy nadzieję, że lektura prezentowanych tu tekstów pozwoli odnaleźć odpowiedzi na niektóre z tych pytań, a kolejne postawić. Być może najważniejsze okaże się pytanie ewangeliczne: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16,26).

A.L.K.

¹⁸ Tamże, s. 201.

¹⁹ Tamże, s. 202.

JAN PAWEŁ II
„NAUKA – WOLNA I PODDANA TYLKO PRAWDZIE”

JAN PAWEŁ II

„NAUKA – WOLNA I PODDANA TYLKO PRAWDZIE”*

Obecne spotkanie powinno być rozumiane jako znak gotowości do dialogu między nauką i Kościołem. Dzisiejszy dzień i to miejsce nadają temu spotkaniu szczególne znaczenie. Siedemset lat temu umarł w konwencie dominikańskim niedaleko tej katedry, przy której fundacji był zapewne obecny, Albert „Niemiec”, jak nazywali go współcześni; potomni jednak dali mu jako jednemu uczonemu przydomek „Wielki”.

Różnorodne były dziedziny działalności Alberta za jego życia: był zakonnikiem i kaznodzieją, przełożonym zakonnym i biskupem, pośrednikiem pokoju w swoim mieście Kolonii. Wielkość na miarę światową osiągnął jednak jako badacz i uczony, który ogarniał całość wiedzy swojego czasu i ukazał ją na nowo w ogromnym dziele swojego życia. Już współcześni nazywali go auctor, twórcą i pomnożycielem nauki; czasy późniejsze dały mu imię doctor universalis. Kościół powołuje się na niego, kiedy zalicza go do świętych jako swojego „Doktora” i czci w liturgii pod tym wezwaniem.

WSPOMNIENIE ALBERTA – WIĘCEJ NIŻ PIETYZM

Nasze wspomnienie Alberta nie powinno być jednak jedynie aktem pożądanego pietyzmu. Jest rzeczą ważniejszą uobecnić istotny sens dzieła jego życia, któremu musimy przyznać znaczenie podstawowe i trwałe. Rzućmy

* Fragment przemówienia Jana Pawła II do przedstawicieli nauki i studentów wygłoszonego w katedrze w Kolonii. Tekst przemówienia przytaczamy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, t. 3 (1980), cz. 3, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 617-623. Tytuł pochodzi od redakcji.

krótko okiem na sytuację historyczno-duchową w czasach Alberta: jej znakiem rozpoznawczym jest rosnąca znajomość pism Arystotelesa i nauki arabskiej. Chrześcijański Zachód przeżył dotąd na nowo i rozwinął naukowo tradycję późnej starożytności chrześcijańskiej. Teraz staje przed nim całościowe i niechrześcijańskie widzenie świata, opierające się na racjonalności niereligijnej. Wielu chrześcijańskich myślicieli, także bardzo wybitnych, widziało w tym przede wszystkim niebezpieczeństwo. Czuli się zmuszeni do obrony historycznej tożsamości chrześcijańskiej tradycji; były przecież radykalne jednostki i grupy, które widziały niepokonalną sprzeczność między tą naukową racjonalnością a prawdą wiary i opowiadały się za taką „naukowością”.

WIARA I ROZUM NIE WYKLUCZAJĄ SIĘ WZAJEMNIE

Albert poszedł drogą pośrednią między skrajnościami. Uznano prawdziwość wiedzy opartej na rozumie; została ona przejęta, uzupełniona, skorygowana i rozwinięta w jej własnej racjonalności. Właśnie w ten sposób stała się własnością świata chrześcijańskiego. Świat chrześcijański wzbogacił przez to niezwykle swoje rozumienie rzeczywistości; nie musiał się przy tym wyrzec żadnego z istotnych elementów swojej tradycji czy też podstaw wiary. Bo między rozumem, który przez swą pochodzącą od Boga naturę jest zwrócony ku prawdzie i zdolny do jej poznania, a wiarą, która wypływa z tego samego Boskiego źródła wszelkiej prawdy, nie może być istotnego konfliktu. Wiara uznaje autonomię naturalnego rozumu. Zakłada ją, ponieważ jej przyjęcie zakłada tę wolność, która jest właściwa tylko istotom rozumnym. W ten sposób okazuje się jednocześnie, że wiara i nauka należą do odmiennych porządków poznania, które nie są do siebie nawzajem sprowadzalne. Jest jednak rzeczą jasną: rozum sam z siebie nie może objąć wszystkiego, jest ograniczony. Musi postępować naprzód poprzez wielką liczbę poszczególnych sądów, jest ujęty w wielość poszczególnych dziedzin wiedzy. Jedność świata i prawdy z ich źródłem może ujmować jedynie w określonych szczególnych postaciach wiedzy; także filozofia i teologia są jako nauki usiłowaniami ograniczonymi, są zdolne przedstawiać jedność prawdy jedynie w rozróżnianiu, a więc w otwartym uporządkowaniu.

Powtórzmy: Albert dokonuje uznania i przyswojenia wiedzy racjonalnej w uporządkowaniu, w którym uznaje ona to, co jest jej właściwe – a przy tym pozostaje w odniesieniu do ostatecznego sensu wiary jako wzoru. W ten sposób Albert urzeczywistnił statut chrześcijańskiego intelektualizmu, którego założenia powinny być uznawane także dzisiaj. Nie umniejszamy znaczenia tego osiągnięcia, jeśli jednocześnie stwierdzimy: dzieło Alberta pozostaje w swojej treści związane ze swoją epoką i w tym sensie należy do historii. Dokonana

przez niego „synteza” ma charakter egzemplaryczny i dobrze czynimy, jeśli przywołujemy jej podstawowe założenia zwracając się ku współczesnym problemom nauki, wiary i Kościoła.

Wielu dostrzega jądro tych problemów we wzajemnej relacji między Kościołem a nowoczesnym przyrodoznawstwem i odczuwa wciąż jeszcze trudność znanych konfliktów, których źródłem była ingerencja instancji kościelnych w proces postępu poznania naukowego. Kościół wspomina o tym z ubolewaniem, wiemy bowiem dzisiaj o błędach i niedostatkach takich metod. Możemy dziś powiedzieć, że zostały one przezwyciężone: dzięki przekonującej sile nauki, a przede wszystkim dzięki wysiłkowi naukowej teologii, która pogłębiła zrozumienie wiary i uwolniła je od tego, co wiąże się jedynie z określoną epoką. Urząd Nauczycielski Kościoła od czasu Soboru Watykańskiego I przypominał wielokrotnie, a ostatnio najwyraźniej podczas Soboru Watykańskiego II¹, te podstawowe zasady, które można odnaleźć już w dziele Alberta Wielkiego. Wyraźnie poświadczył oddzielność porządków poznania wiary i rozumu, uznał autonomię i wolność nauk i występował w obronie wolności badań. Nie boimy się tego, co więcej, uważamy za wykluczone, aby jakaś nauka oparta na rozumnych podstawach i postępująca w sposób metodycznie poprawny doszła do stwierdzeń, które byłyby w konflikcie z prawdą wiary. Może się to stać tam jedynie, gdzie nie zostanie dostrzeżona albo zostanie zafałszowana rozdzielnosc porządków poznania.

Zrozumienie ze strony naukowców mogłoby pomóc przezwyciężyć historyczne obciążenia stosunków między Kościołem a przyrodoznawstwem i umożliwić partnerski dialog, który zresztą często się już dokonuje. Nie chodzi tu jedynie o przezwyciężenie przeszłości, ale o podjęcie nowych problemów, które stwarza rola nauki w całości dzisiejszej kultury.

Poznanie naukowe doprowadziło do głęboko sięgających przemian ludzkiej techniki. W następstwie tego warunki życia człowieka na tej ziemi zmieniły się w stopniu niesłychanym i znacznie się poprawiły. Postęp poznania naukowego stał się motorem ogólnego postępu kulturalnego. Techniczne przekształcanie świata wydało się wielu celem i sensem nauki. Tymczasem okazało się, że postęp cywilizacyjny nie zawsze poprawia warunki życia. Istnieją następstwa niezamierzone i nieprzewidziane, które mogą być niebezpieczne i zgubne. Wspomnę jedynie o problemie ekologicznym, który powstał na skutek postępu naukowo-technicznej industrializacji. Budzą się więc poważne wątpliwości, czy postęp w całości służy człowiekowi. Wątpliwości te zwracają się przeciwko technicznie pojmowanej nauce. Jej sens, jej celowość, jej ludzkie znaczenie stają się problematyczne.

¹ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 36.

Szczególnej wagi nabiera ta problematyczność w odniesieniu do myślenia naukowego o człowieku. Tak zwane nauki antropologiczne mają istotne i dalekosiężne osiągnięcia poznawcze, jeśli chodzi o ludzkie działanie i zachowania. W kulturze naznaczonej techniką grozi im jednak niebezpieczeństwo nadużycia do manipulowania człowiekiem dla celów panowania ekonomicznego i politycznego.

Jeśli nauka będzie rzeczywiście pojmowana „technicznie”, może się stać poszukiwaniem takich metod, które prowadzą do oczekiwanych skutków technicznych. Za „osiągnięcia poznawcze” uznaje się wtedy to, co służy oczekiwanemu skutkowi. Świat otwierający się przed nauką staje się jedynie kompleksem fenomenów poddających się wpływowi, jej przedmiotem – funkcjonalne współzależności badane jedynie w perspektywie ich funkcjonalności. Taka nauka ujmuje także siebie samą jako funkcję jedynie. Myślenie o prawdzie stanie się zbyt techniczne, a może nawet zostanie wyraźnie odrzucone. Sam rozum okaże się w końcu czystą funkcją czy też instrumentem pewnej istoty, której sens bytowy mieści się, w samym życiu możliwie, poza poznaniem i wiedzą.

Nasza kultura jest we wszystkich swoich dziedzinach przepojona nauką, działającą w znacznym stopniu funkcjonalistycznie. Dotyczy to także dziedziny wartości i norm, całości orientacji duchowej człowieka. Tu właśnie nauka natrafia na swoje granice. Mówi się o kryzysie wiarygodności nauki, nawet o kryzysie podstawowego zorientowania całej naszej kultury naukowej. W czym tkwi istota rzeczy? Sama nauka nie może dać pełnej odpowiedzi na pytanie o sens, które staje przed nami w tym kryzysie. Wypowiedzi naukowe są zawsze częściowe. Są uprawnione tylko w odniesieniu do określonych uprzednio ustaleń, są w procesie postępu i mogą w nim być korygowane i przekraczane. Przede wszystkim jednak: jak może być rezultatem ustaleń naukowych coś, co w pierwszym rzędzie potwierdza słuszność tych ustaleń i wobec tego musi być już w nich samych założone?

Żadna ze szczegółowych nauk nie może odpowiedzieć na pytanie o sens, nie może go nawet postawić w ramach swoich założeń. A przecież to pytanie o sens wymaga odpowiedzi bezwzględnej. Jeżeli zostanie nadużyte powszechne zaufanie do nauki, może się ono łatwo przerodzić we wrogość w stosunku do nauki. W próżnię, która się tu wytwarza, wnikają niespodziewanie ideologie. Poczynają sobie niekiedy tak, jakby były „naukowe”, swoją siłą przekonywania zawdzięczają jednak palącej potrzebie odpowiedzi na pytanie o sens oraz pragnieniu przemian społecznych i politycznych. Funkcjonalistyczna nauka, która odsunęła wartości i odcięła się od prawdy, może się oddać całkowicie na służbę takich ideologii, jedynie instrumentalnemu rozumowi zagraża zawsze, że nie będzie wolny. W końcu pojawiają się nowe przesady, sekciarstwo i tzw. „nowe religie”; ich powstanie łączy się z kryzysem podstawowego zorientowania kultury.

Wiara pozwala przejrzeć te błędne drogi, pozwala ich uniknąć. Ale ogólny kryzys dotyka także naukowca wierzącego. Powinien postawić sobie pytanie, w jakim duchu, w jakim zorientowaniu uprawia swoją naukę. Musi bezpośrednio albo pośrednio stanąć przed zadaniem stałego badania metod i ostatecznego celu nauki w aspekcie pytania o sens. Jesteśmy współodpowiedzialni za tę kulturę, jesteśmy zobowiązani współdziałać w przezwyciężaniu kryzysu.

W tej sytuacji Kościół nie doradza ostrożności i powściągliwości. Kościół doradza odwagę i zdecydowanie.

Nie ma powodu unikać prawdy, nie ma powodu bać się prawdy. Prawda i wszystko, co jest prawdziwe, jest wielkim dobrem, ku któremu powinniśmy się zwrócić z miłością i radością. Także nauka jest drogą ku temu, co prawdziwe; tu bowiem rozkwita rozum dany przez Boga, rozum z natury swojej nastawiony na prawdę poznania, a nie na błąd.

Musi to dotyczyć także nauki zorientowanej funkcjonalnie i technicznie. Jest uproszczeniem rozumieć poznanie jedynie jako „metodę przynoszącą oczekiwany skutek”, ale odwrotnie, jest czymś uprawnionym oceniać skutek jako legitymację poznania, z którego on płynie. Nie możemy uważać świata technicznego, który jest dziełem człowieka, za królestwo całkowicie dalekie od prawdy. Świat ten nie jest też w żadnym razie pozbawiony sensu: jest prawdą, że warunki ludzkiego życia zmieniły się w nim zdecydowanie na lepsze, a trudności, które płyną z niewłaściwych następstw cywilizacji technicznej nie wystarczą, by usprawiedliwić zapomnienie o dobrach, które przynosi ten postęp.

NAUKA MUSI SIĘ UWIERZYTELNIĆ W SŁUŻBIE CZŁOWIEKOWI

Nie ma powodu, żebyśmy widzieli naszą kulturę naukowo-techniczną w przeciwstawieniu do świata Bożego stworzenia. Jest oczywiście rzeczą jasną, że poznanie techniczne może być wykorzystane zarówno ku dobremu, jak i ku złemu. Kto bada działanie trucizny, może swoje osiągnięcia spożytkować w leczeniu, ale także w zabijaniu. Nie może jednak być wątpliwości, w jakim kierunku mamy spoglądać, aby odróżnić to, co dobre, od tego – co złe. Wiedza techniczna nastawiona na przemienianie świata znajduje usprawiedliwienie w służbie człowiekowi i ludzkości.

Nie można powiedzieć, że postęp poszedł zbyt daleko, jak długo jeszcze wielu ludzi, a nawet całe narody żyją w warunkach poniżających i niegodnych człowieka, które mogłyby zostać polepszone z pomocą wiedzy naukowo-technicznej. Leżą jeszcze przed nami olbrzymie zadania, od których nie wolno nam się uchylać. Ich wypełnienie jest braterską posługą bliźniemu, którą jesteśmy mu tak samo winni, jak potrzebującemu aktu miłosierdzia, który zaradzi jego biedzie.

Oddajemy bliźniemu braterską posługę, kiedy rozpoznajemy w nim tę godność, która przysługuje mu jako istocie etycznej; mówimy o godności osobowej. Wiara poucza nas, że człowiek jest określony przez to, iż jest obrazem Boga; chrześcijańska tradycja dodaje do tego, że człowiek nie może – już ze względu na niego samego – być narzędziem do jakiegokolwiek celu. Dlatego osobowa godność człowieka jest tą instancją, w świetle której należy osądzać wszelkie kulturowe zastosowanie wiedzy naukowo-technicznej.

Ma to tym większe znaczenie, że sam człowiek staje się coraz bardziej przedmiotem i obiektem badań techników nauki o człowieku. Nie jest to czymś niedozwolonym samo w sobie, bo człowiek jest przecież także „naturą”. Oczywiście pojawiają się tu niebezpieczeństwa i problemy, które ze względu na globalny zasięg oddziaływań cywilizacji technicznej stawiają już dzisiaj większość narodów przed zupełnie nowymi zadaniami. Te niebezpieczeństwa i problemy są już od dawna przedmiotem międzynarodowej dyskusji. Świadczy o wielkim poczuciu odpowiedzialności współczesnej nauki fakt, że sama stawia sobie te fundamentalne pytania i stara się na nie odpowiedzieć środkami naukowymi. Nauki antropologiczne i społeczne, a także nauki humanistyczne – nie na ostatnim miejscu filozofia i teologia – stanowią wszechstronną refleksję współczesnego człowieka nad sobą samym i własną egzystencją w świecie naukowo-technicznym. Duch nowożytnej świadomości, który uskrzydla rozwój nowoczesnego przyrodoznawstwa, postawił sobie jako cel także naukowe zbadanie człowieka i jego środowiska kulturalno-społecznego. Do dziś zgromadzono na tej drodze niemożliwą prawie do objęcia ilość ustaleń, których skutki dotyczą zarówno życia społecznego, jak i prywatnego. System społeczny współczesnych państw, sposoby ochrony zdrowia i kształcenia, procesy gospodarcze, osiągnięcia kulturalne – wszystko to jest w znacznym stopniu naznaczone wpływem tych nauk. Nauka jednak nie pozbawia w ten sposób człowieka jego własnej dojrzałości. Także w kulturze technicznej człowiek musi odpowiednio do swojej godności pozostać wolny; więcej jeszcze, sens tej kultury musi stanowić: dać więcej wolności człowiekowi.

Rozpoznanie osobowej godności człowieka i jej znaczenia nie dokonuje się jedynie na płaszczyźnie wiary. Jest ono dostępne także dla rozumu naturalnego, który rozróżnia prawdę i fałsz, dobro i zło oraz uznaje wolność za podstawowy warunek ludzkiego bytowania. Wszystko to stanowi znak coraz bardziej powszechny i pocieszający; nie co innego oznacza bowiem myśl o prawach człowieka, myśl, przed którą nie mogą się uchylić nawet ci, którzy czynnie przeciwstawiają się tym prawom. Pozostaje więc nadzieja i tę nadzieję chcemy umocnić.

Mnożą się również głosy tych, którzy nie chcą pogodzić się ze stałą ograniczonością nauk i pytają o tę jedyną i całą prawdę, w której spełnia się ludzkie życie. Wydaje się, że wiedza i badania naukowe rozwijając się w nieskończo-

ność, jednocześnie niepowstrzymanie powracają do swoich źródeł. Stare pytanie o związek wzajemny wiedzy i wiary nie zostało przezwyciężone w rozwoju nowoczesnych nauk; w świecie coraz bardziej unaukowionym ukazuje się dopiero jego żywotne znaczenie.

Mówiliśmy dotąd świadomie o nauce, która stoi w służbie kultury i w ten sposób w służbie człowieka. Byłoby to jednak zbyt mało, gdybyśmy ograniczyli się do tego jedynie aspektu. Szczególnie w obliczu kryzysu musimy pamiętać o tym, że nauka nie jest jedynie służbą innym celom. Poznanie prawdy ma sens samo w sobie. Jest ono dokonaniem o charakterze ludzkim i osobowym, ludzkim dobrem wysokiej rangi. Czysta „teoria” sama jest pewną formą ludzkiej praxis, a człowiek wierzący oczekuje najwyższej praxis, jednoczącej z Bogiem na wieki; jest ona widzeniem, jest więc „teorią”.

Mówimy o „kryzysie wiarytelności nauki”. Tak, nauka ma wtedy sens i słuszość, kiedy uznaje się ją za zdolną do odkrywania prawdy i kiedy w prawdzie uznaje się dobro człowieka. Wtedy jest też usprawiedliwione żądanie wolności nauki; jak bowiem inaczej można osiągnąć ludzkie dobro, jeśli nie w wolności? Nauka powinna być wolna także w tym sensie, że nie będą jej w sposób istotny określały cele pośrednie, potrzeby gospodarcze czy interesy ekonomiczne. Nie znaczy to, że powinna być w sposób zasadniczy oddzielona od praxis. Żeby jednak mogła oddziaływać na praktykę, musi być najpierw określona przez prawdę, a więc otwarta ku prawdzie.

Nauka – wolna i poddana tylko prawdzie, nie da się dopasować do modelu funkcjonalistycznego, ani do żadnego innego modelu, który zawęziłaby zrozumienie naukowej racjonalności. Nauka musi pozostać otwarta, a także zróżnicowana; nie powinniśmy się bać utraty jednoczącej orientacji podstawowej. Jest ona dana w troistości osobowego rozumu, wolności i prawdy; w troistości, na której opiera się i w której jest zagwarantowana różnorodność konkretnych urzeczywistnień.

Nie obawiam się widzieć w horyzoncie tak pojętej racjonalności także nauki wiary. Kościół życzy sobie samodzielnych badań teologicznych, oddzielonych od kościelnego Urzędu Nauczycielskiego, ale uznających jego nadrzędność we wspólnej służbie prawdzie wiary i Ludowi Bożemu. Nie można wykluczyć, że powstaną napięcia czy nowe konflikty. Nie można przecież wykluczyć tego także w stosunkach między Kościołem a naukami. Przyczyną jest skończoność naszego umysłu, którego zasięg jest ograniczony i który przy tym podlega błędowi. A przecież możemy mieć zawsze nadzieję pojednawczego przezwyciężenia trudności, skoro budujemy na zdolności tegoż rozumu do poznania prawdy.

W minionej epoce czołowi bojownicy nowożytnej nauki walczyli z Kościołem pod hasłami rozumu, wolności i postępu. Dzisiaj, w obliczu kryzysu sensu nauki, różnorodnych ograniczeń jej wolności i zwątpienia w postęp, fronty tej walki zostały odwrócone. To Kościół występuje dzisiaj w obronie:

- rozumu i nauki, przyznając jej zdolność do poznania prawdy, zdolność, która uwierzytelnia ją jako doskonałość ludzką;
- wolności nauki, dzięki której zachowuje ona swoją godność jako osobowe dobro człowieka;
- postępu w służbie ludzkości, którego potrzeba, by zabezpieczyć jej istnienie i godność.

Z tymi zadaniami Kościół i chrześcijanie stają w centrum przemian dokonujących się za naszych dni. Właściwe rozwiązanie palących pytań o sens ludzkiego bytowania, o wzorce działania jest możliwe jedynie w odnowionej łączności myślenia naukowego z poszukującą prawdy siłą wiary. Dążenie do nowego humanizmu, na którym mógłby się oprzeć rozwój ludzkości trzeciego tysiąclecia, tylko wtedy zakończy się sukcesem, kiedy poznanie naukowe złączy się w nim ponownie w sposób żywotny z prawdą, która została ludziom objawiona jako dar Boży. Rozum człowieka jest wspaniałym instrumentem poznania i kształtowania świata. Aby się jednak mogła urzeczywistnić pełnia ludzkich możliwości, wymaga on otwarcia na Słowo wiecznej Prawdy, które w Chrystusie stało się człowiekiem.

Powiedziałem na wstępie, że nasze dzisiejsze spotkanie ma być znakiem gotowości do dialogu między nauką a Kościołem. Czyż w tym, co zostało powiedziane, nie ukazało się jasno, jak bardzo pilny jest ten dialog? Obie strony powinny go kontynuować w sposób zdecydowany, uważny i stały. Potrzebujemy siebie nawzajem.

W tej katedrze są przechowywane i czczone relikwie Mędrców, którzy u progu nowej ery, która się rozpoczęła, kiedy Bóg stał się człowiekiem, wyruszyli w drogę, aby złożyć pokłon prawdziwemu Panu świata. Ci mężowie – w których zjednoczyła się wiedza ich czasów – stali się obrazem wszystkich ludzi szukających prawdy. Wiedza, którą osiąga rozum, znajduje swoje spełnienie w uwielbieniu Prawdy Bożej. Zbliżając się do tej prawdy człowiek nie traci niczego ze swej wolności, w pełnym zaufaniu oddaniu się temu Duchowi, który jest nam przyobiecany w zbawczym dziele Jezusa Chrystusa, osiąga pełnię wolności i rzeczywiście ludzkie spełnienie swojej egzystencji.

Naukowców i studentów oraz wszystkich Państwa zebranych tu dzisiaj wzywam i proszę, abyście w waszym dążeniu do naukowego poznania mieli zawsze przed oczyma ostateczny cel waszej pracy. Polecam wam przy tym przede wszystkim cnotę męstwa, która pozwoli bronić nauki w świecie wątpliwym, dalekim od prawdy i potrzebującym sensu, a także cnotę pokory, w której uznajemy skończoność naszego rozumu wobec przewyższającej go Prawdy. Są to cnoty Alberta Wielkiego.

ZAMIERZENIA I KONSEKWENCJE

Marcin GARBOWSKI

TRANSHUMANIZM GENEZA – ZAŁOŻENIA – KRYTYKA

Kurzweil z prawa narastających zwrotów oraz z informacyjnego obrazu świata wyprowadza teleologiczną wizję szeroko rozumianej ewolucji. Buduje obraz świata zdeterminowanego przez ewolucjonizm. Ewolucja jest według Kurzweila procesem tworzenia wzorców (schematów) o rosnącym poziomie uporządkowania. To właśnie w momencie osobliwości dojdzie do połączenia w jedną najbardziej skomplikowanego tworu ewolucji biologicznej, jakim jest ludzki umysł, z umysłem sztucznym, a synteza ta wywoła fazę wzmożonego rozwoju.

Celem artykułu jest scharakteryzowanie transhumanizmu jako ruchu filozoficzno-społecznego – przybliżenie jego genezy, definicji oraz roli we współczesnym świecie. Transhumanizm to obecnie nie tylko temat akademickich rozważań, ale także ideologia inspirująca największe korporacje technologiczne świata. Na Uniwersytecie Oksfordzkim od wielu lat działa The Future of Humanity Institute (Instytut Przyszłości Ludzkości)¹, w Cambridge stworzono The Center for the Study of Existential Risk (Ośrodek Badania Ryzyka Egzystencjalnego)², w Dolinie Krzemowej zaś założono Singularity University (Uniwersytet Osobliwości)³ – wśród jego fundatorów znalazły się korporacje o zasięgu światowym, jak Google, Nokia czy Cisco. Czołowy ideolog transhumanizmu Ray Kurzweil jest obecnie dyrektorem technicznym korporacji Google⁴, a kwestie związane z transhumanizmem już teraz są przedmiotem zainteresowania różnych gremiów politycznych o światowym znaczeniu. Warto w tym kontekście wymienić chociażby finansowany przez Unię Europejską The Blue Brain Project⁵, czyli projekt stworzenia symulacji ludzkiego mózgu, czy początek rywalizacji mocarstw, a także korporacji o surowce zlokalizowane poza kulą ziemską⁶. Fundacje stawiające sobie za cel osiągnięcie przez człowieka swojej nieśmiertelności powstają pod egidą majątnych ludzi nie tylko

¹ Zob. Future of Humanity Institute, University of Oxford, <http://www.fhi.ox.ac.uk>.

² Zob. Center for the Study of Existential Risk, University of Cambridge, <http://cser.org>.

³ Zob. Singularity University, <http://singularityu.org>.

⁴ Zob. Ray Kurzweil Biography, <http://www.kurzweilai.net/ray-kurzweil-biography>.

⁵ Zob. The Blue Brain Project, <http://bluebrain.epfl.ch>.

⁶ Zob. C. J a m a s m i e, *US Congress Passes Bill on Space Mining*, <http://www.mining.com/us-congress-passes-bill-on-space-mining/>.

na Zachodzie⁷, ale również w Rosji⁸, a z kolei w Stanach Zjednoczonych The Transhumanist Party (Partia Transhumanistyczna) wystawia swojego kandydata na prezydenta – jest nim Zoltan Istvan, który zamierza promować ideologię transhumanistyczną w społeczeństwie amerykańskim⁹. Dla świadomego obserwatora przemian na świecie staje się obecnie koniecznością znajomość podstaw ideowych transhumanizmu. Dlatego też ważne jest przedstawienie fundamentów tego ruchu.

Powodem, dla którego określam transhumanizm mianem ruchu, jest wielowątkowość dociekań myślicieli uważających się za transhumanistów, stanowiąca odzwierciedlenie różnorodności reprezentowanych przez nich profesji. Główna idea transhumanizmu sprowadza się do postulatu poprawy bytu ludzkiego. Co jednak odróżnia transhumanizm od wielu innych nurtów „melioracyjnych”, opartych na powszechnej w filozofii Zachodu idei niedoskonałości świata zastanego i przekonaniu o konieczności doskonalenia ludzkiego bytu? Otóż centralną rolę w realizacji swoich dążeń transhumaniści przypisują środkom pojawiającym się w wyniku postępu naukowo-technicznego, tak już dostępnym, jak i możliwym do uzyskania w bliższej bądź dalszej przyszłości. Nurt ten wyznacza przy tym niezwykle ambitny cel proponowanych udoskonaleń, a mianowicie przeniesienie bytu ludzkiego na nowy poziom egzystencji, określany jako post-ludzki. Wszystkie działania zmierzające do „poprawiania” człowieka bądź też otaczającego go świata, wykorzystujące inżynierię genetyczną, nanotechnologię, sztuczną inteligencję czy nawet zwykłą protetykę, okazują się zatem przedmiotem zainteresowania transhumanistów.

Transhumanizm jest nowym nurtem intelektualnym, ale jego najistotniejszy aspekt – dążenie do doskonalenia człowieka i walki z jego wrodzonymi ograniczeniami – ma już wielowiekową tradycję. W kulturze Zachodu pragnienie doskonałości przywołuje na myśl próbę powrotu człowieka do stanu sprzed wygnania z raju. Braki w „uposażeniu” bytowym, które – w zależności od przyjmowanej koncepcji świata – traktowane są jako skutek grzechu pierworodnego bądź działania praw ewolucji – zmuszają go do nieustannej walki ze światem natury. Konstrukcja metafizyczna osoby ludzkiej podpowiada jednak, że osoba nie spełnia się w swojej bytowości biologicznej i pragnie nie tylko przeżyć, ale również nadać swojemu życiu sens. Ów ruch zmierzający do usensowniania ludzkiego życia, polegający na jego transcendowaniu, obejmuje również przekraczanie jego najistotniejszych biologicznych ograniczeń.

⁷ Zob. Singularity University, <http://singularityu.org/community/founders/>.

⁸ Zob. C. Pinchefskey, *Dmitry Itskov Wants to Live Forever* (He Wants You to Live Forever Too), *Forbes* z 18 VI 2013, <http://www.forbes.com/sites/carolpinchefskey/2013/06/18/dmitry-itskov-wants-to-live-forever-he-wants-you-to-live-forever-too/>.

⁹ Zob. Z. Istvan, *Should a Transhumanist Run for US President?*, *Huffingtonpost* z 8 X 2014, http://www.huffingtonpost.com/zoltan-istvan/should-a-transhumanist-be_b_5949688.html.

Do niedawna pojęcie transcendowania łączono ściśle z duchowym wymiarem życia, na przykład z praktykami religijnymi. Wraz z transhumanizmem otrzymujemy jednak propozycję nie tylko przewyciężenia za pomocą techniki naturalnych ograniczeń człowieka, ale przekroczenia na tej drodze granic samego człowieczeństwa.

GENEZA POJĘCIA „TRANSHUMANIZM” ORAZ JEGO DEFINICJE

Mimo że w powszechnym odczuciu transhumanizm kojarzy się z rozwojem techniki i technologii, połączenie części leksykalnych „trans” (łac. transcendere – przekraczać) oraz „humane” (łac. humanus – człowiek) pojawia się już w *Boskiej komedii Dantego*¹⁰ w kontekście wykraczania ponad naturę ludzką. Podobny zabieg pojawia się w wieku dwudziestym: Thomas S. Eliot wykorzystuje termin „transhumanizowany” (ang. transhumanized) w swojej sztuce *Cocktail party*¹¹ z roku 1950. Termin „transhumanizm” jako określenie konkretnego poglądu pojawia się po raz pierwszy w eseju biologa ewolucyjnego Juliana Huxleya. Píše on: „Rodzaj ludzki, o ile tego zapragnie, może dokonać transcendencji siebie – nie tylko sporadycznie, jedna osoba w jeden sposób, druga w inny, ale jako całość, jako ludzkość. Potrzebujemy nazwy dla tego nowego przekonania. Być może transhumanizm się sprawdzi: człowiek pozostanie człowiekiem, ale transcendującym samego siebie poprzez realizowanie i rozwój nowych możliwości swojej natury”¹².

Postulowana przez Huxleya nowa koncepcja transcendencji człowieka miała stanowić pewne przeobrażenie proponowanego przez eugeników projektu społecznej przemiany i była propozycją odejścia od centralnie sterowanego sposobu „oczyszczania” ludzkości z elementów biologicznie szkodliwych na rzecz promocji postawy świadomego kierowania swoją ewolucją przez poszczególne jednostki w społeczeństwie w celu podniesienia poziomu rozwoju ludzkości. W tym rozumieniu transhumanizm nie nawoływał do przyspieszenia ludzkiej ewolucji ani do radykalnej technicyzacji życia, a jedynie do świadomego uczestnictwa w procesie ewolucji.

¹⁰ „Trasumanar significar per verba non si poria; però l'essempla basti a cui esperienza grazia serba”. D. A l i g h i e r i, *La divina commedia di Dante Alighieri in un volume*, „La Paradiso di Dante Alighieri”, A Spese di Schletter, Wrocław 1843. „Przecławienie wyrazić się zgoła, Słowami nie da; przykładem bądź syty, Nim Pan do takich przemian cię powoła”. T e n ż e, *Boska komedia*, „Niebo”, pieśń 1, w. 70-72, tłum. E. Porębowicz, Greg, 2014, s. 21.

¹¹ Por. T. S. E l i o t, *Cocktail party*, tłum. W. Juszcak, Universitas, Kraków 1999, s. 171.

¹² J. H u x l e y, *Transhumanism*, w: tenże, *In New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957, <http://www.transhumanism.org/index.php/WTa/more/huxley>. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.G.

Mimo że od czasów Huxleya nawiązania do angielskiego terminu „transhuman” (transludzki, przekraczający ludzkie ograniczenia) pojawiają się u wielu autorów, transhumanizm został zdefiniowany w obecnie przyjmowanym znaczeniu dopiero w roku 1990. Definicję tę w eseju *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*¹³ sformułował Max O'Connor, który aby dać wyraz swoim poglądom, zmienił nazwisko na More (ang. więcej). Zgodnie z jego definicją transhumanizm to: „Klasa filozofii, które próbują kierować nas w stronę kondycji postludzkiej. Transhumanizm podziela wiele elementów humanizmu – przede wszystkim szacunek dla rozumu i nauki, akcentowanie postępu i docenianie roli człowieczeństwa (czy transczłowieczeństwa) w doczesnym życiu, nie zaś w jakimś nadnaturalnym «życiu po śmierci». Transhumanizm różni się zaś od humanizmu przez to, że przyzwala na radykalne zmiany w naturze i możliwościach naszego życia proponowane przez różne nauki i technologie, jak neuronauki i neurofarmakologia, przedłużanie życia, nanotechnologia, sztuczna inteligencja czy zamieszkanie przestrzeni kosmicznej – i zmian tych oczekuje, łącząc te oczekiwania z racjonalną filozofią i systemem wartości”¹⁴.

W myśl tej definicji doskonalenie człowieka nie ma charakteru duchowego (ani w sensie religijnym, ani świeckim), lecz zasadza się na ilościowym poprawianiu kluczowych dla jego rozwoju parametrów biologicznych i psychicznych za pomocą środków, jakie oferuje nauka.

Założycielem dzisiejszego światowego stowarzyszenia transhumanistów World Transhumanist Association (obecnie Humanity Plus) był – obok dyrektora The Future of Humanity Institute Nicka Bostroma – David Pearce, również filozof z Oksfordu. Obaj ci myśliciele nakreślili wspólnie wizję ruchu, który miał rozpowszechniać idee transhumanistyczne na drodze dyskusji w środowiskach akademickich na całym świecie oraz przez doradztwo strategiczne w projektach politycznych łączących się z wykorzystywaniem nowoczesnych technologii. W celu ujednolicenia programu ruchu, który miał wyznaczać kanon myśli transhumanistycznej, Bostrom podjął się opracowania definicji transhumanizmu oraz syntezy jego głównych pojęć w postaci *Transhumanistycznego FAQ*¹⁵. Wyróżnił tam dwa desygnaty terminu „transhumanizm”, wyodrębniając jego aspekt teoretyczny i praktyczny: „(1) Badanie konsekwencji, obietnic i potencjalnych zagrożeń wynikających z użycia nauki, techniki, i innych środków twórczych, mających na celu przezwyciężenie podstawowych ludzkich ograniczeń. (2) Ruch intelektualno-kulturowy, pozytywnie odnoszący się do możliwości, jak i potrzeby, fundamentalnej zmiany ludzkiej kondycji, szczegól-

¹³ Zob. M. More, *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, „Extropy #6”, 1990, <http://pl.scribd.com/doc/257580713/Transhumanism-Toward-a-Futurist-Philosophy#scribd>.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob. N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, 13 V 1999, <http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/659/>.

nie poprzez wykorzystanie technologii do wyeliminowania procesu starzenia się i do ogromnego udoskonalenia intelektualnych, fizycznych i psychicznych możliwości człowieka¹⁶.

Bostrom oddziela teoretyczny ogląd kwestii związanych z relacją człowieka do postępu technicznego od postawy praktycznej – opowiadania się za wykorzystywaniem dokonań techniki dla dobra ludzkości. W tym pierwszym znaczeniu transhumanizm wskazuje na typ interdyscyplinarnych badań stanowiących pewne połączenie elementów filozofii techniki, bioetyki oraz szeroko pojętych nauk społecznych, przy czym najistotniejsze są dla niego zjawiska prognozowane. W drugim rozumieniu transhumanizm to natomiast ruch społeczno-kulturowy, którego celem jest praktyczne wykorzystanie technologii do udoskonalenia istoty ludzkiej i według którego technika kształtuje nie tylko kulturę, ale i samą naturę człowieka. Element afirmacji postępu technicznego wskazuje na światopoglądowy charakter tego ruchu.

KSZTAŁTOWANIE SIĘ IDEOLOGII TRANSHUMANISTYCZNEJ INSPIRACJE I KLUCZOWE KONCEPCJE

Większość klasycznych mitologii kręgu grecko-rzymskiego oraz Bliskiego Wschodu (zarówno mezopotamskich, jak i żydowskich) ma w swoich zasobach historie o bohaterach próbujących – często z fatalnym skutkiem – wyzwolić się z okowów przyrodzonych ograniczeń danych ludziom przez bogów (Boga). Zarówno Gilgamesz z mitologii sumeryjskiej, pragnący zyskać nieśmiertelność, jak i Prometeusz – tytan, który pozyskał ogień dla ludzi, czy Dedal, który dążył do tego, by człowiek mógł wzbić się w powietrze, stanowią pewien archetyp transhumanisty, chcącego uzyskać dla człowieka „więcej” niż to, co jest mu dane w stanie naturalnym. W mitologii żydowskiej pojawia się z kolei postać golema, czyli sztucznie stworzonego człowieka, prototypu dzisiejszego wyobrażenia o robotach. Do przednaukowych inspiracji transhumanizmu zaliczyć można także dzieła alchemików pragnących odnaleźć kamień filozoficzny czy eliksir nieśmiertelności¹⁷.

Do filozoficznych fundamentów transhumanizmu należą niewątpliwie humanizm renesansowy i oświeceniowy naturalizm. Ten pierwszy, do którego głównych przedstawicieli zaliczał się Giovanni Pico della Mirandola¹⁸, pręsu-

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. N. B o s t r o m, *A History of Transhumanist Thought*, „Journal of Evolution and Technology” 14(2005) nr 1, s. 2. Zob. też: W. R. N e w m a n, *Promethean Ambitions: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, University of Chicago Press, Chicago 2004.

¹⁸ Por. B o s t r o m, *A History of Transhumanist Thought*, s. 2. Zob. P. d e l l a M i r a n d o l a, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2010.

nał ciężar zainteresowań myślicieli i artystów z Boga na człowieka, drugi zaś ogniskował w dziele Francisca Bacona *Novum organum*, gdzie sformułowany został pogląd, że cała rzeczywistość naturalna podlega metodzie naukowej, a człowiek uprawniony jest tę rzeczywistość zmieniać. Inspirację dla poglądów transhumanistycznych Bostrom dostrzega również w myśli filozofów francuskiego oświecenia, przede wszystkim w postulatcie Nicolasa de Condorceta, by ludzkie życie przedłużać za pomocą medycyny, i w przekonaniu Julien'a Offray'a de la Mettriego, że człowiek jest tylko maszyną, którą można odpowiednio nakręcić. Najważniejszym dla transhumanizmu myślicielem wydaje się jednak Charles Darwin, który w swojej teorii ewolucji przedstawił człowieka nie jako stworzenie wyróżnione, a raczej jako pewien etap rozwoju jednej z gałęzi naczelnych. W swoim artykule *A History of Transhumanist Thought* Bostrom odwołuje się również do etycznych fundamentów transhumanizmu, które znacznie bliższe są myśli John'a Stuarta Milla niż Friedrich'a Nietzschego. Nadczłowiek Nietzschego stanowi bowiem zaprzeczenie idei, że doskonalenie ludzkości ma być procesem ogólnoludzkim i opartym na postępie technologicznym, nie zaś wyłącznie moralnym wyłamaniem się z ograniczeń narzucających przez etykę chrześcijańską¹⁹.

Największy wpływ na popularyzację nowoczesnych koncepcji związanych z transhumanizmem ma fantastyka naukowa. Już pierwsza powieść tego gatunku, *Frankenstein* Mary Shelley²⁰, dostarczyła przykładu istoty sztucznie stworzonej na wzór człowieka, która stanowiła pewien archetyp androida, inteligentnej istoty powołanej do życia nie wskutek interwencji boskich mocy czy w wyniku naturalnych procesów, lecz dzięki osiągnięciom nauk przyrodniczych i techniki. Gatunek literacki, który na dobre wszedł do kanonu literatury światowej za sprawą takich pisarzy, jak Jules Verne czy Herbert G. Wells, czerpał istotne inspiracje z rozwijających się w dziewiętnastym wieku nauk przyrodniczych. Drugi z wymienionych autorów wielokrotnie zagłębiał się w spekulacje bliskie debatom podejmowanym przez współczesnych transhumanistów. W *Wehikule czasu*²¹ Wells rozpatruje na przykład potencjalną ewolucyjną przyszłość człowieka, w której to klasa niższa i wyższa znana mu z drugiej połowy dziewiętnastego wieku uległa ewolucji, dzieląc się na dwa odrębne gatunki (Morloków i Ełojów), a z kolei w *Wyspie Doktora Moreau*²² obrazuje przekazanie inteligencji ludzkiej zwierzętom – zabieg określany dziś angielskim słowem „uplifting”, którego możliwość jest obecnie przedmiotem

¹⁹ Por. B o s t r o m, *A History of Transhumanist Thought*, s. 4.

²⁰ Zob. M. S h e l l e y, *Frankenstein*, tłum. H. Goldmann, Muza, Warszawa 1998.

²¹ Zob. H.G. W e l l s, *Wehikul czasu*, tłum. F. Wermiński, Ossolineum, Wrocław–Warszawa 1985.

²² Zob. t e n ż e, *Wyspa Doktora Moreau*, tłum. E. Krasińska, Alfa, Warszawa 1988.

spekulacji transhumanistów²³. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku, w złotej erze science-fiction, ideologiczny fundament poglądów transhumanistycznych położyli pisarze tacy, jak Isaac Asimov, Arthur C. Clark, czy Stanisław Lem. Asimov zasłynął wprowadzeniem do kultury tak zwanych trzech praw robotyki, które miały stanowić podstawę etyki sztucznej inteligencji w czasach, gdy komputery były jeszcze bardzo prymitywne i mało rozpowszechnione. W obecnych czasach różne rodzaje sztucznej inteligencji o różnym stopniu zaawansowania, począwszy od zwykłych min przeciwpiechotnych, a skończywszy na dronach²⁴, w wielu przypadkach podejmują autonomiczne decyzje, które można określić jako decyzje o charakterze moralnym. Z kolei Clarkowi przypisuje się autorstwo zbioru praw mających zastosowanie w szeroko rozumianej futurologii. Najczęściej spośród nich przywoływane mówi, że technologia na pewnym etapie zaawansowania staje się nieodróżnialna od magii²⁵. Prawo to znajduje potwierdzenie w fakcie, że liczne wynalazki, które zawdzięczamy rozwojowi technologii, a których istnienie wydaje się dziś oczywiste, jak satelity, komputery czy szczepionki, dla wcześniejszych pokoleń były po prostu niewyobrażalne. Być może zatem postęp naukowo-techniczny w takich dziedzinach, jak nanotechnologia czy inżynieria genetyczna, który z dzisiejszej perspektywy wydaje się nierealny, jest tylko kwestią czasu. Lem zaś, dla którego science-fiction stanowiła przede wszystkim sposób przedstawiania myśli filozoficznej, w swoich powieściach i esejach nie tylko przewidywał zjawiska w rodzaju rzeczywistości wirtualnej (w jego *Summa technologiae* nazywanej fantomatyką), będące dziś przedmiotem debat transhumanistów, ale starał się także ukazać, jak mogłaby wyglądać (niekoniecznie sztuczna) inteligencja w znaczny sposób przekraczająca obecną inteligencję ludzką²⁶. W późniejszym czasie niektórzy pisarze science-fiction, na przykład FM 2030, Donna Haraway czy Vernor Vinge, już nie tylko spekulowali na temat konsekwencji postępu technicznego, ale prowadzili też otwartą kampanię propagującą idee transhumanistyczne, z których wyłoniły się manifesty leżące u podstaw tego ruchu.

Chcąc wskazać najsilniejsze inspiracje dla rozwoju transhumanizmu, należy niewątpliwie zwrócić się ku światu nauki. Można właściwie powiedzieć, że każdy przełom, który przyczyniał się do znaczącego przewyciężenia przez

²³ Zob. G. Dvorsky, *All Together Now: Developmental and Ethical Considerations for Biologically Uplifting Nonhuman Animals*, „Journal of Evolution and Technology” 18(2008) nr 1, s. 129-142.

²⁴ Szerzej na ten temat zob. M.E. Dempsey, „Eyes of the Army”: U.S. Army Roadmap for Unmanned Aircraft Systems 2010-2035, <http://www-rucker.army.mil/usaace/uas/US%20Army%20UAS%20RoadMap%202010%202035.pdf>.

²⁵ Por. A.C. Clarke, *Hazards of Prophecy: The Failure of Imagination*, w: tenże, *Profiles of the Future: An Enquiry into the Limits of the Possible*, Harper & Row, New York 1962, s. 14.

²⁶ Zob. S. Lem, *Summa technologiae*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1964.

człowieka jego naturalnych ograniczeń w najszerszym ich rozumieniu, był krokiem wstępnym do realizacji projektu transhumanistycznego. Opanowanie ognia czy osiadły tryb życia będący konsekwencją rewolucji neolitycznej umożliwiły znaczne poszerzenie antroposfery i wypracowanie istotnej przewagi człowieka nad naturą w sensie otaczającej go flory i fauny. Transhumanistów interesują jednak przede wszystkim te odkrycia, które umożliwiają radykalną modyfikację naturalnego stanu i uposażenia człowieka, wprowadzając zarazem wyraźną jakościową zmianę w jego funkcjonowaniu. Do odkryć tego rodzaju zaliczyć można choćby szczepionki przeciwko chorobom wieku dziecięcego, istnieje bowiem ścisła zależność między zastosowaniem tego rodzaju szczepień u dziecka a jego przeżyciem do wieku dojrzałego. Zależności takiej nie obserwujemy natomiast między przeżyciem do wieku dojrzałego a posiadaniem samochodu, który także jest osiągnięciem technologicznym. Istotą transhumanizmu nie jest zatem wprowadzanie zmiany w otoczeniu człowieka czy tworzenie dlań doskonalszych narzędzi, ale wypracowanie pełnej synergii między człowiekiem jako istotą myślącą a jego otoczeniem, które uległo istotnej zmianie wskutek postępu technicznego. Transhumaniści dostrzegają też, że wraz z tym postępem ludzkość napotyka coraz nowe problemy i zaczyna być nękana przez choroby cywilizacyjne, które pojawiły się na przykład wskutek faktu, że ludzie żyją obecnie znacznie dłużej, niż przewidywałaby ewolucja, i bytują w większych skupiskach. Najistotniejsze dla spełnienia postulatów transhumanistów okazują się więc szeroko rozumiane nauki biomedyczne oraz informatyka. Te pierwsze to w ostatnich latach przede wszystkim inżynieria genetyczna i bionika, a szczególne znaczenie mają prace nad wykorzystaniem komórek macierzystych w celu odtwarzania organów oraz hamowania procesu starzenia. Osiągnięcia biologii i medycyny istotnie wpływają na rozwiązywanie problemów związanych z postępem cywilizacyjnym, do których należy powszechność chorób nowotworowych, choroby Alzheimera oraz innych dolegliwości związanych ze starzeniem się – przede wszystkim w społeczeństwach krajów rozwiniętych. Rozwój nauk biomedycznych stwarza także możliwość zrewolucjonizowania podejścia do płciowości oraz prokreacyjnej sfery człowieka – możliwość zapłodnienia *in vitro*, regulacji hormonalnej czy zmiany płci prowadzi do szeroko dyskutowanych i niejednokrotnie kontrowersyjnych przemian obyczajowych. Z kolei cechą szczególną informatyki jest to, że stara się ona przeprowadzać symulacje procesów stricte intelektualnych, na mocy klasycznej definicji człowieka jako żywej istoty rozumnej wiązanych z istotą człowieczeństwa, a nawet chce zmierzać do procesów tych doskonalenia. Informatyka, a zwłaszcza jej dziedzina związana ze sztuczną inteligencją, od czasów Alana Turinga²⁷ i Johna von Neumanna²⁸ dostarczała in-

²⁷ Por. A. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, „Mind” 59(1950) nr 236, s. 433-460.

²⁸ Zob. J. von Neumann, *Theory of Self-Reproducing Automata*, red. A.W. Burks, University of Illinois Press, Urbana-London 1966.

spiracji protoplastom transhumanizmu, między innymi Irvingowi J. Goodowi²⁹ i Marvinowi Minsky'emu³⁰, którzy przewidywali, że komputer o odpowiedniej mocy może prześcignąć człowieka pod względem inteligencji. Zawrotny postęp w tej dziedzinie, obrazowany za pomocą tak zwanego prawa Moore'a³¹, skłania zarówno transhumanistów, jak też ich krytyków do rozważań nad funkcjonowaniem człowieka wraz z inteligentnymi maszynami w świecie przyszłości.

Transhumanizm poddaje krytyce zdroworozsądkowe przeświadczenie, że postęp naukowo-techniczny ma charakter liniowy, przeciwstawiając tej intuicji swoją własną interpretację prawa Moore'a. W oryginalnym sformułowaniu jest ono długofalową prognozą dotyczącą tendencji podwajania się mniej więcej co dwa lata liczby tranzystorów na płycie układu scalonego, sformułowaną w roku 1965 przez Gordona Moore'a, współzałożyciela korporacji Intel³². Prognoza ta, dotycząca wykładniczego wzrostu wydajności układów scalonych, któremu towarzyszył spadek ceny tranzystorów, okazała się nad wyraz trafna w odniesieniu do tej gałęzi przemysłu (kluczowej dla rozwoju sztucznej inteligencji), trend ten zaś utrzymał się nie – jak pierwotnie przewidywano – przez jedną dekadę, ale trwa do dziś. Na podstawie prawa Moore'a Ray Kurzweil sformułował pogląd, że w świecie technologii postęp wykładniczy jest powszechny i – co najważniejsze – zakłada nawarstwianie się jej rezultatów do momentu osiągnięcia na jej wykresie parabolicznym punktu przegięcia zwanego osobliwością technologiczną.

Zdaniem transhumanistów drogę do zaistnienia osobliwości technologicznej mają utorować trzy jednostkowe rewolucje: w naukach biomedycznych (na polu genetyki), w miniaturyzacji zdalnych robotów (na polu nanotechnologii) oraz w rozwoju coraz wyższych sztucznych inteligencji (na polu robotyki). Pierwszy etap rewolucji, która już się rozpoczęła, to rozwój inżynierii genetycznej, będącej według transhumanistów pierwszym krokiem do przezwyciężenia ludzkich ograniczeń wynikających z naszego uwarunkowanego ewolucyjnie biologicznego uposażenia. Odkąd w roku 2003 został odcodowany ludzki genom³³, znane stało się swoiste oprogramowanie, które odpowiada za funkcjonowanie ludzkiego organizmu. Okazało się, że tylko 1,1-1,4% całego genomu koduje białka, w tym te odpowiedzialne za funkcjonowanie ludzkiego mózgu,

²⁹ Zob. I.J. G o o d, *Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine*, w: *Advances in Computers*, t. 6, red. F. Alt, M. Ruminoff, Academic Press, New York 1965, s. 31-88.

³⁰ Zob. M. M i n s k y, *The Society of Mind*, Simon and Schuster, New York 1987.

³¹ Zob. G.E. M o o r e, *Cramming More Components onto Integrated Circuits*, „Proceedings of the IEE” 86(1998) nr 1, s. 82-85 (zob. <https://www.cs.utexas.edu/~fussell/courses/cs352h/papers/moore.pdf>).

³² Zob. tamże.

³³ Zob. Human Genome Project Information Archive, http://www.ornl.gov/sci/techresources/Human_Genome/home.shtml.

lecz dopiero teraz prowadzone są badania nad tym, w jaki sposób tak mała ilość informacji może kodować tak złożony układ, jakim jest mózg. W rezultacie stosowania terapii genowej czy wykorzystania komórek macierzystych rozwiązywane będą różnorodne problemy w obrębie medycyny, począwszy od pokonywania chorób cywilizacyjnych, aż do spowolnienia bądź nawet cofnięcia procesów starzenia. Do przewyciężenia głodu na świecie już teraz przyczynić się może produkcja modyfikowanych genetycznie roślin, a także mięsa uzyskanego w wyniku klonowania tkanek zwierzęcych. Zastosowanie ostatniej z wymienionych technologii może stać się powszechne, jeśli powstaną fabryki mięsa wytwarzanego z wykorzystaniem procedur *in vitro*, którego produkcja pozwoli uniknąć krzywdzenia jakichkolwiek zwierząt. Takie zautomatyzowane zakłady produkcji żywności mogłyby w stosunkowo niedługim czasie zastąpić tradycyjną produkcję mięsa. Ważną opcję stanowią też modyfikacje genetyczne, które mogą służyć nie tylko celom terapeutycznym, ale także poprawianiu możliwości – w tym intelektualnych – człowieka.

Na kolejnym etapie rozwoju technologii, który ma doprowadzić do pojawienia się osobliwości, wystąpi efekt jednoczesnego wzrostu poziomu skomplikowania robotów oraz ich miniaturyzacji – nanotechnologia. Wyzwanie, które Richard Feynman rzucił inżynierom w swoim przemówieniu z roku 1959 zatytułowanym *There's Plenty of Room at the Bottom*³⁴ a dotyczącym tworzenia precyzyjnych urządzeń mogących operować na poziomie cząsteczek i atomów szybko doprowadziło do sukcesów zwłaszcza w technologii produkcji materiałów i w biotechnologii. Czołowy propagator nanotechnologii K. Eric Drexler³⁵ przewiduje powstanie miniaturowych, zdalnie sterowanych inteligentnych robotów, tak zwanych nanobotów, które będą w stanie manipulować materią na poziomie molekuł i organizować się w zależności od potrzeb, tworząc współpracujące ze sobą zespoły.

Ostatnim etapem tej rewolucji ma być doprowadzenie do wytworzenia sztucznej inteligencji, która będzie samodzielnie się ulepszać. Już obecnie coraz więcej prac wykonują automaty. Sztuczna inteligencja wykorzystywana jest przez wojsko w wywiadzie i logistyce, w finansach do przewidywania kursów akcji oraz w diagnostyce medycznej; powstają także pierwsze roboty-naukowcy. Dzięki łączeniu wspomnianych już metod symulacji ludzkiego mózgu można będzie tworzyć coraz bardziej skomplikowane maszyny zdolne naśladować procesy łączące się z ludzkim myśleniem. Gdy zaś to nastąpi,

³⁴ Zob. R. P. Feynman, *Plenty of Room at the Bottom* (Przemówienie wygłoszone do American Physical Society w grudniu 1959 roku), http://www.pa.msu.edu/~yang/RFeynman_plenty-Space.pdf.

³⁵ Zob. E. Drexler, *Nanosystems: Molecular Machinery, Manufacturing, and Computation*, Wiley, New York 1991.

roboty będą w stanie zwolnić ludzi z obowiązku pracy, co wywoła nową rewolucję ekonomiczną.

Dowodem, że rewolucja określana jako GRIN (od pierwszych liter słów „genetyka”, „robotyka”, „informatyka”, „nanotechnologia”) się ziściła, jest osiągnięcie tak zwanego punktu przegięcia na wykresie logarytmicznym postępu technicznego, czyli osobliwości technologicznej. Termin ten, zaczerpnięty z nauk ścisłych, pojawia się w zbliżonym kontekście we wspomnieniu Stanisława Ulama poświęconym Johannowi von Neumannowi³⁶. Kurzweil z kolei z prawa narastających zwrotów oraz z informacyjnego obrazu świata, w który wpisuje się funkcjonalistyczne pojmowanie umysłu jako software, a mózgu jak hardware, wyprowadza pewną teleologiczną wizję szeroko rozumianej ewolucji. Buduje w związku z tym całościowy obraz świata zdeterminowanego przez ewolucjonizm, który wykracza poza świat biologii. Ewolucja jest według Kurzweila procesem tworzenia wzorców (schematów) o rosnącym poziomie uporządkowania³⁷. Wzorce są tutaj ujmowane jako kombinacje informacji (bitów). To właśnie w momencie osobliwości dojdzie do połączenia w jedność najbardziej skomplikowanego tworu ewolucji biologicznej, jakim jest ludzki umysł, z umysłem sztucznym, a synteza ta wywoła fazę wzmoczonego rozwoju. Stosunek ludzkiej inteligencji biologicznej do inteligencji wytworzonej sztucznie będzie systematycznie malał – ta zaś eksplozja inteligencji otworzy człowiekowi możliwość rozwiązania wielu problemów trapiących ludzkość, jak głód, choroby, starzenie się czy zanieczyszczenie środowiska naturalnego.

Jedna z najodważniejszych prognoz związanych z nastąpieniem osobliwości technologicznej dotyczy możliwości transferu umysłu (ang. mind uploading) – „zgrania” umysłu do systemu niebiologicznego, na przykład komputera³⁸, co mogłoby umożliwić ludziom funkcjonowanie w środowisku cyfrowym. W ten sposób człowiek byłby w stanie w pełni sprzęgnąć się ze sztuczną inteligencją i osiągnąć względną formę nieśmiertelności. Mógłby też wówczas w postaci impulsu elektromagnetycznego podróżować po wszechświecie z prędkością światła. Umysł w postaci cyfrowej podlegałby zaś wszelkim usprawnieniom znacznie szybciej, niż ma to miejsce w przypadku biologicznego mózgu. Najbardziej zaawansowana hipoteza związana z osobliwością dotyczy rozwoju poza obrębem naszej planety, a nawet poza naszym układem planetarnym powstałej w ten sposób sztucznej superinteligencji, która do dalszej ekspansji będzie wykorzystywać

³⁶ Zob. S. U l a m, *Tribute to John von Neumann*, „Bulletin of the American Mathematical Society”, 64(1958) nr 3(654) cz. 2, s. 1-49.

³⁷ Por. R. K u r z w e i l, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 14.

³⁸ Szerzej na ten temat zob. A. S a n d b e r g, N. B o s t r o m, *Whole Brain Emulation: A Roadmap*, Technical Report 2008/3, Future of Humanity Institute, Oxford University, Oxford 2008.

materię, osiągając w ten sposób kolejne szczeble rozwoju cywilizacyjnego według skali Nikolaia S. Kardasheva³⁹.

NAJWAŻNIEJSZE NURTY TRANSHUMANIZMU

Transhumanizm nie stanowi jednorodnego tworu światopoglądowego. Już w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku powstawały odrębne nurty tego ruchu, rozwijające poszczególne idee ogólnie pojętej problematyki transhumanistycznej. Nurty transhumanizmu można podzielić na filozoficzno-swiatopoglądowe oraz polityczno-społeczne. Do pierwszej kategorii zaliczają się: abolicjonizm, ekstropianizm, immortalizm i singulitarianizm, do drugiej zaś postgenderyzm, technogajанизm i transhumanizm demokratyczny.

W przypadku transhumanizmu jako „abolicjonizm” określa się pogląd w bioetyce, zgodnie z którym najwyższym celem osobistego rozwoju człowieka jest maksymalizacja szczęścia osiągana dzięki eliminacji cierpienia. Propagatorem tego nurtu jest wspomniany już filozof benthamista David Pearce, który w swoim manifestie *The Hedonistic Imperative*⁴⁰ stwierdza, że przeszkodę w osiągnięciu przez człowieka pełni szczęścia stanowią biologiczne ograniczenia psychiki ludzkiej wynikające z ewolucyjnego przystosowania ludzi jako organizmów żywych do celów reprodukcyjnych, nie zaś do szczęścia jako takiego. Szczęście traktuje on jako fenomen naturalny, który można mierzyć za pomocą odpowiednich parametrów fizycznych w ludzkim mózgu jako stan pewnego odchylenia od typowego samopoczucia człowieka. Ten naturalny wyznacznik zdrowia psychicznego stale dąży do równowagi, ale powoduje także niedosyt, który sprawia, że wciąż dążymy do zaspokajania kolejnych potrzeb. Mechanizm ten – określaný w psychologii mianem „hedonistycznego kołowrotu”⁴¹ – stanowi główną przeszkodę w osiągnięciu szczęścia. Abolicjoniści stoją na stanowisku, że należy dążyć do usunięcia źródeł cierpienia oraz eliminacji naturalnych blokad uniemożliwiających osiągnięcie stanu szczęścia. Ingerencyjna biotechnologia może w sposób trwały dokonać maksymalizacji ludzkiego szczęścia i – podobnie jak wywołujące jedynie czasowy skutek substancje psychoaktywne oraz leki antydepresyjne – może być wykorzystywana w terapii. Abolicjonizm odwołuje się do prognoz rozwoju technologii najprawdopodobniej możliwych do realizacji w stosunkowo krótkiej perspektywie

³⁹ Zob. N. K a r d a s h e v, *Cosmology and Civilizations*, „Astrophysics and Space Science” 1997, t. 252, nr 1, s. 25-40.

⁴⁰ Zob. D. P e a r c e, *The Hedonistic Imperative*, <http://www.hedweb.com/hedab.htm>.

⁴¹ Por. P. B r i c k m a n, D. C a m p b e l l, *Hedonic Relativism and Planning the Good Society*, w: *Adaptation-Level Theory: A Symposium*, red. M.H. Apley, Academic Press, New York, 1971, s. 288.

czasowej. Opublikowano już na przykład informacje o terapii genowej, która w dużym stopniu eliminuje ryzyko wystąpienia u człowieka depresji⁴².

Z kolei ekstropianizm nawiązuje do idei ekstropii zaproponowanej przez filozofa Maxa More'a, autora pierwszego systematycznego manifestu transhumanistycznego⁴³. „Ekstropia” stanowi antonim „entropii” – za pomocą terminu „ekstropia” określa się więc dążenie do doskonalenia (w przeciwieństwie do tendencji do rozpadu). Ekstropianizm wskazuje zatem na potrzebę rozwoju szerszego niż wykraczanie poza uwarunkowania biologiczne, nie jest bowiem wykluczone, że wskutek postępu technologicznego wytworzą się istoty obdarzone świadomością (na przykład sztuczna inteligencja czy hybrydy ludzko-zwierzęce). „Element humanistyczny” może zatem w przyszłości stracić na znaczeniu. Gloryfikacji przez ekstropianistów technologii modyfikujących możliwości intelektualne człowieka towarzyszyły postulaty obalenia praw do własności intelektualnej, regulacji patentowych oraz kontroli państwowej – ich zdaniem przyczyniają się one bowiem do spowolnienia rozwoju technicznego.

Immortalizm to natomiast nurt promujący ideę tak zwanego radykalnego przedłużania życia dzięki wykorzystaniu inżynierii genetycznej, komórek macierzystych oraz nanotechnologii. Do kluczowych postaci tego ruchu należą biogerontolodzy Aubrey de Grey⁴⁴ i Marios Kyriazis⁴⁵. Punktem wyjścia koncepcji immortalistycznych jest fakt, że komórki ludzkie mają ograniczoną możliwość podziałów, przez co długość życia człowieka jest poniekąd ograniczona przez biologię. Według de Greya ów mechanizm autodegradacji, mający swoje uzasadnienie w ewolucji biologicznej, traci sens w projekcie transhumanistycznym, który zakłada przezwyciężenie biologicznych ograniczeń.

Impulsem do powstania singulitarianizmu stała się koncepcja osobliwości technologicznej (ang. technological singularity). Singulitaryści wierzą, że zaistnienie osobliwości technologicznej, czyli hipotetycznego momentu w rozwoju naszej cywilizacji, w którym maszyny prześcigną człowieka pod względem intelektualnym, jest nie tylko możliwe, ale potrzebne. Najbardziej rozbudowana koncepcja osobliwości oraz opis dotyczących jej prognoz pojawiają się w książce Raya Kurzweila *Nadchodzi osobliwość*. Nie wszyscy jednak przedstawiciele singulitarianizmu prezentują postawę, którą można

⁴² Zob. C. Heurteaux i in., *Deletion of the Background Potassium Channel TREK-1 Results in a Depression-Resistant Phenotype*, „Nature Neuroscience” 9(2006) nr 9, s. 1134-1141.

⁴³ Zob. M. More, *Principles of Extropy (Version 3.11): An Evolving Framework of Values and Standards for Continuously Improving the Human Condition*, Extropy Institute 2003, <https://lifeboat.com/ex/the.principles.of.extropy>.

⁴⁴ Zob. A. de Grey, M. Rae, *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*, St. Martin's Press, New York 2007.

⁴⁵ Zob. M. Kyriazis, *Indefinite Lifespans: A Natural Consequence of the Global Brain*, „h+ Magazine” z 4 III 2011, <http://hplusmagazine.com/2011/03/04/indefinite-lifespans-a-natural-consequence-of-the-global-brain/>.

określić jako absolutny optymizm. Hugo de Garis, specjalista z zakresu sztucznej inteligencji i autor pracy *The Artilect War*⁴⁶, przewiduje, że sztuczne intelekty (artilekty) nie będą miały pożytku z ludzkości biologicznej i o ile się z nimi nie połączymy, ludzkość w postaci, w jakiej ją znamy, czeka zagłada.

Postgenderyzm to z kolei ruch luźno związany z transhumanizmem, a główna teza, którą głoszą jego zwolennicy, mówi, że role społeczne wynikające z naturalnego podziału na płcie są niekorzystne dla indywidualnego rozwoju jednostki i mają społecznie negatywne konsekwencje. W związku z faktem, że wiele różnic między ciałem mężczyzny a ciałem kobiety jest rezultatem działania czynników funkcjonalnych i czysto fizjologicznych, istotą postgenderyzmu staje się dążenie do niwelacji tych różnic za pomocą zaawansowanej technologii, przede wszystkim inżynierii genetycznej i cybernetyki. Podwaliny tego ruchu zostały położone przez Donnę Haraway w eseju *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* [„Manifest cyborga. Nauka, technologia i socjalistyczny feminizm pod koniec dwudziestego wieku”]⁴⁷, w którym przedstawia ona tezę, że kobiety dopiero wtedy staną się niezależne od mężczyzn, gdy zostaną zwolnione z roli reprodukcyjnej. Proces ten miałby nastąpić na drodze odseparowania ludzkiej prokreacji od seksualności dzięki technice klonowania bądź wykorzystaniu partenogenezy (dzieworódtwa) czy sztucznych macic. Pogląd tego rodzaju został włączony do głównego nurtu transhumanizmu przez filozofa George’a Dvorsky’ego oraz socjologa Jamesa Hughesa. W swojej analizie postgenderyzmu mówią oni nawet o sytuacji, w której człowiek połączony w pełni z rzeczywistością cyfrową będzie mógł zmieniać swoją płciowość w zależności od upodobań⁴⁸.

Technogajанизm, który powstał na przecięciu transhumanizmu i ekologii, nawołuje do wykorzystywania nowych, nieinwazyjnych technologii w celu odtworzenia naturalnego ekosystemu i doprowadzenia do harmonijnej koegzystencji człowieka ze środowiskiem naturalnym. W odróżnieniu od licznych ekologów tradycyjnych przedstawiciele tego nurtu uważają, że postęp technologiczny prowadzący do bardziej odpowiedzialnego wykorzystania zasobów naturalnych stanowi szansę na powstrzymanie wyniszczania środowiska naturalnego, a nawet zapewni możliwość odtworzenia już zniszczonych

⁴⁶ Zob. H. de Garis, *The Artilect War: Cosmists vs. Terrans: A Bitter Controversy Concerning Whether Humanity Should Build Godlike Massively Intelligent Machines*, ETC Publications, Palm Springs 2005.

⁴⁷ Zob. D.J. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, w: *taż, Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, s. 149-181.

⁴⁸ Zob. G. Dvorsky, J. Hughes, *Postgenderism: Beyond the Gender Binary*, <http://ieet.org/archive/IEET-03-PostGender.pdf>.

ekosystemów i takiego przystosowania – przez terraformowanie – innych planet, że można będzie przenieść na nie życie. Za przedstawicieli technogajizmu uznaje się między innymi Michaela L. Rosenzweiga⁴⁹, Waltera Truetta Andersona⁵⁰ i pisarza science-fiction Bruce'a Sterlinga⁵¹.

Wraz z powstaniem struktur organizacyjnych transhumanizmu, a mianowicie World Transhumanist Association (organizacji przekształconej z czasem w Humanity Plus), oraz ustanowieniem w roku 2004 przez Nicka Bostroma⁵² oraz bioetyka z Princeton Jamesa Hughesa⁵³ Institute for Ethics and Emerging Technologies można mówić, że transhumanizm stał się odrębnym nurtem dyskursu filozoficznego. Transhumanizm w swojej demokratycznej odmianie ujmuje postęp technologiczny i jego wpływ na człowieka jako fakt społeczny, analizuje różnorakie konsekwencje tych zmian i postuluje jak najszerzy dostęp do dóbr, które są ich rezultatem. W odróżnieniu do ekstrapianistów transhumaniści demokratyczni uważają, że moralnie wskazane byłoby umożliwienie wszystkim osobom osiągnięcia stanu postludzkiego jako preferowanego sposobu funkcjonowania człowieka.

KRYTYKA TRANSHUMANIZMU

Nie jest zaskoczeniem, że radykalne postulaty transhumanistów budzą postawy sceptyczne, a także otwarcie krytyczne. Dyskusja z poglądami transhumanistycznymi, zwłaszcza z jego skrajnymi ideami dotyczącymi osobliwości technologicznej, transferu umysłu do komputera czy inteligentnego wszechświata, zaczyna się oczywiście od postawienia pytania o możliwość zrealizowania tych wizji w sensie fizycznym. O wiele bardziej zasadnicze znaczenie ma jednak dyskusja, która toczy się na gruncie etyki, dotycząca antropologicznych podstaw doskonalenia człowieka oraz konsekwencji społecznych tego rodzaju działań. Przeciwnicy transhumanizmu nie tylko krytykują motywacje jego zwolenników, ale stawiają również pytania dotyczące podejmowania działań niekwestionowanych w środowisku transhumanistów:

⁴⁹ Zob. M.L. Rosenzweig, *Win-Win Ecology: How The Earth's Species Can Survive in The Midst of Human Enterprise*, Clarendon Press, Oxford 2005.

⁵⁰ Zob. W.T. Anderson, *To Govern Evolution: Further Adventures of the Political Animal*, Harcourt, New York 1987.

⁵¹ Zob. B. Sterling, *Viridian: The Manifesto of January 3, 2000*, <http://www.viridiandesign.org/manifesto.html>.

⁵² Zob. N. Bostrom, *Wartości transhumanistyczne*, tłum. S. Szostak, E. Binswanger-Stefańska, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6014>.

⁵³ Zob. J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigning Human of the Future*, Westview Press, Boulder 2004. Praca ta stanowi opracowanie polityczne dotyczące transhumanizmu.

Czy doskonalenie aparatu poznawczego człowieka jest moralnie słuszne? Czy należy rozwijać sztuczną inteligencję? Czy warto „żyć w nieskończoność”? Najpoważniejszą oś konfliktu stanowi pytanie o naturę ludzką oraz o miejsce człowieka w świecie.

Pierwsza grupa głosów krytycznych wobec transhumanizmu skupia się na podważeniu fundamentalnych założeń tego projektu. O ile niewielu naukowców kwestionuje dziś możliwości samych nauk biomedycznych, o tyle źródłem wątpliwości, a nawet dylematów moralnych stają się ich rezultaty niemające już charakteru probabilistycznego, jak na przykład możliwość wykorzystywania terapii genowej, tworzenia organizmów modyfikowanych genetycznie, klonowania czy przeprowadzania zabiegów *in vitro*.

Postawy sceptyczne budzi też optymistyczne podejście transhumanistów do możliwości powstania sztucznej inteligencji (porównywalnej z ludzką bądź ją przewyższającej), której pojawienie się stanowi według Kurzweila warunek konieczny wystąpienia osobliwości technologicznej. Krytyka ta ma różne natężenie: niektórzy oponenci transhumanizmu twierdzą po prostu, że maszyna nie jest w stanie osiąść inteligencji bądź świadomości, inni zaś zakładają, że zmiany tego rodzaju są możliwe, ale mogą nastąpić w znacznie dłuższej skali czasowej, niż w swoim artykule o prowokacyjnym tytule *When Machines Outsmart Humans*⁵⁴ przewiduje Bostrom, który spodziewa się, że odpowiednio inteligentne maszyny pojawią się już w pierwszej połowie dwudziestego pierwszego wieku. Filozof Jerry Ravetz zwraca uwagę na fakt, że o ile postęp w dziedzinie hardware'u zachodzi w tempie wykładniczym, o tyle rozwój w dziedzinie software'u, czyli oprogramowania, które mogłoby symulować ludzki mózg, dokonuje się znacznie wolniej⁵⁵. Mimo że powstają coraz doskonalsze i wydajniejsze procesory, programy komputerowe generują błędy, nad którymi musi zapanować człowiek.

Chociaż Bostrom przyznaje, że rozwój sztucznej inteligencji będzie trwał jeszcze bardzo długo, to jednak przywołuje empiryczne przykłady coraz nowszych jej zastosowań nie tylko w dziedzinach ściśle związanych z matematyką (takich jak symulacja koniunktury giełdowej, gra w szachy czy loty w kosmos), ale również w innych obszarach – i zauważa, że na przykład wytwarzanie coraz sprawniejszych urządzeń do rozpoznawania twarzy czy transkrypcji głosu uzmysławia człowiekowi, iż maszyny mogą wytworzyć formę inteligencji nieodróżnialną od ludzkiej, a nawet ją przewyższającą⁵⁶.

⁵⁴ Zob. N. B o s t r o m, *When Machines Outsmart Humans*, „Futures” 35(2003) nr 7, s. 759-764.

⁵⁵ Zob. J. R a v e t z, *Outsmarting Turing*, „Futures” 35(2003) nr 7, s. 765-768.

⁵⁶ Zob. N. B o s t r o m, C. S h u l m a n, *How Hard Is Artificial Intelligence? Evolutionary Arguments and Selection Effects*, „Journal of Consciousness Studies” 19(2012) nr 7-8, s. 103-130.

W ostatnich latach, gdy w projekty rozwoju sztucznej inteligencji zaczęły się angażować Stany Zjednoczone⁵⁷, Rosja⁵⁸, Unia Europejska⁵⁹ czy korporacja Google⁶⁰, możliwość stworzenia tego rodzaju inteligencji i modyfikacji człowieka za jej pomocą jest coraz rzadziej podawana w wątpliwość, zarazem jednak pojawia się coraz więcej głosów kwestionujących potrzebę rozwoju tych badań.

Ponieważ transhumanizm w swojej istocie wyraża pragnienie zmiany człowieka, a efektem tej zmiany może okazać się eliminacja człowieka w takiej postaci, w jakiej go znamy, oponenti tej idei przedstawiają argumenty dotyczące samej koncepcji człowieka, odnosząc się do jego statusu bytu wyróżnionego. Wyrażane przez nich stanowisko określane jest jako biokonserwatyzm. Do czołowych biokonserwatystów należy bioetyk Leon Kass, przewodniczący komisji bioetyki w Białym Domu za czasów administracji prezydenta George'a W. Busha. Kass twierdzi, że wszelkie zmiany prowadzące do modyfikacji człowieka, nawet gdy wprowadzane są w dobrej wierze, mogą być sprzeczne z naturą ludzką i w rezultacie okazują się dla człowieka moralnie upokarzające⁶¹.

Inny typ argumentacji stosowanej przez biokonserwatystów odwołuje się do pojęcia godności ludzkiej. Bostrom uważa, że kwestia godności jest ważna, aczkolwiek pojęcia tego często się nadużywa, wykorzystując jego niejednoznaczność semantyczną. Godność można bowiem zdefiniować jako określony status moralny, który sprawia, że bytowi ludzkiemu przysługuje poszanowanie, ale można również przez nią rozumieć – jako wartość – doskonałość moralną osoby. Wartość ta mogłaby cechować także postludzi, aczkolwiek niektórzy myśliciele, na przykład Francis Fukuyama, nie są skłonni zgodzić się z taką tezą. W swojej książce *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*⁶² Fukuyama pisze o tak zwanym czynniku X, który odróżnia ludzi od wszystkich innych istot żywych⁶³.

Obserwacja Fukuyamy zdaje się przeczyć współczesnej tendencji do poszerzania zbioru jednostek uznawanych za pełnoprawnych obywateli obdarzonych pełną moralną godnością, do którego to zbioru mogliby zaliczać się również hipotetyczni dziś postludzie. Fukuyama porównuje dążenia transhumanistów do działań niszczących środowisko naturalne, odzierania planety

⁵⁷ Zob. Brain Initiative, <http://www.whitehouse.gov/infographics/brain-initiative>.

⁵⁸ Zob. Global Future 2045, <http://2045.com/>.

⁵⁹ Zob. Blue Brain Project, <http://bluebrain.epfl.ch/>.

⁶⁰ Research at Google, *Artificial Intelligence and Machine Learning*, <http://research.google.com/pubs/ArtificialIntelligenceandMachineLearning.html>.

⁶¹ Por. L. K a s s, *Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection*, „The New Atlantis” 2003, nr 1, s. 25.

⁶² Zob. F. F u k u y a m a, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.

⁶³ Por. tamże, s. 185.

z lasów czy pozbawiania jej innych urokliwych miejsc, tyle że w tym wypadku niszczycielskie mają być dla samej natury ludzkiej „genetyczne buldożery i psychotropowe galerie handlowe”⁶⁴. Autor *Końca człowieka* nawołuje do pokory wobec natury ludzkiej, tak jak pod wpływem różnych ruchów ekologicznych pokorni staliśmy się wobec środowiska.

Z kolei Hans Jonas wysuwał argument, że technologiczne projektowanie nowych ludzi może stłumić naszą zdolność do podejmowania wolnych decyzji⁶⁵. Tym samym tropem podąża Jürgen Habermas, wskazując, iż dziecko, które będzie świadome, że zostało zaprojektowane w sposób intencjonalny, być może nie będzie mogło pogodzić się z faktem, że pozbawiono je wolności wyboru⁶⁶. Filozof ten twierdzi, że manipulowanie zarodkiem ludzkim i tworzenie udoskonalonych hybryd przyczyniłoby się do rozpadu ludzkiej natury – człowiek nie byłby już „cudem”, a jedynie zaprojektowanym na zamówienie produktem genetycznym⁶⁷.

Polem najostrzejszej polemiki z transhumanizmem jest sfera aksjologii. Jeśli nawet ulepszanie człowieka czy tworzenie sztucznej inteligencji za pomocą technologii okaże się możliwe, to pozostaje fundamentalne pytanie, czy zmiany te warto wprowadzać. Cena, którą należało będzie zapłacić za dłuższe życie bądź za większe możliwości intelektualne, może okazać się dla ludzkości zbyt wysoka.

Jednym z czołowych krytyków transhumanizmu jest na tym polu wspomniany już Leon Kass⁶⁸. Argumentuje on, że postęp – zwłaszcza w dziedzinie inżynierii genetycznej – może przyczynić się do pogłębienia podziałów klasowych, a wręcz do celowego poniżania jednostek niezmodyfikowanych⁶⁹. W tym kontekście Kass przywołuje między innymi przykład podzielonego na kasty (od alfa do epsilon) społeczeństwa przyszłości z powieści Aldousa Huxleya *Nowy wspaniały świat*⁷⁰, w którym ludzie modyfikowani są za pomocą substancji psychotropowych, tak aby pełnili określone (przywódcze bądź niewolnicze) role społeczne – system ten ma charakter totalitarny, ale

⁶⁴ „We may unwittingly invite the transhumanists to deface humanity with their genetic bulldozers and psychotropic shopping malls”. T e n ż e, *Transhumanism*, „Foreign Policy” z 23 X 2009 (zob. <http://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/>).

⁶⁵ Por. H. J o n a s, *Technik, Medizin und Ethik: Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, s. 12.

⁶⁶ Por. J. H a b e r m a s, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Gdańsk 2003, s. 66.

⁶⁷ Por. tamże, s. 87.

⁶⁸ Zob. K a s s, dz. cyt.

⁶⁹ Por. t e n ż e, *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*, Encounter Books, San Francisco, s. 48.

⁷⁰ Zob. A. H u x l e y, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2011.

w społeczeństwie panuje harmonia, ponieważ każdy jest psychosomatycznie zdeterminowany do pełnienia jasno określonej roli. Analogiczną, choć uwspółcześnioną wersję eugenicznej wizji przyszłości przedstawia film *Gattaca*, w którym społeczeństwo dzieli się na ludzi poczętych w sposób naturalny i w sposób sztuczny, przy czym ci drudzy tworzeni są w taki sposób, aby posiadali określone cechy genetyczne. W *Gattace* panuje dyskryminacja ludzi, którzy przyszli na świat poza programem eugenicznym – nie mają oni dostępu do wszystkich zawodów (w przypadku ubiegania się o pracę rozmowa kwalifikacyjna ogranicza się do sprawdzenia kodu genetycznego kandydata) i osiągnięcie awansów życiowych jest dla nich o wiele trudniejsze⁷¹.

Innego rodzaju obawę formułuje bioetyk George Annas, który twierdzi, że między zmodyfikowanymi technologicznie postludźmi a ludźmi niemodyfikowanymi może dojść do wojny. Podobne hipotezy stawiają Lori Andrews i Rosario Isasi, którzy twierdzą, że klonowanie i wszelkie modyfikacje genetyczne człowieka należy uznać za zbrodnie przeciwko ludzkości, ponieważ modyfikacje tego rodzaju mogą prowadzić do powstania rasy osobników o wiele doskonalszych od ludzi, które będą chciały ludzi zniewolić lub zniszczyć⁷².

Pomimo wszystkich tych zastrzeżeń projekt transhumanistyczny zapewne będzie w mniejszym bądź większym zakresie w wielu różnych płaszczyznach realizowany, chociażby ze względu na nieustanny wyścig zbrojeń między mocarstwami, dla których postęp techniczny jest równoznaczny z możliwością zdobycia przewagi nad przeciwnikiem. Jak się to zazwyczaj dzieje, również w nieodległej przyszłości ludzkość będzie zapewne funkcjonować w niestabilnej harmonii do czasu, kiedy nastąpi zmiana paradygmatu ekonomicznego i politycznego. Trudno jednak powiedzieć, czy zmiana ta będzie dla niej tak radykalna, jak transformacja, którą spowodować ma pojawienie się osobliwości technologicznej. Jak przyznają sami transhumaniści, skutków nastania osobliwości technologicznej nie sposób z naszej perspektywy przewidzieć.

⁷¹ *Gattaca – szok przyszłości*, Stany Zjednoczone, 1997, reż. A. Niccol.

⁷² Por. G. Annas, L. Andrews, R. Isasi, *Protecting the Endangered Human: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations*, „American Journal of Law and Medicine” 28(2002) nr 2-3, s. 162.

Jerzy BOBRYK

PERSONIFIKACJA AUTOMATÓW – AUTOMATYZACJA OSÓB Od cognitive science do transhumanizmu*

Komputery – niezależnie od ich „mocy” – wraz z ich programami są tylko narzędziem stworzonym przez człowieka. Są maszynami wspierającymi obecnie nasze czynności umysłowe, podobnie jak inne maszyny wspierały i nadal wspierają nasze czynności fizyczne. Zasadniczo wszystkie ludzkie czynności są psychofizyczne. W popychaniu zepsutego samochodu na plan pierwszy wysuwa się wysiłek fizyczny, w wyciąganiu pierwiastka z jakiejś liczby zaś wysiłek umysłowy, w obu wypadkach trzeba jednak myśleć i wykonywać jakieś działania motoryczne.

Kiedy w ostatnich dekadach dwudziestego wieku powstawała kognitywistyka (ang. cognitive science), nowa dyscyplina naukowa usiłująca zintegrować wiedzę o ludzkim umyśle i ludzkich procesach poznawczych rozproszoną w odrębnych dyscyplinach wiedzy, postawiono pytanie, jakie podstawy filozoficzne należałoby wybrać dla tej nowej nauki o człowieku. Animatorzy kognitywistyki najczęściej wybierali koncepcje Kartezjusza lub innych twórców nowożytnej filozofii¹, chociaż był to okres, w którym publikowano wiele prac podkreślających anachroniczność Kartezjańskiej wizji ludzkiego umysłu². Wprawdzie nowa dyscyplina nie zintegrowała całej dostępnej wiedzy o ludzkim umyśle, dość trwale jednak połączyła teorie i praktykę sztucznej inteligencji z psychologią i filozofią umysłu. Popularna w tej syntezie komputerowa metafora ludzkiego umysłu nie tylko przetrwała przemianę cognitive science w cognitive neuroscience³, ale też przeniknęła do innych dyscyplin naukowych i do potocznej świadomości. Twierdzenie, że ludzki umysł ma się tak do ludzkiego mózgu jak program komputerowy do komputerowego hardware, niepostrzeżenie zamieniło się w pewnik, że umysł ludzki to jedynie rodzaj komputerowego programu. Taki pogląd można było zaakceptować jako założenie metodologiczne (lub strategię badawczą⁴), z czasem jednak zyskał on znaczenie ontologiczne. Zaczęto utożsamiać ludzkie myślenie – czy też wszyst-

¹ Zob. np. J. Fodor, *Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology*, w: Husserl, *Intentionality and Cognitive Science*, red. H.L. Dreyfus, H. Hall, The MIT Press, London 1984, s. 277-303.

² Zob. J. Searle, *What is Intentional State*, w: Husserl, *Intentionality and Cognitive Science*, s. 259-277; R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Spacja, Warszawa 1994.

³ Zob. P. Thagard, *Mind: Introduction to Cognitive Science*, The MIT Press, London 2005.

⁴ Zob. Fodor, dz. cyt.

kie ludzkie procesy poznawcze – z maszynowym „przetwarzaniem informacji”⁵. Im szybciej rozwijała się technika elektroniczna, tym wężej rozumiano fenomen ludzkiej świadomości⁶. Taki sposób naukowego i potocznego myślenia mógłby nie budzić żadnych obaw, gdyby nie fakt, że połączył się on ściśle z praktyką i edukacją, a przede wszystkim zaczął kształtować ludzki system wartości i – jak sądzę – wyznaczać kierunek rozwoju ludzkiej cywilizacji. Transhumanizm, modny obecnie „kierunek filozoficzny”, nie tylko snuje fantasmagorie o unieśmiertelnieniu człowieka przez „implementację” jego umysłu w jakimś komputerowym hardware⁷, ale domaga się przyznania „praw człowieka” sztucznej inteligencji czy robotom w nią wyposażonym. Niniejszy tekst jest próbą odpowiedzi na pytanie, na czym polega pomieszczenie pojęć, które przyczynia się do poważnego – przez niektórych przynajmniej – traktowania poglądów transhumanistów.

POMYŁKA PIERWSZA DWA ODNIESIENIA TERMINU „FUNKCJA”

Kognitywiści badający czynności umysłowe (umysłowe zjawiska) borykają się z tak zwanym problemem psychofizycznym, z koniecznością udzielenia jasnej odpowiedzi na pytanie, jak procesy umysłowe (albo psychiczne) mają się do procesów i zjawisk zachodzących w ludzkim mózgu. Czy słusznie zakładamy (niekiedy), że „umysł” i „mózg” to dwie nazwy tej samej rzeczy? Jeśli tak, to dlaczego mówimy o czynnościach umysłowych, a nie o czynnościach (procesach) mózgowych? Dlaczego przez wieki filozofowie rozważali problem psychofizyczny jako problem relacji ontologicznych i przyczynowo-skutkowych między umysłem a mózgiem? Mniej więcej od wieku siedemnastego filozofowie żywią przekonanie, że procesy umysłowe są „subiektywne”, a mózgowe (neurofizjologiczne) „obiektywne”, że możemy badać ludzkie umysły metodami psychologicznymi, opartymi na introspekcji, ludzkie mózgi zaś obiektywnie i eksperymentalnie. Czy w związku z tym odrzucamy identyczność mózgu i umysłu?

Można ująć problem psychofizyczny jako problem relacji z jednej strony między umysłem jako takim a jego funkcjami, z drugiej zaś – między aktami psychicznymi a czynnościami mózgu.

⁵ Zob. P.H. L i n d s a y, D.A. N o r m a n, *Procesy przetwarzania informacji u człowieka. Wprowadzenie do psychologii*, tłum. A. Kowaliszyn, PWN, Warszawa 1984.

⁶ Zob. J. S e a r l e, *Consciousness, Explanatory Inversion, and Cognitive Science*, „Behavioral and Brain Science” 13(1990) nr 4, s. 585-596; t e n ż e, *Świadomość, inwersja wyjaśnień i nauki kognitywne*, tłum. E.M. Hunca, w: *Modele umysłu*, red. Z. Chlewiński, PWN, Warszawa 1999, s. 144-177.

⁷ Zob. D. H e r b e r t, *Becoming God: Transhumanism and the Quest for Cybernetic Immortality*, Joshua Press, Ontario 2014.

Kazimierz Twardowski zwrócił uwagę na fakt, że termin „funkcja” ma dwa odrębne znaczenia i odniesienia⁸. Pierwsze z nich jest matematyczne lub quasi-matematyczne: Jeśli mówimy, że „X jest funkcją Y”, to wskazujemy, że ilość albo wartość X zmienia się wraz ze zmianą ilości albo wartości Y. Na przykład w fizyce twierdzi się, że ciśnienie gazu jest funkcją jego temperatury, bo (przy nieziennej objętości) zmianom temperatury towarzyszą zmiany ciśnienia. Drugie znaczenie terminu „funkcja” odnosi się do czynności albo celu działania rzeczy lub osoby – na przykład funkcją serca jest przetaczanie krwi, a funkcjami nauczyciela wychowanie lub nauczanie kogoś.

Te dwa odrębne znaczenia uwikłane są w dyskusję filozoficzno-psychologiczną. Powiadamy przecież: „psychika jest funkcją mózgu”, i mamy wtedy na myśli jedno z dwu znaczeń tego zwrotu (a niekiedy niestety obydwie na raz). Można to stwierdzenie rozumieć quasi-matematycznie, zakładając, że zmianom stanów mózgu towarzyszą zmiany stanów psychicznych, albo jako wyraz poglądu, że mózg wykonuje czynności (funkcje) psychiczne, takie jak myślenie, spostrzeganie czy doznawanie emocji.

Zdaniem Twardowskiego zwrot „psychika jest funkcją mózgu”, niewątpliwie należy uznać za prawdziwy, jeśli rozumiemy go quasi-matematycznie, bo faktycznie nasze stany psychiczne zmieniają się wraz ze zmianą stanów mózgu⁹. Ten sam zwrot jednak – kontynuuje Twardowski – raczej nie jest prawdziwy, gdy słowo „funkcja” rozumiemy jako „czynność”. Wydaje się bowiem wątpliwe, że sam mózg mógłby wykonywać czynności psychiczne, należałoby raczej założyć, że wszystkie czynności wykonuje całe ciało i w ten sposób¹⁰. Po odizolowaniu mózgu od reszty ciała – gdyby było to możliwe – z pewnością rozpadłyby się ludzkie funkcje psychiczne. Możemy to zilustrować historią rodem z literatury science fiction, posługując się obrazem mózgu oddzielnego chirurgicznie od ciała i w jakiś sposób podtrzymywanego przy życiu. Taki mózg, odizolowany od doznań płynących z receptorów, jeżeli w ogóle byłby w stanie wykonywać jakieś czynności psychiczne, to prawdopodobnie okazałby się bardziej szalony od każdego z szaleńców¹¹.

⁸ Zob. K. T w a r d o w s k i, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, w: tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 95n.

⁹ Zob. tamże. Podobnie, choć bardziej radykalnie (bo wskazując kierunek oddziaływań przyczynowych), rozumie to John Searle: „Zjawiska umysłowe, wszelkie świadome i nieświadome zjawiska psychiczne, doznania wzrokowe czy słuchowe, doznania bólu, laskotki, swędzenie, myśli, z pewnością całość naszego życia psychicznego, są efektem procesów zachodzących w naszym mózgu” (J. S e a r l e, *Umysł, mózg i nauka*, tłum. J. Bobryk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 15).

¹⁰ Por. T w a r d o w s k i, dz. cyt., s. 95n.

¹¹ Pośrednim dowodem na zasadność tej tezy są wyniki eksperymentów z tak zwaną depriacją sensoryczną. W badaniach tych człowiek zanurzony jest w cieczy, by nie odczuwał ciężenia, nie może się poruszać, niczego nie widzi i nie słyszy oraz nie dotyka. Prowadzi to zawsze do (na

Co jest warunkiem koniecznym, a co dostatecznym istnienia czynności i funkcji psychicznych? Współcześni psychologowie, uprawiający swoją dyscyplinę w oderwaniu od filozofii, nie zawsze udzielają na to pytanie odpowiedzi dobrze przemyślanych. Najczęściej przyjmują – choć nie zawsze czynią to w sposób w pełni uświadomiony – koncepcję, którą w filozofii określa się mianem teorii identyczności¹², utożsamiającą umysł z mózgiem, a czynności umysłowe z procesami mózgowymi. Teoria identyczności prowadzi jednak do szeregu trudności¹³. Poświęćmy zatem tej sprawie nieco uwagi.

Warto tu przypomnieć, że zarówno mało znany na świecie, zmarły przed przeszło siedemdziesięciu laty Kazimierz Twardowski, jak i bardzo znany, tworzący obecnie John Searle mają w kwestii stosunku procesów mózgowych do czynności psychicznych bardzo zbliżone poglądy. Obydwaj posługują się pochodzącym z pism Franciszka Brentany pojęciem intencjonalności i zgadzają się, że jest ona atrybutem ludzkich aktów świadomości (czynności myślenia). Ich poglądy dotyczące ontologii zjawisk psychicznych są jednak odmienne: Twardowski, jak się wydaje, jest przedstawicielem tradycyjnego dualizmu, Searle zaś reprezentuje tak zwany „nowy dualizm” czy też „metodologiczny dualizm” (a więc nie monizm, nie solipsyzm i nie kartezjański dualizm). Zdaniem Searle’a trzeba rozróżnić dwa poziomy naukowego opisu ludzkich czynności (funkcji) umysłowych: poziom umysłowy (psychiczny) i poziom neurofizjologiczny. Wprawdzie, jak pisze Searle, „ból oraz inne zjawiska umysłowe są po prostu właściwościami mózgu (i prawdopodobnie reszty ośrodkowego układu nerwowego)”¹⁴, nie można jednak powiedzieć, że neurony doświadczają bólu albo są spragnione¹⁵. Podobnie nie można powiedzieć, że cząsteczka wody jest mokra. W obu przypadkach (zjawisk psychicznych i fizycznych) są to różne – i nieredukowalne do siebie – poziomy opisu (mózgowy i umysłowy, mikrofizyczny i makrofizyczny). Jak terminy mentalistyczne są bezużyteczne w opisach mózgu, a terminy dotyczące procesów mózgowych nie przekładają się na terminy używane w psychologii, tak terminy (i pojęcia) mikrofizyki nie przekładają się wprost na pojęcia makrofizyki (i odwrotnie), chociaż to, co się dzieje w świecie mikrofizyki, jest przyczyną zjawisk „makro”.

szcześnie przejściowego) rozpadu funkcji psychicznych, chociaż osoba badana nie traci własnego ciała, a jedynie maksymalnie ograniczone są bodźce z niego płynące.

¹² Zob. D.M. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu*, tłum. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1982.

¹³ Zob. tamże. Zob. też: D.M. Armstrong, N. Malcolm, *Consciousness and Causality: A Debate on the Nature of Mind*, Blackwell, Oxford 1984.

¹⁴ Searle, *Umysł, mózg i nauka*, s. 17.

¹⁵ Por. tamże, s. 19n.

POMYŁKA DRUGA
NIEODRÓŻNIANIE NARZĘDZIA SŁUŻĄCEGO DZIAŁANIU
OD PODMIOTU DZIAŁANIA

Komputery – niezależnie od ich „mocy” (pojemności pamięci czy szybkości działania) – wraz z ich programami są tylko narzędziem stworzonym przez człowieka. Są maszynami wspierającymi obecnie nasze czynności umysłowe, podobnie jak inne maszyny wspierały i nadal wspierają nasze czynności fizyczne. Zasadniczo wszystkie ludzkie czynności są psychofizyczne. W popychaniu zepsutego samochodu na plan pierwszy wysuwa się wysiłek fizyczny, w wyciąganiu pierwiastka z jakiejś liczby zaś wysiłek umysłowy, w obu wypadkach trzeba jednak myśleć i wykonywać jakieś działania motoryczne.

Nie jest prawdą, że komputer to pierwsze narzędzie wspierające nas w procesach umysłowych. Pierwszym tego rodzaju narzędziem nie był nawet arytmometr, lecz „wspornik” ludzkiej pamięci, jaki stanowi pismo¹⁶. Nie jest też nowością, że komputery (czyli automaty) mogą działać skutecznie pod nieobecność człowieka. Od wieków działają tak na przykład wnyki i pułapki myśliwskie.

Trzeba tu jednak podkreślić, że człowiek nie byłby tym, kim jest, ani nie byłby taki, jaki jest, gdyby nie jego narzędzia i wynalazki techniczne. Noże, oszczepy, łuki, młyny, wiatraki, zegary, samochody, narty, szybowce, samoloty, wiosła, łodzie podwodne i statki kosmiczne są przedłużeniem ludzkiego ciała. Pomagają człowiekowi w wykonywaniu wielu czynności, ale też zmieniają sposób ich wykonania i znacząco rozszerzają repertuar ludzkich form działania. Człowiek wyposażony w papier i pióro czy tarczę i miecz nie jest takim samym człowiekiem, jak ktoś ich pozbawiony. Z tego jednak nie wynika, że pióro pisze powieści, a miecz wywołuje wojny. Powiedzenie, że „komputer myśli” ma tyle sensu, co stwierdzenie, że „Wołodyjowski był pierwszą szablą Rzeczypospolitej”. W obu wypadkach mamy do czynienia z figurą retoryczną zwaną synekdochą (nie jest to nawet metafora).

POMYŁKA TRZECIA
POMIESZANIE CZYNNOŚCI ŚWIADOMYCH
Z PROCESAMI KONTROLOWANYMI
I CZYNNOŚCI NIEŚWIADOMYCH Z PROCESAMI AUTOMATYCZNYMI

Bezsilność współczesnej psychologii wobec pytania, jak odróżnić świadome procesy psychiczne od procesów nieświadomych, najlepiej obrazuje

¹⁶ Zob. E.A. Havelock, *Muza uczy się pisać, Rozważania o moralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, tłum. P. Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.

trzeci z pięciu tomów podręcznika psychologii, napisany przez Philipa G. Zimbardo, Roberta L. Johnsona i Vivian McCann¹⁷. Tom nosi tytuł *Struktura i funkcje świadomości*, nie dowiemy się jednak z tej pracy, czym jest świadomość ani jak to się dzieje, że pewne procesy psychiczne są świadome, inne zaś nie są. Autorzy definiują świadomość jako „aktywność mózgową, która generuje nasze reprezentacje umysłowe świata i bieżące myśli”¹⁸. Zważywszy na fakt, że przyjmuje się w psychologii, iż myśli i inne procesy psychiczne, w tym procesy poznawcze, także są związane (a zdaniem wielu nawet tożsame) z aktywnością mózgu i tworzeniem reprezentacji, należy stwierdzić, że podana definicja nie zawiera żadnej informacji, nie pozwala bowiem na odróżnienie nieświadomych i świadomych procesów psychicznych. Jeszcze mniej dowiadujemy się z rozdziałów podręcznika poświęconych „poziomom świadomości” i „odmiennym stanom świadomości”.

Sprawa gmatwa się ostatecznie, gdy dotrzemy do słów: „Współczesna perspektywa poznawcza często posługuje się inną metaforą do opisu umysłu: metaforą komputerową. To ujęcie przyrównuje świadomość do tego, co pojawia się na ekranie komputera, podczas gdy procesy nieświadome są niczym elektroniczna aktywność tocząca się w tle głęboko w jego wnętrzu”¹⁹. Z przytoczonych słów wynika, że świadomość jest nie tyle aktywnością czegoś, ile wytworem tej aktywności. Zaprzecza się tu więc wcześniej podanej definicji. Treść cytowanego podręcznika wskazuje na to, że po trwającej półtora wieku instytucjonalnej odrębności psychologii, psychologowie zapomnieli niemal o wszystkim, co powiedziano o świadomości w czasach, gdy ich dziedzina była ściśle związana z filozofią²⁰ (a może nawet o elementarnej logice)²¹.

Jednym ze sposobów uniknięcia konsekwencji niewiedzy psychologów na temat świadomości i różnic między taką aktywnością mózgu, która prowadzi do świadomości, a aktywnością, która nie kończy się świadomymi doznania-

¹⁷ Zob. P.H. Zimbardo, R.L. Johnson, V. McCann, *Psychologia. Kluczowe koncepcje*, t. 3, *Struktura i funkcje świadomości*, tłum. M. Guzowska-Dąbrowska, E. Czerniawska, A. Gruszka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

¹⁸ Tamże, s. 196.

¹⁹ Tamże, s. 202.

²⁰ Jeżeli wykorzystuje się metaforę, to powinno się to czynić w celach heurystycznych; należałoby zatem zastanowić się nad proponowaną w metaforze analogią między komputerem a człowiekiem, uświadomić sobie nie tylko podobieństwa, ale także różnice. W przeciwnym wypadku metafora stanie się przeszkodą epistemologiczną. Spytajmy zatem: Czy obraz wyświetlany na ekranie komputera jest potrzebny do czegokolwiek komputerowi, czy bez tego obrazu nie mógłby on dalej działać? Zgodnie z moją wiedzą obraz ten jest potrzebny nie komputerowi, lecz jego użytkownikowi. Potrzebny jest do komunikacji użytkownika z komputerem. Czy z tego wynika jakiś wniosek mający znaczenie dla naszego rozumienia świadomości, jej struktury i funkcji? Uważam, że tak.

²¹ Do zagadnienia „amnezji współczesnej psychologii” powrócę w dalszych partiach tekstu. Jest ona związana między innymi właśnie z radykalnym oddzieleniem tej dyscypliny od filozofii.

mi, jest popularna we współczesnej psychologii zamiana tradycyjnego podziału świadome–nieświadome na dychotomię kontrolowane–automatyczne. Obydwa podziały, choć zbliżone w swoim znaczeniu, dotyczą jednak nieco innych różnic. Jeśli można przyjąć, że to, co świadome (a raczej uświadomione), kontrolowane jest przez podmiot, to znaczenia terminów „nieświadomy” i „automatyczny” nie pokrywają się. Ponadto słowa „świadome” używa się do opisu aktów działania i (lub) czynności, a współczesna psychologia mówi o niekontrolowanych lub kontrolowanych procesach. W języku polskim słowo „proces” ma dwa główne znaczenia: Może odnosić się do ciągu czynności wykonywanych przez różne osoby (jak na przykład proces sądowy lub przewód doktorski), może jednak także denotować coś bardziej elementarnego od czynności lub będącego jej podstawą (na przykład proces wydzielania śliny podczas czynności jedzenia lub proces przewodzenia impulsów elektrycznych w mózgu podczas myślenia). Psychologowie²² często używają słowa „proces” i „czynność” zamiennie i chyba nie bardzo wiedzą, kiedy o czym mówią i piszą, nieprecyzyjnie posługują się też terminem „automatyczne”. Coś może być automatyczne – wtedy należałoby raczej posłużyć się słowem „odruchowe” – od początku (na przykład odruch żreniczny) lub też zautomatyzowane w wyniku długotrwałego ćwiczenia (na przykład automatyczne naciskanie odpowiednich klawiszy klawiatury komputera lub koordynowanie ruchów myszką komputerową z ruchami kursora na ekranie). Zautomatyzowanie czynności – zawsze częściowe – w standardowych warunkach ułatwia (przede wszystkim przyspiesza) jej wykonywanie, zawsze jednak może (i z reguły musi) ulec „cofnięciu” (na przykład wtedy, gdy zaczynamy pracować z klawiaturą innego typu). W odniesieniu do czynności – inaczej niż w przypadku wrodzonych odruchów – podział na automatyczne i kontrolowane jest względny.

DEZINTEGRACJA HUMANISTYKI

Przedstawionych wyżej „pomyłek” łatwo można by uniknąć, a może nawet popełnienie ich okazałoby się niemożliwe, gdyby nauki humanistyczne – ze względu na odmienną konotację terminów „nauka” i „science” chętnie nazywane obecnie naukami społecznymi – były w lepszej niż są kondycji. Alsdair MacIntyre na początku głośnej przed laty pracy *Dziedzictwo cnoty* (ang. *After Virtue*) napisał: „Wyobraźmy sobie, że nauki przyrodnicze ucierpiały wskutek

²² Nie dotyczy to psychologów polskich, którzy od czasów Kazimierza Twardowskiego i jego pracy *O czynnościach i wytworach* wiedzą (lub powinni wiedzieć), czym jest czynność. Zob. K. T w a r d o w s k i, *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*, w: tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965, s. 217-240.

jakiejś katastrofy [...]. Zostały im już tylko fragmenty: znajomość eksperymentów oderwana od jakiejkolwiek znajomości kontekstu teoretycznego, który nadawał im sens; części teorii niezwiązanych ani z innymi fragmentami teorii, które są im znane, ani z eksperymentami; instrumenty, o których przeznaczeniu już zapomniano, kawałki rozdziałów książek, pojedyncze stronicie artykułów, nie zawsze czytelne [...]. Niemniej jednak wszystkie te fragmenty uzyskują nowe życie w zbiorze praktyk i działań [...]. Dorośli toczą spory dotyczące zalet teorii względności, teorii ewolucji i teorii flogistonu, chociaż mają o nich tylko bardzo fragmentaryczną wiedzę. Dzieci uczą się na pamięć zachowanych części tablicy okresowej pierwiastków i recytują głośno niektóre twierdzenia Euklidesa. Nikt, albo prawie nikt nie uświadamia sobie, że ich czynności nie są nauką w żadnym sensie. [...] Byłby to świat, w którym język nauk przyrodniczych, albo przynajmniej jego część, nadal jest w użyciu, ale dzieje się to w sposób wysoce chaotyczny [...]. Po co konstruuje ten wymyślony świat zamieszkały przez fikcyjnych pseudouczonej i rzeczywistych, autentycznych filozofów? Otóż chciałbym postawić hipotezę, że w prawdziwym zamieszkiwanym przez nas świecie, język moralności jest w stanie takiego właśnie wielkiego nieuporządkowania”²³.

Uważam, że powyższe porównanie jest adekwatne także do języka (a może po prostu stanu) całej niemal współczesnej humanistyki, a z pewnością do języka współczesnej psychologii, która po instytucjonalnym oddzieleniu od filozofii znalazła się w stanie chaosu i rozdrobnienia na „szkoły”, „podejścia”, „mini-paradygmaty” i „kierunki”. Obecnie podstawowe pojęcia psychologii, takie jak „psychika”, „świadomość”, „myślenie”, „zachowanie”, „działanie” czy „umysł”, mają dość mglisty sens, a ich znaczenie definiowane bywa na nowo, ilekroć pojawi się nowy „kierunek” czy nawet nowa teoria. Dobrym przykładem jest tu zmiana języka psychologii (całej psychologii, a nie tylko psychologii procesów poznawczych), która nastąpiła wraz z pojawieniem się teorii sztucznej inteligencji i cognitive science²⁴. Od tego czasu nie mówi się już, że ludzie myślą, lecz że „przetwarzają informacje”, chociaż ani cybernetyka, ani kognitywistyka nie wypracowały żadnego jednolitego rozumienia terminu „informacja”.

Czym zatem była wspomniana przez MacIntyre’a „katastrofa” i dlaczego jej nie zauważono? Zapewne dlatego, że odbyła się ona w kilku krokach. Najpierw większość dyscyplin humanistycznych zerwała instytucjonalne i metodologiczne więzi z filozofią. Następnie większość wyemancypowanych

²³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 21-23. Pierwsze angielskie wydanie tej pracy ukazało się w roku 1981.

²⁴ Ostatnio nastąpiła nowa rewolucja językową, która zamieniła psychologię handlu na „neuromarketing”, teologię (czy też niektóre jej wersje) na „neuroteologię” a cognitive science na „neuroscience”.

dyscyplin humanistycznych „dała się uwieść” filozofii scjentyzmu i pozytywizmu. Ponieważ formalnie zerwano już więź z filozofią, pewne poglądy filozoficzne odrzucano lub akceptowano w pewnym stopniu nieświadomie, czyli bez szczegółowych analiz przyjmowano jakieś rozwiązanie filozoficzne w sposób amatorski, a w każdym razie bezdyskusyjny. Kolejny krok uczyniono niedawno, w następstwie głębokich i intensywnych reform nauczania (tak akademickiego, jak i szkolnego) spowodowanych cyfryzacją tego procesu. Reformy te przeprowadzono w okresie, kiedy dokonywała się pospieszna i w dużym stopniu nieprzemyślana (podyktowana, być może, koniecznością ekonomiczną) komercjalizacja nauki i dydaktyki.

„Katastrofy” humanistycznej nie zauważono dlatego, że nie chciano jej zauważyć. Przeważa opinia (bardzo często prezentowana także przez samych twórców nauk społecznych), że dyscypliny humanistyczne są „zacofane” i mniej przydatne niż nauki przyrodnicze, ponieważ nie mają praktycznego zastosowania. „Podejrzane” są też ich metody badawcze i cele dociekań²⁵. Niewiele osób już pamięta, czym się różni „rozumienie” od „wyjaśniania” oraz na czym polegały i jak były uzasadniane dawne argumenty przemawiające za koniecznością badania historii zmieniających się przecież ludzkich sposobów myślenia i postępowania.

W następstwie takich przemian nowoczesna, zcyfryzowana i zglobalizowana (za pomocą Internetu) nauka stała się nauką p r o w i n c j o n a l n ą. Zwrócił na to uwagę Thomas S. Eliot. „W naszej epoce – pisał – kiedy ludzie skłonni są, bardziej niż kiedykolwiek, mylić mądrość z wiedzą, a wiedzę z informacją i usiłują rozwiązać problemy życiowe w terminach techniki, rodzi się nowa odmiana prowincjonalizmu, która zapewne prosi się o inną nazwę. Jest to prowincjonalizm nie przestrzeni, ale czasu; dla niego historia to jedynie kronika ludzkich wynalazków, które swoje odslużyły i zostały wyrzucone na śmietnik; dla niego świat jest wyłącznie własnością żyjących, w której umarli nie mają żadnego udziału. Tego rodzaju prowincjonalizm niesie ze sobą tę groźbę, że my wszyscy, wszystkie ludy planety, możemy stać się prowincjonalnymi, a ci, którym się to nie podoba, mogą tylko zostać pustelnikami”²⁶.

Problem polega jednak na tym, że takich, którym nie podoba się „prowincjonalny” sposób myślenia człowieka cyfrowego, jest więcej, a jednocześnie zaniedbane nauki humanistyczne nie są w stanie postawić właściwej diagnozy tego stanu rzeczy, a tym bardziej zaproponować jakiejś sensownej terapii. Nie

²⁵ Może dlatego wielu przedstawicieli nauk społecznych i humanistycznych dokonało ostatnio – cynicznie lub naiwnie – przewrotu polegającego na faktycznej lub pozornej zamianie ich nauk na „neuronauki”. Zmusza do tego bowiem polityka finansowania nauki. Najłatwiej można uzyskać finansowanie prowadzonych badań, jeśli są one związane z technologią cyfrową lub badaniem mózgu. Szczególnie korzystne okazują się więc badania mózgu z użyciem komputerów.

²⁶ T.S. Eliot, *Kto to jest klasyk*, tłum. H. Pręczkowska, w: tenże, *Kto to jest klasyk i inne eseje*, tłum. M. Heydel i in., Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 84.

wszyscy dobrze znoszą długie życie pustelnicze, bo jest ono raczej sprzeczne z ludzką naturą. Kultura masowa proponuje jedynie, aby „zabawić się na śmierć”²⁷, i stymuluje myślenie ahistoryczne²⁸.

Czechość humanistyki łączy się ze słabością refleksji moralnej. Zagubieni i wbrew pozorom oddzieleni od siebie konsumenci papki internetowej pragną niekiedy autentycznej więzi z innymi ludźmi i w konsekwencji wpadają w ramiona pseudonauki, pseudosztuki, pseudoautorytetów, pseudoreligii czy też radykalnych organizacji politycznych.

TRANSHUMANIZM JAKO EKSCENTRYCZNA FILOZOFIA TECHNIKI

Chociaż rozwój techniki dokonuje się z coraz większym przyspieszeniem i niemożliwe jest jego powstrzymanie, to jednak filozofia techniki w niewielkim zakresie dociera do świadomości potocznej i w niewystarczającym stopniu do świadomości uczonych. Refleksja filozoficzna jeszcze do niedawna opierała się na dwu filarach: dobrej pamięci przeszłości i krytycznym spojrzeniu na aktualny sposób myślenia.

Ruch transhumanistyczny, sam siebie określający mianem filozofii (specyficznej filozofii techniki), wydaje się modelowym przykładem filozoficznego „prowincjonalizmu”.

W jednym z punktów *Transhumanist Declaration* [„Deklaracji tranhumanizmu”] przedstawiciele tego ruchu oświadczają: „Opowiadamy się za morfologiczną wolnością, czyli prawem każdego do potęgowania możliwości swojego ciała, własnych myśli i emocji. Taka wolność obejmuje prawo do używania (a także nieużywania) techniki i technologii w celu poszerzenia życia, zachowania własnego ja przez użycie kriotechologii, techniki cyfrowej, lub wybrania innych środków do takiej poszerzającej możliwości modyfikacji”²⁹. Nie znalazłem w publikacjach zwolenników transhumanizmu jakiegokolwiek próby podjęcia refleksji nad możliwymi społecznymi i psychologicznymi skutkami wcielenia w życie tego punktu manifestu³⁰. Kontekstem tezy o ludzkiej wolności morfologicznej jest – w opinii trahshumanistów – pożądana autoewolucja gatunku ludzkiego.

²⁷ Zob. N. P o s t m a n, *Zabawić się na śmierć*, tłum. L. Niedzielski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2002.

²⁸ Na przykład przez ukazywanie Herkulesa chodzącego w spodniach, imperiów galaktycznych zorganizowanych w sposób feudalny czy rycerzy walczących na miecze na pokładach statków kosmicznych.

²⁹ *Transhumanist Declaration*, w: *The Transhumanist Reader*, red. M. More, N. Vita-More, John Wiley & Sons, Malden–Oxford–Chichester 2013, s. 54n. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.B.

³⁰ Wątki takie rzadko występują także u oponentów transhumanizmu. Zob. np. J.P. D u p u y, *Cybernetics Is Antihumanism: Advanced Technologies and the Rebellion Against the Human Condi-*

Kolejny ważny obszar refleksji reprezentantów transhumanizmu stanowi problematyka przyszłych relacji między człowiekiem a stworzonymi w przyszłości sztucznymi inteligentnymi systemami³¹, które mogą przewyższać ludzi swoją inteligencją. Przewidywanie, że już niebawem takie sztuczne inteligencje powstaną, nie jest podawane w wątpliwość w obszarze myślenia transhumanistycznego. Chociaż jak dotąd nie ma żadnych realnych powodów, by uznać istnienie prawdziwie myślących maszyn i troszczyć się o ich los (czego transhumanści nie biorą pod uwagę), to jednak trzeba przyjąć aktualne istnienie różnorodnych „wzmacniaczy” ludzkich intelektów. Jak powiedziano, często umyka naszej uwadze fakt, że istnieją one od dawna i nie pojawiły się wraz z powstaniem komputerów.

Automatyczność i niesamodzielność tak zwanej sztucznej inteligencji (tej obecnej i tej z najbliższej przyszłości) nie wydaje się studzić optymizmu transhumanistów. Podobnie jak w ostatnich dekadach dwudziestego wieku czynili to przedstawiciele kognitywistyki³², transhumanisci uważają, że człowiek już wkrótce stworzy sztuczną inteligencję, która byłaby od niego „mądrzejsza”, ona zaś stworzy oczywiście intelekty potężniejsze od siebie – i tak dalej...³³.

Jednym z tematów podejmowanych w ramach rozważań o autoewolucji ludzkości jest idea przeniesienia ludzkich umysłów (jaźni, osobowości, „du-sz”³⁴) z biologicznych ciał do maszyn czy komputerów – w każdym razie do sztucznych wytworów techniki – co ma stanowić sposób uzyskania przez ludzi nieśmiertelności³⁵. Poważne potraktowanie tego pomysłu przez zwolenników transhumanizmu – a także przez jego przeciwników – jest oczywiście skutkiem nierozstrzygniętych (uważanych jednak przez wielu myślicieli za rozstrzygnięte) sporów filozoficzno-kognitywistycznych dotyczących sztucznej inteligencji i komputerowych symulacji ludzkiego myślenia.

tion, w: *Transhumanism and its Critics*, red. G.R. Hansell, W. Grassie, Metanexus Institute, Philadelphia 2011.

³¹ Por. M. Rothblatt, *Mind is Deeper Than Matter: Transgenderism, Transhumanism, and Freedom of Form*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 317n.; B. Goertzel, *Artificial Intelligence and the Future of Humanity*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 128n.

³² Marvin Minsky powiedział, że potęgą myśli sztucznych mózgów będzie tak wielka, iż „jeśli będziemy mieli odrobinę szczęścia, zatrzymają nas sobie jako domowych ulubieńców” (cyt. za: N. P o s t m a n, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1995, s. 136).

³³ Ten hipotetyczny (wszakże nie według transhumanistów) proces nazywany jest „eksplozją inteligencji”.

³⁴ Na uwagę zasługuje fakt, że nie istnieją standardowe sposoby rozumienia tych terminów: w pewnych kontekstach mają one te same, w innych zaś różne znaczenia i odniesienia.

³⁵ Nie chodzi tutaj o nieśmiertelność gatunku ludzkiego jako całości, lecz o nieśmiertelność jednostek, których umysły można będzie w przyszłości implementować w komputerach.

Zastanówmy się zatem, co miałyby zostać przeniesione z biologicznych ciał ludzkich do maszyn lub innych wytworów technologii. W odpowiedzi na to pytanie najczęściej mówi się o przeniesieniu ludzkiego umysłu. Rzecz jednak w tym, że filozoficznego problemu, czym jest umysł, jak dotąd nie rozstrzygnięto. Jeżeli jest on czymś w rodzaju niematerialnej duszy (zgodnie z poglądem głoszonym przez dawnych filozofów, współcześnie zaś na przykład przez Johna C. Ecclesa³⁶), to niczego przenosić zarówno nie trzeba (ponieważ tak rozumiana dusza z definicji jest nieśmiertelna), jak i nie można (jest bowiem niematerialna). Jeśli natomiast założymy – zgodnie z twierdzeniem przedstawicieli analitycznego behawioryzmu³⁷ oraz polskich twórców teorii czynności³⁸ – że umysł jest sposobem używania ciała lub sumą dyspozycji do określonego zachowania się, to zmiana ciała oznacza radykalną zmianę umysłu. Nie można zatem mówić o tożsamości umysłu w ciele biologicznym i „umysłu” w ciele mechanicznym. Jeżeli zaś przyjmiemy teorię tożsamości mózgu i umysłu³⁹, to oczywiście – teoretycznie rzecz ujmując – możliwe staje się przeniesienie mózgu z ciała biologicznego do ciała mechanicznego. Tkanka mózgowa nie jest jednak nieśmiertelna. Pozostaje nam zatem (możliwe w przyszłości – według transhumanistów i kognitywistów) wierne skopiowanie w komputerze (lub innym artefakcie) struktury połączeń między neuronami danego biologicznego mózgu.

Warto tu jednak przypomnieć, że każdy ludzki mózg składa się z około dziesięciu miliardów neuronów: $N=10^{10}$, każdy z neuronów ma zaś około dziesięciu tysięcy połączeń z innymi neuronami: $n=10^4$. W konsekwencji szacunkowa ocena różnorodności ludzkich mózgów wynosi około $n^2N \sim 10^{18}$. Nawet jeśli udałoby się te połączenia poznać, to skopiowanie ich struktury nie wydaje się realne (czyli wykonalne w jakimś rozsądnym przedziale czasu), ponieważ podana wyżej liczba określana jest w matematyce jako liczba niezmierna⁴⁰.

Wciąż jednak filozoficzne pytanie, czy kopia określonego człowieka (umysłu, mózgu) jest tym samym człowiekiem (umysłem, mózgiem) pozostaje nierozstrzygnięte.

Podsumowując, można powiedzieć, że reprezentanci transhumanizmu pragną niejako „wydziedziczyć” ludzi z ich ciał, i traktują to jako kolejny etap ewo-

³⁶ Zob. J.C. Eccles, *The Human Mystery*, Springer, Berlin–Heidelberg 1979

³⁷ Zob. G. Ryle, *Czym jest umysł?*, tłum. W. Marciszewski, PWN, Warszawa 1970.

³⁸ Zob. np. Twardowski, *O czynnościach i wytworach*. Stanowisko Twardowskiego można interpretować w ten sposób, chociaż możliwe są również interpretacje dualistyczne, gdyż jego poglądy na istotę zjawisk psychicznych ulegały zmianom. Ponadto trzeba pamiętać, że Twardowski nigdy nie mieszał zagadnień z obszarów nauki i religii.

³⁹ Zob. D. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu*, tłum. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1982.

⁴⁰ Por. A. Scott, *Schody do umysłu. Nowa kontrowersyjna wiedza o świadomości*, tłum. H. Bańska, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1999, s. 229.

lucji gatunku *Homo sapiens*. Nie podejmują przy tym refleksji nad możliwymi społecznymi skutkami stosowania zasady „wolności morfologicznej”⁴¹.

Dość ograniczona wydaje się także wiedza transhumanistów z zakresu historii filozofii. Transhumanizm bywa niekiedy – nawet przez jego twórców – mylony lub utożsamiany z posthumanizmem⁴². Zgodnie z własnymi deklaracjami, transhumanizm „broni zasadniczych idei oświecenia i jego ideałów”⁴³, przede wszystkim racjonalizmu, metod naukowych, praw człowieka i jego wolności. Już cytowany wyżej fragment *Transhumanist Declaration* wskazuje, że wolność, o której tam mowa, nie jest wolnością w ujęciu Spinozańskim, nie towarzyszy jej bowiem zrozumienie konieczności i ograniczeń. Trudno też powiedzieć, co miałyby oznaczać „przywiązanie do racjonalizmu”⁴⁴ bądź metod naukowych. Jeżeli nauka – tak jak pojmują ją transhumaniści – miałaby wymagać wykluczenia jakiegokolwiek refleksji deontologicznej lub aksjologicznej, to koncepcja taka byłaby jedynie karykaturą scjentyzmu; jeśli zaś tego rodzaju refleksja zostałaby dopuszczona, to należałoby w jej ramach ustosunkować się na przykład do Kantowskiego imperatywu praktycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”⁴⁵.

Etyka rozwijana przez transhumanistów budzi wiele wątpliwości. Troszczą się oni o prawa istot, które jeszcze nie istnieją, takich jak inteligentne roboty (wszak nie istnieją jeszcze roboty, których elektroniczny odpowiednik układu nerwowego byłby bardziej złożony od układu nerwowego owada⁴⁶) czy zmodyfikowanych zwierząt, które (na przykład w wyniku manipulacji genetycznych) uzyskają inteligencję zbliżoną do ludzkiej. Nie przejawiają jednak podobnej troski o osoby ludzkie. W refleksji transhumanistycznej zagubiono pojęcie osoby ludzkiej, które powstało w kulturze Zachodu i ma dla tej kultury doniosłe znaczenie⁴⁷.

⁴¹ Być może zresztą nie warto poważnie odnosić się do fantazji transhumanistów. Podobne idee ośmieszył już Stanisław Lem, którego prace są tłumaczone na inne języki i dosyć dobrze znane na Zachodzie.

⁴² Zob. N. B o s t r o m, *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 28-53.

⁴³ W oryginale: „continues to champion the core of the Enlightenment ideas and ideals” (M. M o r e, *The Philosophy of Transhumanism*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 10).

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 62.

⁴⁶ Zakładam tu, że robot posiadający odpowiednik ludzkiego ciała, w przeciwieństwie do komputera, jest (lub może być w przyszłości) bardziej podobny do człowieka niż komputer, może bowiem d z i a ł a ć w realnym świecie.

⁴⁷ Szerzej na ten temat zob. J. B o b r y k, *The Classical Vision of the Mind and Contemporary Cognitive Psychology*, tłum. I. Odrowąż-Pieniążek, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988.

Ekscentryczne są też funkcjonujące w transhumanizmie pojęcia nauki i racjonalizmu. Być może w dalekiej przyszłości uda się stworzyć maszyny samopowielające się i modyfikujące własne programy działania. Jakie są jednak podstawy, by sądzić, że będą to istoty świadome i inteligentne⁴⁸, posiadające wolną wolę, a więc moralnie odpowiedzialne za swoje czyny? Zwolennicy kognitywistyki odpowiadają na to pytanie, stawiając inne: W jaki sposób możemy udowodnić istnienie świadomości i wolnej woli u ludzi innych niż my sami?⁴⁹. Wykazanie prawdziwości tej tezy nie jest możliwe, tak jak niemożliwe jest udowodnienie tezy przeciwnej⁵⁰.

Nie to jednak jest najważniejsze. Istotny jest fakt, że stanowione przez ludzi prawo i wydawane przez nich oceny moralne, są takie a nie inne, bo opierają się na założeniu, że człowiek ma wolną wolę. Bez tego założenia zarówno nagradzanie za bohaterskie czyny, jak i karanie za przestępstwa byłoby zupełnie nieracjonalne. Oczywiście można sobie wyobrazić społeczeństwo, w którym nie czci się bohaterów i nie karze zbrodniarzy. Kto jednak chciałby żyć w takim świecie?

Powróćmy jednak do realiów. Istnieją automaty, bardzo złożone i szybko działające maszyny zwane sztuczną inteligencją. Ludzie wykazują skłonność – w jakiejś mierze wynikającą z wygodnictwa czy nawet z lenistwa – do antropomorfizacji takich maszyn i przypisywania im cech, których one jeszcze nie mają. Nadal też ludzie żywią przekonanie, że technika rozwiąże wszystkie problemy, nawet te, które sama stwarza. Jakie mogą być (choć nie muszą, jeśli założymy wolność ludzkiej woli) tego następstwa?

CZŁOWIEK PODŁĄCZONY DO INTERNETU

Genialni uczeni oddali w ręce ludzkości komputery i sieci komputerowe, nie przygotowali jednak instrukcji, jak rozsądnie można się posługiwać tymi wynalazkami. Największym problemem obecnej epoki jest łatwość użycia techniki elektronicznej i jej uniwersalność. Urządzenia oparte na technice cy-

⁴⁸ Searle w swoim eksperymencie myślowym zwanym „chińskim pokojem” argumentował, że nie mamy i nie będziemy mieli powodów, by mówić o świadomości i inteligencji maszyn cyfrowych. Por. S e a r l e, *Umysł, mózg i nauka*, s. 25-37.

⁴⁹ Por. tamże, s. 77-89. Searle zauważa, że wszystkim naszym aktom działania, nawet czynnościom wykonywanym z pistoletem przystawionym do głowy, towarzyszy przeświadczenie, że moglibyśmy postąpić inaczej. Takiego przeświadczenia nie ma natomiast ktoś, kto wykonuje ruchy w następstwie elektrycznej stymulacji jego kory mózgowej. Ścisłe związki woli i świadomości ukazuje John Searle w innej jeszcze pracy: *Umysł. Krótkie wprowadzenie* (tłum. J. Karłowski, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2010). Rozwija tam też ideę przyczynowości mentalnej (ang. mental causation) (por. tamże, s. 195-217).

⁵⁰ Analogicznie nie da się udowodnić ani obalić solipsyzmu, a także ekscytującego transhumanistów przypuszczenia, że żyjemy w wirtualnym świecie symulacji komputerowych.

frowej są obecnie tanie i dostępne niemal dla wszystkich, niemal każdy za pomocą laptopa lub zwykłego telefonu komórkowego może w dowolnym czasie i miejscu połączyć się z Internetem, jego zasoby może nie tylko odczytywać i oglądać, ale także w dowolny sposób – ograniczony jedynie możliwościami techniki cyfrowej – uzupełniać. Z Internetu korzystają dorośli i dzieci, mędrcy i głupcy, ludzie zdrowi i chorzy psychicznie, rozwinięci moralnie i upośledzeni pod tym względem. Dlatego odnajdujemy w Internecie treści mądre i głupstwa, rzeczy szkodliwe i pożyteczne. Światowa sieć komputerowa i jej rozliczne elektroniczne urządzenia peryferyjne mogą być wykorzystywane na rozmaite sposoby. Mogą pełnić – i pełnią – funkcje i role, które do niedawna podejmowali wyłącznie ludzie: nauczycieli, kaznodziejów, przewodników duchowych, doradców, towarzyszy zabaw, spowiedników, „przyjaciółek od serca”, wzorów osobowych, sędziów i wychowawców, a nawet nianiek. Fakt ten – wraz z rozpowszechnionym przekonaniem, że komputer myśli – spowodował, że staliśmy się „dziećmi Internetu”, dziećmi, a zarazem sierotami. Internet łączy ludzi, a jednocześnie ich dzieli. Co więcej, izoluje nas od rzeczywistości fizycznej i rzeczywistości społecznej, podsuwając rzeczywistość wirtualną, która jest barwniejsza, ciekawsza, a przede wszystkim łatwiejsza (w każdym sensie tego słowa) i pozornie niewymagająca przyjmowania odpowiedzialności za to, co w niej czynimy (a raczej wydaje się nam, że czynimy). Choroba sieroca prowadzi niekiedy do schizofrenii. Cyfrowa schizofrenia polega na tym, że możemy mieć wiele „ja”; nasze „ja w realu” to tylko jedno z nich – nie zawsze najsilniejsze i najważniejsze.

Współczesna literatura i film ukazują niekiedy społeczne i psychologiczne skutki nadużywania Internetu. Zdarza się, że czynią to w sposób trafniejszy i głębszy niż nauki humanistyczne i społeczne. Internet zmienia jednak także sztukę, często nie jest ona zwierciadłem rzeczywistości, a staje się zwierciadłem rzeczywistości wirtualnej (powstają na przykład filmy fabularne inspirowane gramami komputerowymi, a właściwie poświęcone bohaterom tych gier).

Tropimy przestępców w Internecie i najczęściej skazujemy ich za przestępstwa, których tam dokonali. Za pomocą Internetu zaspokajamy niektóre nasze potrzeby poznawcze, pewne potrzeby erotyczne, ambicję, potrzebę uznania, skutecznego działania i wiele innych. Można powiedzieć, że kochamy naszą technikę elektroniczną i jej wytwory. Tylko czy jest to „miłość szczęśliwa”?

Markus LIPOWICZ

OD TRANSCENDENCJI CZŁOWIEKA DO TRANSGRESJI CZŁOWIECZEŃSTWA

Próba filozoficzno-socjologicznej konceptualizacji transhumanizmu

Transcendowanie granic kulturowych dokonuje się jedynie po to, aby w ich miejsce ustanawiać nowe. W obliczu śmierci Boga, zniknięcia centralnego miejsca kultury oraz światopoglądu religijno-metafizycznego, transcendencja przeistacza się w transgresję. Podobnie jak transcendencja, transgresja dąży do przekraczania granic – jednak nie w celu ustanawiania ich na nowo w postaci nowych form uobecniania absolutu. Kluczowym elementem transgresji jest doświadczenie wewnętrzne, które nie tylko odrzuca wszelkie pozytywne odniesienia do absolutu, ale w ostatecznym rozrachunku kieruje się ku nicości.

We wstępnym rozdziale swojej książki zatytułowanej *Więc myślisz, że jesteś człowiekiem* Felipe Fernández-Armesto zwraca uwagę na pewien paradoks: „W ciągu ostatnich trzydziestu czy czterdziestu lat włożyliśmy ogromne ilości myśli, uczuć, skarbów i krwi w to, co nazywamy wartościami ludzkimi, prawami człowieka, obroną ludzkiej godności i ludzkiego życia. W tym samym czasie, spokojnie, lecz nieubłagalnie, nauka i filozofia wspólnie podważały tradycyjną koncepcję człowieczeństwa”¹.

W niniejszych rozważaniach postaram się dokonać analizy transhumanizmu – jednego z najbardziej obecnie popularnych i wpływowych ruchów intelektualnych i kulturowych, według którego „śmierć człowieka” nie tylko nie stanowi złowieszczego proroctwa, ale wprost przeciwnie, wydaje się nadzieją na stworzenie nowej, lepszej kondycji życia oraz egzystencji. Artykuł będzie zatem obejmował próbę konceptualizacji: chciałbym przedstawić syntetyczny opis problematyki transhumanizmu w szerokim kontekście myśli filozoficzno-socjologicznej.

Moja hipoteza brzmi następująco: Transhumanizm stanowi wyraz kondycji kulturowej, która od końca dziewiętnastego wieku zmierza do redefinicji podstawowych parametrów życia społecznego. W efekcie jesteśmy obecnie świadkami odejścia od obrazu człowieczeństwa opartego na *t r a n s c e n d e n c j i* i przejścia do obrazu postczłowieczeństwa opartego na *t r a n s g r e s j i* wszelkich dotychczasowo obowiązujących zasad kulturowych. Dokładne uwzględnienie tej fundamentalnej różnicy ideowo-pojęciowej między trans-

¹ F. Fernández-Armesto, *Więc myślisz, że jesteś człowiekiem? Krótka historia ludzkości*, tłum. P. Kruk, Rebis, Poznań 2006, s. 13.

cendencją a transgresją jest niezwykle istotne, albowiem – jak będę chciał pokazać – transgresyjny transhumanizm nie tylko dąży do „śmierci człowieka”, ale implikuje ponadto koniec k u l t u r y jako takiej. Celem artykułu jest zaproponowanie takiej perspektywy analitycznej, która z filozoficzno-socjologicznego punktu widzenia ukazałaby zarówno fundamentalną doniosłość, jak i społeczno-kulturowe implikacje koncepcji transhumanistycznych.

ŚMIERĆ BOGA ORAZ ŚMIERĆ CZŁOWIEKA JAKO KLUCZOWE MOMENTY DESTRUKCJI KULTURY OPARTEJ NA TRANSCENDENCJI

Według jednego z najbardziej wpływowych myślicieli postnietzscheańskich Michela Foucaulta obecna epoka nie tyle objawiła „nieobecność czy śmierć Boga, ile kres człowieka”². Wbrew niektórym zarzutom i nieporozumieniom Foucault, pisząc te słowa, nie miał na myśli po prostu fizycznej eliminacji ludzkości, lecz załamanie się nowoczesnego porządku dyskursywnego oraz systemu wiedzy, którą można określić jako e p i s t e m e. Diagnozę tę podziela Fernández-Armesto, który w podobnym kontekście pisze: „Nasze rozumienie tego, co to znaczy być człowiekiem, stoi teraz pod znakiem zapytania”³. Ne sposób zatem pojmować „śmierci człowieka” w oderwaniu od całego kontekstu historyczno-kulturowego ponowoczesności, czyli epoki, w której wszyscy – mimowolnie bądź świadomie – znajdują się „w kręgu oddziaływania”⁴ myśli Nietzschego. Idąc tropem Martina Heideggera, iż „każdy myśliciel myśli tylko j e d n ą myśl”⁵, Jan Krasicki zauważa, że w przypadku Nietzschego tą centralną myślą było właśnie: „Bóg umarł!”⁶. Temu jednak w pewnym sensie wydaje się przeczyć Foucault, który zaznacza, że „myśl Nietzschego głosi nie tyle śmierć Boga, ile [...] koniec jego zabójcy”⁷. Czy zatem „śmierć Boga” byłaby jedynie symbolicznym szyfrem „śmierci człowieka”?

² M. F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 345.

³ F e r n á n d e z - A r m e s t o, dz. cyt., s. 13.

⁴ R. S a f r a n s k i, *Nietzsche. Biografia myśli*, tłum. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003, s. 371.

⁵ M. H e i d e g g e r, *Nietzsche*, t. 1, tłum. A. Gniazdowski i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 477.

⁶ F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna*, nr 125, tłum. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 111. Por. J. K r a s i c k i, *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”. Z genealogii i recepcji posthumanizmu Fryderyka Nietzschego*, w: *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”. Rodowody, konteksty, destrukcje we współczesnej myśli filozoficznej*, red. J. Krasicki, S. Kijaczko, Uniwersytet Opolski, Opole 2001, s. 11.

⁷ F o u c a u l t, dz. cyt., s. 346.

Wiele wskazuje na to, że bunt Nietzschego przeciwko chrześcijaństwu nie był jedynie buntem (anty)metafizycznym, chrześcijaństwo bowiem – jak stwierdza Heidegger – stanowiło zdaniem tego myśliciela polityczno-światowy system władzy kształtujący zachodnią ludzkość oraz kulturę nowoczesną⁸. Będąc przede wszystkim krytykiem kultury nowoczesnej, Nietzsche przekonywał, iż w epoce, która chlubi się, że stanowi „epokę wiedzy”, nie przystoi „kłamliwy” światopogląd oparty na religii i metafizyce⁹. Zamiast więc zastanawiać się, czy dla Nietzschego ważniejsza była koncepcja śmierci Boga niż śmierci człowieka, możemy przyjąć, że na najbardziej fundamentalnym poziomie dążył on do przezwyciężenia światopoglądu metafizyczno-religijnego jak faktu społecznego w rozumieniu Émile’a Durkheima. Osiągnięcie tego celu oznaczałoby, że idee religijno-metafizyczne stracą swoją moc narzucania się woli jednostki, co z kolei sprawi, że przestaną one tak tworzyć, jak i legitymizować a k s j o - n o r m a t y w n y porządek społeczny. Można zatem w kwestii „śmierci człowieka” zaryzykować stwierdzenie następujące: idea człowieka została zakwestionowana, gdyż jest ona ściśle związana ze światopoglądem religijno-metafizycznym, który współcześnie traci swoją obowiązującą moc na poziomie społeczno-kulturowym. Aby zrozumieć konsekwencję śmierci człowieka, trzeba zatem najpierw w pełni pojąć skutki załamania się religijno-metafizycznego światopoglądu, którego szyfrem kulturowym jest idea Boga.

Jakub Gomułka zauważa, że światopogląd teistyczny stanowi porządek hierarchiczny, wertykalny, którego „najważniejszym punktem jest to, co na szczycie”¹⁰ lub „koło z wyróżnionym punktem centralnym”¹¹ i od którego rozpoczyna się dopiero „tworzenie wszelkiej struktury”¹². W tym sensie światopogląd religijno-metafizyczny, oparty na transcendencji, wyraża się ścisłą hierarchią, „różnicą metafizyczną”¹³ między „warstwą powierzchniową”¹⁴ a „warstwą głęboką”¹⁵, która jest „prawdziwsza”¹⁶ i stanowi «zasadę» tej pierwszej”¹⁷. W kulturze opartej na takim światopoglądzie różnica metafi-

⁸ Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, tłum. J. Gierasimiuk, w: tenże, *Drogi lasu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 179.

⁹ Por. F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowinski, Nomos, Kraków 1999, s. 73.

¹⁰ J. Gomułka, *Dlaczego dowody na istnienie Boga nie są konkluzywne?*, w: *(Nie)konkluzywność dowodów na istnienie Boga*, red. Z. Sajdek, D. Bentke, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2013, s. 26.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 27.

zyczna przejawiała się w ontologicznym oddzieleniu sfery duchowej od sfery cielesnej przy jednoczesnym uznaniu wyższości tej pierwszej, która usprawiedliwiała realizację pragnień cielesnych pod warunkiem odniesienia ich do poziomu „niematerialnego”¹⁸. Pogląd Gomulki doskonale wpisuje się w filozofię kultury Georga Simmela, który zinterpretował antymetafizyczną oraz antyteistyczną myśl Nietzschego jako symboliczny wyraz d e c e n t r a l i z a c j i kultury. Kwestia ta ma zasadnicze znaczenie dla poruszonej tu problematyki i wymaga szczególnej uwagi. Otóż zdaniem Simmela „najwyraźniej”¹⁹ o kulturze można mówić dopiero wtedy, „gdy twórczy duch życia wydał pewne twory, w których znajduje swój wyraz, formy swojego urzeczywistnienia, a które w następstwie wchłaniają w siebie przypyły kolejnych fal życia, nadają im treść i formę, przestrzeń działania i ład”²⁰. Z perspektywy historycznej sposób nadawania „twórczemu duchowi życia” formy i treści bynajmniej nie był procesem przypadkowym: Simmel przekonuje, że aż do końca dziewiętnastego wieku porządek kulturowy polegał na tym, iż w każdej wielkiej epoce można było odnaleźć j e d n ą centralną ideę w postaci pojęcia metafizycznego, które nadawało życiu granicę, ład, formę i treść²¹. Jednak od końca dziewiętnastego wieku życie rozpoczyna swój konflikt z kulturą, gdyż zaczęło odczuwać ograniczenia płynące ze scentralizowanego porządku ideowo-pojęciowego jako czegoś „mu narzuconego”²². Simmel podkreśla, że w tym konflikcie między życiem a kulturą życie bynajmniej nie walczy o nową formę kultury, lecz odrzuca wszelką władzę kulturową j a k o t ą k ą²³. Nieprzypadkowo Simmel wiąże swoją myśl z kluczową ideą Nietzschego, gdyż – jak z kolei zauważa Martin Heidegger – swoim powiedzeniem Nietzsche nie wyrażał własnego światopoglądu ateistycznego, lecz kondycję kulturową, w której „świat nadzmysłowy utracił swą skutkującą siłę”²⁴ i nie daje już „żadnego życia”²⁵. Najistotniejszą cechą życia jest bowiem według Simmela zdolność do transcendencji²⁶. Transcendencja życia polega jego zdaniem na tym, że może ono wyrazić się jedynie w formach, które wciąż przełamuje na rzecz ustanowienia

¹⁸ J. K o p a n i a, *Etyczny wymiar cielesności. Inspiracje kartezjańskie*, Aureus, Kraków 2002, s. 125.

¹⁹ G. S i m m e l, *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, tłum. W. Kunicki w: tenże, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, red. R. Mitoraj, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 53.

²⁰ Tamże.

²¹ Por. tamże, s. 55n.

²² Tamże, s. 55.

²³ Por. tamże.

²⁴ H e i d e g g e r, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, s. 177.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. G. S i m m e l, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, tłum. M. Tokarzewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 26.

nowych form²⁷. Jej istotę stanowi zatem jednoczesne wznoszenie, jak i przełamywanie ograniczeń, które s a m a u s t a n a w i a²⁸. Innymi słowy, z tego punktu widzenia transcendencja polega na nieustannym tworzeniu oraz rozwoju kultury, albowiem życie może „dopiero jako coś uformowanego”²⁹ stać się zjawiskiem.

Chciałbym teraz odnieść powyżej naszkicowaną problematykę do pytania dotyczącego idei człowieczeństwa. Usiłując określić najbardziej kluczowy wyznacznik człowieczeństwa, Roman Ingarden zauważył, że „istnieje pewien zbiór szczególnych wartości, które człowiek sobie ustala i usiłuje realizować, a nawet do ich realizowania czuje się powołany”³⁰. Ingarden zaznaczył, że poszczególne treści owych wartości mogą się co prawda zmieniać w zależności od typu człowieka i epoki historycznej – niemniej znamieny pozostaje fakt, że zamiast zadowolić się zastaną rzeczywistością materialną, człowiek odczuwa pełnię szczęścia dopiero wówczas, gdy poświęca się realizowaniu takich wartości, które przekraczają horyzonty jego wiedzy, gdyż nie znajdują oparcia w rzeczywistości materialnej. Dlatego człowiek jest zarówno zmuszony, jak i powołany do tworzenia kultury: musi wytwarzać realne warunki zaistnienia tych wartości, których nie odnajduje w świecie materialnym³¹. Wyrastając „ponad samego siebie”³², człowiek – twierdzi Ingarden – zmierza w rozmaity sposób, w zależności od kontekstu historycznego, do sfery i jakości absolutnej³³. Owo dążenie do absolutu wyraża się więc w uobecnionych w kulturze ideach, pojęciach i wartościach, które z kolei stanowią jakościowy wyraz człowieczeństwa. Możemy zatem postawić hipotezę, że z perspektywy światopoglądu opartego na transcendencji podstawą człowieczeństwa jest jakościowa różnica między naturą a kulturą. Innymi słowy mówiąc, na poziomie antropologicznym różnica metafizyczna między duchem a ciałem wyraża się w różnicy socjologicznej między kulturą a naturą, wprowadzając tym samym d u a l i z m naturą–kultura, który wyznacza linię demarkacyjną między człowieczeństwem a zwierzęcością.

Łącząc myśl Simmela z myślą Ingardena, można więc wysunąć następujący wniosek: człowieczeństwo wyraża się w zdolności nadawania życiu takiej formy i treści, aby w postaci scentralizowanego porządku ideowo-pojęciowego wyrażało ono pragnienie absolutu, które z kolei uobecnia się w poszczególnych wytworach kulturowych³⁴. Mając to na uwadze, jesteśmy w stanie nieco

²⁷ Por. tamże, s. 32.

²⁸ Por. tamże, s. 30.

²⁹ S i m m e l, *Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, s. 55.

³⁰ R. I n g a r d e n, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 22.

³¹ Por. tamże, s. 23.

³² Tamże, s. 25.

³³ Por. tamże, s. 22n.

³⁴ Chciałbym niniejszym przestrzec przed nieporozumieniem, jakoby omawiana tu koncepcja człowieczeństwa jako bytowości zdolnej do transcendencji sugerowała, że człowiek dopiero wówczas w pełni realizuje swoje człowieczeństwo, gdy jest religijny. Koncepcja ta ma raczej na

lepiej rozumieć problematykę „śmierci człowieka”, czyli kondycji społeczno-kulturowej, w której – by raz jeszcze przywołać słowa Fernándeza-Armesta – „nasze rozumienie tego, co to znaczy być człowiekiem, stoi [...] pod znakiem zapytania”. Istotą problemu wydaje się to, że wyjątkowość *kultury* jako właściwej przestrzeni wartości *ludzkiej* stanęła pod koniec dziewiętnastego wieku pod znakiem zapytania. Łącznikiem między Nietzscheańską śmiercią Boga a ponowoczesną śmiercią człowieka jest zakwestionowanie dotychczasowego sensu ludzkiej egzystencji: dążności, by w społecznie obowiązujących ideach i pojęciach kulturowych wyrażać specyficznie ludzki, to znaczy *transcendentny* sposób życia. Idąc tropem Simmela, który twierdzi, że „transcendencja jest immanentna życiu”³⁶, trzeba by decentralizację kultury zinterpretować nie tylko jako „powszechne nieszczęście kultury”³⁷, ale przede wszystkim jako załamanie się dotychczasowego poglądu na temat życia ludzkiego oraz człowieczeństwa. Odejście od scentralizowanego porządku kulturowego jest równoznaczne z odejściem od teleologicznej struktury procesu życiowego, w którym transcendencja życia uobecniała się w poszczególnych treściach kulturowych, te zaś podlegały ciągłym zmianom. Wraz z decentralizacją kultury życie staje się bezcelowe, nie zmierza ku żadnej konkretnej idei, treści czy formie. Słynne powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł!” odnosiłoby się więc do spostrzeżenia, że życie przestało być rozumiane przez pryzmat immanentnej mu transcendencji, która uobecniała się w kulturze. Warto więc zapytać się, co zastąpiło wpisaną w ludzki byt tendencję do odniesienia swojej egzystencji do transcendencji.

celu zasygnalizowanie, że to, co w sposób jakościowy wyróżnia człowieka na tle innych gatunków zwierzęcych, to właśnie owo wciąż przez naukę nie w pełni wytłumaczone pragnienie ludzkie, aby na poziomie świadomości wykroczyć poza granice zjawisk fizycznych oraz życia doczesnego. Ekskluzywność (niektórzy powiedzieliby „szowinizm gatunkowy”) tej koncepcji polega na tym, iż wskazuje ona, że gdyby człowiek stracił specyficzne dla niego pragnienie poszukiwania logosu w postaci inteligibilnego centrum oraz ontologicznego źródła wszechświata lub gdyby został tego pragnienia pozbawiony, jego *sposób życia* co prawda wciąż zasadniczo różniłby się od sposobu egzystencji zwierząt zamieszkujących naszą planetę, ale wówczas można by uznać człowieka za wybitnie pod względem umiejętności umysłowych zaawansowany gatunek, który na poziomie jakościowym nie wyróżnia się jednak niczym szczególnym ze świata zwierzęcego. Należałoby wtedy w przypadku gatunku ludzkiego mówić jedynie o różnicach ilościowych, na przykład, że człowiek jest *bardziej* uzdolniony do skomplikowanych oraz abstrakcyjnych operacji umysłowych niż inne byty ożywione czy w *mięjszym* od nich stopniu uzależniony od zmian klimatycznych. Krótko mówiąc, proponowana tutaj koncepcja człowieczeństwa wskazuje, że tylko pragnienie transcendencji, wertykalny modus egzystencji, powoduje, iż jesteśmy w stanie wprowadzić linię demarkacyjną między człowieczeństwem a (nawet bardzo wysoko pod względem umysłowym) rozwiniętą zwierzęcością. W tym sensie można by człowieczeństwo uznać za pewien potencjał, z którego jednostka ludzka może, aczkolwiek bynajmniej nie musi skorzystać.

³⁵ Por. *In garden*, dz. cyt., s. 24.

³⁶ *Simmel, Konflikt nowoczesnej kultury. Wykład*, s. 55.

³⁷ Tamże.

Transcendowanie granic kulturowych dokonuje się jedynie po to, aby w ich miejsce ustanawiać nowe, które w bardziej adekwatny sposób będą pod postacią obecnych w kulturze idei, pojęć i wartości wyrażać ludzką tęsknotę za absolutem³⁸. W obliczu śmierci Boga, czyli zniknięcia centralnego miejsca kultury oraz światopoglądu religijno-metafizycznego, transcendencja przeistacza się w inną postać życia, mianowicie w t r a n s g r e s j ę. Podobnie jak transcendencja, transgresja niewątpliwie dąży do przekraczania granic – jednak nie w celu ustanawiania ich na nowo w postaci nowych form uobecniania absolutu bądź innych „wyższych” idei, transcendentnych wobec życia. Kluczowym elementem transgresji jest bowiem doświadczenie wewnętrzne, które nie tylko odrzuca wszelkie pozytywne odniesienia do absolutu, ale w ostatecznym rozrachunku kieruje się ku n i c o ś c i. Dlatego – jak przekonywał jeden z najwybitniejszych teoretyków i promotorów transgresji w dwudziestym wieku Georges Bataille – największą przeszkodą dla doświadczenia transgresji jest „dogmatyka”, przyjęte z góry założenia zawsze bowiem wyznaczają wewnętrznemu i subiektywnemu doświadczeniu granice, które według francuskiego myśliciela są „nieuzasadnione”³⁹. Widzimy więc, że głos transgresji to głos życia zbuntowanego przeciwko kulturze opartej na transcendencji, w której rozmaite idee absolutu uobecniają się w sferze społecznej i mają władzę ograniczania życia na gruncie obowiązujących wartości i norm.

W bezpośrednim porównaniu okazuje się, że transgresja nie tylko nie jest odmianą lub rodzajem transcendencji, lecz stanowi jej przeciwieństwo oraz bezpośrednie zaprzeczenie⁴⁰. W odróżnieniu bowiem od Simmela, według którego tworzenie świata ludzkiego, czyli kultury, nie wynika z negacji, lecz z rozwinięcia natury wskutek twórczego ruchu życia, Bataille przekonuje do czegoś wprost przeciwnego: „Człowieczeństwo zaczęło się z chwilą, gdy istota

³⁸ Absolut, jak chciałbym raz jeszcze podkreślić, n i e m o ż e pozostać nieokreślony, gdyż jako centralny punkt odniesienia jest on w zależności od kontekstu rozwojowego kultury w różny sposób uobecniany, czego najlepszych dowodów dostarczają niezwykle bogata symbolika religijna oraz najwybitniejsze dzieła sztuki. Jako szczególnie wyraźny przykład służyć mogą w tym kontekście sakramenty Kościoła – przede wszystkim Eucharystia – jako oddzielone od sfery profanum obszary życia ludzkiego, w których Bóg jest o b e c n y w sposób szczególny. Warto zaznaczyć, iż bez uobecniania centrum, z którą to aktywnością mamy do czynienia w przypadku wyrażania sacrum przez znaki i symbole, transcendencja przestaje być możliwa – Bóg „umiera” w chwili, kiedy ludzka tęsknota za absolutem nie znajduje kulturowego wyrazu.

³⁹ G. B a t a i l l e, *Doświadczenie wewnętrzne [Fragmenty]*, tłum. M. Ochab, w: *Osoby*, red. M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie Gdańsk, Gdańsk 1984, s. 266.

⁴⁰ Wydaje się, że wiele zamieszania w polskim środowisku akademickim mogła wywołać monografia *Transgresja i kultura* autorstwa Józefa Kozieleckiego (Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 2002). Cała zawartość merytoryczna tej książki wyrasta z pomieszczenia podstawowych pojęć i nieuwzględnienia przez jej autora istotnej różnicy między kulturą opartą na transcendencji a kulturą opartą na transgresji.

ludzka [...] spróbowała powiedzieć naturze n i e⁴¹. Owo „nie” w stosunku do natury wyrażało się zdaniem Bataille’a w tworzeniu granic życia w postaci zakazów, które jednak wraz z odejściem od metafizycznej koncepcji rzeczywistości straciły sens, co z kolei spowodowało, że „tłumione dotąd impulsy doszły do głosu”⁴². Odczarowany z transcendencji byt kulturowy wydaje się z tej perspektywy jedynie władczą formą zarządzania życiem, redukującą poszczególne pragnienia ludzkie do funkcji użyteczności społecznej. Nie powinno zatem dziwić, że Bataille dochodzi do wniosku, iż zakaz „jest po to, żeby go gwałcić”⁴³. Ów gwałt, czyli przemoc wobec granic kulturowych, jest jego zdaniem szczególnie cenny, gdyż stanowi wyraz negacji transcendencji, czyli profanację. O tym bezpośrednim przeciwieństwie transgresji i transcendencji dobitnie świadczą słowa Foucaulta: w świecie pozbawionym „pozytywnego sensu sacrum”⁴⁴ transgresja realizuje się przez profanację, będącą gestem zwracającym się do Boga, który jest nieobecny⁴⁵. Krótko mówiąc: transgresja jest negacją, anihilacją transcendencji⁴⁶.

Ze względu na tę rozłączność transcendencji i transgresji nie powinno dziwić, że – jak zauważa Jean Durançon – transgresji „nie da się [...] łatwo uchwycić”⁴⁷, będąc bowiem doświadczeniem czystej negacji, jest ona także ugruntowana w n i e o b e c n o ś c i scentralizowanego porządku znaczeń i sensów, który stanowiłby z punktu widzenia doświadczenia wewnętrznego fakt społeczny. Nieprzypadkowo Bataille z dużą sympatią odwoływał się do poglądów Dionizego Pseudo-Areopagity, dla którego – przynajmniej według Mistrza Eckharta – „Bóg jest nicością”⁴⁸, i krytykował jednocześnie teologię pozytywną, która przez swoje dogmaty niszczy bezpośredniość subiektywnego doświadczenia transgresji. I chociaż nawet po śmierci Boga nadal istnieją granice kulturowe, transgresja powołana jest do tego, by doświadczać ich wyłącznie na drodze ich przekraczania, negacji. Wypada w tym miejscu postawić pytania: Skoro dotychczas życie ludzkie realizowało człowieczeństwo

⁴¹ G. B a t a i l l e, *Erotyzm*, tłum. M Ochab, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 66.

⁴² Tamże, s. 71. Bataille przedstawia ten proces na przykładzie studium religii autorstwa Rogera Cailloisa. Nie ogranicza się jednak do hipotez dotyczących poszczególnych ludów, lecz tworzy własną antropologię, która jest całkowicie sprzeczna z antropologią opartą na metafizyce zachodniej.

⁴³ Tamże, s. 69.

⁴⁴ M. F o u c a u l t, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, w: *Osoby*, s. 302.

⁴⁵ Por. tamże, s. 302n.

⁴⁶ Można by także – w sposób nieco łagodniejszy – uznać, że transgresja stanowi reakcję na upadek ludzkiego potencjału czy też ludzkiej gotowości do transcendencji. Byłoby to bliskie stanowisku samego Nietzschego, według którego to właśnie metafizyka i chrześcijaństwo same dokonały aktu autodestrukcji. Nie sposób kontynuować tutaj tego wątku, wymagałoby to bowiem odrębnej analizy pojęciowej.

⁴⁷ J. D u r a n ç o n, *Transgresja u Bataille’a*, w: *Osoby*, s. 321.

⁴⁸ B a t a i l l e, *Doświadczenie wewnętrzne [Fragmenty]*, s. 267.

na gruncie transcendencji, to jak wygląda i jak będzie wyglądać życie oparte na transgresji? Jeśli transgresja stanowi negację transcendencji, to czy w takim wypadku można jeszcze mówić o życiu l u d z k i m?

Skoro zaś transgresja jest ruchem, który odpowiada zwątpieniu w sens transcendencji, i z tego powodu pragnie doświadczyć nowych wymiarów egzystencji poprzez przekraczanie granic kulturowych, to nie powinno dziwić, że według Bataille'a transgresja stanowi „podróż do kresu możliwości człowieka”⁴⁹. Wszystko wydaje wskazywać, że o ile transcendencja ukonstytuowała człowieczeństwo, o tyle transgresja, jako siła a n t y t r a n s c e n d e n t n a, wiedzie do jego końca. Ale co dokładnie oznacza z tego punktu widzenia „kres” człowieka? Jak zauważa Krzysztof Matuszewski, transgresja zmierza ku anihilacji „przytomnego ja”⁵⁰, które stoi na drodze ku suwerenności bytu ludzkiego⁵¹. Mamy tu więc do czynienia z anihilacją duchową, nie zaś fizyczną. Co ciekawe, Matuszewski zwraca uwagę, że proces taki wiąże się także z tendencją do „anihilacji kultury”⁵², co w pełni pokrywa się z tym, co starałem się ukazać, posiłkując się myślą Simmela oraz Ingardena. Kulturą, która utraciła swój transcendentny punkt odniesienia, trudno jest legitymizować porządek społeczny ograniczający suwerenność jednostki. W efekcie kultura taka oskarżana jest o reifikację człowieka⁵³, z czego wyzwolić może jedynie doświadczenie transgresji. Kim jednak będzie człowiek po wyzwoleniu się z kultury albo – nieco ostrożnej to formułując – po „demontażu kulturowego s t a t u s q u o”⁵⁴?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw w najogólniejszym zarysie przedstawić świat, w którym ów nowy modus egzystencji miałby funkcjonować. Wraz z odrzuceniem światopoglądu wertykalnego, opartego na różnicy metafizycznej, usytuowanie ciała ludzkiego w świecie ulega radykalnej zmianie, sam świat po „śmierci Boga” przedstawia się bowiem jako

⁴⁹ Tamże, s. 269. Gwoli ścisłości należy jednak zaznaczyć, że chociaż Bataille pragnął ponownych narodzin człowieka w postaci bóstwa, to raczej mało prawdopodobne jest, że byłby on wielkim zwolennikiem transhumanizmu, którego istotę bardziej szczegółowo spróbuję omówić w drugiej części niniejszych rozważań. Według autora *Erotyzmu* boska egzystencja nie byłaby bowiem skłonna poddać się kulturze opartej na kalkulacji użyteczności, celowej racjonalności czy wydajności pracy. Transhumanizm – jak zobaczymy – zajmuje w tych kwestiach stosunkowo dwuznaczne stanowisko. Szczególna wartość myśli Bataille'a dla obecnej analizy polega raczej na tym, że jego kluczowe pojęcie t r a n s g r e s j i w sposób bardzo rzetelny oddaje współczesny kierunek zmian kulturowych, które z kolei stanowią ideową podstawę dla dalszych przemian, w tym anihilacji człowieczeństwa (być może nawet ludzkości).

⁵⁰ K. M a t u s z e w s k i, *Posłowie*, w: G. Bataille, *Teoria religii*, tłum. K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 107.

⁵¹ Por. tamże, s. 111.

⁵² Tamże, s. 106.

⁵³ Por. tamże, s. 107.

⁵⁴ Tamże, s. 108.

„obraz płaskiej przestrzeni otoczonej wciąż rozszerzającym się horyzontem”⁵⁵, który rozwija się, przynajmniej potencjalnie, „w nieskończoność”⁵⁶. Innymi słowy: będąc nieograniczone przez władzę sfery duchowej, ciało ludzkie oraz jego pragnienia nie znajdują żadnego zewnętrznego punktu odniesienia ani ograniczenia – stają się autoreferencyjne. Nieprzypadkowo dotykamy tutaj fundamentalnej problematyki kultury współczesnej, którą cechuje kult ciała, paradoksalnie ukierunkowany „w stronę ucieczki od ciała”⁵⁷ i jego negacji. Spostrzeżenie Bartosza Wypycha w pełni potwierdza powyższą konstatację odnośnie do transgresji jako antytranscendencji kierującej się ku nicości. Odrzucając bowiem życie ludzkie od transcendencji, transgresja sprowadza całą egzystencję do wymiaru cielesnego, który sam z siebie kieruje się ku destrukcyjnej samorealizacji. Świadczy o tym, jak zauważa Wypych, to choćby współczesna niechęć do ukrywania zabiegów chirurgii plastycznej oraz tendencja do ujawniania wszelkich form manipulacji cielesnej jako takich⁵⁸. Ciało podlega obecnie technologicznemu przetworzeniu, polegającemu na „żonglowaniu własną tożsamością”⁵⁹, pozbawioną „wymiaru esencjonalnego”⁶⁰. Ten brak etycznego ugruntowania życia sprawia, że ciało ludzkie (analogicznie do sztuki w dobie ponowoczesnej) musi wciąż dowodzić swojej „przydatności”⁶¹ w postaci „auto-estetyzacji”⁶². Wypych słusznie zauważa, że poszczególne znaczenia transgresji postcielesnej wydają się mieć charakter indywidualny, albowiem nie w ponowoczesności, w epoce pozbawionej centralnego punktu odniesienia metafizycznego, nie może przecież mieć znaczenia obiektywnego⁶³.

Ponowoczesne strategie autoreferencyjnego wyzwolenia się z ograniczeń cielesności poprzez fetyszyzację oraz modyfikację fizyczną muszą z definicji pozostać niepełne i tym samym skazane na porażkę. Albowiem tak długo, jak człowiek zachowa w sobie część człowieczeństwa, tak długo jego aspiracje będą wciąż sięgać wyżej, ku transcendencji – a zatem staną się drogą do absolutu. Transgresji nie pozostaje więc nic innego, niż postulować powrót Boga, który jednak nie byłby Bogiem zewnętrznym, transcendentnym, lecz wewnętrznym, pochodzącym z suwerennej woli człowieka – „zabójcy” Boga.

⁵⁵ G o m u ł k a, dz. cyt., s. 27.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ B. W y p y c h, *Transgresja ponowoczesnego ciała*, w: *Granice i ograniczenia: O doświadczeniu granic i ich przekraczaniu*, red. M. Szulakiewicz, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, s. 289.

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 289.

⁶⁰ Tamże, s. 291.

⁶¹ Tamże, s. 290.

⁶² Tamże, s. 291. Trudno bowiem ustalić obiektywne znaczenia w świecie pozbawionym transcendentnego punktu odniesienia, który stanowiłby centrum kultury.

⁶³ Por. tamże, s. 291.

Zauważmy, że w tym właśnie kierunku zmierzała myśl Nietzschego, według którego nadczłowiek „jest spełnioną realizacją całego potencjału ludzkiego i w tym sensie jest odpowiedzią na «śmierć Boga»”⁶⁴. W tym ostatnim zdaniu Safranskiego chciałbym podkreślić zwrot „realizacji całego potencjału ludzkiego”, wszystko wskazuje bowiem na to, że zdaniem Nietzschego Bóg stanowił ideę, która za pośrednictwem wartości moralnych ogranicza możliwość samorealizacji człowieka. Po odrzuceniu światopoglądu teistycznego, opartego na różnicy metafizycznej, nic już nie wydaje się przeciwstawiać owej ludzkiej samorealizacji. W takiej kondycji kulturowej pojęcie człowieczeństwa staje się ruchome, gdyż nie posiada stałego – czyli transcendentnego wobec struktury pojęciowej – punktu odniesienia⁶⁵. Zamiast jedynie dotykać albo nawet przekraczać granice człowieczeństwa na poziomie indywidualnym, można także uczynić krok dalej i spróbować doprowadzić do transgresji człowieczeństwa na poziomie społecznym, gatunkowym, a nawet ontologicznym.

Taką właśnie próbą oraz ostateczną konsekwencją ponowoczesnej kondycji (post)kulturowej jest współczesny dyskurs *t r a n s h u m a n i z m u*.

TRANSHUMANIZM

CZYLI TRANSGRESJA CZŁOWIECZEŃSTWA... I NIE TYLKO

W pierwszej części niniejszych rozważań starałem się naszkicować kluczowe zależności między transcendencją, człowieczeństwem i dualizmem natury i kultury. Warto jednak zaznaczyć, że w rozumieniu Bataille’a transgresja nie była związana z *r a t i o i t e c h n e*, gdyż, podobnie jak Nietzsche, starał się on wykroczyć poza zachodnią tradycję zarówno racjonalizmu, jak i humanizmu. Historia jednak nieraz udowodniła, że stosunkowo często idee realizują się w sposób sprzeczny z ich głównymi założeniami⁶⁶. Nie inaczej przedstawia się sytuacja w przypadku idei transgresji: zamiast wyzwolenia od „przytomnego *ja*” przejście od transcendencji ku transgresji doprowadziło do powstania specyficznej transgresyjno-pozytywistycznej hybrydy. Wskutek

⁶⁴ Safranski, dz. cyt., s. 312.

⁶⁵ Gomulka pisze, iż punkt centralny porządku wertykalnego „niesie ze sobą intuicję prostoty i niezłożoności. Od niego dopiero rozpoczyna się tworzenie wszelkiej struktury. Jest więc wyróżniony i odmienny od wszystkiego innego, a przez to łatwo pomyśleć o nim jako oddzielnym” (Gomulka, dz. cyt., s. 26). Słowa te przypominają myśl Jacques’a Derridy, że centrum, które funduje strukturę, samo nie jest i nie może być elementem struktury, gdyż musi pozostawać oddzielone od ciągłych permutacji, gry znaków na peryferiach (zob. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, w: tenże, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 483-504).

⁶⁶ Zob. R. Boudon, *Efekt odwrócenia. Niezamierzone skutki działań społecznych*, tłum. A. Karpowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

rozwoju technologicznego idea nadczłowieka zaczęła oznaczać realną możliwość przeistoczenia człowieka na poziomie materialnym, fizjologicznym. Nie jest to zresztą sprzeczne z samą myślą Nietzschego, który zgodnie ze swoim antychrześcijańskim antyidealizmem przekonywał, że człowiek jest *tylko* ciałem, a samo zaistnienie świadomości tłumaczyć można jako wynik konieczności przystosowania się człowieka do warunków życia kolektywnego⁶⁷. Jednym z kluczowych efektów współczesnej hybrydyzacji transgresyjnego antyidealizmu i racjonalności scjentystycznej jest właśnie ruch intelektualny zwany powszechnie *transhumanizmem*.

„Transhumanizm – zauważa Rafał Ilnicki – zakłada technicyzację człowieka bez konieczności zachowania ludzkości w jej obecnym kształcie”⁶⁸. W tym sensie transhumanizm stanowi (w największym uproszczeniu mówiąc) pogląd głoszący, że za pomocą rozwoju technologicznego pokonać będzie można ostateczną przeszkodę w rozwoju człowieka, czyli samego *człowieka*. Według dyrektora The Future of Humanity Institute na Uniwersytecie Oxfordzkim Nicka Bostroma ruch transhumanistyczny wspiera realne możliwości i potwierdza atrakcyjność myśli, które zmierzają do fundamentalnej poprawy kondycji ludzkiej za pomocą techniki, aby między innymi podnieść poziom intelektualny oraz wydajność psychofizyczną człowieka⁶⁹. Ponadto transhumanizm bada nie tylko konsekwencje, obietnice czy potencjalne zagrożenia płynące z tych rozwiązań technologicznych, ale podejmuje również problematykę etyczną, dotyczącą korzystania z technologii, które zmierzałyby do przewyżczenia dotychczasowych ograniczeń człowieka⁷⁰. Kolejnym celem transhumanizmu jest wyzwolenie człowieka od dolegliwości takich, jak choroby, starość, smutek, zmęczenie czy nienawiść, oraz zwiększenie wydolności w zakresie doświadczania radości, miłości, wrażliwości artystycznej czy spokoju wewnętrznego⁷¹. Transhumanizm dąży jednak nie tylko do „nieskończonej ekspansji w różnych sferach życia”⁷², w szczególności do przekroczenia ograniczeń czasu i przestrzeni, ale także do „nieustannej transformacji

⁶⁷ Por. Nietzsche, *Wiedza radosna*, nr 354, s. 195.

⁶⁸ R. Ilnicki, *Bóg cyborgów i Bóg maszyn. Technologiczne rozwinięcie metafizyki*, w: *Sfery refleksji religioznawczej*, red. R. Ilnicki, J. Iwanicki, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2012, s. 21.

⁶⁹ Por. N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ: A General Introduction. Version 2.1 (2003)*, World Transhumanist Association, Oxford 2003, s. 4, <http://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>.

⁷⁰ Por. tamże, s. 4.

⁷¹ Por. tamże, s. 5.

⁷² J. Wadowski, *Miedzy transhumanizmem a transpersonalizmem. Neoczłowieczeństwo w globalnym świecie?*, w: *Esencja człowieczeństwa. Prawda ludzka a cywilizacja*, red. H. Romanowska-Lakomy, Eneteia, Warszawa 2010, s. 374.

zarówno intelektualnej, jak i behawioralnej”⁷³ oraz cechuje się optymistyczną postawą wobec wszelkiego rodzaju aplikacji technologicznych i decentralizacji władzy⁷⁴.

Kluczowy moment tego „wyzwolenia się od człowieka” stanowi zakwestionowanie ontologicznego statusu człowieczeństwa, którego wyznacznikiem jest wyjątkowość gatunku ludzkiego. Odejście od idei wyjątkowości człowieczeństwa sprawia, że istota ludzka przestaje się wyróżniać na tle reszty przyrody, co z kolei wiąże się z przełamaniem dualizmu natura–kultura. W szczególności badania genetyczne wydają się podsuwać wniosek, że różnica między człowiekiem a innymi gatunkami zwierzęcymi jest niewielka, niewyraźna, a nawet arbitralna⁷⁵. Wiążąc człowieka „ze wszystkim, co nieludzkie” – czyli światem zwierząt i roślin – współczesna nauka wydaje się legitymizować transhumanistyczny odwrót od podbudowanego metafizycznie światopoglądu antropocentrycznego⁷⁶. Także myśl socjologiczna w swojej znacznej części sukcesywnie odchodzi od fundamentalnej przesłanki teoretycznej, jakoby to człowiek miał być jedynym bądź głównym aktorem społecznym. Obok prądów postmodernistycznych warto zwrócić uwagę na wyjątkowo popularną teorię aktora-sieci (ang. Actor–Network Theory, ANT), wedle której człowiek już dawno przeistoczył się w hybrydę antropologiczno-technologiczną, czyli w c y b o r g a. Rzeczy – jak przekonuje jeden z twórców tej teorii Bruno Latour – nie są jedynie pośrednikiem interakcji międzyludzkich, lecz aktywnie, w sposób podmiotowy, uczestniczą w życiu społecznym, tworząc tym samym wielowymiarową sieć działań i operacji społecznych. Skoro rzeczy stały się nie tylko niezbędnymi dodatkami, lecz podmiotami życia społecznego, to ich fizyczna integracja w ciała ludzkie wydaje się nie tylko możliwa, ale pozostaje co najwyżej kwestią czasu.

W odpowiedzi na zarzuty dotyczące ostatecznego kwestionowania przez transhumanizm ontologicznego statusu człowieka i jego świata, czyli kultury, zwolennicy tego prądu myślowego przekonują, że ich podejście bynajmniej nie wyklucza głównych przekazów chrześcijaństwa, oni także dążą bowiem do doświadczenia transcendencji, tyle że osiąganey za pomocą narzędzi technologicznych (nie zaś modlitwy)⁷⁷. Według transhumanizmu znajdujemy się obec-

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Por. tamże. Ostatni z wymienionych przez Wadowskiego punktów, czyli decentralizacja władzy, wydaje mi się niepewny. Uważam, że transhumanizm korzysta raczej z decentralizowanej kondycji kulturowej, aby – w dalszej perspektywie – tym silniej móc scentralizować mechanizmy władzy i panowania. Są to jednak obecnie tylko spekulacje, nie będę więc tej kwestii rozwijać.

⁷⁵ Por. F e r n á n d e z - A r m e s t o, dz. cyt., s. 155.

⁷⁶ Por. A. Z w o l i ń s k i, *Transhumanizm jako technokratyczna wersja idei samobawienia, w: Zbawienie bez Zbawiciela? Idea samobawienia i jej kulturowe konsekwencje*, red. R. Ptasek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 155.

⁷⁷ Por. R. K u r z w e i l, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodakowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 367; M. K l i c h o w s k i,

nie w fazie przejściowej, w okresie cyborgizacji człowieka. Proces ten, którego materialnym korelatem jest współczesny „transczłowiek”, czyli przejściowa hybryda antropotechnologiczna, zmierza do wytworzenia „postczłowieka”, który byłby odpowiednikiem Nietzscheańskiego nadczłowieka⁷⁸. Jak zauważa Michał Klichowski: „Transhumanizm obiecuje więc człowiekowi to, co dotychczas gwarantowała religia”⁷⁹, czyli „postczłowieczy raj”⁸⁰, z tą jednak istotną różnicą, że nie prowadzi do zbawienia poprzez „duchowe praktyki, ale przez implementację w człowieku rozwiązań techniki”⁸¹. Rafał Ilnicki z kolei zastanawia się nad możliwością nadejścia nowej „technologicznej transcendencji”⁸², czyli – innymi słowy – nad możliwością „hybryd techniki i transcendencji”⁸³. Odnosnie do obrazu i doświadczenia Boga przez postludzi Ilnicki stwierdza: „Transcendencja właściwa dla transhumanizmu oznacza dionizyjską przestrzeń metamorfozy, ponieważ nie może ona już nawet zostać pomyślana jako Bóg”⁸⁴. W innym miejscu Ilnicki przekonuje, że transhumanizm „oferuje [...] właściwie każdą metafizykę – może przybrać postać platonizmu, utylitaryzmu czy jakiegokolwiek innej formacji myślowej”⁸⁵. Jest to stanowisko wyjątkowo niekoherentne, albowiem „dionizyjska przestrzeń metamorfozy” właśnie wyklucza transcendencję w rozumieniu chrześcijańskim i platońskim – nieprzypadkowo przecież zarówno Nietzsche, jak i Bataille w wielu miejscach przeciwstawiali transgresyjnego Dionizosa chrześcijańskiemu pojęciu transcendentnego Boga. Na podstawie tego, co zostało już powiedziane, możemy więc z całą pewnością stwierdzić, że w obliczu tak rozumianego przezwyciężenia człowieczeństwa nie można mówić o jakiegokolwiek transcendencji, bez względu na to, jaką formę czy też postać miałaby ona przybrać. Chcąc bowiem przemienić człowieka w technologicznie przetworzony byt, cyborga, transhumanizm nie opowiada się po stronie transcendencji, a raczej jej z a p r z e c z a , dążąc do niemetafizycznej nieśmiertelności⁸⁶, która – jak za D.G. Jonesem krytycznie zauważa Klichowski – będzie

Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji, Wydawnictwo UAM, Poznań 2014, s. 119. Nieprzypadkowo zwolennicy nadejścia postludzkości przytaczają słowa Teilharda de Chardin, który, jak zauważa Klichowski, „uznawał wytwory techniki za elementy rozwoju chrześcijanina, za narzędzie budowania świata bliskiego Bogu” (tamże, s. 119).

⁷⁸ Por. tamże, s. 111.

⁷⁹ Tamże, s. 112.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże, s. 113.

⁸² R. I l n i c k i, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2011, s. 181.

⁸³ Tamże, s. 184.

⁸⁴ Tamże, s. 182.

⁸⁵ T e n ż e, *Bóg cyborgów i Bóg maszyn. Technologiczne rozwinięcie metafizyki*, s. 22.

⁸⁶ Por. t e n ż e, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, s. 149.

niczym „płytkie wieczne trwanie”⁸⁷. Z tego punktu widzenia transhumanizm wydaje się zarówno konsekwencją ponowoczesnego kryzysu transcendencji, jak i radykalną nań odpowiedzią. Transgresja skłania człowieka do pokonania ostatecznej granicy, która utraciła swój metafizyczny, sakralny wymiar – czyli siebie samego⁸⁸. Według zwolenników transhumanizmu owo przekroczenie człowieka nie jest jedynie możliwością, lecz stanowi coś w rodzaju konieczności dziejowej, albowiem – jak niemal proroczo stwierdza Kurzweil – „jest to ostateczne przeznaczenie Osobliwości i Wszechświata”⁸⁹.

Jak ocenić transhumanizm pod kątem zmiany społeczno-kulturowej, której korzenie sięgają końca dziewiętnastego wieku? Otóż przede wszystkim należy zauważyć, że kluczowa problematyka transhumanizmu wiąże się z ideą „samozbawienia” człowieka. Samo pojęcie zbawienia odnosi się do wiary oraz nadziei wyzwolenia człowieka z niepewnej kondycji egzystencjalnej na ziemi⁹⁰. Podczas gdy w przypadku uznawania transcendencji dążenie do zbawienia polega na przyjęciu zewnętrznego, absolutnego punktu odniesienia, transgresja dąży do wyzwolenia się od samego podmiotu cierpiącego – czyli człowieka. Owo dążenie do wyzwolenia się od człowieka wydaje się ściśle związane – jak zauważa Leszek Koczanowicz – z „dramatem nowoczesności”⁹¹, czyli „przecuciem katastrofy”⁹². Rzeczywistość społeczna straciła swoją dawną stabilność, której miejsce zajęła wszechogarniająca ambiwalencja, zarówno poznawcza, jak i normatywna⁹³. W tej kondycji społecznej wytwarza się „kultura angor animi”, kultura lęku, która sprawia, że przyszłość jawi się współczesnemu człowiekowi jako nadchodząca „bestia”⁹⁴. Skoro współczesny świat

⁸⁷ K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 144.

⁸⁸ Nie sposób nie przytoczyć tu słów Foucaulta, że „kres człowieka” (F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy*, s. 345) stanowi przesunięcie na poziomie porządku wiedzy, które sprawia, „że skończoność człowieka stała się jego końcem” (tamże, s. 345n.).

⁸⁹ K u r z w e i l, dz. cyt., s. 35.

⁹⁰ W *Słowniku języka polskiego* zbawienie jest definiowane jako „to, co daje ratunek, ocalenie” (*Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, PWN, Warszawa 1968, s. 907). Z kolei w *Encyklopedii katolickiej* zbawienie określane jest jako „działanie Boże polegające na wybawieniu osób stworzonych od grzechu, zła oraz śmierci wiecznej oraz udzieleniu im niekończącej się doskonałości życia we wspólnocie z Bogiem, w Bogu i przez Boga” (*Encyklopedia katolicka*, t. 20, red. E. Gigilewicz i in., Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2014, s. 1299), co z kolei odnosi się do pojęcia przebóstwienia.

⁹¹ T e n z e, *Angor animi, czyli kultura lęku*, „Ethos” 27(2014) nr 4(108), s. 133.

⁹² Tamże.

⁹³ Koczanowicz zauważa, że najbardziej systematycznego opisu niestabilnej natury nowoczesności dostarcza książka Ulricha Becka *Spoleczeństwo ryzyka*, której autor przekonuje, że społeczeństwo współczesne jest „społeczeństwem katastrof” (tamże, s. 134n.). Por. U. B e c k, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze ku innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002, s. 33.

⁹⁴ K o c z a n o w i c z, dz. cyt., s. 135.

wyduje się poza zasięgiem kontroli ludzkiej, a nadzieja zbawienia przestała wraz z transcendencją stanowić stały element przekazu kulturowego, to nic dziwnego, że człowiek zaczął szukać nowej formy ratunku egzystencjalnego. Odkąd w świadomości ludzkiej metafizyka, religia i transcendencja przestały nie tylko gwarantować ontologiczny status człowieczeństwa, ale również zapewniać nadzieję zbawienia, człowiek zwrócił się ku myśli technologicznej, która „dostarcza ludzkości nowych niepojętych mocy, chroni zdrowie, daje nieśmiertelność”⁹⁵.

Ilnicki zauważa, że w czasach współczesnych człowiek „utracił kulturowe umocowanie w symbolach prowadzących go ku transcendencji, stara się przenieść je do świata techniki”⁹⁶. Warto by jednak moim zdaniem dodać, że starania tego rodzaju skazane są na niepowodzenie, gdyż wykraczając poza l u d z k ą transcendencję, docieramy co najwyżej do królestwa p o s t l u d z k i e j transgresji. Przeistoczenie antropologii w „antropotechnologię”⁹⁷ wydaje się z tego punktu widzenia w pełni zrozumiałe: po odrzuceniu wertykalnego porządku świata na rzecz jego porządku horyzontalnego to właśnie technika wydaje się dostarczać nadziei na pokonanie wszelkich granic psychofizycznych i społeczno-kulturowych, a więc granic możliwości (nad)ludzkiej samorealizacji⁹⁸. Samorealizacja ta miałaby ostatecznie doprowadzić człowieka do przeistoczenia się w „bóstwo”, czyli byt „absolutnie samowystarczalny”⁹⁹. Powyższe uwagi jasno pokazują, że wyeliminowanie transcendencji stanowi konieczny warunek legitymizacji „zrzucenia z siebie ograniczeń stworzenia”¹⁰⁰, w jego efekcie bowiem nie pozostaje już żadna wyższa sfera „ducha”, która formułowałaby obowiązujące ograniczenia rozwoju. Z punktu widzenia „śmierci Boga” transhumanizm może być nawet, w duchu nietzscheańskim, chwalony jako „wiedza radosna” (hiszp. la gaya ciencia), albowiem – jak przekonuje Ray Kurzweil – nadchodzi osobliwość, czyli era, w której „tempo zmian technologicznych będzie tak szybkie, a jego wpływ tak głęboki, że życie ludzkie zmieni się w sposób nieodwracalny”¹⁰¹.

Abstrahując od empirycznej wiarygodności niektórych, być może zbyt daleko idących przewidywań futurologicznych, chciałbym skierować uwagę na socjologiczny wymiar tej problematyki. Otóż sama koncepcja hybrydyzacji

⁹⁵ Kurzweil, dz. cyt., s. 151.

⁹⁶ Ilnicki, *Bóg cyborgów i Bóg maszyn. Technologiczne rozwinięcie metafizyki*, s. 15.

⁹⁷ J. Wądowski, *Transhumanizm – nowa utopia XXI wieku*, w: *Festiwal Filozofii*, t. 1, *Utopia – wczoraj i dziś*, red. T. Sieczkowski, D. Misztal, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 451.

⁹⁸ Por. tenże, *Między transhumanizmem a transpersonalizmem. Neoczłowieczeństwo w globalnym świecie?*, s. 374.

⁹⁹ Zwoleński, dz. cyt., s. 151.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Kurzweil, dz. cyt., s. 23.

człowieka z technologią nie jest wymysłem transhumanistów: już podczas drugiej wojny światowej José Manuel Rodríguez Delgado rozpoczął pod kuratelą faszystowskiego reżimu w Hiszpanii swoje badania „nad kontrolą ludzi przez oddziaływanie na odległość”¹⁰². Po wojnie, już jako dyrektor wydziału neuropscychoatrii na Uniwersytecie Yale, Delgado usiłował stworzyć program, który za pośrednictwem elektronicznego oddziaływania na mózg (za pomocą zminiaturyzowanych elektrod) pozwalałby na utrzymanie kontroli politycznej oraz psychologicznej nad całym społeczeństwem¹⁰³. Od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku amerykańska Narodowa Agencja Aeronautyki i Przestrzeni Kosmicznej (NASA) starała się wyprodukować implanty „wielkości małych monet”¹⁰⁴. Podczas operacji „Pustynna Burza” (ang. Desert Storm) w czasie pierwszej wojny w Zatoce Perskiej bardziej zaawansowane implanty testowano na żołnierzach w celu ich skutecznej zdalnej lokalizacji. Kolejny przykład z tej serii działań to próba zwiększenia wydajności ludzkiego mózgu przez stworzenie interfejsu mózg–komputer (ang. brain-computer interface – BCI), umożliwiającego bezpośrednią komunikację między mózgiem a urządzeniem zewnętrznym, w tym wypadku komputerem. Dzięki tego rodzaju eksperymentom relacja człowiek–komputer w przyszłości nie będzie się opierać się na interwencji manualnej (przez przysłowiowe „kliknięcie”), ale uruchamiana będzie za pomocą samej myśli¹⁰⁵. Tego rodzaju postęp technologiczny prawdopodobnie umożliwi też powstanie nowych zastosowań neuroprotetyki¹⁰⁶.

W niedalekiej przyszłości człowiek miałby zatem przeistoczyć się w cyborga, którego nie obowiązywałyby już prawa naturalne ani zasady życia kulturowego. Koreluje to z myślą Nietzschego, według którego nadczłowiek to – jak zauważa Klichowski – istota „maksymalnie twórcza”¹⁰⁷, żyjąca „pełnią tego świata, ale jakby ponad jego prawami”¹⁰⁸. Droga do „bycia bóstwem” oznacza zerwanie z wszelkimi zewnętrznymi punktami odniesienia, czyli ze światopoglądem opartym na wertykalnym porządku znaczeń, który uobecniając się w kulturze, ogranicza samorealizację horyzontalną na poziomie

¹⁰² Z w o l i ń s k i, dz. cyt., s. 152.

¹⁰³ Por. tamże.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Por. W a d o w s k i, *Między transhumanizmem a transpersonalizmem. Neoczwłowieczeństwo w globalnym świecie?*, s. 376.

¹⁰⁶ Por. Z w o l i ń s k i, dz. cyt., s. 153. Nie sposób w tym miejscu przynajmniej nie wspomnieć o stwierdzeniu Sigmunda Freuda, że wraz z przetwarzaniem przyrody i rozwojem techniki człowiek „stał się kimś w rodzaju boga-protezy” (S. F r e u d, *Pisma społeczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 186). W czasach Freuda owe narządy pomocnicze nie były jednak jeszcze zrośnięte z ludzkim ciałem, a posługiwanie się nimi wymagało wysiłku. Współczesny rozwój technologii wydaje się przewycięzać ten dystans.

¹⁰⁷ K l i c h o w s k i, *Narodziny cyborgizacji*, s. 100.

¹⁰⁸ Tamże.

aksjologicznym i normatywnym. Chciałbym za Agatą Rosochocką podkreślić, że transformacja ta ściśle wiąże się ze „śmiercią Boga”, która „wyjęła ciało z kontekstu scenariusza uwznioślającego i sensotwórczego. Jednocześnie technologia dominująca epokę coraz śmielej wkracza w ciało bądź też jest z ciałem wymienna czy wręcz wobec niego zwycięska”¹⁰⁹. Nie należy zatem transhumanizmu lekceważyć jako nieistotnej mrzonki naiwnych zwolenników i fanatyków postępu technologicznego. Współczesny rozwój naukowy przy jednoczesnej marginalizacji metafizyki spowodował bowiem, że pytania dotyczące natury człowieka, jego istoty czy esencji, zostały zastąpione eksperymentowaniem na człowieku¹¹⁰. Transhumanizm interpretować można jako system przewidywań, który co prawda opiera się w dużej mierze na spekulacji, ale nie jest oderwany od autentycznych przemian cywilizacyjnych¹¹¹. Przewidywania te dotyczą przede wszystkim fundamentalnej dla myśli socjologicznej kwestii integracji społecznej. Warto za Simmelem przypomnieć, że na najbardziej elementarnym poziomie świadomość bycia człowiekiem stanowi warunek świadomości bycia „uspołecznionym”¹¹². Czy może zatem istnieć społeczeństwo bez człowieka?

Otóż jeszcze przed powstaniem teorii aktora-sieci, która kwestionuje wyłączność podmiotowości ludzkiej w budowaniu i reprodukcji relacji społecznych, teoria systemowa Niklasa Luhmanna także kwestionowała hipotezę, jakoby częstką elementarną społeczeństwa był człowiek. System społeczny, jak przekonuje Luhmann, powstaje wówczas, gdy konstytuuje się autoreferencyjny związek komunikacyjny (niem. *autopoietischer Kommunikationsszusammenhang*), który z kolei poprzez ograniczenie odpowiednich operacji komunikacyjnych odgranicza się od otoczenia¹¹³. W tym sensie zdaniem Luhmanna społeczeństwo nie składa się, a przynajmniej nie musi się składać z ludzi bądź działań (ludzkich), buduje je bowiem komunikacja. Zgodnie z takim ujęciem systemowym (nie-humanistycznym) integracja społeczna zależy od wydajności przetwarzania danych oraz skuteczności operacji interakcyjno-kooperacyjnych. Transhumanizm wydaje się więc i m p l i c i t e sugerować

¹⁰⁹ A. Rosochacka, *Potworne ciała protetyczne. Obcość uwewnętrzniona*, „Świat i Słowo” 2012 nr 1(18), s. 127.

¹¹⁰ Por. Z w o l i ń s k i, dz. cyt., s. 151.

¹¹¹ Por. K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 115. Za Woodym Evansem Klichowski przywołuje przykład nawigacji satelitarnej w smartfonie: jeszcze dwadzieścia pięć lat temu niemal każdy z nas uznałby spekulację dotyczącą jej możliwości za nierealistyczną i niepoważną. Klichowski konkluduje: „Świat cyborgów to technoutopia, a za 25 lat (lub szybciej), sami zostaniemy cyborgami” (tamże).

¹¹² G. S i m m e l, *Dygresja w związku z zagadnieniem, jak możliwe jest społeczeństwo*, w: tenże, *Pisma socjologiczne*, red. H.J. Dahme, O. Rammstedt, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 427. Por. tamże, s. 425-427.

¹¹³ Por. N. L u h m a n n, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1986, s. 269.

oraz wspierać socjologiczne podejście systemowo-sieciowe, które abstrahuje od ucieleśnionej istoty ludzkiej jako fundamentalnego nośnika życia społecznego. W świecie pozbawionym transcendentnego sensu życia, przepełnionym cierpieniem i osobistymi tragediami, transhumanizm wydaje się niezwykle obietnicą niemal całkowitego uniezależnienia się człowieka od swojego ciała¹¹⁴. Wydaje się, że wspomniana w pierwszej części tych rozważań hipoteza Wypycha, iż ponowoczesna estetyzacja cielesna wyraża pragnienie ucieczki od cielesności, znajduje tutaj nie tylko potwierdzenie, ale pełną realizację – także na poziomie wyobraźni socjologicznej.

Zakładając, że ciało ludzkie przestałoby w przyszłości stanowić konieczny nośnik świadomości ludzkiej, nic nie stałoby już na przeszkodzie, aby osobowość ludzką „przełączyć” w świat wirtualny – tak aby nowym nośnikiem świadomości mogło się stać „bioniczne ciało”¹¹⁵. Aby takiemu człowiekowi-cyborgowi umilić życie oraz zwiększyć jego sprawność psychofizyczną, transhumanizm proponuje aplikację sztucznej inteligencji, nanotechnologie molekularne, neurologiczne interfejsy, substancje psychoaktywne, terapie przeciwko starzeniu się oraz wszechobecność zminiaturyzowanych komputerów¹¹⁶. Obok redefinicji życia ludzkiego na poziomie indywidualnym celem transhumanizmu byłoby więc ukonstytuowanie takiej kondycji społecznej, w której trudy, cierpienia i bóle zostałyby zminimalizowane, a bodźce dające poczucie radości i przyjemności – zmaksymalizowane. Genetyka, robotyka, informatyka oraz nanotechnologia (określane zbiorczo za pomocą akronimu GRIN) miałyby wyeliminować wszelkie dolegliwości, a nawet w przyszłości zapewnić (post)człowiekowi nieśmiertelność¹¹⁷. Hedonistyczna postawa wobec życia nie wpływałaby zdaniem zwolenników transhumanizmu ujemnie na integrację społeczną, gdyż trudnymi zadaniami dotyczącymi optymalizacji życia społecznego miałyby się zająć wspomniana sztuczna inteligencja, która odciążałaby człowieka-cyborga od stresujących obowiązków zwykłego śmiertelnika. Jak widać, transhumanizm nie tylko pragnie wyzwolić człowieka jako jednostkę od przykrych dolegliwości psychofizycznych, ale ponadto stanowi niezwykle kuszącą ofertę wyzwolenia człowieka od żmudnej edukacji oraz konieczności wychowania, czyli dwóch najbardziej podstawowych narzędzi socjalizacji, uspołecznienia¹¹⁸.

Widać zatem, że gdy rozbicie „koherentnego obrazu ciała”¹¹⁹ wykracza poza sferę pomocy medycznej i zaczyna dotyczyć sfery ogólnoludzkiej na

¹¹⁴ Por. W a d o w s k i, *Transhumanizm – nowa utopia XXI wieku*, s. 450.

¹¹⁵ Por. t e n ż e, *Między transhumanizmem a transpersonalizmem. Neoczłowieczeństwo w globalnym świecie?*, s. 376.

¹¹⁶ Por. t e n ż e, *Transhumanizm – nowa utopia XXI wieku*, s. 451.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 450n.

¹¹⁸ Por. K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 115.

¹¹⁹ R o s o c h a c k a, dz. cyt., s. 127.

poziomie ambicji transgresyjnych, można także zaobserwować rozbitcie koherentnego obrazu społeczeństwa. Problem edukacji i wychowania wydaje się w tym kontekście szczególnie istotny. Jak zauważa Klichowski, „zmierzch edukacji”¹²⁰ wiąże się bezpośrednio z głównymi poglądami transhumanistycznymi, które z kolei mają swoje źródła w „eugenicznych sposobach myślenia”¹²¹. Skoro świat nie znajduje się pod opieką transcendentnej siły boskiej, lecz stanowi mniej lub bardziej przypadkowy rezultat procesów ewolucyjnych, to wszelkie ingerencje na rzecz ulepszenia procesu ewolucji wydają się etycznie usprawiedliwione. Mało tego, zakładając, iż potrzeba procesów edukacyjno-wychowawczych wynika z faktu, że człowiek stanowi „niedoskonałą wypadkową interakcji przypadkowej kombinacji genetycznej ze środowiskiem”¹²², redukcja bądź eliminacja ludzkiej niedoskonałości byłaby równoznaczna z eliminacją potrzeby tychże procesów. Kształtowanie i stymulacja człowieka-cyborga poprzez inżynierię genetyczną byłyby więc nie tylko możliwe, ale wręcz wskazane, gdyż niosą one w sobie obietnicę większej skuteczności, precyzji oraz efektywności¹²³. Stosowana na szeroką skalę inżynieria genetyczna byłaby w ostatecznym rozrachunku inżynierią społeczną, której tak bardzo domagał się pierwszy przedstawiciel myśli socjologicznej Auguste Comte. Współczesnym przykładem możliwej inżynierii społecznej jest projekt budowy miasta – PlanIT Valley w Portugalii. Ta wizja miasta przypomina układ nerwowy – organizm wyposażony w mózg, czyli komputer centralny, w którym przechowywane oraz przetwarzane będą wszystkie dane dotyczące cech mieszkańców¹²⁴. Andrzej Zwoliński pisze: „Komputer centralny będzie miał informacje o stanie zdrowia, czasie pobytu czy zajęciach każdego obywatela. Miasto ma być zaopatrzone w kilka milionów czujników – średnio jeden na metr kwadratowy. [...] Będzie nim zarządzał superkomputer, którego cyfrowym centrum będzie system Urban OS, opracowany przez McLaren Electronic System – producenta sensorów dla bolidów Formuły 1. Oprogramowanie dostarczy firma Microsoft”¹²⁵.

Trudno w tym kontekście nie pomyśleć o koncepcji władzy normalizującej według Michela Foucaulta: tego rodzaju władza nie represjonuje, lecz czyni z podporządkowanych sobie ludzi zdyscyplinowane jednostki (jest to „władza dyscyplinarna”) oraz reguluje ich wydajność życiową na poziomie kolektywnym

¹²⁰ K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 161.

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże, s. 163.

¹²³ Por. tamże, s. 162.

¹²⁴ Por. H. K n i g h t, *The Green City That Has a Brain*, „The New Scientist” nr 2781 z 29 X 2010, s. 22n.

¹²⁵ Z w o l i ń s k i, dz. cyt., s. 157

(jako „biowładza”)¹²⁶. „Postludzie” byłoby więc idealnym, wręcz wymarzoną przedmiotem władzy i panowania, ich własna podmiotowość zostałaby bowiem wpisana w system zbiorowego zarządzania kapitałem p o s t l u d z k i m.

Reasumując, na gruncie transgresji człowieczeństwa transhumanizm wskazuje nie tylko na potrzebę przeistoczenia człowieka w cyborga, ale także na konieczność transgresji podstawowych zasad integracji społecznej. W warunkach transhumanizmu całe życie ludzkie musiałoby zostać „przemysłane na nowo” tak na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym, czyli zdefiniowane „w oderwaniu od wszelkich tradycyjnych, utartych kulturowo czy uzasadnionych światopoglądów, sposobów jego ujmowania”¹²⁷. Mielibyśmy tu więc do czynienia z trójwymiarową ś m i e r c i ą: śmiercią Boga, czyli zmierzchem transcendencji jako centrum kultury; śmiercią człowieka, czyli odejściem od idei człowieczeństwa jako istoty ludzkości; oraz śmiercią społeczeństwa reprodukcją się przez edukację i wychowanie człowieka. Ogniwem łączącym te zjawiska jest jednak w sposób implicite założony (aczkolwiek niestety chyba nie zawsze przez zwolenników transhumanizmu uświadomiony) koniec kultury jako wyodrębnionego z przyrody specyficznego ludzkiego świata, w którym tęsknota za absolutem uobecniała się w rozmaitych formach i treściach. W postkulturze to postczłowiek stanowiłby autoreferencyjny absolut w postaci samowystarczającego postboga. Czy na tym miałyby polegać ostateczne „zbawienie” człowieka?

PRÓBA WNIOSKÓW POSTĘP KU NICOŚCI?

Jan Wadowski zauważa, że historycznie można wyróżnić dwie wizje człowieka: wertykalną, religijną oraz horyzontalną, laicką¹²⁸. Pierwsza wiąże się

¹²⁶ Zaliczanie myśli Foucaulta do koncepcji promujących transgresję człowieczeństwa w rozumieniu transhumanistycznym byłoby jednak błędem. Chociaż pozostawał on pod silnym wpływem myśli Nietzscheańskiej oraz całej intelektualnej tradycji francuskiej myśli transgresyjnej, to był także radykalnym krytykiem nowoczesnych dążeń oraz ambicji inżynierii społecznej. Promowana przez niego transgresja nie miała charakteru społecznego, wyrażała natomiast specyficzną odmianę indywidualizmu poststrukturalistycznego, o którym pisałem w innym miejscu. Zob. M. L i p o w i c z, *Krytyka nowoczesnych stosunków społecznych jako podstawa ponowoczesnej sztuki życia – egzystencjalny wymiar dzieła Michela Foucault*, „Analiza i Egzystencja” 2013, nr 21, s. 43-67.

¹²⁷ K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 114.

¹²⁸ Wadowski zaznacza, że są to koncepcje bardzo uproszczone, niczym „kulturowe optimum, do którego żadna nigdy nie doszła w czystej postaci” (W a d o w s k i, *Między transhumanizmem a transpersonalizmem. Neoczłowieczeństwo w globalnym świecie?*, s. 372). Jest to uwaga bardzo istotna, która jednocześnie przypomina aktualność koncepcji typów idealnych Maxa Webera jako narzędzia badawczego nauk humanistycznych i społecznych, w szczególności socjologii.

silnie z „tak czy inaczej pojmowaną transcendencją”¹²⁹ i tym samym koreluje z metafizycznym obrazem świata; druga kładzie nacisk na wartości i cele doczesne¹³⁰. Zamiast odnosić się do sfery, która jest poza czasem i przestrzenią, humanizm laicki starał się rozciągnąć teraźniejszość drogą nieustannego postępu warunków istnienia ludzkiego w kierunku nieskończoności. Dlatego konsekwentnym rozwinięciem laickiego humanizmu jest właśnie transhumanizm, albowiem zwolennicy tego ruchu intelektualnego przekształcili „wiarę w Boga dającego możliwość wejścia do raju”¹³¹ w „wiarę w siebie samego”¹³², czyli w człowieka zdolnego do „wiecznego progresu”¹³³ (ang. perpetual progress) poprzez pokonanie samego siebie (ang. self-overcoming), czyli do niepomowanej ekstropii, która stanowi wyraz buntu przeciwko światu opartemu na entropii. Ten aspekt wydaje się najbardziej konsekwentnym rozwinięciem myśli Nietzschego, jak bowiem zauważa Safranski, „nadczłowiek jest wolny od religii: nie stracił jej, lecz wziął z powrotem do siebie”¹³⁴. Według transhumanistów postęp naukowy, czyli proces wąsko pojętej racjonalizacji, nie powinien jedynie optymalizować ludzkiego życia na ziemi, ale także dążyć do przekroczenia dotychczasowych barier zarówno biologicznych, jak i społeczno-kulturowych, które ograniczają potencjał ludzkiej samorealizacji. W tym sensie transhumanizm stanowi przykład bliskiego związku między nauką a myśleniem utopijnym – tyle że w tym wypadku dążenie do „kompletnego poznania”¹³⁵ przekształca się w ideę k o m p l e t n e j transgresji i transformacji bytu ludzkiego.

Transhumanizm nie jest oczywiście zjawiskiem jednolitym – w jego ramach istnieją bowiem różne podejścia oraz ich rozmaite wariacje. Niemniej wydaje się, że każda z tych wariacji wiąże się w taki bądź inny sposób z fundamentalną zmianą kulturową, która pogłębia się od końca dziewiętnastego wieku i której najważniejszym rzecznikiem – przynajmniej z historycznego punktu widzenia – był właśnie Nietzsche. To on zauważył, iż kultura nowoczesna odchodzi od swojego metafizycznego centrum, co powoduje, że życie ludzkie przestaje się opierać na transcendencji. Żyjemy w czasach, w których szerzy się pogląd, że zbawienia, czyli wyzwolenia człowieka z niedoli życia ziemskiego, nie należy już oczekiwać z zewnątrz, pod postacią łaski, lecz należy samemu wykraczać poza dotychczasowe granice egzystencjalne. Przejście od łaski

¹²⁹ Tamże, s. 371.

¹³⁰ Por. tamże, s. 372.

¹³¹ K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 117.

¹³² Tamże, s. 118.

¹³³ Tamże, s. 117.

¹³⁴ S a f r a n s k i, dz. cyt., s. 313.

¹³⁵ Zob. A. L e k k a - K o w a l i k, *Myślenie utopijne w nauce, o nauce i dzięki nauce. Źródło inspiracji czy zagrożenie?*, „Ethos” 27(2014) nr 3(107), s. 108-131.

do samorealizacji wiąże się z zerwaniem z transcendencją na rzecz transgresji, która współcześnie wyraża się między innymi właśnie w ruchu transhumanistycznym. Karol Tarnowski zauważa, że „transcendowanie”¹³⁶ ku człowieczeństwu jest ściśle związane z ideą sensu życia, która z kolei stanowi „korelat zbawienia”¹³⁷. Jednak wraz ze śmiercią Boga umiera także idea zbawienia zewnętrznego, co w sposób konieczny prowadzi do destrukcji dotychczasowych przekonań dotyczących sensu życia. Tym samym także dawne „transcendowanie ku człowieczeństwu” konsekwentnie przekształca się w transgresję o d c z ł o w i e c z e ń s t w a. Tym samym transhumanizm niewątpliwie stanowi wyraz ponowoczesnej kondycji społeczno-kulturowej – aczkolwiek sprawia, że jesteśmy zmuszeni nieco zrewidować oraz uzupełnić swoje dotychczasowe przekonania dotyczące samej ponowoczesności. O ile zgodzić się można z kluczową i popularną hipotezą Jeana-François Lyotarda, że ponowoczesność wyznacza kres „wielkich narracji”¹³⁸, o tyle dodać należy, że sprawa dotyczy jedynie narracji opartych na t r a n s c e n d e n c j i oraz na idei człowieczeństwa. W istocie jesteśmy obecnie świadkami triumfu metanarracji opartej na t r a n s g r e s j i oraz postczłowieczeństwie, która nie wiąże idei postępu z ideą poprawy kondycji ludzkiej, lecz z ideą przewyższenia samego człowieka. Czyż nie taki właśnie był cel samego Nietzschego, który jest nie tylko „patronem” współczesnego transhumanizmu i posthumanizmu, ale przede wszystkim głównym punktem odniesienia dla myśli ponowoczesnej?¹³⁹

Transhumanizm wydaje się pierwszą wielką narracją opartą na idei transgresji. W obecnym artykule starałem się podkreślić, że podczas gdy w ostatecznym rachunku punktem odniesienia dla transcendencji wydaje się absolut jako pełnia bycia, transgresja nie ma żadnych zewnętrznych punktów odniesienia, gdyż stanowi absolutną negację. W ostatecznej konsekwencji musi także prowadzić do negacji negującego, czyli człowieka wraz z jego światem, który stanowi kultura. Warto pamiętać, że ten kierunek intelektualny korzysta nie tylko z ponowoczesnego chaosu normatywnego, ale przede wszystkim z relatywizmu terminologicznego. To właśnie na gruncie rozmycia wielu podstawowych metafizycznych pojęć kultury zachodniej ponowoczesności udało

¹³⁶ K. T a r n o w s k i, *Człowiek i transcendencja*, Znak, Kraków 1995, s. 40.

¹³⁷ Tamże, s. 42. Por. tamże, s. 36-44.

¹³⁸ Zob. J. F. L y o t a r d, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 20.

¹³⁹ Chciałbym zauważyć, że pojęcie narracji bynajmniej nie ma na celu umniejszenia znaczenia ani powagi poruszanej tu problematyki. Pojęcie to wydaje mi się kluczowe dla zrozumienia istoty ludzkiej jako bytu poszukującego sensu życia, logosu. Przejście ku nowej formie narracji – narracji transgresyjnej – oznacza, że człowiek stara się odnaleźć nową jakość sensu istnienia. O ile bowiem dotychczas pragnął zbawienia wertykalnego, czyli zbawienia płynącego z zewnątrz („z góry”), o tyle współcześnie coraz bardziej pragnie zbawienia horyzontalnego, którego źródłem jest on sam, a przede wszystkim jego zdolność do przemiany zarówno egzystencjalnej, jak i gatunkowej.

się wykreować całą mnogość różnorodnych poglądów, swoistych „propozycji ontologicznych”, które w taki bądź inny sposób usiłują zakwestionować podstawowe parametry ludzkiej egzystencji¹⁴⁰. Dlatego tym bardziej istotna wydaje się jednoznaczna konceptualizacja współczesnej problematyki kulturowej na gruncie kluczowych pojęć transcendencji i transgresji, które w sposób precyzyjny wskazują na najbardziej podstawowe implikacje transhumanizmu tak na poziomie filozoficznym, jak i socjologicznym.

Transhumanizm stanowi jeden z wielu – aczkolwiek zapewne jeden z najbardziej doniosłych – wskaźników zmęczenia współczesnej kultury samą sobą i podejmowania przez nią desperackich prób wyjścia poza dotychczasowe ramy życia. Po „śmierci Boga” tęsknota za kimś oraz czymś „lepszym” od człowieka i jego kultury wydaje się coraz bardziej nasilać. Można więc sądzić, że przyszłość człowieka zależeć będzie od tego, na ile uda się mu ponownie odnaleźć możliwości doświadczenia transcendencji. Wydaje się, iż na podstawie tego, co starałem się wyłożyć, można z dość dużą dozą pewności postawić hipotezę, że dla człowieka nie ma innej alternatywy niż transcendencja – o ile oczywiście pragnie on p o z o s t a ć c z ł o w i e k i e m. Innymi słowy mówiąc, koniec transcendencji nieuchronnie prowadzi do końca człowieka, a postczłowiek osiągnie ostateczny cel transgresji: n i c o ś ć.

¹⁴⁰ Warto tutaj przytoczyć pogląd Alicji Kepińskiej: „Fragmentacji tego świata i przyrostowi coraz to innych światów, czyli mnożeniu propozycji ontologicznych sprzyja zanik dawnych [...] podziałów”, które powodowały, że ciało ludzkie „funkcjonowało zawsze w uporządkowanej kulturowo przestrzeni, w której jakości były wyraźnie rozdzielone” (A. K e p i ń s k a, *Bliskość „Obcego”*, w: *Klan cyborgów. Mariaż człowieka z technologią*, red. G. Gajewska, J. Jagielski, Wydawnictwo Fundacji Collegium Europaeum Gnesnense, Gniezno 2008, s. 64). Niemniej w przypadku ponowoczesności kwestia ontologii (metafizyki) jest niejednoznaczna, jak bowiem zauważył Habermas, antymetafizyka Nietzscheańska oraz postmodernistyczna paradoksalnie zawiera także założenia (krypto)metafizyczne. Zob. J. H a b e r m a s, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

ŚWIAT OSOBY

Grzegorz HOŁUB

TRANSHUMANIZM A KONCEPCJA OSOBY

Idea takiego przezwyciężenia biologii, które będzie zarazem jej udoskonaleniem, a następnie zastąpienia jej przez sztuczne wytwory technologii lokuje człowieka w jednowymiarowej rzeczywistości tego, co fizyczne i biologiczne, a z czasem postbiologiczne. W wizji tego procesu dostrzec można laicki ekwiwalent myślenia religijnego, w którym stałą częścią doktryny jest przejście do nowego wymiaru życia – doskonalszego i wiecznego. Owo przejście do większej doskonałości musi się jednak dokonać kosztem rezygnacji z tego, kim człowiek jest w ramach swojej obecnej kondycji bytowej.

Dyskusje w ramach transhumanizmu toczą się już od długiego czasu, a ich charakter jest złożony. Wyrastają z pewnych przewidywań futurystycznych, ale biorą pod uwagę także czynniki naturalne. Do tych ostatnich można zaliczyć zarówno subiektywne nastawienia i oczekiwania, które towarzyszą ludzkiemu życiu, jak i czynniki obiektywne, tworzące naszą kulturę. Jeśli spojrzeć na zasadnicze przekonanie transhumanistów, że człowiek może udoskalać się w taki sposób, że w końcu stanie się inną istotą – istotą wyższego rzędu, to można wskazać na obecność przesłanek, które w pewien sposób twierdzenie to wspierają. Z jednej strony całe życie ludzkie zorientowane jest na doskonalenie się i przezwyciężanie różnych barier. Co więcej, człowiekowi jego własne istnienie jawi się jako mające formułę otwartą¹ i cechujące się możliwością stałej modyfikacji. Nie można na przykład – zakładając, że nie bierzemy pod uwagę uwarunkowań empirycznych i środowiskowych – wyznaczyć temu istnieniu żadnych wyraźnych ograniczeń: człowiek może żyć pięćdziesiąt albo siedemdziesiąt lat, mógłby również żyć lat trzysta. Owo ludzkie dążenie do uwolnienia się od ograniczeń wykorzystują transhumaniści, co znalazło swój wyraz w manifestie transhumanistycznym². Z drugiej strony rozwój nauk biomedycznych sprawia, iż ludzkie „trwanie” staje się coraz dłuższe i przeżywane jest w lepszej kondycji zdrowotnej. Rozwój genetyki, w szczególności inżynierii genetycznej, i spodziewany postęp medycyny regeneratywnej wskazują,

¹ Por. T. Nagel, *Śmierć*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 21. Por też: tenże, *Death*, w: tenże, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 9n.

² Jak pisze autor tego manifestu Simon Young: „Jak humanizm uwolnił nas od więzów przesądu, tak niech transhumanizm uwolni nas od więzów biologii” (S. Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, Prometheus Books, Amherst 2006, s. 32). O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – G.H.

że wkrótce ludzkie życie może się istotnie zmienić zarówno w jego wymiarze ilościowym (długości tego życia), jak i jakościowym (na przykład człowiek przez długie lata zachowywać będzie dobre zdrowie). Również te obiektywne możliwości stają się pożywką dla nadziei transhumanistów. Być może prowadzone przez nich rozważania warto zatem potraktować poważnie?

Uważne przypatrywanie się postulatowi stawianym przez transhumanistów ujawnia jednak wiele trudności natury naukowej³, społecznej⁴ oraz filozoficznej. W niniejszym artykule zamierzam skoncentrować się właśnie na tym ostatnim wymiarze i przeanalizować jedno zagadnienie – kwestię istnienia osobowego. W szczególności podejmę namysł nad postulatem tak zwanego przesyłania (ang. uploading) osoby. Wyraża on propozycję przenoszenia osób ludzkich na urządzenia elektroniczne oraz ich ulepszania za pomocą najnowszych technik komputerowych, a następnie zapisywania na pozaludzkich nośnikach. W swoich rozważaniach, chociaż wskażę na wiążące się z tym postulatem trudności natury technicznej, nie zamierzam jednak ostatecznie rozstrzygać jego praktycznej realizowalności, pozostawiając to zadanie specjalistom z zakresu nauk technicznych, informatycznych i biomedycznych. Moim celem jest zasadniczo przesłanie sposobu, w jaki postulat ten jest formułowany, a następnie dokonanie filozoficznej oceny koncepcji osoby, o której mówią transhumaniści.

PRAWO PRZYSPIESZENIA A OSOBA LUDZKA

Ray Kurzweil, na którego myśli się zasadniczo skoncentruję, opisuje tak zwane prawo przyspieszających zwrotów, które odnosi najpierw do procesów ewolucyjnych, a następnie do postępu technologicznego. Autor ów, dokonując przeglądu historii ewolucji, zauważa, że proces ów sukcesywnie przyspieszał, wprowadzając coraz większe uporządkowanie w świecie istot żywych i – konsekwentnie – prowadząc do ich rosnącej złożoności. Kurzweil przypisuje to „coraz bardziej wyrafinowanym środkom zapisywania informacji i operowania nimi”, co z kolei doprowadziło jego zdaniem do sytuacji, w której „innowacje tworzone przez ewolucję pobudzają i umożliwiają jeszcze szybszą ewolucję”⁵.

³ Pojawia się przede wszystkim pytanie, czy współczesny stan wiedzy, a nawet spodziewane w najbliższej przyszłości osiągnięcia usprawiedliwiają radykalizm postulatów transhumanistów.

⁴ Pod uwagę trzeba wziąć zmiany w strukturze społecznej, które będą konsekwencją chociażby radykalnego wydłużenia życia. Pewien obraz nieznanych dotąd problemów społecznych pojawiających się w społeczeństwach, które doświadczają takiej właśnie zmiany, przedstawia Francis Fukuyama (por. F u k u y a m a, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 97).

⁵ R. K u r z w e i l, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodakowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 53.

Kurzweil traktuje postęp technologiczny jako część porządku ewolucyjnego, niejako jego kontynuację, a zatem wskazuje na funkcjonowanie prawa przyspieszonych zwrotów również w tej dziedzinie. Co więcej, podkreśla on, że w przypadku aktywności technologicznej dostrzegamy coraz większe przyspieszenie procesów skutkujących coraz wyższym uporządkowaniem i złożonością (przyspieszenie to jest znacznie większe niż w przypadku procesów ewolucyjnych). Zdaniem Kurzweila zarówno naturalne zjawiska ewolucyjne, jak i ewolucję, którą kieruje postęp technologiczny, charakteryzuje wzrost o charakterze wykładniczym⁶.

Wzrost potencjału wiedzy i technologii dokonujący się w takim właśnie tempie może zaś doprowadzić do sytuacji, w której złożoność maszyn oraz instrumentów zrówna się ze złożonością ludzkiego organizmu, a nawet ją przewyższy. Wprowadzając analogię między człowiekiem a maszyną o takim stopniu zaawansowania i traktując człowieka jako biokomputer, można powiedzieć, że tym, co je łączy, jest niewątpliwie przekaz i przetwarzanie informacji. Wskazując na ten fakt, Kurzweil twierdzi: „Każda forma ludzkiej wiedzy i artystycznej ekspresji – pomysły i projekty naukowe oraz inżynierskie, literatura, muzyka, zdjęcia, filmy – może być wyrażona za pomocą informacji cyfrowej. [...] Nasze mózgi również działają cyfrowo, przez dyskretne pobudzenie neuronów. Sieci naszych połączeń międzyneuronowych mogą być opisane cyfrowo, a budowa naszych mózgów jest określona przez zaskakująco krótki cyfrowy kod genetyczny”⁷.

Jeśli tym, co łączy organizm ludzki i maszynę, jest właśnie informacja, to w sposób naturalny powstaje skojarzenie, że między organizmem ludzkim a maszyną można informacje przesyłać. Kurzweil wskazuje, że uzyskiwanie szczegółowej wiedzy na temat struktury ludzkiego mózgu czy układu nerwowego będzie się dokonywało za pomocą tak zwanych nanorobotów, urządzeń wielkości ludzkich komórek krwi, które będą się przemieszczały się w naczyniach włosowatych, skanując istotne cechy neuronów. Nanoroboty te będą również miały możliwość bezprzewodowej komunikacji między sobą oraz z urządzeniem zewnętrznym, w szczególności z komputerem, który będzie gromadził przekazywane w ten sposób dane⁸. Pojawi się wówczas możliwość skanowania mózgu i jego kopiowania. „Kopiowanie ludzkiego mózgu oznacza skanowanie wszystkich jego najistotniejszych szczegółów, a następnie przenoszenie tych szczegółów na odpowiednio potężne podłoże obliczeniowe. Proces ten mógłby uchwycić całą osobowość osoby, jej pamięć, umiejętności i historię”⁹ – pisze Kurzweil.

⁶ Por. tamże, s. 54n.

⁷ Tamże, s. 86.

⁸ Por. tamże, s. 162n.

⁹ Tamże, s. 193. Kurzweil zauważa, że osobowość człowieka jest pochodną układu nerwowego, który obejmuje całe ciało. Zarazem jednak główna lokalizacja elementów, które decydują o osobowości, mieści się w mózgu (por. tamże, s. 195).

Działania te zostaną ułatwione przez wprowadzenie do ludzkiego organizmu już nie tylko nanorobotów, ale również innego rodzaju implantów, które dostarczą niebiologicznej podstawy inteligencji i sprawią, że człowiek wejdzie w posiadanie inteligencji niebiologicznej. Jej kopiowanie będzie z oczywistych względów łatwiejsze. Przenoszenie jej na komputery kolejnych, następujących po sobie generacji pozwoli zaś nie tylko na przesyłanie objętych nią informacji, ale także na ich radykalne przetwarzanie, wzmacnianie i udoskonalanie. W tym kontekście Kurzweil mówi o pojawieniu się „osobliwości” jako istnienia, które cechować się będzie inteligencją przewyższającą miliard razy poziom całej dzisiejszej inteligencji ludzkiej¹⁰. Zasadniczo będzie to już inteligencja niebiologiczna jako efekt stałego wymieniania treści nośników inteligencji i osobowości u człowieka. Kurzweil rozważa różne warianty przejęcia kontroli nad ludzką inteligencją oraz innymi składnikami osobowości. Jednym z nich mogłaby jego zdaniem być próba „załadowania” „wzorców człowieka do odpowiedniego, niebiologicznego myślącego substratu”¹¹. Być może chodzi tu o komputer bądź o jakiś twór człiekopodobny, który zdolny byłby przyjąć te informacje i zapewnić im mechanizmy ekspresji¹². Z drugiej strony jednak być może Kurzweil ma na myśli istnienie postludzkie, czyli jakąś kontynuację istnienia naturalnego.

W tym drugim przypadku będziemy zapewne mieć do czynienia z powstaniem cyborgów, czyli istnień łączących w sobie elementy biologiczne i technologiczne¹³. Kurzweil mówi w tym kontekście o trendzie, „w ramach którego coraz bardziej łączymy się z naszą technologią”¹⁴. Przewiduje powstanie jednostek, na których konstytucję materialną będziemy wywierać coraz większy wpływ: będą to na przykład wersje ludzkiego ciała 2.0 i 3.0. Futu-

¹⁰ Por. tamże, s. 134.

¹¹ Tamże, s. 370. Podobny postulat wyraża Julian Savulescu, który stwierdza: „Przesyłanie treści ludzkich umysłów do systemów charakteryzujących się sztuczną inteligencją stanowi jedną z najbardziej zaawansowanych możliwości ludzkiego postępu” (J. S a v u l e s c u, *The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?*, w: *Moral Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 214).

¹² W tym kontekście Nicholas Agar pyta, czym różni się zastąpienie człowieka przez superinteligentne maszyny od sytuacji, w której dochodzi do wyginięcia rodzaju ludzkiego i wprowadzenia w jego miejsce samoreplikujących się robotów. Na ile możemy powiedzieć, że przyszłość określona przez pojawienie się tych sztucznych istnień będzie nadal naszą przyszłością? (por. N. A g a r, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2010, s. 53). Dalsze rozważania w ramach niniejszego artykułu potwierdzają zasadność tych wątpliwości.

¹³ Poglądy podobne jak Kurzweil, a szczególnie przekonanie, że człowiek na pewnym etapie rozwoju stanie się cyborgiem, głoszą tacy transhumaniści, jak Hans Moravec czy Kevin Warwick (zob. np. H. M o r a v e c, *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*, Oxford University Press, Oxford–New York 1999; K. W a r w i c k, *I, Cyborg*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 2004).

¹⁴ K u r z w e i l, dz. cyt., s. 305.

rysta ten stwierdza wprost: „Będzie wiele odmian wersji 2.0 ludzkiego ciała, a każdy organ i układ będzie miał własny tok opracowania i doskonalenia. [...] Jedną z cech wersji 3.0 będzie zdolność do zmiany naszych ciał”¹⁵. Cechą tego ostatniego wariantu stanie się na przykład posiadanie mózgu w znacznej części niebiologicznego. Właściwa mu niebiologiczna inteligencja będzie przypominać inteligencję ludzką ze względu na swe pochodzenie, ale zarazem zostanie ulepszona i poszerzona.

Przedstawiona wizja wpisuje się w typowy dla transhumanizmu postulat przewyżczenia biologii. Kurzweil niedwuznacznie twierdzi, że znajdujemy się już niedaleko przejścia od tego postulatu do jego realizacji. „Musimy przezwyciężyć nasze dziedzictwo genetyczne, ponieważ naszymi ciałami rządzą przestarzałe programy genetyczne, które wykształciły się jeszcze w minionej epoce. Mamy już wiedzę umożliwiającą załatwienie tej kwestii”¹⁶ – pisze. Jest jednak świadomy, że doskonalenie ludzkiej cielesności to ingerencja w coś więcej niż same jej elementy konstytutywne, i dodaje: „Moje ciało jest tymczasowe. Co miesiąc dochodzi do niemal całkowitej wymiany jego części. Trwały jest jedynie wzorec mojego ciała i mózgu. Moglibyśmy podjąć próbę poprawy wspomnianych wzorców w drodze optymalizacji zdrowia naszych ciał i poszerzenia zasięgu naszych umysłów”¹⁷. Twierdzenia te w istocie nie kończą dyskusji, w której centrum pojawia się nie tylko techniczna wykonalność tych działań, ale również ich wiarygodność filozoficzna, a raczej dyskusję tę otwierają.

CZŁOWIEK I OSOBA WEDŁUG TRANSHUMANIZMU

Można zapytać, jaki filozoficzny obraz człowieka i osoby wyłania się z zaprezentowanych rozważań. Otóż nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z koncepcjami naturalistycznymi. Ostatnia z przytoczonych wypowiedzi Kurzweila wskazuje, że człowiek składa się wyłącznie z części cielesnych i wzorców, które formują jego ciało oraz mózg. Jest on pozbawiony pierwiastka nie-naturalnego, na przykład duszy czy niematerialnego umysłu. Jeśli nawet w rozważaniach tych pojawia się termin taki, jak „umysł”, to jego desygnat zawsze pojmowany jest jako pozostający w związku przyczynowym z mózgiem (mózg postrzegany jest zatem jako podstawowa przyczyna umysłu). Ponadto sama idea takiego przewyżczenia biologii, które będzie zarazem jej udoskonaleniem, a następnie zastąpienia jej przez sztuczne wytwory technologii

¹⁵ Tamże, s. 306.

¹⁶ Tamże, s. 365.

¹⁷ Tamże.

lokuje człowieka w jednowymiarowej rzeczywistości tego, co fizyczne i biologiczne, a z czasem postbiologiczne. W wizji tego procesu dostrzec można laicki ekwiwalent myślenia religijnego, w którym stałą częścią doktryny jest przejście do nowego wymiaru życia – doskonalszego i wiecznego. Owo przejście do większej doskonałości musi się jednak dokonać kosztem rezygnacji z tego, kim człowiek jest w ramach swojej obecnej kondycji bytowej¹⁸.

Zastanówmy się jednak nad samą relacją między tym, co ludzkie, a tym, co osobowe. Choć Kurzweil nie prowadzi wprost takich analiz, to jednak w jego poglądach można dostrzec pojawienie się tego rodzaju podziału. Już same bowiem tezy na temat osobowości, pamięci, umiejętności i historii mających swój nośnik wskazują, że kwestie dotyczące tego, co ludzkie, i tego, co osobowe, można od siebie oddzielić i odrębnie analizować. Choć Kurzweil kładzie większy nacisk na to, co jest „wpisane” w nośnik, to sam nośnik również pozostaje w kręgu jego zainteresowania. Nośnikiem tym jest najpierw zwykłe ludzkie ciało (1.0), później ciało częściowo udoskonalone (2.0), a ostatecznie ciało bardzo zaawansowane i w istocie wymienne (3.0). Patrząc filozoficznie, można więc powiedzieć, że stajemy tu wobec pewnego typu dualizmu. Nie jest to jednak dualizm klasyczny, platońsko-kartezjański, a raczej dualizm dotyczący tego, co naturalne¹⁹. To bowiem, co obecne na nośniku, wydaje się pozostawać z nim w istotnym związku w aspekcie pochodzenia (choć później może być przetwarzane i modyfikowane). W ramach współczesnych dyskusji wokół naturalizmu można by uznać to stanowisko za przykład nieredukcjonistycznego naturalizmu.

Czym jest jednak w tym wypadku informacja „wpisana w nośnik”? Z powyższych wypowiedzi Kurzweila wynika, że chodzi o dane dotyczące ludz-

¹⁸ Jeden z krytyków transhumanizmu twierdzi, że tendencja ta kieruje się logiką sprzeczną wewnątrz. Oto w celu zrealizowania potencjalności człowieka proponuje się zniszczenie ludzkiego ciała. Byłoby to jednak unicestwienie tego, co – w istotnej mierze – czyni człowieka człowiekiem. Pomimo całej retoryki ulepszania funkcji cielesnych projektem posthumanizmu kieruje zatem postawa niechęci wobec ludzkiej cielesności (por. B. Waters, *The Future of the Human Species*, „Ethics & Medicine” 25(2009) nr 3, s. 170).

¹⁹ W istocie jest to współczesne rozwinięcie monizmu materialistycznego. Istnieje jednak pewna różnica między tradycyjnym materializmem a współczesnym naturalizmem. Ze względu na niejasność terminu „materia” wskazuje się współcześnie na sferę tego, co fizyczne, stąd też naturalizm jest niekiedy określany mianem fizykalizmu (por. J. Dupré, *Human Nature and the Limits of Science*, Clarendon Press, Oxford 2001, s. 5). Inny współczesny komentator jest zdania, że problem materializmu jest typowy dla ontologii, natomiast problem naturalizmu jest właściwy dla teorii poznania. Twierdzi on, że „podczas gdy w ramach materializmu utrzymuje się, że istnieje zasadniczo tylko jeden rodzaj bytu, którym jest materia, tak w ramach naturalizmu twierdzi się, że istnieje zasadniczo jeden rodzaj wyjaśnienia, to znaczy wyjaśnienie fizyczne, nawet jeśli istnieje wiele rodzajów bytów” (J.D. Madden, *Mind, Matter & Nature: A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2013, s. 6). Być może jednak mamy tu do czynienia z dwoma wersjami naturalizmu: ontologiczną i teoriopoznawczą.

kiej osobowości, pamięci, umiejętności i historii danej jednostki. Za pomocą najnowszych technik skanowania własności te zostaną bowiem zmienione w wiązkę informacji i w tej postaci przetransferowane do urządzeń komputerowych, które będą na nich dokonywały dalszych operacji. Problematyczne oczywiście jest to, czy informacje uzyskane ze skanowania neuronów będą zarazem informacjami na temat własności psychicznych i osobowościowych. Bylibyśmy bliscy udzielenia pozytywnej odpowiedzi na to pytanie tylko wtedy, kiedy przyjąlibyśmy, że własności te są emergentami mózgu i układu nerwowego (rozpatrywanymi w ramach nieredukcjonistycznego naturalizmu). Jednak i w tym punkcie pojawiają się pewne kontrowersje. Otóż po pierwsze, sam emergent jest czymś więcej niż sumą własności struktur, które go wytworzyły. Po drugie, skanowanie samych struktur mózgu i układu nerwowego, rozumianych jako mikrostruktury, nie prowadzi do poznania pewnych własności, które konstytuują się na poziomie makro²⁰.

Jeśli nawet przyjmujemy, że z czasem pojawią się urządzenia do skanowania makrostruktur, to jednak nadal stoimy przed poważnymi wątpliwościami natury filozoficznej. Otóż w świetle transhumanizmu osoba jawi się jako wiązka informacji, co wydaje się kontynuacją naturalistycznej koncepcji osoby, w której jest ona traktowana jako wiązka wyższych własności psychicznych. To ostatnie ujęcie pojawia się stosunkowo często w debatach bioetycznych i określane jest mianem personalizmu naturalistycznego²¹ bądź tak zwanego personizmu²². Tego rodzaju ujęcie osoby zasadniczo sięga swymi korzeniami myśli Johna Locke’a i jego rozważań dotyczących tożsamości osoby. Choć filozof ten nie zajmował się metafizyką osoby, a jedynie tym, co czyni osobę tym samym istnieniem w różnych miejscach i w różnym czasie, to jednak wskazywał, że można o niej mówić przez wyszczególnienie wyższych funkcji psychicznych²³. Ten właśnie tor rozumowania podjęli filozofowie naturali-

²⁰ Jeden z krytyków idei „przesyłania” osoby wskazuje w tym kontekście na takie struktury, jak psychologiczne motywacje czy zbiorowa nieświadomość (zob. B. T o n n, *Will Psychological Disorders Afflict Uploaded Personalities?*, „World Future Review” 3(2011) nr 4, s. 25-34).

²¹ Zob. np. J.W. Walters, *What Is a Person? An Ethical Exploration*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 1997.

²² Personizm, podobnie zresztą jak personalizm naturalistyczny, jest zasadniczo stanowiskiem etycznym. Na jego gruncie, wskazując, dlaczego dopuszczalne może być uśmiercenie człowieka, ale niedopuszczalne jest uśmiercenie osoby, charakteryzuje się osobę jako istnienie posiadające moralny status. Status ten jednak wynika z posiadania określonych własności osobowych. Zwykle chodzi o tak zwane cechy osobowe, które w istocie są cechami dojrzałe rozwiniętej osobowości, jak na przykład świadomość, samoświadomość czy zdolność do wchodzenia w relacje. Tak więc rozstrzygnięcia etyczne są w znacznej mierze uzależnione od ustaleń typowych dla antropologii. Mówiąc o personizmie, zwykle wskazuje się na poglądy Petera Singera i Michaela Tooleya (por. S a v u l e s c u, dz. cyt., s. 220n.).

²³ W ujęciu Locke’a osoba oznacza „istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą

styczni, podając różne zbiory własności psychicznych, które sprawiają, że człowiek (albo nawet inne istnienie) staje się osobą. Najbardziej rozbudowany zestaw owych elementów wyszczególnił Joseph Fletcher, wskazując na piętnaście różnych czynników²⁴.

Wiązkowa koncepcja osoby, bez względu na to, czy ujmuje osobę jako wiązkę własności psychicznych, czy informacji, ma swoje wewnętrzne trudności. Mówiąc o wiązkowej koncepcji osoby, należałoby bowiem najpierw opisać wiązkową koncepcję substancji i towarzyszące jej problemy²⁵. Otóż zwykle elementy konstytuujące tak pojmowaną substancję są tożsame rodzajowo. W tym kontekście mówi się o substancji jednokategorialnej w ramach jednokategorialnej ontologii (ang. one-category ontology)²⁶. Dla naturalistów są to po prostu elementy o charakterze empirycznym bądź empirycznie stwierdzalnym. Żaden inny rodzajowo składnik substancji nie jest tu uwzględniany. Cynthia Macdonald pisze: „Związek między substancją a złączonymi z nią własnościami jest tak bliski, że substancje nie są czymś «ponad i obok» swoich własności. Oznacza to, że substancja jest określona i wyczerpywana przez własności, z którymi jest typowo połączona i które posiada. Ponadto znaczenie, w jakim substancja posiada lub ma własności, polega na byciu przez nie konstytuowaną”²⁷.

Problem, który się tu pojawia, dotyczy kwestii, co aktywnie prowadzi do ukonstytuowania się takiej substancji. Czy są to jej elementy składowe? Jeśli tak, to w jaki sposób tworzą one taką, a nie inną „kompozycję” bytową? Co stanowi siłę substancjotwórczą, skoro elementy konstytutywne to czynniki, które mają charakter wyłącznie naturalny? Naturaliści mówią w tym kontekście o współwystępowaniu tych czynników, ich kolokacji czy kombinacji. To jednak nadal nie tłumaczy siły ani dynamizmu niezbędnych do zaistnienia

w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz. Może to zaś uczynić jedynie dzięki świadomości swojego «ja»” (J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1955, t. 1, s. 471).

²⁴ Do czynników tych Fletcher zalicza: inteligencję, samoświadomość, samokontrolę, poczucie czasu, poczucie przyszłości, zmysł przeszłości, zdolność do wchodzenia w relacje z innymi, troskę o innych, komunikację z innymi, kontrolę istnienia, ciekawość, zdolność do zmian, równowagę między rozumem a uczuciami, posiadanie cech specyficznych oraz funkcjonowanie kory mózgowej (por. J. Fletcher, *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, Prometheus Books, Buffalo 1979, s. 11n.).

²⁵ Szerzej na temat tej kwestii por. T. Szubka, *Problem substancji w filozofii analitycznej*, w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 169-175; G. Hołub, *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 207-210.

²⁶ Por. M.J. Lox, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York–Oxon 2008, s. 92.

²⁷ C. Macdonald, *Varieties of Things: Foundations of Contemporary Metaphysics*, Blackwell Publishing, Malden 2005, s. 82.

substancji. Konsubstancjacja czy współureczywistnienie – które również pojawiają się w propozycjach tych filozofów – wskazują natomiast na obecność i aktywność czegoś, co wykracza ponad elementy jednokategorialne (o charakterze naturalnym), a więc jakiejś zasady, która ma moc „organizowania” struktury bytowej.

W kontekście dyskusji transhumanistycznych Kurzweil wspomina o wzorcu ciała i mózgu. Wzorzec ten mógłby pełnić rolę pewnej formy czy też zasady konstytuującej osobę. Musiałby on jednak mieć charakter inny niż elementy, które formowałyby w określony rodzaj „kompozycji” bytowej. Złożoność istnienia ludzkiego, a w jeszcze większym stopniu istnienia postludzkiego domaga się tymczasem, aby zasada ta była czymś jakościowo wyższym. Powyższa koncepcja nie spełnia tego wymogu, ponieważ Kurzweil zakłada, że będziemy mogli wzorce te przetwarzać i modyfikować, co z kolei wskazuje, że nie będą one elementami wyższego rzędu. Tak więc skopiowanie informacji o istnieniu osobowym można sobie jeszcze wyobrazić, ale ich transfer do nowego nośnika wymagałby uprzedniego albo równoczesnego zaszczepienia owej wyższej zasady organizującej. Dostarczone informacje muszą bowiem zostać przejęte przez funkcjonującą strukturę formalną, która sprawi, że ukonstytuują się one w aktywną osobę postludzką. W innym przypadku zostaną tylko biernie zdeponowane w bardzo zaawansowanej bazie danych.

Inne zagadnienie stanowi kwestia tożsamości. Ray Kurzweil rozważa ją w odniesieniu do osoby postludzkiej, która powstała wskutek procesu skanowania i zapisania na nowym nośniku. Czy będzie to ta sama osoba, od której pobrano informacje? Nie jest to problem nowy, od dawna bowiem dyskutuje się go w ramach debat dotyczących tożsamości osobowej²⁸. Kurzweil udziela na to pytanie odpowiedzi negatywnej: kopia danej osoby nie jest już nią samą. Wyraźnie stwierdza: „Jeżeli przeprowadzisz eksperyment myślowy, staje się jasne, że kopia może wyglądać i działać dokładnie tak samo jak ja, lecz nie jest ona mną”²⁹. Tak więc skanowanie i przesłanie osoby nie stanowi formy radykalnego przedłużenia jej życia. Wskutek tych działań powstaje inne istnienie, które najwyżej w punkcie wyjścia ma tę samą tożsamość. Można też powiedzieć, że z drugiej strony zniszczenie oryginału wcale nie oznacza, że osoba – w jakimś znaczeniu – przetrwała w kopii. Kurzweil rozwiązuje ten problem w następujący sposób: „Jeżeli skopiujemy mnie i zniszczymy oryginał, będzie to oznaczać koniec mnie [...]. Jako że kopia będzie mnie jednak

²⁸ Derek Parfit na przykład w ramach eksperymentów myślowych (ang. thought experiments) rozważa tak zwaną tożsamość rozgałęzioną (ang. branching identity) (por. D. Parfit, *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M. Warchał, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 296n.; zob. też: tenże, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 253n.).

²⁹ Kurzweil, dz. cyt., s. 376.

przekonująco uosabiać, nikt nie zauważy różnicy, niemniej będzie to koniec mnie samego”³⁰.

Takie postawienie sprawy jest jednak kłopotliwe dla samego transhumanizmu. Otóż – jak wskazaliśmy powyżej – podstawowa deklaracja tego ruchu kieruje nasze usiłowania w stronę przezwyciężenia barier biologii. Tak więc chodzi w nim o trwanie człowieka przy stopniowym uniezależnianiu się przez niego od ograniczeń naturalnych. Jeśli jednak procesy kopiowania osoby i jej ponownego zapisu na inny nośnik nie są formą przedłużenia jej istnienia, to pojawia się wówczas pytanie, po co podejmować tak skomplikowane działania. Jedyną odpowiedzią jest chyba to, że chodzi o przedłużenie istnienia wiązki informacji odzwierciedlającej daną osobowość. Jak pokazaliśmy, sama wiązka nie jest jednak osobą, stąd idea przesyłu osoby (ang. person uploading) oznacza co najwyżej mnożenie (rozprzestrzenianie) jakiegoś zbioru informacji.

Na zakończenie naszych rozważań zastanówmy się nad problemem subiektywności osoby. Jest to kwestia niezmiernie ważna, ponieważ osoba jest sobą w znacznej mierze wskutek posiadania „wnętrza”, czyli swojego subiektywnego świata. Świat ów obejmuje całą gamę subiektywnych przeżyć i doświadczeń. Na ile więc kopiowanie osoby i jej przenoszenie byłoby zarazem przenoszeniem subiektywności jednostki ludzkiej?

Kurzweil rozważa tę kwestię, podejmując namysł nad świadomością pochodzącą od inteligencji biologicznej. Uznając istnienia ponadludzkie za kontynuację gatunku ludzkiego, stwierdza: „W końcu «oni» będą nami, więc nie będzie istotnych różnic między inteligencją biologiczną i niebiologiczną. Co więcej, owe podmioty niebiologiczne będą wyjątkowo inteligentne, więc zdołają przekonać innych ludzi [...] że są świadome”³¹. Wypowiedź ta jest jednak czystą deklaracją, nadal bowiem nie wiemy, w jaki sposób dojdzie do ukształtowania się w owych istnieniach świadomości na wzór świadomości ludzkiej. Kurzweil jest tego świadomy i poszukuje odpowiedzi ściśle filozoficznej. Dostrzega, że mówienie o świadomości w trzeciej osobie, jako o pewnym obiektywnie stwierdzalnym zjawisku, nie jest tym samym, co subiektywne przeżywanie świadomości.

W tym punkcie pojawiają się problemy, z którymi autor ten słabo sobie radzi, co – w szerszej perspektywie – odzwierciedla trudności całego stanowiska transhumanistycznego. Otóż przewidziany przez niego skuteczny transfer ludzkich doświadczeń, którego datę określa on na rok 2029, ma być transferem informacji odnoszących się do wrażeń zmysłowych lub do pewnych neurologicznych korelatów emocji, nie będzie jednak pozwalać na przeniesienie świadomości subiektywnej. Kurzweil wskazuje, że kopiowanie i przenoszenie

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 371.

powyższych danych „nie zapewni, że doświadczenia wewnętrzne osoby wysyłającej będą identyczne z doświadczeniami osoby odbierającej, ponieważ mózg tej drugiej jest inny”³². A zatem nie otrzymujemy od Kurzweila zadowalającego rozwiązania tej kwestii. Ogranicza się on do ogólnikowego stwierdzenia, że można sobie wyobrazić świat bez świadomości subiektywnej³³.

Znaturalizowana świadomość jest zatem ujmowana przez Kurzweila jako przebieg pewnych procesów empirycznych, związanych z podłożem neuronowym. Stąd w istocie trudno jest zrozumieć głębsze pokłady świadomości. Problem pojawia się nie tylko w odniesieniu do jej wariantu osobowego, subiektywnego, ale również do świadomości związanej z myśleniem abstrakcyjnym, tak zwanej świadomości niefenomenalnej, czyli takiej, której operacjom nie towarzyszą dane naoczne³⁴. Funkcjonuje ona w tworzeniu wielu nauk, do których odwołuje się Kurzweil, a szczególnie matematyki. Dostarcza ona również podstawy filozofii i w znacznej mierze futurologii uprawianej przez tego właśnie myśliciela (na przykład w przypadku rozważań na temat istnień możliwych). Jeśli zatem Kurzweil nie potrafi wskazać miejsca tego ważnego rodzaju świadomości w rozwijanym przez siebie projekcie istnienia postludzkiego, to brak ten w znacznej mierze osłabia jego namysł i siłę wysuwanych przezeń propozycji.

*

Wyłaniająca się z transhumanizmu koncepcja osoby wpisuje się w paradygmat myślenia naturalistycznego. Osoba jest w niej ujmowana przez pryzmat wyższych własności psychicznych, które można przetransponować na wiązkę informacji, a następnie poddać różnym przekształceniom. W dobie triumfów technologii informatycznej wizja ta rozpala wyobraźnię i rodzi przekonanie, że z pomocą nauk szczegółowych możemy rozwiązać istotne problemy filozoficzne, na przykład odpowiedzieć na pytanie, czym jest osoba. Trudno jednak zarazem nie dostrzec pojawiającego się tu scjentyzmu, a w szczególności redukcjonizmu naturalistycznego.

Można wskazać na liczne problemy, które ujawniają się na gruncie wiązkowej koncepcji osoby, a które koncepcja ta przejęła od wiązkowej koncepcji

³² Tamże, s. 372.

³³ Por. tamże, s. 373.

³⁴ Rozdzielenie procesów psychicznych otwartych na badania empiryczne i treści świadomości, które wymykają się poznaniu empirycznemu, jest zasadniczo dziełem fenomenologów (przede wszystkim Edmunda Husserla, który odwoływał się do badań Franza Brentano). Współcześni naturaliści wielokrotnie ignorują to ważne rozróżnienie i chcą wyjaśnić treść aktu świadomego, sprowadzając ją do procesu psychicznego.

substancji. Należy do nich w szczególności brak zasady inicjującej istnienie i jednoczącej trwanie tego rodzaju bytowości. Problem ten ujawnił się z całą mocą już w ramach krytyki wewnętrznej tej koncepcji. W obrębie krytyki zewnętrznej dostrzegamy natomiast, że wiązkowa koncepcja osoby pozwala na badanie osoby jedynie w bardzo powierzchowny sposób i nie umożliwia dostrzegania jej specyfiki, o której w znacznej mierze rozstrzyga życie wewnętrzne. Podejście naturalistyczne jest nieadekwatne do poznania samej struktury i zawartości poszczególnych cech osobowych. Dobrym przykładem jest jego niewydolność w tłumaczeniu fenomenu świadomości. Tak więc wykorzystywane w wiązkowej koncepcji osoby narzędzia poznawcze, właściwe dla fenomenalizmu, nie są zdolne do ujęcia istnienia osobowego, które w istocie transcenduje pojedyncze własności, a nawet całą ich wiązkę, i – co więcej – stanowi ich warunek³⁵.

Chociaż prezentowana przez transhumanistów koncepcja osoby może się wpisywać w pewien typ ontologii naturalistycznej, to zarazem stanowi przykład myślenia postmetafizycznego. Jak mówi Marek Szulakiewicz, jest to typ odwróconej metafizyki osoby³⁶. W rezultacie nie możemy mówić o istnieniu osoby jako osoby. Jeśli nawet wchodzi w grę jakiś typ istnienia quasi-osobowego, to niewątpliwie jest on funkcją procesów i zjawisk naturalnych.

³⁵ Alternatywne stanowisko dotyczące poznania osoby ukazuje na przykład Karol Wojtyła, który opiera swoje ujęcie na arystotelesowskim rozumieniu indukcji. Jak stwierdza, „jest to umysłowe ujęcie jedności znaczeniowej w wielości i złożoności znaczeniowej. [...] Indukcja prowadzi do tej prostoty doświadczenia człowieka, jaką stwierdzamy przy całej jego złożoności”. Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 63. Tak więc przez wielość cech osobowych dochodzimy do poznania samej osoby i – patrząc z drugiej strony – cechy te nie konstytuują osoby, ale ją ujawniają.

³⁶ Filozof ten określa to postmetafizyczne podejście do osoby w następujący sposób: „Jest to [...] odwrócenie dotychczasowego kierunku metafizyki. Proces ten przebiega w postmetafizycznej kulturze dwustopniowo. Najpierw nie rozumie się już tego, że osoba jest bytem samodzielnym w istnieniu. Później – nie rezygnując z myślenia metafizycznego – zaczyna się przyjmować określone własności za warunek uznania osoby, sądząc, że uda się odzyskać (i określić) byt osoby przez własności. I wreszcie, gdy tych «własności» już się nie dostrzega, rezygnuje się z kategorii osoby. To znaczy, jeśli nie dostrzega się samodzielności, rozumności, samodeterminowania, konstytuowania swojej jednostkowej natury, często nie dostrzega się zawartości ontycznej osoby” (M. S z u l a k i e w i c z, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 229n.).

Adriana WARMBIER

ARYSTOTELESOWSKA ETYKA CNÓT I POSTHUMANISTYCZNY PROJEKT DOSKONALENIA NATURY LUDZKIEJ*

Praktyczne realizacje postulatów usprawnienia poziomu motywacyjnego za pomocą technologii biomedycznych budzą kontrowersje. Przeciwnicy ingerencji ulepszających formułują szereg zarzutów, z których większość kierowana jest przeciwko założeniom dotyczącym, po pierwsze, rozumienia podstaw moralności, po drugie – podmiotu sądów i działań moralnych. Najczęściej przywoływany argument wskazuje, że modyfikujące ingerencje genetyczne mogą trwale zmienić strukturę naszego doświadczenia moralnego.

Możesz mi powiedzieć Sokratesie, czy cnoty [...] można się nauczyć, czy też nauczyć się jej nie można, ale ją ćwiczeniem można zdobyć? Czy też ani ćwiczeniem, ani nauką się jej nie zdobywa, tylko ona przysługuje ludziom z natury albo w innym jakimś sposobie?

Platon, *Menon*

Dobro zaś samo przez się [którego szukamy] jest przypuszczalnie czymś, co tkwi w posiadającym je osobniku i niełatwo może mu być wydarte.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*

Posthumanizm (lub transhumanizm) w najogólniejszym sensie oznacza szeroko pojęte dążenie do ulepszenia natury ludzkiej za pomocą ingerencji biomedycznych. Zwolennicy wykorzystywania oferowanych przez naukę neurotechnologii, biotechnologii i nanotechnologii¹ w celu poprawy gatunku ludzkiego (między innymi Julian Savulescu, Nick Bostrom, Ingmar Persson, Nicolas Agar czy John Harris²) traktują je jako kolejne narzędzia – znacznie

* Praca powstała w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2012/07/D/HS1/01099 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

¹ Zob. D. B i r n b a c h e r, *Posthumanity, Transhumanism and Human Nature*, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. B. Gordijn, R. Chadwick, Springer, Berlin 2008, s. 95-106.

² Zob. *Enhancing Human Capacities*, red. J. Savulescu, R. ter Meulen, G. Kahane, Wiley-Blackwell, Oxford 2011; J. S a v u l e s c u, *Procreative Beneficence: Why Should We Select the Best Children*, „Bioethics” 15(2001) nr 5-6, s. 413-426; J. S a v u l e s c u, G. K a h a n e, *The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life*, „Bioethics” 23(2009) nr 5, s. 274-290; *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford University Press, Oxford 2013;

skuteczniejsze niż dotychczas używane – służące realizacji najstarszego pragnienia i jednocześnie największego zadania człowieka, aby uczynić siebie oraz świat, w którym żyje, lepszymi niż są w rzeczywistości. Stanowisko posthumanizmu nie jest wewnątrznie jednolite. Istnieją znaczne rozbieżności w kwestii uzasadniania oraz wyznaczania granic stosowania technologii biomedycznych w celu udoskonalenia naszego gatunkowego wyposażenia³. Rzecznicy idei ulepszania człowieka za pomocą biomedycyny (w tym inżynierii genetycznej) wykorzystali wnioski płynące z niejednoznacznego ujęcia natury ludzkiej. Powszechnym założeniem wszystkich filozoficznych manifestów mówiących o rozwoju człowieka jest przekonanie, że natura nie wyznaczyła żadnego kresu naszym możliwościom i zdolnościom⁴.

W słynnym credo renesansowego humanizmu zawartym w *Mowie o godności człowieka* Pico della Mirandola pisze o nieokreśloności natury ludzkiej oraz o nieograniczonej woli człowieka, pozwalającej mu kształtować samego siebie. „Nie przydajemy tobie Adamie ani ustalonego miejsca, ani właściwego kształtu, ani żadnego szczególnego daru, byś zgodnie z wyborem i zgodnie ze swoim zdaniem posiadł i zajął to miejsce, przyjął tę postać i ten dar, który swobodnie sobie wybierzesz. Ustanowione przez Nas prawa ograniczają określoną naturę innych stworzeń. Ty, niczym nieograniczony, dzięki swej woli, w której mocy Cię pozostawiłem, sam ją sobie wyznaczysz [...]. Możesz wyrodić się w niższe stworzenia, w zwierzęta, możesz zostać odrodzony dzięki postanowieniom swojego umysłu w istotach wyższych i boskich”⁵.

Niektórzy zwolennicy posthumanizmu, nawiązując do powyższego fragmentu, twierdzą, że biotechnologiczne ulepszanie człowieka może przyczynić się do „wzmocnienia jego godności”⁶. Ich zdaniem idea transhumanizmu stanowi kontynuację podjętego przez włoskiego filozofa imperatywu przekraczania samego siebie. Jednakże idea samodoskonalenia, o której pisze Pico zainspirowany starożytną myślą etyczną, odnosi się do nieograniczonego (niemającego wyznaczonego kresu) rozwoju d u c h o w e g o człowieka – wskazuje, że od

N. A g a r, *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Wiley, Oxford 2008; I. P e r s s o n, J. S a v u l e s c u, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012; J. H a r r i s, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2007.

³ Mówiąc o posthumanistycznym projekcie ulepszania człowieka, mam na myśli nie realizację celów terapeutycznych (usuwanie dysfunkcji organizmu) przez biologiczną modyfikację gatunku ludzkiego, lecz dążenie do wyposażenia człowieka w nowe cechy.

⁴ Por. A. N. C o n d o r c e t, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, PWN, Warszawa 1957, s. 213-236.

⁵ G. P i c o d e l l a M i r a n d o l a, *Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olaszewski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010, s. 39.

⁶ Zob. N. B o s t r o m, *Dignity and Enhancement*, <http://www.nickbostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf>.

nas zależy, jak wykorzystamy tkwiący w nas potencjał twórczy. W tym sensie – jak zauważa Pico della Mirandola – natura ludzka nie została raz na zawsze jednoznacznie określona.

Podstawową przesłankę posthumanistycznego sposobu myślenia o rozwoju człowieka stanowi przekonanie, że wspólnym elementem wszystkich projektów doskonalenia kondycji ludzkiej jest ich główny cel, natomiast różnice między nimi wyrażają się w wyborze dróg i środków do jego osiągnięcia. Twierdzenie to opiera się na pewnym uproszczeniu: na braku uściślenia pojęć doskonałości oraz dążenia do doskonałości, konstytutywnych dla różnych teorii etycznych oraz dla posthumanistycznych projektów ulepszania człowieka. Nieścisłość terminologiczna sprawia, że rozbieżności pojawiają się nie tylko na poziomie środków osiągania celu, lecz można je dostrzec już w odniesieniu do samego celu, co wynika ze stosowania odmiennych sensów pojęcia doskonałości, wokół którego konstruowane są poszczególne stanowiska etyczne⁷. Ze względu na szerokie pole semantyczne pojęcie to nie jest dobrym kryterium rozróżniania ujęć etyki. Jeśli zatem zwolennicy posthumanistycznego projektu ulepszania ludzkiej kondycji, czerpiąc określone wątki z wybranych systemów etycznych, powołują się na wspólne wszystkim koncepcjom rozumienie celu doskonalenia, czynią to w sposób nieuprawiony. Mając na uwadze historię rozwoju pojęcia doskonałości, w której wyraźnie zaznacza się zerwanie z tradycją starożytną i średniowieczną, jakie nastąpiło w nowożytnej filozofii moralnej, trudno jest mówić o jedności celów⁸. Jeśli mielibyśmy wskazać rodowód sensu doskonałości, którym posługują się rzecznicy transhumanizmu, należałoby go wyprowadzić z nowożytnego uprzywilejowania technicznego znaczenia tego pojęcia⁹. Współczesna debata nad posthumanistycznym projektem ulepszania człowieka, która w wielkim skrócie dotyczy sporu o zasadność uznania biomedycznych technologii doskonalenia jako nowych środków do osiągnięcia „tego samego celu”, który dotychczas osiągano poprzez edukację, wychowanie i trening, jest w istocie o wiele bardziej złożona.

W dyskusji nad wykorzystywaniem ingerencji biomedycznej w celu poprawy psychofizycznych zdolności człowieka można wyróżnić trzy ujęcia. Wychodzą one z założeń należących do odmiennych tradycji etycznych – między

⁷ Problem niejednoznaczności pojęcia doskonałości w kontekście jego użyteczności w konstruowaniu teorii etycznych omawia szerzej Jacek Jaśtal w artykule *Etyka cnót a perfekcjonizm etyczny* (w: *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. N. Szutta, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2010, s. 145-158).

⁸ Na temat zerwania z tradycją antyku i średniowiecza w etyce zob. N. H a r t m a n n, *O istocie wartości etycznych*, tłum. J. Filek, „Logos i Ethos” 3(1993) nr 2, s. 185-224.

⁹ Na temat historycznego rozwoju pojęcia doskonałości i jego stosowaniu w projektach starożytnych oraz w posthumanistycznym modelu ulepszania moralnego zob. np. A. W a r m b i e r, *Rozwój świadomości moralnej i formy doskonalenia motywacji*, w: *Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Universitas, Kraków 2016 (w druku).

którymi toczy się dzisiaj w filozofii moralnej zasadniczy spór – i kładą nacisk na odrębne konteksty problemowe, posługują się też wyznaczonymi przez ich ramy różnymi rodzajami uzasadniania. Pierwsze ujęcie, oparte na przesłankach utylitarystycznych, koncentruje się przede wszystkim na skutkach działania, co w efekcie ogranicza debatę do rozpatrywania korzyści i szkód, jakie mogłoby przynieść stosowanie biomedycznych technologii doskonalenia. Podejście to zasadniczo charakteryzuje zwolenników transhumanizmu. Drugie ujęcie oparte jest na kategoriach praw i autonomii. Ujęcie trzecie, które często bywa marginalizowane (zwłaszcza przez rzeczników idei ulepszenia), koncentruje się wokół problematyki podmiotu związanej z warunkami rozwoju oraz zachowaniem moralnej integralności osoby¹⁰. W zależności od tego, z którą koncepcją mamy do czynienia, formułowana na jej gruncie argumentacja tworzy całkowicie odmienne perspektywy etyczne, zakładające nieredukowalne do siebie nawzajem koncepcje podmiotowości.

Uprzywilejowanie podejścia utylitarystycznego sprawia, że dyskusja wokół posthumanistycznego projektu doskonalenia sprowadzona zostaje albo do obrony ujęcia opartego na konsekwencjalistycznym sposobie wartościowania, albo do krytyki przyjętych w nim założeń. Krytyka taka jest potrzebna o tyle, o ile pokazuje braki i nieścisłości argumentacji formułowanej w granicach wyznaczanych przez utylitarystyczny sposób myślenia. W tym jednak wyczerpuje się jej wartość. Poruszanie się w obrębie jednego modelu nie pozwala na stworzenie alternatywnego ujęcia. Być może pożądanymi byłyby takie przededefiniowanie konsekwencjalizmu, które wykorzystując elementy innej perspektywy etycznej, w ostatecznym rozrachunku odpowiadałoby na pytanie o możliwość dopuszczenia „kompromisowej” wersji posthumanistycznego projektu ulepszenia ludzkiej kondycji, połączonego z tradycyjną wizją rozwoju podmiotu moralnego – rozwoju pojmowanego jako indywidualne i autonomiczne dążenie do doskonałości¹¹. Rozważenie problemu, czy tak rozumiana wersja konsekwencjalizmu stanowi bardziej obiecującą postać transhumanizmu, jest już jednak częścią odrębnej debaty, której nie będę w tym miejscu podejmować.

¹⁰ Zasadniczo występują trzy odmienne typy argumentacji: formułowana z poziomu założeń konsekwencjalistycznych, prowadzona z pozycji deontologicznej oraz dotycząca poziomu założeń związanych z rozwojem podmiotu doświadczenia moralnego. Nierozróżnianie tych perspektyw rodzi wiele nieporozumień, utrudniając rzeczową debatę, jak to miało miejsce na przykład w polemice Frances M. Kamm z Michaeliem Sandelem; krytyka Kamm ograniczyła się jedynie do obrony podejścia konsekwencjalistycznego. Zob. F.M. K a m m, *What Is and Is Not Wrong With Enhancement?*, w: *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford University Press, Oxford 2013, s. 91-130.

¹¹ Na temat możliwości wypracowania stanowiska, które dopuszczałoby podobną wersję kompromisu, zob. W. L e w a n d o w s k i, *Genetyczne udoskonalanie a moralna doskonałość*, „Etyka” 2013, nr 47, s. 67-83.

Konfrontacja z argumentacją na rzecz ulepszania kondycji ludzkiej za pomocą technologii biomedycznych, dokonana jedynie z poziomu założeń uzasadniających konsekwencjalistyczny punkt widzenia, pomija ważny aspekt – proces kształtowania się świadomości moralnej osoby (tożsamości normatywnej)¹², z którą związana jest możliwość autonomicznego i odpowiedzialnego działania. Ze względu na złożoność i zakres problemowy sporu o doskonalenie należy przyjąć szerszą perspektywę badawczą, gdyż – jak słusznie zauważa Michael Sandel – spór ten nie dotyczy jedynie racji pragmatycznych, lecz przede wszystkim kwestii związanych z normatywnością moralną, która wymaga konstytutywnej relacji bycia odpowiednim podmiotem i podlegania odpowiednim normom¹³. W książce *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej* Sandel stwierdza: „Inżynieria genetyczna nie jest niedopuszczalna tylko dlatego, że jej koszty społeczne prawdopodobnie przewyższą korzyści. Nie uważam też, że ludzie, którzy modyfikują genetycznie swoje dzieci albo siebie samych, kierują się zawsze pragnieniem doskonałości, a ów motyw jest grzechem, którego nie może zmyć nawet najlepszy skutek takich praktyk. Sugeruję natomiast, że przywoływane często kategorie praw i autonomii z jednej strony, a szacunku kosztów i korzyści z drugiej, nie pozwalają w pełni uchwycić perspektywy moralnej w debacie nad udoskonalaniem człowieka. Udoskonalanie martwi mnie nie jako pojedynczy akt, lecz jako nawykowy sposób myślenia i styl życia”¹⁴.

W niniejszym artykule skupiam się na zbudowaniu rzeczowej alternatywy dla posthumanistycznego projektu doskonalenia, sięgając po narzędzia Arystotelesowskiej, eudajmonistycznej filozofii moralnej. Rozpocznę od przedstawienia założeń i celów transhumanizmu. Z uwagi na szeroki zakres problematyki związanej z promowaniem udoskonalania gatunku ludzkiego ograniczę się do jednego aspektu dyskusji, mianowicie do kategorii udoskonalania moralnego. W drugiej części artykułu, wychodząc od naturalistycznych założeń ulepszania biomedycznego pokażę, że doświadczenie moralne działającego podmiotu jest bogatsze niż to opisują koncepcje naturalistyczne. W tym kontekście wskażę na racje powrotu do Arystotelesowskiej tradycji aretycznej oraz na jej zalety. W trzeciej części artykułu przejdę do analizy dwóch modeli działania mo-

¹² W kwestii stosowania pojęcia tożsamości normatywnej zob. Ch.M. Korsgaard, *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit*, „Philosophy and Public Affairs” 18(1989) nr 2, s. 101-132.

¹³ Krytykę etycznego naturalizmu w kontekście kształtowania podmiotu moralnego, przedstawił Robert Piłat w artykule *Refleksja i kompetencja moralna*, (w: tenże, *Powinność i samowiedza. Studia z filozofii praktycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2013, s. 169-188).

¹⁴ Intuicji tych Sandel niestety nie rozwija. Por. M. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014, s. 87.

ralnego. Najpierw zaprezentuję promowany przez zwolenników ulepszania moralnego (ang. moral enhancement) model działania wspomaganego biomedycznie (na przykład za pomocą modyfikacji genetycznej), a następnie przeciwstawię mu model działania wypływającego z cnoty. Analizując założenia posthumanistycznego projektu doskonalenia moralnego, będę się starała dowieść, że model ten, w przeciwieństwie do modelu teoretycznego, który czerpie inspirację z Arystotelesowskiej etyki cnót, po pierwsze nie pozwala na całościowe ujęcie podmiotu moralnego (na przykład znacząco ogranicza problematykę złożoności relacji emocji do sfery rozumu i poznania oraz ich roli w działaniu), po drugie – co stanowi konsekwencję poprzedniego ograniczenia – nie podejmuje ważnego z punktu widzenia rozwoju tożsamości moralnej osoby problemu relacji kształtowania dyspozycji charakterologicznych podmiotu do możliwości zachowania jego moralnej integralności.

POSTHUMANISTYCZNY PROJEKT DOSKONALENIA KONDYCJI LUDZKIEJ ZAŁOŻENIA I CELE

Podstawowe założenie transhumanizmu głosi, że obecna kondycja ludzka nie jest ostatnim etapem długiego procesu ewolucyjnego, lecz stanowi zaledwie jeden z epizodów rozwoju człowieka – rozwoju zmierzającego do osiągnięcia maksimum jego możliwości fizycznych, umysłowo-poznawczych, emocjonalnych i moralnych¹⁵. Kluczowa dla tego nurtu, szeroko stosowana kategoria wzmocnienia, ulepszenia człowieka (ang. human enhancement) dotyczy doskonalenia za pomocą środków farmaceutycznych, interwencji chirurgicznych oraz modyfikacji genetycznej w celu poprawienia tego, co w ludzkiej kondycji pozostaje jeszcze niedoskonałe. Zdaniem zwolenników transhumanizmu kolejnym etapem rozwoju ludzkości będzie zainicjowanie przez człowieka transformacji gatunkowej, dokonywanej za pomocą zdobyczy nauk i techniki. W efekcie tej zmiany „wytworzona” zostanie jednostka, której zdolności fizyczne i kognitywne oraz cechy psychologiczne przekroczą dotychczasową kondycję ludzką. Przekroczenie ograniczeń natury ludzkiej i realizowanie jej nowych możliwości ma polegać na podniesieniu ponad zwykły poziom zdolności kognitywnych człowieka (inteligencji, szybkości przetwarzania informacji, pamięci), fizycznej sprawności jego organizmu (wzrostu, siły), długości życia oraz cech psychicznych (regulowania rodzaju oraz intensywności przeżywanych uczuć i emocji).

¹⁵ Szerzej na ten temat zob. N. B o s t r o m, A. S a n d b e r g, *Cognitive Enhancement: Method, Ethics, Regulatory Challenges*, „Science and Engineering Ethics” 15(2009) nr 3, s. 311-341; N. B o s t r o m, *In Defence of Posthuman Dignity*, „Bioethics” 19(2005) nr 3, s. 202-214.

Nick Bostrom twierdzi, że kondycja „postczłowieka” będzie cechować osobę posiadającą przynajmniej jedną ponadprzeciętną własność – taką, która przekracza normalną zdolność właściwą gatunkowi ludzkiemu¹⁶. Proces technicznego doskonalenia będą kontynuować przyszli „postludzie”, których forma bytowa ulegnie tak wielkiemu przekształceniu, że nastąpi zerwanie ciągłości gatunkowej między nimi a dotychczasowym człowiekiem – a wraz z nią utracą oni dotychczasową ludzką perspektywę, czyli normatywną koncepcję funkcjonowania człowieka w dostępnych mu okolicznościach kulturowych¹⁷.

Transhumanizm można zatem najkrócej scharakteryzować jako sposób myślenia o przyszłym rozwoju ludzkości oparty na założeniu, że potencjał rozwojowy kondycji ludzkiej nie leży w przypadkowych mutacjach czy doborze naturalnym, lecz zależy od decyzji samego człowieka, który – jak pisze Julian Huxley – „został nagle mianowany dyrektorem zarządzającym największym przedsiębiorstwem ze wszystkich – ewolucją – mianowany bez pytania o zdanie oraz bez odpowiedniego ostrzeżenia i przygotowania”¹⁸. „Co więcej – dodaje Huxley – nie może on odmówić podjęcia się tej pracy. Czegokolwiek człowiek chce bądź nie chce, czy jest świadom tego, co robi, czy nie, w rzeczy samej, determinuje on przyszły kierunek ewolucji na tej ziemi. To jest przeznaczenie, od którego nie da się uciec, a im wcześniej się to skonstatuje i zacnie się w to wierzyć, tym lepiej będzie dla wszystkich, których to dotyczy”¹⁹.

Czołowi zwolennicy biotechnologicznego ulepszania natury ludzkiej twierdzą, że doskonalenie nie jest kwestią dopuszczalności, lecz jest naszym moralnym obowiązkiem²⁰. W artykule *Procreative Beneficence* Julian Savulescu przedstawia uzasadnienie tezy o moralnym obowiązku dokonania selekcji genetycznej w celu doprowadzenia do urodzenia dziecka z lepszym niż przeciętne uposażeniem genetycznym²¹. W swej argumentacji Savulescu powołuje się na wymóg zachowania warunków racjonalności, czyli wykorzy-

¹⁶ Zob. N. B o s t r o m, *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up*, w: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, John Wiley & Sons, Malden–Oxford–Chichester 2013, s. 28-53.

¹⁷ Ciekawą argumentację odpierającą zarzuty uprzedzenia wobec ingerencji ulepszających ludzką kondycję oraz szowinizmu gatunkowego przedstawia Bernard Williams w artykule *The Human Prejudice* (w: tenże, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton University Press, Princeton 2006, s. 135-152).

¹⁸ J. H u x l e y, *Transhumanizm*, tłum. M. Soniewicka, „Ethics in Progress” 6(2015) nr 1, s. 18. Zob. też: t e n ż e, *Transhumanism*, „Journal of Humanistic Psychology” 8(1968) nr 1, s. 73-76.

¹⁹ T e n ż e, *Transhumanizm*, s. 18.

²⁰ Zob. J. H a r r i s, *Enhancement Is a Moral Duty*, w: tenże, *Enhancing Evolution*, s. 19-35; t e n ż e, *What Enhancements Are and Why They Matter*, w: tenże, *Enhancing Evolution*, s. 36-58.

²¹ Por. S a v u l e s c u, *Procreative Beneficence: Why Should We Select the Best Children?*, s. 413n.

stanie wszelkich dostępnych informacji w celu wybrania zarodka z lepszymi predyspozycjami genetycznymi. Moralny aspekt wymogu racjonalności określa on jako zasadę życzliwości prokreacyjnej (ang. principle of procreative beneficence), zgodnie z którą rodzice powinni na podstawie dostępnych informacji wybrać spośród potencjalnych dzieci to, które prawdopodobnie będzie wiodło życie najlepsze lub co najmniej tak dobre, jak życie innych²². Podobne racje prezentuje Bostrom, odpowiadając na zarzut wysuwany przez przeciwników transhumanizmu, że ingerencja genetyczna nie tylko zmieni status normatywny zarodka, lecz trwale zakłóci możliwość autonomicznego działania jednostki oraz naruszy podstawy możliwości moralnej oceny takiego działania²³. Bostrom twierdzi, że ingerencja biomedyczna nie ograniczy autonomii „zaprojektowanych” osób, lecz wręcz ją powiększy, rozszerzając zakres możliwych do realizacji planów życiowych poprzez dostęp do większej ilości dóbr pierwotnych, czyli podstawowych sprawności i zdolności, takich jak zdrowie, inteligencja, talenty czy zdolność do samokontroli²⁴.

Transhumanistyczne wizje rozwoju ludzkości nie są jedynie zaproszeniem do snucia refleksji na temat tego, czym człowiek może stać się w przyszłości. W koncepcjach tych podejmuje się także kwestię zagrożeń wynikających ze stosowania zdobyczy nauki i techniki w celu poprawiania ludzkiej kondycji. Persson i Savulescu w jednym z artykułów stwierdzają, że doskonaleniu fizycznych oraz kognitywnych zdolności człowieka musi towarzyszyć równoczesne ulepszanie na poziomie motywacyjnym (doskonalenie moralne), ponieważ rozwój nauki i technologii, któremu ludzkość zawdzięcza możliwość przezwyciężenia swoich ograniczeń, może paradoksalnie przyczynić się do jej zagłady²⁵. Zagrożenia te w sposób bardziej szczegółowy opisał Tom Douglas. Jego zdaniem można wskazać co najmniej pięć rodzajów krzywdy stanowiących potencjalne konsekwencje ingerencji doskonalących. Pierwszy

²² Por. tamże, s. 415. Zob. też: Savulescu, Kahane, dz. cyt.

²³ Zob. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003; Sandel, dz. cyt.; L. Kass, *Life, Liberty, and the Defense of Dignity*, Encounter Books, San Francisco 2002; F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Profile Books, New York 2002; B. McKibben, *Enough: Staying Human in an Engineered Age*, St. Martin's Griffin, New York 2004.

²⁴ Por. Bostrom, *In Defence of Posthuman Dignity*, s. 212. Zob. też: G.O. Schaefer, G. Kahane, J. Savulescu, *Autonomy and Enhancement*, „Neuroethics” 7(2014) nr 2, 123-136. Na temat argumentu dotyczącego warunków realizacji możliwych planów życiowych por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 45-60.

²⁵ Zob. I. Persson, J. Savulescu, *The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, „Journal of Applied Philosophy” 25(2008) nr 3, s. 162-177. Por. też: A. Buchanan, *Better than Human. The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 34.

jej rodzaj dotyczy niewłaściwego wykorzystywania ulepszających technologii do działań o charakterze militarnym. Krzywda drugiego rodzaju może być wyrażana w wyniku zaistnienia stanu niepożądanego przewagi konkurencyjnej osób ulepszonych nad tymi, które nie zostały poddane takiej ingerencji. Trzeci rodzaj krzywdy wiąże się ze społecznym naciskiem na osoby nieulepszone, do którego może prowadzić znaczny wzrost liczby osób ulepszonych. Powstała dysproporcja mogłaby doprowadzić na przykład do uchwalenia prawa uznającego „doskonalenie” za powszechny obowiązek. Zagrożenie czwartego rodzaju stanowi możliwość pojawienia się u osób o ulepszonych zdolnościach kognitywno-umysłowych większej skłonności do krzywdzenia innych wskutek zmniejszenia wrażliwości i empatii wobec osób nieulepszonych. Zdaniem Douglasa sytuacja taka może mieć miejsce, jeśli wzmocnieniu kognitywno-umysłowemu nie będzie towarzyszyło ulepszenie sfery emocjonalnej. Piąty rodzaj zagrożenia oznacza uznanie dopuszczalności krzywdy przez znajdowanie okoliczności usprawiedliwiających dyskryminowanie osób niepoddanych ingerencjom ulepszającym albo wręcz wykluczenie tych osób z dyskursu publicznego oraz zrównanie ich praw obywatelskich z prawami dzieci lub osób upośledzonych²⁶.

Według zwolenników transhumanizmu wymienione zagrożenia przemawiają za koniecznością ulepszenia ludzkiej moralności za pomocą środków biotechnologicznych. Niektórzy z nich, jak na przykład John Harris, uważają, że zwiększenie zdolności kognitywnych człowieka będzie skutkowało wzmocnieniem odpowiednich dyspozycji do zachowań moralnych przez usprawnienie procesu namysłu, który poprzedza wybór właściwych racji działania²⁷. Stanowisko to nie znajduje wielu rzeczników wśród pozostałych zwolenników transhumanizmu, którzy uznają co najmniej dopuszczalność biomedycznego wspomagania moralnych dyspozycji oraz „wytwarzania” odpowiedniego warunkowania emocjonalnego, stanowiącego podstawę usposobienia ułatwiającego zachowanie kooperacyjne²⁸. Ulepszanie moralne jest przez nich rozumiane jako stwarzanie w człowieku dyspozycji zwiększających prawdopodobieństwo, że wyda on właściwy sąd o tym, która z możliwych linii działania jest słuszna, a także podnoszących szanse, że będzie on działał zgodnie z tym

²⁶ Zob. T. Douglas, *The Harms of Enhancement and the Conclusive Reasons View*, w: „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 24(2015) nr 1, s. 23-36.

²⁷ Harris jako jeden z nielicznych zwolenników transhumanizmu kontestuje samą ideę biomedycznego ulepszania ludzkiej moralności (ang. moral enhancement), powołując się przede wszystkim na argument z „wolności do upadku” (zob. J. Harris, *Moral Enhancement and Freedom*, „Bioethics” 25(2011) nr 2, s. 102-111).

²⁸ Na temat różnicowania stanowisk w kwestii moralnego aspektu ulepszania moralnego (poglądów Savulescu, Davida DeGrazia i Douglasa) zob. T. Douglas, *The Morality of Moral Neuroenhancement*, w: *Handbook of Neuroethics*, red. J. Clausen, N. Levy, Springer, Dordrecht 2015, s. 1227-1249.

sądem²⁹. W artykule *Moral Enhancement* Douglas wyjaśnia: „Sugestię, byśmy ulepsiali siebie moralnie, możemy pojmować na wiele sposobów. Aby wymienić kilka z nich, wskażmy na uczynienie siebie bardziej prawym (ang. virtuous), bardziej godnym pochwały, bardziej zdolnym do odpowiedzialności moralnej lub bardziej skłonny do działania czy zachowania lepszego pod względem moralnym. Nie będę jej jednak rozumieć w żaden z wymienionych sposobów. Potraktuję ją jako sugestię wzbudzania w sobie lepszych moralnie motywów [...]. Przez motywy rozumiem psychologiczne – mentalne lub neuronalne – stany lub procesy, które przy nieobecności motywów przeciwnych, sprawiają, że osoba działa”³⁰.

Praktyczne realizacje postulatów usprawnienia poziomu motywacyjnego za pomocą technologii biomedycznych budzą spore kontrowersje. Przeciwnicy ingerencji ulepszających formułują szereg zarzutów, z których większość kierowana jest przeciwko założeniom dotyczącym, po pierwsze, rozumienia podstaw moralności, po drugie – podmiotu sądów i działań moralnych. Najczęściej przywoływany przez nich argument wskazuje, że modyfikujące ingerencje genetyczne mogą trwale zmienić strukturę naszego doświadczenia moralnego³¹. Rozwijając tę myśl Habermas dodaje, że ulepszanie biomedyczne (modyfikacja genetyczna) narusza świadomość autonomii osoby, podważając normatywną samowiedzę (naturalne przesłanki świadomości, że osoba może działać autonomicznie i odpowiedzialnie), ponieważ „naturalna geneza stanowi niezbędny warunek, abyśmy mogli pojmować się jako autorzy własnego życia i jako równoprawni członkowie moralnej wspólnoty”³². Argument ten często jest mylnie interpretowany, ponieważ nie rozróżnia się w nim sfery wolności wyboru między różnymi preferencjami, dotyczącymi realizowania określonych planów życiowych, oraz tego, co tę sferę definiuje³³.

Habermas ukazuje konieczność rozbudowania opisu sfery podmiotowej oraz zbadania podstaw doświadczenia siebie jako autonomicznego i odpowiedzialnego sprawcy działania (ang. agent). Świadomość sprawstwa odsłania zaś

²⁹ Por. J. Savulescu, I. Persson, *Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine*, „The Monist” 95(2012) nr 3, s. 403.

³⁰ T. Douglas, *Moral Enhancement*, „Journal of Applied Philosophy” 25(2008) nr 3, s. 229. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.W.

³¹ Zob. Habermas, dz. cyt.; Sandel, dz. cyt.; Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004.

³² Por. Habermas, dz. cyt., s. 50, 84n. Argument ten odnosi się do dwóch pojęć kluczowych dla rozumowania Habermasa: pojęcia autonomii i warunków jej zachowania oraz pojęcia tożsamości osobowej (samorozumienia).

³³ Na temat chybionych interpretacji Habermasowskiego argumentu z autonomii zob. J. Pugh, *Autonomy, Nality, and Freedom: A Liberal Re-examination of Habermas in the Enhancement Debate*, „Bioethics” 29(2015) nr 3, s. 145-152; B.G. Prusak, *Rethinking „Liberal Eugenics”: Reflections and Questions on Habermas on Bioethics*, „Hastings Center Report” 35(2005) nr 6, s. 31-42.

dwa istotne momenty: fakt, że działający podejmuje inicjatywę oraz że tylko on jest tym, kto tę inicjatywę podejmuje³⁴. W procesie oceny podejmowanych decyzji i ich realizacji w działaniu podmiot zależny jest od różnorodnych czynników. Najprościej rzecz ujmując, czynniki owe można podzielić na te, które uwarunkowane są przez rację oraz te, które uwarunkowane są przez naturę. Pytanie o powodzenie projektu ulepszenia moralnego powinno zatem zostać poprzedzone refleksją nad podmiotowymi warunkami działania moralnego.

NATURALIZM, ETYKA DOSKONALENIA I ARYSTOTELESOWSKA TEORIA CNOTY

Spór o ulepszanie moralne człowieka odnosi się do dwóch zasadniczych kwestii. Pierwsza, której zwolennicy transhumanizmu nie formułują wprost, dotyczy sposobu określania podstaw moralności. Druga wiąże się ze stosowaniem odmiennych (o różnym stopniu złożoności) modeli opisujących procesy zaangażowane w podejmowanie i realizowanie decyzji moralnych. Idea biomedycznego doskonalenia moralnego oparta jest na naturalistycznej koncepcji uzasadnienia moralności³⁵. Przyjęcie redukcjonistycznej perspektywy opisu doświadczenia moralnego z góry wyznacza sens pojęcia doskonałości, zakładający określone rozumienie kompetencji do zachowań moralnych. Mark Walker, przedstawiając „Projekt Cnoty Genetycznej” (ang. *The Genetic Virtue*

³⁴ Interesującą analizę perspektywy działającego podmiotu jako uczestnika „publicznego procesu podawania i przyjmowania racji” w kontekście sporu z antropologiami zorientowanymi naturalistycznie przedstawia Jürgen Habermas w artykułach: *Wolność i determinizm* (w: tenże, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, tłum. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 133-158) oraz „*Sam przecież jestem częścią natury*” – *Adorno o uwikłaniu rozumu w naturę. Rozważania o stosunku między wolnością a nieudostępnością* (tamże, s. 159-182).

³⁵ Przecistawiając perspektywę naturalizowania moralności perspektywę zakładającą obecność elementów niedających wyjaśnić naturalistycznie, nie zamierzam obstarzać przy prostej opozycji naturalizmu i stanowisk wykluczających jakiegokolwiek rodzaj uwarunkowania wolności. Schemat redukcjonizm–antyredukcjonizm pozwala lepiej uchwycić dwie zasadnicze linie argumentacyjne w sporze o podstawę moralności. W kontekście działania moralnego pierwsze stanowisko odwołuje się do przyczynowej teorii działania; drugie – bardziej zróżnicowane wewnętrznie, sięgające do argumentów wywodzących się z różnych tradycji filozoficznych – można określić za Habermasem jako niescientystyczny lub „miękki” naturalizm (zob. J. H a b e r m a s, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, tłum. M. Pańków, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012). Na temat transhumanistycznych założeń dotyczących podstaw moralności i działania moralnego zob. A. W a r m b i e r, *Moral Perfection and the Demand for Human Enhancement*, „Ethics in Progress” 6(2015) nr 1, s. 23-37. Zob. też: M. S o n i e w i c k a, *Biologiczne podstawy moralności w kontekście genetycznego ulepszania człowieka*, w: *Naturalizacja prawa: interpretacje*, red. J. Stelmach, B. Brożek, K. Eliaż, Wolters Kluwer, Warszawa 2015, s. 279-298.

Project)³⁶ – interdyscyplinarne przedsięwzięcie łączące badania filozofów, psychologów i genetyków – twierdzi, że ulepszanie moralne dotyczy genetycznych korelatów prawego (ang. virtuous) zachowania. Tezę, że cnoty zależą od korelatów biologicznych, opiera on na założeniach, że cnoty stanowią część charakteru człowieka, są cechami pojmowanymi jako trwałe dyspozycje do określonych zachowań, oraz że cechy charakteru są uwarunkowane genetycznie³⁷.

Podstawowa przesłanka projektu Walkera głosi, że jeżeli geny wpływają na ludzkie zachowanie (lecz go nie determinują), to ingerencja w indywidualne uwarunkowania genetyczne wywrze wpływ na to, w jaki sposób geny będą oddziaływać na zachowanie przyszłej osoby. Inżynieria genetyczna cnoty ma służyć promowaniu tych genów, które zdaniem autora przyczyniają się do nabycia trwałych dyspozycji do określonych zachowań. Walker twierdzi, że w przyszłości, posiadając odpowiednią wiedzę, będzie można wykorzystać technikę diagnostyki preimplantacyjnej w celu dokonania selekcji embrionów pod względem genetycznych dyspozycji moralnych³⁸.

W swojej argumentacji Walker wprost odwołuje się do Arystotelesowskiej teorii cnoty, interpretuje ją jednak, nie uwzględniając kluczowych dla zrozumienia jej istoty elementów koncepcji Stagiryty. W finalnej części artykułu *Enhancing Genetic Virtue. A Project for Twenty-first Century Humanity?* Walker stwierdza: „Nadzieją związaną z projektem cnoty genetycznej nie jest uczynienie ludzi prawymi (ang. virtuous), lecz lepiej uposażonymi (ang. better equipped) do tego, aby nauczyci się, jak być prawymi. W tym sensie projekt ten zgodny jest z przekonaniem Arystotelesa, że «cnoty nie stają się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, lecz z natury jesteśmy tylko zdolni do ich nabywania, a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajeniu». Można do tego dodać, że niektórzy ludzie z natury są bardziej podatni (ang. receptive), to znaczy zdolni do nauczania się tego, jak być prawymi, niż inni”³⁹.

Zdaniem Walkera i innych zwolenników transhumanizmu oznacza to, że można i należy tę „naturalną podatność” odpowiednio genetycznie skorygować, aby uczynić ludzi z natury bardziej zdolnymi do uczenia się, jak być dzielnymi etycznie (ang. virtuous). U podstaw tego przekonania leży błędna przesłanka dotycząca samej istoty cnoty oraz procesu jej nabywania. Definiując cnotę moralną jako dyspozycję, Arystoteles nie wiąże jej z podatnością (receptywnością). Cnota (gr. arete) rozumiana jako trwała dyspozycja (gr. hexis,

³⁶ Zob. M. Walker, *Enhancing Genetic Virtue. A Project for Twenty-First Century Humanity?*, „Politics and the Life Sciences” 28(2009) nr 2, s. 27-47.

³⁷ Por. tamże, s. 27.

³⁸ Mówiąc o dyspozycjach moralnych do nabywania cnót, Walker koncentruje swoje rozważania wokół prawdomówności, sprawiedliwości oraz troski o innych. Por. tamże, s. 28, 30-34.

³⁹ Tamże, s. 39. Tłum. fragm. *Etyki nikomachejskiej* za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. II, rozdz. 1, 1103 a, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 104.

łac. habitus) nie jest równoznaczna ze statyczną, niezmienną własnością lub tendencją, która występuje w określonych warunkach⁴⁰. Innymi słowy, hexis w sensie, jaki przypisuje jej Stagiryta, nie jest tożsama z jakąś specyficzną moralną zdolnością (kompetencją moralną) pozwalającą na formułowanie sądów moralnych i podejmowanie moralnych decyzji. Cnoty moralne nie są zdolnościami, ponieważ „zdolności posiadamy z natury, cnoty zaś i wady etyczne nie są nam wrodzone”⁴¹. W czwartym rozdziale drugiej księgi *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles wymienia trzy warunki nabycia cnoty i działania ze względu na nią: „postępowanie zaś zgodne z poszczególnymi cnotami jest np. sprawiedliwe czy umiarkowane, nie jeśli posiada samo pewne właściwości, lecz jeśli nadto podmiot jego w chwili działania posiada pewne dyspozycje, to znaczy, jeśli działa, po pierwsze, ś w i a d o m i e; po drugie, n a p o d s t a w i e p o s t a n o w i e n i a, i t o p o s t a n o w i e n i a p o w z i ę t e g o n i e z e w z g l ę d u n a c o ś i n n e g o; po trzecie, d z i ę k i t r w a ł e m u i n i e w z r u s z o n e m u u s p o s o b i e n i u” [podkr. – A.W.]⁴². W rozdziale szóstym tej samej księgi czytamy: „Tak zatem cnota jest t r w a ł ą d y s p o z y c j ą o d n o s z ą c ą s i ę d o w y b o r u, polegającą na postawie pośredniej ze względu na nas, określanej przez sąd rozumu, tak jak określiłby ją człowiek roztropny”⁴³ [podkr. – A.W.].

W komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* Tomasz z Akwinu w następujący sposób omawia wskazane w dziele Arystotelesa składowe znaczenia pojęcia cnoty moralnej: „W definicji cnoty [Arystoteles] wymienia zaś cztery składniki. Pierwszym z nich jest rodzaj, który podaje, mówiąc, że cnota jest dyspozycją [...]. Drugim jest akt cnoty moralnej, dyspozycję trzeba bowiem określić przez akt. Ten zaś podaje, mówiąc, że cnota jest dyspozycją odnoszącą się do decyzji, tj. działającą w wyniku decyzji. Tym, co najistotniejsze w cnotcie, jest bowiem decyzja, jak pokazuje się dalej. A ponieważ akt należy określić przez przedmiot, więc po trzecie podaje przedmiot czy też rezultat działania, mówiąc, że cnota jest dyspozycją polegającą na postawie pośredniej ze względu na nas [...]. Jak jednak zostało powiedziane powyżej, cnota moralna jest wła-

⁴⁰ Zob. J. A n n a s, *Intelligent Virtue*, Oxford University Press, Oxford 2011 (zwł. rozdz. „Virtue, Character, and Disposition”, s. 8-15).

⁴¹ A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. II, rozdz. 5, 1106 a, s. 110.

⁴² Tamże, ks. II, rozdz. 4, 1105 a, s. 109.

⁴³ Cyt za: W. G a l e w i c z, *Wstęp tłumacza*, w: św. T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o cnotach. Summa teologii I-II*, 49-67, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 10. W tym miejscu korzystam z przekładu Włodzimierza Galewicza, termin „hexis” tłumaczę jednak jako „trwała dyspozycja”, nie zaś – jak proponuje Galewicz – jako „dyspozycja”. Por. też: A r y s t o t e l e s, dz. cyt., ks. II, rozdz. 6, 1106 b-1107a, s. 113.

Na temat przekładu tego fragmentu *Etyki nikomachejskiej* por. też: T. I r w i n, *Glossary to Nicomachean Ethics*, w: A r i s t o t l e, *Nicomachean Ethics*, tłum. T. Irwin, Hackett Publishing Co., Indianapolis 1999, s. 322.

snością [władzy] pragnienia, które uczestniczy w rozumie. Dlatego trzeba było dodać czwartą część [definicji], która podaje przyczynę dobrej natury cnoty, mówiąc [że jest to pośrednia postawa] określana przez sąd rozumu [...]. A dla wyjaśnienia tego ostatniego punktu [Arystoteles] dodaje, że chodzi o środek określony w taki sposób, w jaki określiliby go człowiek roztropny”⁴⁴.

Przedstawiając projekt inżynierii genetycznej cnoty, Walker zakłada, że z uposażenia genetycznego można wywieść nabywanie dyspozycji do określonego działania moralnego. Arystotelesowską teorię cnoty traktuje jako pewnego rodzaju nadbudowę biologicznego wyjaśnienia zachowań moralnych, którą – jak twierdzi – zasadniczo można z takim wyjaśnianiem uzgodnić. Jego zdaniem celem ingerencji genetycznej jest usprawnienie mechanizmu wpływającego na zachowanie moralne osoby.

Należy jednak zauważyć, że odkrycie i opisanie sposobu, w jaki stanowią część przyrody, nie jest tożsame z uzasadnieniem teorii biologicznych podstaw działania moralnego. Wskazanie genetycznego podłoża zachowania osoby, nie jest argumentem wystarczającym, by uznać istnienie empirycznie poznawalnego komponentu cnoty moralnej. Procesu nabywania cnoty moralnej, która jest dyspozycją działającą w wyniku decyzji (gr. *prohairesis*), nie można sprowadzić do wyjaśnień przyczynowych. Jak pisze Habermas: „Podstawy i racje nie są żadnymi obserwowalnymi, fizycznymi stanami rzeczy, które podlegają zmianom zgodnie z prawami przyrody”⁴⁵. Perspektywa naturalistyczna, na której oparty jest eksperyment myślowy Walkera, nie zapewnia nam narzędzi pozwalających opisać wewnętrzną relację między podmiotem działania moralnego a jego wyborami. Arystotelesowska teoria cnoty ukazuje wielopoziomowość sprawstwa wyrażającą się w tym, że podmiot moralny uważa siebie za sprawcę swych działań, działa na podstawie postanowienia (to znaczy zobowiązuje się zdać z niego sprawę, przedstawiając racje swego działania) oraz jest świadomy siebie jako tego, kto odnosi się do własnych pragnień i nawyków, przekształcając je w motywujące racje działania.

Arystotelesowskiej kategorii dyspozycji do określonego zachowania moralnego nie da się wywieść i wyjaśnić w języku biologicznych skłonności z tych samych powodów, dla których niemożliwe jest uzgodnienie sposobów rozumienia wartości moralnych prezentowanych przez Immanuela Kanta i Charlesa Darwina⁴⁶. Projekt inżynierii genetycznej cnoty do pewnego stopnia przypomina powrót starego problemu w nowej formie. „To, że rozum jest

⁴⁴ Cyt za: G a l e w i c z, s. 15n. Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Sententia libri Ethicorum*, ks. II, 7, nry 4-5.

⁴⁵ H a b e r m a s, *Wolność i determinizm*, s. 143.

⁴⁶ Na temat niemożliwości dokonania syntezy tych dwóch ujęć por. L. K o ł a k o w s k i, *Nie-pewność epoki demokracji*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014, s. 118-123.

czymś innym niż przyroda, a mimo to jest przecież jej momentem, stanowi jego prehistorię, która stała się immanentną determinacją⁴⁷.

Jedno z rozwiązań antynomii wolności i determinizmu, zwłaszcza w kontekście sporu o ulepszanie moralne, wskazuje argumentacja Johna McDowella, który dokonuje przesunięcia w samym pojęciu natury⁴⁸, odróżniając pierwszą naturę – królestwo praw przyrody, które obejmuje wrodzone skłonności, od natury drugiej – przestrzeni racji, niepodlegającej wyjaśnieniu nauk empirycznych. Wprowadzone przez niego rozróżnienie z jednej strony pozwala przezwyciężyć Kartezjańską naukę o dwóch substancjach i Kantowską koncepcję dwóch światów: królestwa transcendentalnej wolności i powiązanych prawami fenomenów przyrodniczych, z drugiej zaś – stanowi alternatywę dla współczesnych projektów naturalizacji moralności. Druga natura nie jest wynikiem opisywanych przez naukę deterministycznych relacji przyczynowych, lecz zakłada uprzednie względem tych obserwacji rozumienie, posiada bowiem niedającą się do nich sprowadzić zawartość conceptualną – a zatem ma racjonalny charakter⁴⁹. Antyredukcjonistyczne stanowisko McDowella nie jest podejściem antynaturalistycznym, nie odwołuje się do supranaturalnych idei, lecz rozwija koncepcję wolności uwarunkowanej, która zakorzeniona jest w żywych organizmach działających osób, w historii ich życia oraz w indywidualnym charakterze tych osób wykształconym w jej toku.

DWA MODELE DZIAŁANIA MORALNEGO

MODEL DZIAŁANIA WSPOMAGANEGO BIOMEDYCZNIE

Zwolennicy idei ulepszania moralności nie tylko zakładają, że z uposażenia genetycznego można wywieść nabywanie dyspozycji do nauczenia się tego, jak być prawym, ale uznają, że za pomocą technologii biomedycznych będzie można wpłynąć na rodzaj przeżywanych emocji oraz regulować ich intensywność. Douglas przyjmuje, że możemy wskazać podstawowe emocje związane z posiadaniem dobrych i złych motywów moralnych. Twierdzi on, że awersja oraz agresja wobec członków określonych grup rasowych są genetycznie uwarunkowanymi stanami emocjonalnymi. W konsekwencji dochodzi do przekonania, że redukcja poziomu doświadczenia pewnych emocji

⁴⁷ T.W. A d o r n o, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1986, s. 403.

⁴⁸ Zob. J. M c D o w e l l, *Mind and World: With a New Introduction by the Author*, Harvard University Press, Cambridge 1996; zob. też: t e n ż e, *Two Sorts of Naturalism*, w: tenże, *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge 2001, s. 167-197.

⁴⁹ Por. t e n ż e, *Mind and World*, s. 9n.

stanowiłaby moralne udoskonalenie polegające na poprawie motywacji moralnych⁵⁰. Aby zobrazować przedstawioną tezę, Douglas konstruuje model decyzji oparty na uprzywilejowanym w nowożytności, a wywodzącym się z tradycji przedfilozoficznej rozdzieleniu sfery rozumu i sfery emocji. W schemacie tym przyjmuje się, że emocje co najwyżej w ograniczonym stopniu poddają się kontroli podmiotu, stanowiąc bierną reakcję na to, co mu się przydarza i czego on doświadcza. W konsekwencji uznania biologicznego podłoża sfery emocjonalnej autor postuluje zastosowanie środków biomedycznych, które regulowałyby zewnętrznie poziom przeżywanych emocji oraz wskazuje na płynące z tego korzyści. Przedstawiony przez Douglasa model działania moralnego zakłada sposób przeżywania stanów emocjonalnych, w którym emocje funkcjonują w izolacji oraz są jedynie odczuciami, nie mają struktury kognitywnej i nie są powiązane z przekonaniem (ich wystąpienie nie wymaga żywienia przekonania).

Analizując przykład dotyczący skłonności do agresji wobec członków określonych grup rasowych, Douglas nie bierze pod uwagę, że w pewnych sytuacjach emocjom związanym z przeżywaniem awersji mogą towarzyszyć niewłaściwe przekonania. Jeśli obniżymy w kimś poziom negatywnej emocji, a osoba ta zachowa niezmienny zespół przekonań generujący ją lub wspomagający, to prawdopodobieństwo wystąpienia u tej osoby lepszych moralnie motywacji nie jest większe niż przed redukcją emocji. Słabością argumentacji Douglasa jest pomijanie kompleksowości procesów poznawczo-motywacyjno-afektywnych zaangażowanych w świadome dokonywanie wyborów moralnych. Ostateczną jednostkową decyzję poprzedza bowiem zespół prowadzących do niej procesów, na przykład ciąg wcześniejszych działań wynikających z przyjętych postaw oraz przekonań dotyczących między innymi wzorca obejmującego moralnie doskonałe własności osobowe.

Reasumując, w swoim modelu decyzji Douglas nie uwzględnia faktu, że działający podmiot poprzez namysł dochodzi do racjonalnie umotywowanego stanowiska w sposób nieprzypadkowy (niepозbawiony podstaw), że podstawą decyzji moralnej jest między innymi motywacja przez racje (racjami są określone postawy, przekonania i ukierunkowanie na pewne wartości). Autor ten nie dostrzega również, że emocje – na przykład związane z awersją wobec osób należących do pewnych grup rasowych – nie są „nagie”, lecz opierają się na jakichś przekonaniach lub zostają wywołane przez ich przyjęcie. Ponadto określone emocje pojawiają się w dużej mierze pod wpływem praktykowania określonych nawyków nabytych w różnych okolicznościach i wskutek oddziaływania różnych czynników. Dlatego też reakcje emocjonalne można (przynajmniej do pewnego stopnia) kształtować, porzucając stare nawyki oraz

⁵⁰ Por. Douglas, dz. cyt., s. 231.

ustanawiając nowe. Ustanawianiu nowego nawyku musi przy tym towarzyszyć stała obecność wzorców, z którymi podmiot się identyfikuje.

DZIAŁANIE WYPLYWAJĄCE Z CNOTY

Najlepszą obroną przed fałszywymi uczuciami jest rozbudzanie uczuć właściwych.

C.S. Lewis, *Koniec człowieczeństwa*

Kwestie emocji i charakteru stanowią ważne elementy problematyki rozwoju świadomości moralnej, który zakłada złożoną relację zachodzącą między pragnieniami, namysłem, wolą i działaniem. Słabością posthumanistycznych projektów ulepszania moralności jest zbyt ubogi opis sytuacji moralnej podmiotu. Moralność to sposób realizowania wartości osobowych, który wymaga poznania i rozumienia ich jakości oraz hierarchii. Warunkiem rozwoju moralnego jest pojawiające się w człowieku pragnienie i dążenie do jego realizacji⁵¹. Arystotelesowska etyka cnót⁵², stanowiąca jeden ze starożytnych projektów dążenia do doskonałości, opisuje wielopłaszczyznowy rodzaj zależności, w jakiej pozostają względem siebie sfera namysłu, decyzji, woli i emocji. Zgodnie z zasadniczą ideą etyki cnót rozwijanie wrażliwości moralnej opiera się na indywidualnym stosunku człowieka do własnego działania. Cnoty są umiejętnościami, dyspozycjami związanymi z racjonalnością praktyczną i realizacją celów człowieka. Dotyczą one postanowienia oraz sposobu, w jaki człowiek „radzi sobie” z tym, co przeżywa, oraz tworzy samego siebie⁵³. Arystotelesowski model działania opisuje złożoność procesów zaangażowanych w świadome podejmowanie decyzji moralnych, wskazując na wielopłaszczyznową strukturę sprawstwa. Opis sytuacji decyzyjnej nie ogranicza się do przedstawienia stanu umysłu w chwili decyzji, lecz uwzględnia wielość procesów zachodzących wskutek wcześniejszych wyborów, które kształtują charakter i które po części wpływają na to, jakie racje dostępne są podmiotowi w chwili podejmowania określonego działania⁵⁴. Dyspozycja moralna jest czymś, co podmiot nabywa przez świadome powtarzanie wyborów i utrwalanie nawyku podejmowania właściwych decyzji. Uzyskanie cnoty nie oznacza jednak ostatecznego roz-

⁵¹ Zob. W. Stróżewski, *Trzy moralności*, w: tenże: *Istnienie i wartość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1981, s. 235-242.

⁵² Z uwagi na wielość interpretacji Arystotelesowskiej etyki cnót nie sposób dzisiaj mówić o jednej etyce cnót lub też o jakiejś uniwersalnej wykładni cnoty. Szerzej na ten temat zob. J. Jasiński, *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.

⁵³ Por. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993, s. 49.

⁵⁴ Por. np. tamże, s. 27-46.

wiązania problemu akrazji, „słabości moralnej woli”⁵⁵. Dążenie do bycia podmiotem moralnym zdolnym do właściwego działania wymaga świadomego kształtowania określonych postaw oraz cech podmiotowych. Racjonalność praktyczna jest właśnie wynikiem procesu kształtowania motywacji i zdolności do wartościowania. Arystoteles dostrzega analogię między umiejętnością a cnotą. Bycie dzielnym etycznie nie oznacza bowiem działania w sposób moralnie pożądany, lecz zrozumienie sensu tego, co i dlaczego decyduję się uczynić. Jak słusznie zauważa Julia Annas: „Cnota jest dyspozycją, która łączy się z wyborem na dwa sposoby. Powstaje ona poprzez powtarzanie wyborów i rozwijanie nawyków [niezbędnych] do takich wyborów. Nie jest jednak bezmyślnym nawykiem nabytym w wyniku powtarzanych doświadczeń bez udziału namysłu i postanowienia. Chociaż więc rzeczywiście przeobraża się w stałą tendencję działania i decydowania raczej w taki a nie inny sposób, przeobrażenie to nie jest spowodowane przez środki nieracjonalne – zwykłe powtarzanie, tępą naukę czy działanie mechaniczne. Jest po prostu efektem tego, że ktoś powtarza te same decyzje – jego rozumowanie okazuje się spójne, a ponawiany namysł nie daje mu powodu do zmiany punktu widzenia. Powstająca w efekcie coraz większa spójność zachowania i reagowania nie przeradza się w nieracjonalną siłę, stanowiącą zagrożenie dla dalszego ćwiczenia się podmiotu [...] w racjonalności. Należy raczej na to patrzeć jak na proces, w efekcie którego podmiot coraz lepiej wykorzystuje swoją racjonalność – dyspozycje które rozwija, są wynikiem jego namysłu i postanowienia, co można nabyć w sposób bezrozumny”⁵⁶.

Arystoteles nie traktuje jednak cnoty jako umiejętności. Porównanie cnoty do umiejętności służy mu do tego, aby zaznaczyć „potrzebę wyrabiania nawyków niezbędnych do wytworzenia wiarygodnego intelektualnego pojmowania leżącego u podstaw praktykowania umiejętności”⁵⁷. Namysł i rozumienie są koniecznymi warunkami wewnętrznego zobowiązania do praktykowania określonych postaw. Zobowiązanie zakłada gotowość przedstawienia racji swego działania. Doskonałość moralna pozostaje zawsze odniesiona do wartości, którą podmiot uznaje za naczelną. W tym sensie reakcje emocjonalne mogą być kształtowane przez świadome i dobrowolne odniesienie do ideału normujące-

⁵⁵ Na potrzebę rozważań zawartych w tym artykule proponuję zawęzić pojęcie akrazji, „słabości woli”, wyłącznie do wyborów o charakterze moralnym. Pomijam w tym miejscu sformułowaną przez Johna L. Austina krytykę mylnego uznania słabości moralnej za słabość woli – błędu pochodzącego jego zdaniem od Platona, a powtózonego przez Arystotelesa (por. J.L. A u s t i n, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 265).

⁵⁶ J. A n n a s, *Cnoty*, tłum. J. Jaśtał, w: *Etyka i charakter*, red. J. Jaśtał, Aureus, Kraków 2004, s. 91. Por. t a ż, *The Morality of Happiness*, s. 51.

⁵⁷ A n n a s, *Morality of Happiness*, s. 68.

go. Posthumanistyczne projekty doskonalenia moralnego całkowicie pomijają ten fakt, nie dostrzegając tym samym z jednej strony roli czynnika czasu, z drugiej – kontekstu doskonalenia, którym jest całość zachowań osoby.

*

Zasadniczym polem konfrontacji między zwolennikami posthumanistycznych projektów ulepszania moralnego a rzecznikami tradycyjnej wizji ludzkiego rozwoju jako indywidualnego i autonomicznego dążenia do moralnej doskonałości jest kwestia podmiotowości. Podstawową słabość modelu działania moralnego wspomaganego biomedycznie stanowi zbyt ubogie instrumentarium pojęciowe, za pomocą którego opisuje się w nim sytuację moralną indywidualnego podmiotu. Zwolennicy transhumanizmu zakładają model doświadczenia moralnego, w którym określone cechy charakteru oraz emocje badane są w izolacji od pozostałych sfer życia moralnego, i dlatego nie udaje im się rozwiązać problemu integralności moralnej osoby. Mechanizm rozwoju życia wewnętrznego jest zbyt złożony, by można go było wyjaśnić przyczynowo. Podmiotami moralnymi stajemy się w czasie przez dokonywanie wyborów, które urzeczywistniamy w konkretnych zachowaniach. Postawy moralne są kształtowane, nie zaś „wytwarzane”. Etyka ulepszania biomedycznego i Arystotelesowska etyka cnót odnoszą się do dwóch różnych sensów doskonalenia osobowości moralnej. Ze względu na odmienne rozumienie celu rozwoju moralnego człowieka ująć tych nie sposób ze sobą pogodzić.

Paweł BORTKIEWICZ TChr

RELIGIA I BÓG W ŚWIECIE TRANSHUMANIZMU

Posthumaniści podkreślają, że biologiczna natura człowieka nie musi podlegać takim samym ograniczeniom, jakim podlega natura zwierząt. Kwestionują przede wszystkim ograniczoność pola istnienia człowieka, zdeterminowanego długością życia. Wyrazem tego jest niezwykle popularny aksjomat „religii transhumanistycznej”, czyli wiara w transfer umysłu do komputera, umożliwiający tworzenie kopii zapasowych samego siebie i „transmitowanie siebie” z prędkością światła.

Truizmem jest stwierdzenie uznające fakt niebywałego w dziejach rozwoju nauk empirycznych i technologii. W roku 1965 Gordon E. Moore w artykule opublikowanym w „Electronics” stwierdził, że od chwili wytworzenia w roku 1959 prototypowego microchipu, wytwarzany wówczas stopień złożoności masowo produkowanych układów scalonych (a zarazem ekonomicznie optymalna liczba zawartych w nich tranzystorów), podwaja się co roku. W oparciu o tę obserwację sformułował tezę, że tak wysokie tempo rozwoju utrzyma się przez następne dziesięć lat¹. Profesor Caltechu Carter Mead nazwał tę regułę „prawem Moore’a”. Niezwykle śmiało w chwili ogłaszania prawo wkrótce okazało się zbyt nieśmiało. Już w roku 2002, wraz z wprowadzeniem na rynek układu scalonego z miliardem tranzystorów, dokonało się dwudzieste siódme podwojenie². Oznacza to, że wytwarzana w świecie realnym wartość zwielokrotniła się ponad sto milionów razy w ciągu niespełna pół wieku. Jest to przykład tak zwanego wzrostu eksponencjalnego, czyli wykładniczego³. Wzrost ten zwykliśmy nazywać rewolucją naukowo-techniczną, w której dominującą rolę odgrywa wiedza zdobywana w procesie nauki i wytwarzania technologii.

Nietrudno zarazem zauważyć, że dynamicznemu rozwojowi nauki i technologii odpowiada równie dynamiczny wpływ tych dziedzin na materialną oraz duchową egzystencję współczesnego człowieka i na społeczeństwo.

Tej prostej konstatacji towarzyszy inna, równie prosta – postęp naukowo-techniczny jest zjawiskiem ambiwalentnym. Z jednej strony pomaga przezwyciężyć szereg trudności, decyduje o usprawnieniu i prolongacji ludzkiego

¹ Zob. G. E. M o o r e, *Cramming More Components onto Integrated Circuits*, „Electronics” 38(1965), nr 8, s. 114-117 (<https://www.cs.utexas.edu/~fussell/courses/cs352h/papers/moore.pdf>).

² Por. J. G a r r e a u, *Radykalna ewolucja. Czy człowiek udoskonalony przez naukę i technikę będzie jeszcze człowiekiem?*, tłum. A. Michalski, A. Kloch, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 315; G. G i l d e r, *Moore’s Quantum Leap*, <http://www.wired.com/2002/01/gilder/>.

³ Por. G a r r e a u, dz. cyt., s. 55n.

życia, a zarazem wpływa na podnoszenie jakości tego przedłużonego życia, z drugiej strony zaś inspiruje do tworzenia bądź realizacji utopijnych wizji nowego człowieka.

Najbardziej wyrazistym przykładem tych utopijnych wizji stał się transhumanizm. Sam termin „transhumanizm” pochodzi – co dość zgodnie podkreśla się w literaturze – od Juliana Huxleya (brata Aldousa). Pojęcie to Huxley wywiódł ze słów „transistory human”, które można też przełożyć jako: „przejściowa forma człowieka”, co w zwężonej formie bywa oznaczane symbolami: „H+”, „h+” lub „>H”.

POSTCZŁOWIEK

Wspólne przekonanie leżące u podstaw różnych odmian transhumanizmu zawarte zostało w swoistym manifestie Huxley’a: „Gatunek ludzki może, jeśli sobie tego życzy, przekroczyć siebie – nie tylko sporadycznie, przez jakąś jednostkę tu czy tam, w ten czy inny sposób, ale w całości, jako ludzkość. Potrzebujemy nazwy dla tej nowej wiary. Być może transhumanizm będzie odpowiedni: człowiek pozostanie człowiekiem, ale przekraczającym samego siebie poprzez realizowanie nowych możliwości ludzkiej natury i dla ludzkiej natury”⁴.

Transhumanizm wychodzi z założenia, że człowiek w swym obecnym kształcie jest zaledwie stadium przejściowym, ludzkość bowiem osiągnęła etap transgresji ukierunkowanej poza człowieczeństwo, w stronę stanu postludzkiego (ang. posthuman). Proces ten prowadzi do przemiany, która – zdaniem jej protagonistów – jest racjonalna i oczekiwana, stanowi niekwestionowany wyraz postępu. Owa racjonalność bywa mocno podkreślana: „Transhumaniści wyjątkowo cenią sobie rozum (obok pragmatyzmu i życia). Oni myślą kategoriami naukowo-technicznymi”⁵.

Przemiana transhumanistyczna, a zarazem związane z nią usprawnienia, ukierunkowane są na radykalne zwiększenie trwałości zdrowia i eliminację dotyczących człowieka chorób, a także niepotrzebnego cierpienia. Redukcji zjawisk negatywnych ma towarzyszyć wzrost ludzkiej sprawności intelektualnej, fizycznej oraz emocjonalnej. Ekspansja nowego gatunku – postludzi – wykazywać będzie wręcz nieograniczony dynamizm. Będzie się ona wpiisywać z jednej strony w kolonizację przestrzeni kosmicznej, z drugiej zaś w perspektywę tworzenia superinteligentnych maszyn.

⁴ Cyt. za: M. S o n i e w i c k a, *Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, „Ethics in Progress” 6(2015) nr 1, s. 38n. Por. J. H u x l e y, *Transhumanism*, „Journal of Humanistic Psychology” 8(1968) nr 1, s. 76.

⁵ M. S i e ń k o, *Transhumanizm*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/d,242>.

Powyższe podejście wymaga zmiany stosunku do natury ludzkiej – nie można jej postrzegać jako rzeczywistości stałej, ale należy traktować ją jako „pracę w toku”, otwarty proces, niedopracowany początek.

W tej perspektywie „transczłowiek” oznacza ogniwo pośrednie między człowiekiem współczesnym a postczłowiekiem. Ten ostatni ma zostać wykreowany przez zespolenie ciała ludzkiego z maszyną. Zanim to jednak nastąpi, należy wypracować tak zwaną wolność morfologiczną, której wyrazem jest kształtowanie ciała zgodnie z zaplanowanym uprzednio wzorcem.

Wydaje się, że można w tym miejscu uczynić pewną dygresję. Otóż rozpowszechniane dziś formy modyfikacji narządów zewnętrznych oraz wyglądu ciała osób transseksualnych, czyli ingerencje chirurgiczne i hormonalne mające na celu tak zwaną zmianę płci, wpisują się w proces kształtowania „wolności morfologicznej”⁶.

Celem, do którego zmierza transhumanizm, nie jest jednak tylko modyfikacja struktury cielesnej, ale dokonanie „transferu umysłu” (ang. mind uploading), czyli przeniesienia umysłu z formy biologicznej do komputera⁷. Efektem finalnym tego procesu będzie twór określany mianem cyborga bądź humanoida.

Twór ten ma się charakteryzować możliwościami, które radykalnie i wręcz nieskończenie przewyższają optymalne, a nawet szczytowe możliwości najwybitniejszego, ale zwykłego, „nieposzerzonego” człowieka. Ma on uzyskać nową cielesność – niepodatną na choroby, wolną od bólu i procesów starzenia się. Nie będzie odczuwał zmęczenia, irytacji czy nudy. Z kolei odczucia jednoznacznie kojarzone jako pozytywne i wzbogacające ludzką osobowość, takie jak doświadczanie miłości lub piękna sztuki, zostaną w tym finalnym produkcie rozszerzone.

Jak twierdzi Max More⁸ w swoim eseju z roku 1990, transhumanizm może być postrzegany jako swoista kontynuacja renesansowego humanizmu, przede

⁶ Ważnym etapem na drodze do „wolności morfologicznej” ma być skonstruowanie tak zwanej sztucznej macicy. Urządzenie to miałoby umożliwić radykalne przezwyciężenie stereotypizacji płci i zniewolenia kobiety przez cielesność. Rozwój technologii stwarza zatem szansę na realizację postulatów znanych od czasów Simone de Beauvoir. Zob. A. S m a j d o r, *In Defense of Ectogenesis*, „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics” 21(2012) nr 1, s. 90-103; J.J. T h w e a t t - B a t e s, *Artificial Wombs and Cyborg Births: Postgenderism and Theology*, w: *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, Georgetown University Press, Washington 2011, s. 101-114.

⁷ Zob. np. A. P i o r e, *The Neuroscientist who Wants to Upload Humanity to a Computer*, <http://www.popsci.com/article/science/neuroscientist-who-wants-upload-humanity-computer>; T. L e w i s, S. W r i t e r, *The Singularity Is Near: Mind Uploading by 2045?*, www.livescience.com/37499-immortality-by-2045-conference.html.

⁸ Max More, urodzony jako Max T. O'Connor, jeden z czołowych przedstawicieli transhumanizmu, jest autorem rozprawy doktorskiej (ukończony w roku 1995 na University of Southern California) *The Diachronic Self: Identity, Continuity, and Transformation*, w której podejmuje zagadnienia natury śmierci i trwania jednostki mimo istotnych zmian, jakim podlega ona w czasie.

wszystkim ze względu na szacunek dla rozumu i nauki, szczególne akcentowanie postępu oraz dowartościowanie roli człowieczeństwa (w tym wypadku transcłowieczeństwa) w życiu doczesnym, a nie nadprzyrodzonym⁹.

Jakkolwiek może się wydawać, że transhumanizm jest projektem skoncentrowanym wyłącznie na kreowaniu nowej jednostki ludzkiej, trudno nie zauważyć, że ma on ambicje o wiele szersze, zmierza bowiem do stworzenia nowych, technokratycznych ideologii społecznych. Zazwyczaj wyróżnia się następujące koncepcje: nanosocjalizm (obejmuje on tak zwany socjalizm transhumanistyczny, czyli symbiozę tradycyjnego socjalizmu oraz idei transhumanizmu); transhumanizm demokratyczny (którego rdzeniem jest tradycyjna demokracja – demokracja liberalna, bezpośrednia i wzbogacona oczywiście ideami transhumanizmu) oraz transhumanizm właściwy.

Transhumanizm właściwy dzieli się na:

(1) ekstropianizm, który przewiduje wdrażanie zasad ekstropii – symbolizującej ciągły postęp, i stosowanie technologii w celu wyeliminowania cierpienia (zdaniem samego More’a ekstropia przejmuje funkcję religii, gdyż oferuje wizję raju na ziemi, nieśmiertelności i nieograniczonych możliwości autokreacji¹⁰);

(2) posthumanizm, dążący do strącenia człowieka z piedestału władcy wszelkiego stworzenia i architekta kończącego boskie dzieło;

(3) nurt prometeistyczny, którego centralnym elementem jest kosmoteizm, stanowiący rodzaj światopoglądu głoszącego istnienie wewnętrznego sensu i celu fenomenu życia w kosmosie, pewnego rodzaju „ukrytego ładu”;

(4) syngularytarianizm, oparty na przekonaniu, że technologiczna osobliwość jest pożądana dla rozwoju ludzkości, i na wierze, że wskutek poszerzenia wiedzy o centralnym układzie nerwowym i wspomagania go technologiami (takimi, jak mózgowy nanoboty) dokona się w niedalekiej przyszłości transfer świadomości do komputera, dzięki czemu postczłowiek uzyska nieskończone istnienie;

(5) transutopianizm, który wprowadza do transhumanizmu elementy technoutopizmu, czyli bezgranicznej akceptacji i wręcz apologii techniki.

Jego głównym dziełem są *Principles of Extropy*. Określił on transhumanizm jako klasę filozofii, które próbują kierować nas w stronę kondycji postludzkiej.

⁹ Zob. M. More, *Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy*, <http://web.archive.org/web/20130806172107/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm>.

¹⁰ Por. E. Davis, *TechGnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*, tłum. J. Kierul, Rebis, Poznań 2002, s. 156n. Zob. M.M. Les, *E-misja posthumanizmu*, http://historiaimedia.org/wp-content/uploads/downloads/2012/06/Les_e-misja_posthumanizmu.pdf. Szczegółowe omówienie ideologii ekstropian zob. *Ekstropianie albo niecierpliwość umysłu*, oprac. J. Cyran, „Nowa Fantastyka” 2002, nr 10.

PARARELIGIA

Teza, że człowiek jest projektem niedokończonym, niepełnym, że człowieczeństwo jako takie jest etapem w procesie ukierunkowanym na postczłowieka, nie jest tożsama z postulatami rozwoju człowieka i jego udoskonalenia. Świadczy o tym już sama terminologia: nie mówi się wszak o „nowym człowieku”, co wskazywałoby na koncepcję uzupełniania braków i udoskonalania jednostki ludzkiej, ale o „postczłowieku”, co sugeruje radykalną zmianę ontyczną.

Odrzucony lub zbanalizowany zostaje dotychczasowy opis (a ściślej – opisy) genezy człowieka. Tworzy się natomiast nowe genealogie czy raczej postgenealogie postczłowieka. Odejście od tradycyjnie przyjmowanej genezy człowieka nie ogranicza się jednak tylko do odrzucenia samego jej opisu, ale – co znacznie bardziej istotne – oznacza zanegowanie natury ludzkiej. A przecież antropologia i etyka marksistowska dowodzą w sposób nader przekonujący, że odrzucenie natury musi być bezwzględnie związane z odrzuceniem Boga Stwórcy.

Wokół problemu natury człowieka narastało i wciąż narasta wiele kontrowersji. Paul R. Ehrlich, naukowiec zajmujący się problemami ochrony środowiska, wyraził nadzieję, że ludzie przestaną mówić o naturze ludzkiej, ponieważ jest to pojęcie bez znaczenia¹¹. W odpowiedzi na ową proklamację końca natury, Francis Fukuyama w swej książce *Koniec człowieka* próbuje zredefiniować i uwspółcześnić pojęcie natury ludzkiej. Píše: „Natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”¹². Chociaż ujęcie takie zmierza w stronę redukcji natury ludzkiej do struktury genetycznej, to jednak właśnie poglądy Fukuyamy postrzegane są jako wyraźnie opozycyjne wobec koncepcji posthumanistycznych.

Koncepcje te bowiem jednoznacznie odrzucają jakąkolwiek normatywność wynikającą z aktualnej struktury bytu ludzkiego, proklamują natomiast zasadę, że myśli, uczucia oraz doświadczenia ludzi żyjących obecnie stanowią zaledwie niewielką część pełnych możliwości człowieka. Posthumaniści podkreślają, że biologiczna natura człowieka nie musi podlegać takim samym ograniczeniom, jakim podlega natura zwierząt. Kwestionują przede wszystkim ograniczoność pola istnienia człowieka, zdeteminowanego długością życia. Na przykład Nick Bostrom akcentuje bardzo dobitnie, że istnieją nieodkryte jeszcze, ogromne pokłady ludzkich możliwości, których eksploracja domaga

¹¹ Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2004, s. 174. Zob. też: P. R. Ehrlich, *Human Natures: Genes, Cultures, and the Human Prospect*, Island Press, Washington 2000.

¹² Fukuyama, dz. cyt., s. 174.

się poszerzenia tak zwanej wydajności intelektualnej¹³. Wyrazem tego jest niezwykle popularny aksjomat „religii transhumanistycznej”, czyli wiara w transfer umysłu do komputera, umożliwiający tworzenie kopii zapasowych samego siebie i „transmitowanie siebie” z prędkością światła.

W tej perspektywie niezbyt przekonujące dla transhumanistów mogą być wywody Larry’ego Arnharta, autora *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, który wylicza dwadzieścia naturalnych pragnień, jako uniwersalnych cech przynależnych jedynie naturze ludzkiej¹⁴. Pośród nich szczególne miejsce zajmuje zdolność poznania. W klasycznym ujęciu poznanie jest zetknięciem podmiotu poznającego z przedmiotem poznawanym. Św. Tomasz twierdził, że byt poznający posiada istotę (łac. forma) rzeczy poznawanej w poznawczym „odbiciu” (łac. species)¹⁵. Poznania zatem nie należy mylić z doznaniem, które jest jedynie reakcją żywego organizmu na pewien bodziec. W poznaniu „podmiot poznający przyjmuje niejako w siebie samą treść, samą istotę przedmiotu poznawanego”¹⁶. Karol Wojtyła w *Rozważaniach o istocie człowieka* opisuje akt poznania w sposób następujący: „W akcie poznania dokonuje się pewne przejęcie, a jeśli chodzi o umysłowy proces poznawczy – to raczej pewne ujęcie przedmiotu poznawanego przez podmiot. Nie wystarcza więc samo tylko wprowadzenie owego przedmiotu «na teren» podmiotu poznającego, ale przejęcie i utworzenie tegoż przedmiotu dokonywa się w nowy sposób – w poznawczym obrazie lub odbiciu (species). Taki opis faktu poznania wskazuje, że powstaje on przy pomocy jakiejś wewnętrznej siły, która dokonuje owego przejęcia i poznawczego wyrażenia przedmiotu w akcie poznania. Taki sens procesu i aktu poznawczego odnosi się do każdego poznania, zarówno zmysłowego, jak umysłowego, odnosi się jednakże w sposób nie jednoznaczny, ale analogiczny. Taka analogia zachodzi między wrażeniem lub też wyobrażeniem, w którym dokonuje się przejęcie i ukształtowanie odbicia konkretnej przedmiotowej jakości zmysłowej, a pojęciem, w którym odzwierciedla się w umyśle sama istota danego przedmiotu, wyabstrahowana z konkretnych wyobrażeń”¹⁷.

Rolę poznania jako czynnika konstytutywnego dla podmiotowości człowieka Jan Paweł II ukazał w cennym (a chyba zapoznanym) przemówieniu-wykładzie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w czasie swojej papieskiej wizyty: „Człowiek «od początku» odróżnia siebie od całego widzialnego

¹³ Zob. N. B o s t r o m, *Wartości transhumanistyczne*, tłum. E. Binswanger-Stefańska, S. Szostak, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6014>.

¹⁴ Por. F u k u y a m a, dz. cyt., s. 186; L. A r n h a r t, *Darwinian Natural Right: The Biological Ethics of Human Nature*, State University of New York Press, Albany, New York, 1998, s. 31-36.

¹⁵ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 1; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 2, tłum. P. Belch OP, Veritas, Londyn 1975, s. 42.

¹⁶ K. W o j t y ł a, *Rozważania o istocie człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 32.

¹⁷ Tamże, s. 33.

wszechświata, a w szczególności od świata istot poniekąd sobie najbliższych. Wszystkie one są dla niego przedmiotem. On sam pozostaje wśród nich podmiotem. Ta sama Księga Rodzaju mówi o człowieku jako istocie stworzonej na obraz Boga i Jego podobieństwo. Co więcej, w świetle powyższego tekstu jest równocześnie jasne, że owa podmiotowość człowieka łączy się w sposób podstawowy z poznaniem. Człowiek jest podmiotem pośród świata przedmiotów dlatego, że jest zdolny poznawczo obiektywizować wszystko, co go otacza. Dlatego, że przez swój umysł zwrócony jest «z natury» ku prawdzie. W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje¹⁸.

Jak się wydaje, kluczowe znaczenie ma tutaj odniesienie podmiotowości związanej z poznaniem do faktu stworzenia na obraz i podobieństwo Boże. W typowych wersjach transhumanizmu (posthumanizmu) podkreśla się natomiast przede wszystkim informatyzację ludzkiego umysłu: „inteligencja staje się bardziej właściwością formalnej manipulacji symboli niż zarządzaniem (ang. enaction) w ludzkim świecie”¹⁹. Postczłowiek to „forma całkowicie racjonalistyczna, odcieleśniona, sieć węzłów przetwarzających informację, czysty umysł działający w systemowym środowisku informatycznym”²⁰. Niełatwo zauważyć, że takiej wizji człowieka nie da się pogodzić z imago Dei.

Każda koncepcja religijna stara się w pewnej mierze odpowiedzieć na podstawowe pytania człowieka dotyczące genezy jego istnienia oraz sensu tegoż istnienia, który to problem integralnie związany jest z kwestią życia po śmierci. Również w koncepcjach posthumanistycznych odnaleźć można próby odpowiedzi na pytanie o istnienie życia wiecznego.

Jako przykład koncepcji związanej ze specyficzną wiarą w nieśmiertelność warto tu przytoczyć poglądy Raëla, założyciela Ruchu Raeliańskiego²¹. Jakkolwiek przekonania Raëla zasadniczo różnią się od zdyscyplinowanych intelektualnie poglądów transhumanistów, stanowiąc – absurdalną skądinąd – iluzję, to jednak są one wypadkową poglądów niektórych przedstawicieli nauk biologicznych roszcujących sobie pretensje do dogłębnych ingerencji w strukturę biologiczną człowieka, od inżynierii genetycznej po klonowanie. Ingerencje te niejednokrotnie ukazywane są w perspektywie teologicznej²².

¹⁸ J a n P a w e ł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie o do świata nauki, KUL, Aula im. Stefana Kard. Wyszyńskiego, Lublin 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol., numer specjalny, 8-14 VI 1987, s. 18.

¹⁹ M.F. B e n d l e, *Teleportation, Cyborgs and the Posthuman Ideology*, „Social Semiotics” 12(2002) nr 1, s. 47.

²⁰ Tamże, s. 52.

²¹ Raël to pseudonim Claude’a Maurice’a Marcela Vorilhona. Zanim został guru raelian, był piosenkarzem i dziennikarzem sportowym.

²² Na wymiar teologiczny wskazują sugestywne tytuły niektórych publikacji dotyczących tego rodzaju działań. Zob. np. I. W i l m u t, K. C a m p b e l l, C. T u d g e, *Ponowny akt stworzenia. Dolly i era panowania nad biologią*, tłum. M. Koraszewska, Rebis, Poznań 2002.

Raël promuje klonowanie jako drogę do nieśmiertelności, traktowanej jako fakt, który ma typowo naukowe uwarunkowania. Zdaniem twórcy sekty raelian ludzkość przez całe swe dzieje pragnęła się zbliżyć do granicy nieśmiertelności, która we wszystkich mitologiach i religiach zarezerwowana była tylko dla bóstw. Współcześnie człowiek może się przekonać, że ową granicę wyznaczają możliwości naukowo-technologiczne, a postęp w tej dziedzinie, jaki obserwujemy w obecnym czasie, wskazuje na to, że wieczne życie staje się osiągalne²³.

Uzyskanie nieśmiertelności przez jednostkę ludzką ma zależeć od oceny wartości jej życia, której to oceny dokonuje Elohim, a ściślej – komputer obserwujący losy każdego człowieka. Ten specyficzny rodzaj sądu odbywa się bez udziału podsądnego. Jak pisze Raël, to „twój plan komórkowy [...] w godzinę sądu wystawi bilans twojego życia”²⁴. Aby zasłużyć sobie na owo specyficznie pojmowane zbawienie, należy „osiągnąć wystarczający poziom zrozumienia nieskończoności” i wykazać się szczególnymi zasługami wobec Elohim, na przykład „umożliwić ziemskiej ludzkości oddalenie się od prymitywnego poziomu poprzez swoje odkrycia, swoje pisma, swój sposób organizowania społeczeństwa, swoje wzorowe akty braterstwa, miłości i altruizmu”²⁵.

Jeśli komputerowa weryfikacja wypadnie pozytywnie, w specjalnej maszynie stworzona zostanie kopia człowieka na podstawie planu komórkowego dostarczonego wcześniej, podczas składania akcesu do Ruchu Raeliańskiego. Kopia ta otrzymuje świadomość oryginału, wgrywane (ang. download) są do niej wspomnienia człowieka, przechowywane dotąd w pamięci superkomputera. Po pozytywnej weryfikacji pozostaje zatem już tylko korzystanie z przyjemności tak przedłużonego życia w sposób, jaki uzna się za stosowny.

Raël przekonuje swoich wyznawców, że podczas jego pobytu na macierzystej planecie Elohim, w obecności Proroka stworzona została kopia jego samego, Raëla, którą jednak zaraz zniszczono, ponieważ była bezużyteczna. Wytworzenie tej kopii dokonało się w specjalnej maszynie, do której wprowadzono niewielką ilość komórek Raëla i po bliżej nieokreślonej chwili otrzymano jego genetyczny duplikat²⁶.

Pierwotnie relacja Raëla nie zawierała żadnych odniesień do nauki, pisał po prostu o „ogromnej maszynie, która produkuje biologiczne roboty”²⁷. Z czasem jednak, wraz z pojawieniem się informacji o możliwości klonowa-

²³ Por. J. A d a m c z a k, *Na wstępie*, „Raelianin”, Wiosna 56, nr 19, s. 1.

²⁴ R a ë l, *Przybysze z kosmosu zabrali mnie na swoją planetę*, w: tenże, *Przekaz dany mi przez przybyszów z kosmosu*, tłum. Raelianie, [b.m.w.] 1995, s. 148.

²⁵ Tamże, s. 137.

²⁶ Por. tamże, s. 137-148.

²⁷ Tamże, s. 140.

nia reprodukcyjnego, zmodyfikował swoją koncepcję, zastępując kopiowanie klonowaniem. Różnica między klonowaniem a kopiowaniem polega na tym, że przy obecnej technologii hipotetyczne uzyskanie klonu człowieka możliwe byłoby wyłącznie na etapie niemowlęcym, kopiowanie natomiast nie podlega ograniczeniom związanym z wiekiem²⁸. Raël i raelianie są przekonani, że w niedalekiej przyszłości będzie możliwe klonowanie na zasadzie kopiowania, dzięki technologii nazywanej przyspieszonym rozwojem (ang. accelerated growth process – AGP)²⁹. Uzyskana zostanie w ten sposób fizyczna kopia, podobna do czystego twardego dysku komputera³⁰. Następnym krokiem byłoby wgarnięcie do niej pamięci i osobowości człowieka, uprzednio zapisanej w komputerze. „Wczytujemy oprogramowanie na czysty dysk twardy, jakim był klon. Budzimy się z całą naszą pamięcią i osobowością w młodym ciele, i od nowa możemy przeżyć normalny cykl życia... po czym znów się odtworzyć nieskończoną ilość razy”³¹. Swoją koncepcję Raël odnosi do buddyzmu i uważa ją za nową interpretację reinkarnacji. „Klonowanie pozwoli «duszy» na reinkarnację w nowym ciele, by zyskać w ten sposób nową szansę”³² – pisze guru realian.

Inny sposób osiągnięcia nieśmiertelności proponuje wspomniany już singularytarianizm, reprezentowany przez Raymonda Kurzweila. Jak zauważa biolog i autor powieści fantastyczno-naukowych Wawrzyniec Podrucki, futurystyczne idee Kurzweila, zwłaszcza projekt digitalizacji (ang. uploading) świadomości i przenoszenia jej na niebiologiczny i dużo trwalszy substrat, zdają się mieć swoje źródła w literaturze science fiction³³. Amerykański informatyk i futurolog przez uploading ludzkiego mózgu rozumie zeskanowanie wszystkich jego istotnych detali tak, aby uchwycona została cała osobowość człowieka, jego pamięć, zdolności i historia, a następnie odtworzenie ich w formie cyfrowej³⁴. W charakterystyczny i typowy dla tej odmiany transhumanizmu sposób postuluje on użycie nanotechnologii. Pisze: „Uchwycenie takiego poziomu detali będzie wymagało skanowania mózgu od wewnątrz przy użyciu nanobotów, która to technologia będzie dostępna pod koniec lat dwudziestych. Zatem, rozsądne jest przyjęcie wczesnych lat trzydziestych jako ram czasowych, w których osiągniemy wymaganą dla uploadingu moc

²⁸ Por. L.R. K a s s, *Dlaczego powinniśmy zakazać klonowania człowieka?*, w: *Klonowanie człowieka*, red. B. Chyrowicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 164.

²⁹ Por. R a ë l, *Tak dla klonowania człowieka. Wieczne życie dzięki nauce*, tłum. Realianie, [b.m.w.] 2002, s. 12 (<http://pl.rael.org/download.php?view.69>).

³⁰ Por. tamże, s. 12.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 17.

³³ Zob. W. P o d r u c k i, *Load me up, Scotty, czyli transfer świadomości*, <http://www.blog.podrucki.eu/?p=334>.

³⁴ Zob. tamże.

obliczeniową, pojemność sztucznych pamięci oraz technologii skanowania mózgu”³⁵.

Zasadniczą kwestią jest tu wiara w transfer świadomości (przy całej niejednoznaczności tego pojęcia) oraz w możliwość zastosowania nanobotów w sposób bezinwazyjny, nienaruszający struktury mózgu. W świetle danych neurologii tego rodzaju rozwiązania pozostają właśnie w sferze wiary, a nie empirycznych uzasadnionych prognoz.

Transhumanizm niesie zatem z sobą wizję parareligii obdarowującej człowieka nadzieją nieśmiertelności. W tej perspektywie pojawia się wszakże ostateczne pytanie o możliwość i obraz boga stworzonego (ewentualnie) na obraz postczłowieka.

PSEUDO-BÓG

Victoria Nelson w książce *Sekretne życie lalek* w bardzo interesujący sposób określa charakter owej parareligii. Pisz: „Jako członkowie złaicyzowanego społeczeństwa, w którym kult sztuki zastąpił bezpośrednie biblijne objawienie, zwracamy się do tworców wyobraźni, aby dowiedzieć się, w jaki sposób nasze wciąż żywe pragnienie wiary w transcendentną rzeczywistość przetrwało poza obrębem naszej świadomości”³⁶.

Rafał Ilnicki zaś w swojej książce *Bóg cyborgów* niejako dopowiada: „Nie byłoby to zagrożeniem, gdyby poza popkulturowym imaginariem istniał poziom, który umożliwiałby połączenie techniki i transcendencji. Sztuczna transcendencja to estetyka pozbawiona wzniosłości – ograniczona do obrazowości, do kultury popularnej zasłaniającej transcendencję. Trwa ona we własnych ekstatycznych reprezentacjach”³⁷.

Wydaje się, że ten swoisty dialog określa sedno quasi-objawienia parareligii cyborgów. Jest nim „własna ekstatyczna reprezentacja” nie tyle jej wyznawców, ile właśnie twórców. W wyobrażeniu owego „boga cyborgów” można dostrzec próbę reinterpretacji i nobilitacji pojęcia demiurga. Wyobrażenie to pozostaje w opozycji do gnostyckiej wizji demiurga, która kreowała wizerunek Boga w ograniczonym stopniu „wydolnego” i twórczego. Współczesna technika bowiem – jak pisze Ilnicki – „steruje nie tylko materią, której

³⁵ Cyt za: Podrzućki, dz. cyt. Zob. R. Kurzweil, *Nadchodzi Osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. A. Chodkowski, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.

³⁶ V. Nelson, *Sekretne życie lalek*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, Universitas, Kraków 2009, s. VIII.

³⁷ R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*. Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011, s. 198.

według gnostyków odpowiadała najniższa forma poznania (świat materialny to ciało gnijącego demona), ale także psyche (naszą świadomością) oraz pneumą (duchem, iskrą bożą)³⁸. Wiele nurtów tradycyjnej antropologii wykluczało możliwość sterowania duchem. Współczesna technologia i nauka poddają krytyce to stanowisko, wskazując, że można zarządzać wszystkim, a jedynym problemem jest tu brak znajomości stosownych reguł. Przewycięzenie tego ograniczenia pozostaje jednak tylko kwestią czasu.

Wyznawcy „Boga cyborgów” zdają się podkreślać, że w przeciwieństwie do tradycyjnej religii, która zakładała wiarę i praktykę, nowa „religia” wymaga zdolności widzenia tego, co stanowi zasłone, ograniczenie transcendencji w teowirtualnym środowisku. Umiejętność ta umożliwia – ich zdaniem – krytycyzm w ocenie kształtu rozwoju technologii i weryfikację autentyczności transcendencji. Rodzi się tu jednak pytanie o obiektywne kryterium owej autentyczności czy też prawdy, które pozwoliłoby odróżnić ją od tego, co odnosi się do teowirtualności eksploatowanej przez technonaukę prowadzącą do produkcji fałszywych technologicznych transcendencji.

W swojej monografii Ilnicki wskazuje, że środowisko, w którym coraz intensywniej rozwija się cyberteologia, stanowią ruchy neomesjańskie i apokaliptyczne, będące „reakcją na szok, który przeżywa dusza doświadczająca trudności w kontakcie z transcendencją i niemogąca go przewyciężyć bez nowych instrukcji łączenia. Można ten stan określić mianem ciemnej nocy duszy cyborgów”³⁹.

Wydaje się, że obok aspektów neomesjańskiego i apokaliptycznego, ważny jest też wymiar panteistyczny cyberteologii. Bóg cyborgów w swej istocie stanowi element powszechnej, panteistycznej rzeczywistości technologii. Cyborgi są zapośredniczone w tej rzeczywistości, a zarazem w pewnym zakresie wobec niej zdystansowane, sam zaś bóg cyborgów jawi się jako obwód układu dynamicznej relacji techniki i transcendencji. „Gdy transcendencję zasłania technika, rozpoczyna się proces sakralizacji immanencji, w który zwinięte zostają sztuczne transcendencje. Hybrydy techniki i transcendencji są zamykane w technologicznych obwodach fałszywych transcendencji, co powoduje, że bóg cyborgów jest odłączany od światów życia cyborgów. Sakralizacja immanencji to tworzenie sztucznych obszarów duchowości pojętej jako instrumentalnie eksploatowana teowirtualność”⁴⁰ – pisze Ilnicki.

Trudno tu wszak o precyzyjne określenie „fałszywej” i „prawdziwej” transcendencji, niejasna też pozostaje relacja między nimi. Wydaje się, że w istocie w transhumanizmie wskazuje się raczej na możliwość transgresji, jako

³⁸ Tamże, s. 199.

³⁹ Tamże, s. 203.

⁴⁰ Tamże.

że transcendentia wyznacza horyzont radykalnie przekraczający istniejącą rzeczywistość⁴¹. W perspektywie panteistycznej bóg cyborgów pozostaje elementem złożonego układu. „Odłączanie” go od światów życia cyborgów, jak i ewentualne do nich „przyłączanie”, sugeruje czysto technologiczny proces, niemający nic wspólnego z chrześcijańską wizją inkarnacji Boga. Ilnicki zauważa: „Nie jest to Chrystus-maszyna czy Chrystus-program doświadczenia, ale moc metafizyczna wchodząca w relacje z techniką. W ten sposób również personalizm chrześcijański jest hybrydyzowany. Nie może dojść do pełnego wcielenia się Chrystusa w technologię, ponieważ technologia jako źródłowo nieludzka nie może zostać sprowadzona do postaci organu duchowego. Stąd też «oczekiwanie na nazwanie», bowiem technologia jest ukrytą tendencją chrześcijańską. Nie może on jej kontrolować, tylko na nią reagować – poprzez inwencję techniczną, a także inwencję duchową. Jednak wszelkie próby nadania imienia (czyli nazwy) tej anonimowej tendencji muszą prowadzić do uznania jej za hybrydę, która przybiera zmienne formy niepozwalające na jednoznaczne określenie związku techniki i transcendencji”⁴².

Niektórzy badacze „cyberteologii”⁴³ wskazują na jej źródła w Hegla filozofii Boga. W systemie Hegla Absolut to całość poddana procesowi dialektycznemu, w którym dokonuje się jej rozwój „od idei, jako bytu w sobie, poprzez przyrodę jako byt wyalienowany, do człowieka, który jest bytem w sobie i dla siebie”⁴⁴. Ostatecznie Absolut ujawnia się w duchu ludzkim. W ten sposób Bóg zostaje nieodłącznie związany z człowiekiem, co oznacza ubóstwienie człowieka. Szczyt boskości pozbawiony jest jednak wymiaru osobowego.

Wskazując na źródła koncepcji cyberteologicznej, można też odwoływać się do pewnych przesłanek rozwoju samych wirtualnych technik cyberprzestrzeni. Właśnie owa cyberprzestrzeń stanowi nową formę, nowy wyraz Heglowskiego ducha absolutnego, łącząc w sobie totalność i nieskończoność. W tak rozumianej cyberprzestrzeni osadzony zostaje bóg cyborgów – bóg transhumanistów. Jego obraz, kreowany w toku postępującej technicyzacji, zyskuje wciąż nowe atrybuty.

Rafał Ilnicki stwierdza w swojej pracy: „Bóg cyborgów nie jest Absolutem spreparowanym przez cyborgi, aby zaspokoić ich metafizyczne tęsknoty,

⁴¹ Zob. *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, red. R. Cole-Turner, Georgetown University Press, Washington 2011; J.P. Bisho p, *Transhumanism, Metaphysics and the Posthuman God*, „Journal of Medicine and Philosophy” 35(2010) nr 6, s. 700-720 (por. zwł. s. 716-718).

⁴² Ilnicki, dz. cyt., s. 207.

⁴³ K. Mainzer, *Computer – Flügel des Geistes? Die Evolution computergestützter Technik, Wissenschaft, Kultur und Philosophie*, de Gruyter, Berlin–Nowy Jork 1994, s. 762.

⁴⁴ Z.J. Zdybicka, hasło „Bóg”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 668.

lecz aktywną postacią transcendencji, która przez swoje hybrydy z techniką dostarcza cyborgom własnego obrazu. Zatem mistyk-cyborg czy też cyborg pogrążony w sztucznej transcendencji będzie produkował odmienne obrazy Boga⁴⁵. Trudno jednak dostrzec istotną różnicę między Bogiem cyborgów jako aktywną postacią transcendencji a obrazem boga cyborgów jako produktem ich metafizycznych tęsknot.

Niezależnie od ekwilibrystyki słownej fundamentalnie ważne pozostaje wszystko to, co jest niedopowiedziane i niejednoznaczne. Czy bóg cyborgów istnieje niezależnie, czy też osadzony jest w teowirtualnej przestrzeni? Czy jest wobec tej przestrzeni transcendentny, czy immanentny? Czy jest osobą, czy też jedynie elementem wirtualnej rzeczywistości panteistycznej? Pytania można mnożyć. Wydaje się jednak, że u podstaw odpowiedzi na nie leży antynomia między rolą filozofii świadomości a filozofii rzeczywistości (bytu), o której wielokrotnie mówił św. Jan Paweł II.

W książce *Przekroczyć próg nadziei*, komentując współczesną kulturę, Papież pisał o filozofii nowożytnej: „Dzieje tej filozofii rozpoczynają się wraz z Kartezjuszem, który myślenie w pewnym sensie oderwał od całej egzystencji, a związał je z samym rozumem: «Cogito, ergo sum» (Myślę, więc jestem). Inaczej niż św. Tomasz, dla którego nie myślenie decyduje o istnieniu, ale istnienie o myśleniu: myślę w taki sposób, jak myślę, ponieważ jestem tym, kim jestem – czyli stworzeniem – i ponieważ On jest Tym, kim jest, czyli niestworzoną Absolutną Tajemnicą. Gdyby nie był Tajemnicą, nie potrzeba by było Objawienia. Ścisłej mówiąc – samo-objawienia się Boga⁴⁶. Trawestując dalsze słowa Papieża, powiedzmy: „Gdyby człowiek mógł swoim rozumem stworzonym i ograniczonym do wymiaru własnej podmiotowości przekroczyć całą tę odległość, jaka dzieli stworzenie od Stwórcy – byt przygodny i niekonieczny od Bytu Koniecznego⁴⁷, wówczas istnienie Boga cyborgów mogłoby stanowić poważny temat refleksji czy też – w pewnym sensie – wyzwanie dla tradycyjnej teologii.

Cyberteologia, ufając bezgranicznie możliwościom technologii, przede wszystkim wyznaje wiarę w ósmy dzień stworzenia jako początek – posłużmy się tytułem antyutopii Aldousa Huxley’a – „nowego wspaniałego świata”. Przyznaje w tym świecie miejsce „bogu cyborgów”, który stanowi produkt technologii i zaspokaja tęsknoty metafizyczne człowieka, odpowiadając jednak raczej na jego estetyczne niż egzystencjalne potrzeby. Nie jest to Bóg obecny w świecie ludzkich spraw, nie jest to Bóg będący stwórcą czy zbawcą człowieka.

⁴⁵ Ilnicki, dz. cyt., s. 202.

⁴⁶ *Przekroczyć próg nadziei*. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori, Redakcja Wydawnictw KUL Lublin 1994, s. 47.

⁴⁷ Tamże.

Człowiek w świecie transhumanizmu nie potrzebuje zbawienia płynącego „z góry”. Tak jak stwarza sam siebie, tak też dokonuje autosoteriologii. Jak zauważa Ilnicki, „bycie ku śmierci – eschatologiczny impuls w życiu podmiotów – zostaje zastąpione przez obietnicę nieśmiertelności, czyli wiarę w nieśmiertelne bycie techniki, sztuczną transcendencję techniki”⁴⁸. W ten sposób jednak człowiek – mniej lub bardziej cynicznie – zakłamuje własną historię. Odrzuca historię zbawienia, a to nie pozostaje bez konsekwencji. Jak bowiem zauważał Jan Paweł II: „Historia zbawienia podejmuje nie tyle problem samych dziejów człowieka, ile problem sensu jego bytowania. Jest ona więc historią i zarazem metafizyką. Jest w pewnym sensie najbardziej integralną teologią – teologią wszystkich spotkań pomiędzy Bogiem i światem”⁴⁹.

⁴⁸ Ilnicki, dz. cyt., s. 204.

⁴⁹ *Przekroczyć próg nadziei*, s. 61.

NOWE WYZWANIA

Ewa M. WALEWSKA

MIEJSCE I ROLA CIAŁA ORAZ ZMYŚŁÓW W ZDETERMINOWANEJ TECHNOLOGICZNIE I USIECIEWIONEJ RZECZYWISTOŚCI POCZĄTKU DWUDZIESTEGO PIERWSZEGO WIEKU Wybrane zagadnienia

Wraz z nadejściem ery komputerów ludzie zyskali wspólną niematerialną, wirtualną przestrzeń, przeznaczoną dla nieograniczonej ilości eksploratorów w tym samym czasie. Cyberprzestrzeń wraz z rzeczywistością wirtualną dającą do niej dostęp naszym zmysłom stanowi nowy wymiar, stworzony na potrzeby ludzkiego funkcjonowania, nowe wirtualne „ziemie”, po których możemy się poruszać, nowe wirtualne światy, które możemy eksplorować. W sieciowym funkcjonowaniu ludzkie ciało traci jednak na znaczeniu, gdyż zostaje unieruchomione, podporządkowane wzrokowi, stając się głównie narzędziem obsługi komputera i odbiornikiem bodźców.

Joel Garreau, autor książki *Radykalna ewolucja. Czy człowiek udoskonalony przez naukę i technikę będzie jeszcze człowiekiem?*, pisał: „Udoskonalanie ludzkiej natury dokonuje się za sprawą czterech dziedzin, określanych wspólnym akronimem GRIN: genetyki, robotyki, informatyki i nanotechnologii. Dziedziny te, ściśle ze sobą współpracując i wykorzystując wzajemnie swoje rezultaty, nadały powolnym dotychczas ewolucyjnym zmianom człowieka galopujące tempo”¹. Obecnie grupę kluczowych w tym zakresie dziedzin nauki i techniki należałoby rozszerzyć o biotechnologię, neurologię i neurofarmakologię, a także wiele innych dyscyplin i subdyscyplin, które w sposób pośredni lub bezpośredni biorą udział w udoskonalaniu ludzkiego ciała oraz jego zdolności i możliwości fizycznych i mentalnych. Za pomocą ich zdobyczy ludzkość przejmując władzę nad własną ewolucją (ang. self-directed human evolution, enhancing human evolution)², zastępując ów proces biologiczny wprowadzaniem radykalnych zmian w ludzkiej naturze³ za pomocą technologii. Jednakże we współczesnej zinfo-

¹ J. Garreau, *Radykalna ewolucja. Czy człowiek udoskonalony przez naukę i technikę będzie jeszcze człowiekiem?*, tłum. A. Kloch, A. Michalski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 10n.

² Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 103 (https://repozytorium.amu.edu.pl/jspui/bitstream/10593/12406/4/narodziny_cyborgizacji.pdf).

³ Michał Klichowski opisuje ewolucję jako proces dwuetapowy: „W pierwszej fazie – dla nas już historycznej, ewolucja była «ślepa», co oznacza, że człowiek nie miał nad nią żadnej kontroli. Druga faza – transhumanistyczna – charakteryzuje się «wyrwaniem człowieka z ucisków biologii», uwolnieniem go od przypadkowych zmian, adaptacji i przeniesieniem ludzkości na kolejny etap gatunku” (por. tamże, s. 109).

matyzowanej i podporządkowanej globalnemu obiegowi informacji rzeczywistości, w której najwyższy poziom dotychczasowego rozwoju cywilizacyjnego osiągnęły społeczeństwa informacyjne, zdaje się królować informatyka.

Informatyka, jedyna dyscyplina, która wdarła się szturmem na tereny wszystkich pozostałych nauk, przyniosła systemowe rozwiązania, algorytmy, oprogramowanie i hardware oraz wyposażała w nie z czasem każdy warsztat naukowy i techniczny. Dokonała błyskawicznej ekspansji na pozostałe sfery ludzkiej aktywności: produkcję, transport, komunikację, konsumpcję, rozrywkę, sztukę. Informatyka dokonała również drugiego „ożywienia” urządzeń: pierwszym było ich poruszenie przez prąd (osiągnięcia elektroniki), drugim – wyposażenie w „mikroprocesorowe mózgi” i „cyfrowe dusze”.

To właśnie informatyka jest nauką, która – jak prognozują niektórzy transhumaniści opowiadający się za immortalistycznym scenariuszem drogi do postczłowieczeństwa – pozwoli w przyszłości na pokonanie przez ludzkość zjawiska śmierci („technoanulowanie śmierci”⁴, „unieśmiertelnienie-przez-technologię”⁵) dzięki procesowi zwanemu w języku angielskim „mind uploading”⁶. Ma on polegać na „wgraniu”, „załadowaniu” umysłu do komputera lub systemu informatycznego⁷, stworzeniu komputerowego modelu świadomości – myśli, pamięci, zdolności umysłowych, preferencji, opinii i skojarzeń – danego człowieka w oparciu o konwergencję zaawansowanych technologii informatycznych z naukami kognitywnymi, psychologią i socjologią⁸. W ten sposób mind uploading ma zapewniać cybernieśmiertelność (ang. cyberimmortality)⁹. Będzie ona równoznaczna z osiągnięciem postaci cyborga ostatecznego¹⁰, bezcielesnej, postbiologicznej istoty, czyli jednostki, której „umysł będzie mógł istnieć (w ciele robota lub w pewnym technosystemie) bez procesów biologicznych”¹¹.

⁴ Tamże, s. 135.

⁵ R. I l n i c k i, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2013, s. 166 (<https://ilnicki.files.wordpress.com/2013/02/rafal-ilnicki-bc3b3g-cyborge3b3w-technika-i-transcendencja.pdf>).

⁶ Koncepcja „mind uploading” (czy inaczej „downloading” lub „brain reconstruction”) wraz z prognozowanymi hipotetycznymi metodami i technologiami służącymi jej urzeczywistnieniu zostały omówione na stronie internetowej organizacji Humanity+ (dawniej: World Transhumanist Association, w skrócie WTA). Por. *Transhumanist FAQ*, rozdz. „What is Uploading?”, http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/#answer_29).

⁷ Nick Bostrom pisał o możliwości przyjęcia przez jaźń formy informacyjnego modelu wgranego w potężną superszybką sieć komputerową (tłum. fragm. – E.M.W.) (cyt. za: J.P. B i s h o p, *Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God*, „Journal of Medicine and Philosophy” 35(2010) nr 6, s. 701).

⁸ Por. C. T o u m e y, *Atom and Eve*, „Nature Nanotechnology” 3(2008) nr 1, s. 2.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 111.

¹¹ Tamże, s. 110.

Na razie jednak informatyka wspiera rozwiązania technologiczne możliwe do realizacji przy obecnym stanie nauki i techniki, pozostawiając koncepcję cybernieśmiertelności w sferze futurystycznych projektów. U końca dwudziestego wieku rozwój mikroelektroniki i rewolucja teleinformatyczna przyniosły powszechną komputeryzację, a miniaturyzacja i stałe zwiększanie mocy obliczeniowej przy równoczesnym spadku cen umożliwiły wyposażenie w komputery wielu sprzętów codziennego użytku, a nawet najmniejszych urządzeń osobistych. Z tego powodu współczesne nam czasy niektórzy proponują nazywać erą informatyczną¹², w której komputery oraz sieciowość wywierają wielowymiarowy wpływ na użytkownika, stanowiąc przy tym źródło licznych przemian zgodnych z duchem transhumanizmu. Przemiany te wzbudzają napięcia w dyskursie na temat cielesności oraz zmuszają do rozważenia roli ciała oraz zmysłów w zderzanej technologicznie rzeczywistości obecnych czasów.

Transhumanistyczne spojrzenie na ciało to spojrzenie przez pryzmat problemów i niedogodności, jakie ono stwarza, oraz biologicznych ograniczeń dla uwięzionego w nim i ograniczanego nim umysłu. Jak ogłasza World Transhumanist Association, „naturalne” nie zawsze oznacza „dobre”, dlatego transhumaniści nie zamierzają godzić się na obecny stan ludzkiej kondycji¹³. Transhumanizm postuluje wykorzystanie wszelkich zdobyczy nauki i techniki w celu poprawy zdrowia, zwalczania chorób, eliminacji niepotrzebnego cierpienia, powiększania intelektualnych, fizycznych i emocjonalnych zdolności człowieka¹⁴, a w efekcie wydłużenia ludzkiego życia, eliminacji starzenia się, ostatecznie zaś również śmierci. World Transhumanist Association prognozuje, że postludzie mogą posiadać biologiczne ciała, które będą w coraz większym stopniu dopełniane elementami systematycznymi i technologią (w związku z czym dokonane zostanie przeprojektowanie (ang. redesign) organizmu człowieka¹⁵), mogą być jedynie wspierani przez mind uploading¹⁶ lub stać się całkowicie syntetycznymi¹⁷ sztucznymi inteligencjami.

Zgodnie z oczekiwaniami transhumanistów, skomputeryzowane urządzenia przyniosły liczne możliwości rozszerzania zdolności ludzkiego ciała

¹² Por. W. Marciszewski, P. Stacewicz, *Umysł – Komputer – Świat. O zagadce umysłu z informatycznego punktu widzenia*, Akademicka Oficyna Wydawnicza EXIT, Warszawa 2011, s. 145-147.

¹³ Zob. J. de Mul, *Transhumanism – The Convergence of Evolution, Humanism and Information Technology*, <http://www.transhumanism.org/index.php/th/more/288/>.

¹⁴ Zob. N. Bostrom, *Transhumanist Values*, <http://www.nickbostrom.com/ethics/values.html>.

¹⁵ Por. *Transhumanist FAQ*.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Ray Kurzweil głosi, że „ciało (jego biologiczne procesy) jest umysłowi potrzebne tylko do czasu technologicznej osobliwości – przyniesie ona bowiem całkowite uwolnienie umysłu od biologii, a zatem likwidację ciała” (Klichowski, dz. cyt., s. 126).

i percepcji, co z czasem doprowadziło do powszechnej ingerencji technologii w cielesność.

Nick Bostrom, autor eseju na temat rozwoju myśli transhumanistycznej, stwierdza, że bieżącą kondycję człowieka należy rozpatrywać nie jako końcowy punkt ewolucji, ale jako pewną jej fazę¹⁸. W fazie tej króluje transczłowiek – „człowiek przejściowy [...], ktoś, kto ze względu na swoją życiową technoorientację stanowi ewolucyjne łącze przekierowujące człowieka do ery postczłowieczej”¹⁹. Autorka niniejszego artykułu wychodzi z założenia, iż współczesnych ludzi korzystających z opisywanych w dalszej części artykułu technologii można uznać za transludzi. Celem artykułu jest włączenie się w dyskurs o cielesności w kontekście myśli tranhumanistycznej i obecnego stanu postępu naukowo-technicznego poprzez prezentację wybranych zagadnień ukazujących relacje ciało–komputer i ciało–sieć.

CIAŁO ZLICZONE I WYDAJNE

W roku 1960 Manfred Clynes i Nathan Kline opublikowali artykuł *Cyborgs and Space*, w którym scharakteryzowali postać cyborga jako osobę modyfikującą własne ciało przez uzupełnianie go egzogenicznymi składnikami – urządzeniami poszerzającymi funkcję kontroli regulacyjnej organizmu. Istotą cyborga był dla badaczy system organizacyjny, w którym kontrola funkcji życiowych (ale też rozwiązywanie ewentualnych problemów i nanoszenie korekt) jest wykonywana automatycznie i nieświadomie²⁰.

Wizja Clynesa i Kline’a oraz stworzona przez nich koncepcja cyborga współgrają z transhumanistycznymi postulatami radykalnego poszerzania możliwości ludzkiego organizmu dzięki zdobyczom technologii. Chociaż badacze proponowali rozszerzanie funkcji kontroli organizmu na potrzeby kosmicznych podróży i eksplorowania środowisk pozaziemskich, współcześnie cyborgizacja w wersji „light” (to znaczy nieinwazyjna) ma miejsce w naszym codziennym funkcjonowaniu, a analiza i nadzorowanie pracy ciała staje się nie tyle medyczną potrzebą, ile nową modą, elementem lifestyle’u czy narzędziem służącym podniesieniu efektywności.

„Nowy nurt, zwany «quantified self» [...] pomaga poznać siebie poprzez liczby i sensory [...]. Jego istotą [...] jest zbieranie danych na temat codziennie-

¹⁸ Por. N. B o s t r o m, *A History of Tranhumanist Thought*, s. 13 n., www.nickbostrom.com/papers/history.pdf (tłum. fragm. – E.M.W.).

¹⁹ K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 100.

²⁰ Por. M. C l y n e s, N. K l i n e, *Cyborgs and Space*, „Astronautics”, September 1960, s. 30, <http://www.scribd.com/doc/2962194/Cyborgs-and-Space-Clynes-Kline?autodown=pdf>.

go funkcjonowania organizmu oraz ich analiza służąca samodoskonaleniu”²¹. Nazwa tego społeczno-technologicznego zjawiska, związanego z determinowanym technologicznie nowym podejściem do ciała w świadomości współczesnych ludzi, pochodzi od angielskiego czasownika „to quantify” – „określić ilościowo”, „zmierzyć”²². Mottem przewodnim środowiska Quantified Self²³ jest hasło „Samopoznanie dzięki liczbom” (ang. „self knowledge through numbers”), ideą przewodnią – kwantyfikacja, kontrola i optymalizacja codziennego funkcjonowania organizmu. Jest to propozycja inkorporacji technologii do realizacji takich celów, jak zarządzanie czasem i własną produktywnością, analiza aktywności ruchowej, wsparcie ćwiczeń, treningów sportowych, odchudzania oraz leczenia, dbanie o formę i dobre samopoczucie.

Kontroli podlegają różne funkcje i czynniki składające się na ogólny psychofizyczny stan użytkownika: długość snu, tętno, spożywane kalorie, aktywność fizyczna (między innymi liczba kroków, pokonany dystans), poziom koncentracji, stan aktywności poszczególnych znaczących obszarów mózgu, jakość snu, poziom stresu. „Zwolennicy tego trendu zamieniają swoje smartfony w przydatne laboratoria”²⁴, wspomagane przez liczne dedykowane „samozliczaniu” aplikacje. Celowi temu służy także przez wiele innych urządzeń (tak zwanych trackerów²⁵) z wbudowanymi odpowiednimi czujnikami, takich jak opaski na głowę, ramię i nadgarstek oraz bransoletki, inteligentne zegarki (ang. smartwatches), pulsometry czy maski na oczy. Niektóre z nich wyposażone są w elektroencefalograf lub aparat do EKG, pozwalające na neurokwantyfikację²⁶. Urządzenia z segmentu Quantified Self stają się prywatnymi trenerami użytkownika – proponują spersonalizowaną formę treningu, motywują, przypominają o konieczności ruchu. Są przydatne także do kwantyfikacji snu – monitorują i zapisują fazy snu, a dzięki funkcji inteligentnego budzika budzą użytkownika w najdogodniejszym momencie.

Warto zauważyć, że w przypadku zjawiska Quantified Self technologie cyfrowe nie pełnią funkcji jedynie narzędzi, ale stanowią właściwie podstawową

²¹ P. W a l e w s k i, *Licz się ze sobą*, „Polityka” 2014, nr 4(2943), s. 98.

²² Hasło „Quantify”, w: Bab.la, <http://pl.bab.la/slownik/angielski-polski/quantify>.

²³ W tym miejscu należy wprowadzić rozróżnienie na „Quantified Self” pisane wielką literą, czyli nazwę międzynarodowej wspólnoty i współpracy osób realizujących w swoim codziennym życiu idee samopoznania i samodoskonalenia dzięki „samozliczaniu” i (lub) lobbujących na rzecz popularyzacji takich urządzeń (użytkowników i twórców), oraz „quantified self” pisane małą literą, rozumiane jako trend czy też moda na „samozliczanie” służące zdrowiu, rekreacji i zarządzaniu własną produktywnością.

²⁴ W a l e w s k i, dz. cyt., s. 98.

²⁵ Trackery to urządzenia należące do kategorii „wearable devices”; są małe, bezprzewodowe i wyposażone w rozmaite czujniki rejestrujące aktywność użytkownika.

²⁶ Zob. A. P r z e g a l i Ń s k a, *Zarządzanie sobą. Quantified Self i nowe trendy wearable technologies*, referat wygłoszony 4 III 2015 na konferencji „CyberRE 5.0”, <https://www.youtube.com/watch?v=BQa1L84seDw>.

inspirację dla idei „samozliczania”. Źródłem owej inspiracji jest bowiem matematyczny język komputerów opierający się na liczbowym (a nie słownym) ujmowaniu i opisie rzeczywistości.

W promowanym przez Quantified Self podejściu do ciała widać silne dążenie do jego parametryzacji i traktowania go jak maszyny, od której wymaga się najwyższej sprawności oraz maksymalizacji możliwości i osiąganych efektów. Podejście takie można podsumować hasłem: „Wykorzystaj jak najlepiej swój potencjał” (ang. „Get the most out of your potential”), które według Jeffrey’a P. Bishopa stanowi podsumowanie transhumanistycznej filozofii²⁷. Ujawnia ono intensywne skupienie na ciele, dające się łatwo skojarzyć z dążeniem do realizacji odwiecznego ludzkiego marzenia o osiągnięciu jego doskonałości i nieśmiertelności. Popularność Quantified Self jako trendu lifestyle’owego zdaje się oddalać wizję powszechnego przeniesienia umysłów do komputera i świadczyć o niechęci, przynajmniej części ludzkiej populacji, do porzucenia ciała. Mimo wszystko trend ten wpisuje się w szerszy transhumanistyczny styl życia²⁸, który wpływa na podstawowe sfery aktywności człowieka dążącego do samoudoskonalenia.

CIAŁO USIECIEWIONE

Człowiek funkcjonuje w fizycznym świecie za pomocą swojej „cielesnej aparatury”, która – w historii naszego gatunku – osiągnęła kształt bliski dzisiejszemu wcześniej niż stało się to z możliwościami naszego intelektu. Ciało, w filozofii i myśleniu religijnym oddzielane najczęściej od duszy czy myśli, stanowiło narzędzie ludzkiego zakorzenienia w świecie fizycznym. Przez tysiąclecia ludzie upatrywali sposobności do wędrówki duszy w oderwaniu od ciała w odmiennych stanach świadomości, transgresyjnych praktykach szamańskich (mistycznych wędrówkach, „magicznym locie”), epifanicznych wizjach zaświatów, seansach spirytystycznych, w zjawisku śmierci klinicznej, po śmierci faktycznej czy w reinkarnacji (transmigracji duszy).

Z kolei wędrówki ludzkiej myśli, w których ciało bierze udział jedynie jako biologiczny hardware umysłu i jego „opakowanie”, toczą się codziennie w wyobraźni ludzi. Ten wymiar mentalnego funkcjonowania jest jednak dostępny jedynie konkretnej osobie, która snuje wyobrażenia. Wraz z nadejściem ery komputerów ludzie zyskali pewną wspólną niematerialną, wirtualną przestrzeń, przeznaczoną dla nieograniczonej ilości eksploratorów w tym samym

²⁷ Por. Bishop, dz. cyt., s. 709.

²⁸ Por. G. Dvorsky, *Better Living through Transhumanism*, „Journal of Evolution & Technology”, 19(2008) nr 1, s. 62.

czasie. Cyberprzestrzeń, bo o niej mowa, wraz z rzeczywistością wirtualną dającą do niej dostęp naszym zmysłom, stanowi nowy wymiar, stworzony na potrzeby ludzkiego funkcjonowania, nowe wirtualne „ziemie”, po których możemy się poruszać, nowe wirtualne światy, które możemy eksplorować. „Internet przestał pełnić jedynie funkcję medium komunikacji, a zaczął stanowić konkurencyjne środowisko społeczne”²⁹.

Eksploracja tego wymiaru wymaga użycia zmysłów (głównie wzroku i słuchu, a także dotyku i propriocepcji), w sieciowym funkcjonowaniu ludzkie ciało traci jednak na dotychczasowym znaczeniu, gdyż zostaje unieruchomione, podporządkowane wzrokowi, stając się głównie narzędziem obsługi komputera i odbiornikiem bodźców.

Społeczne funkcjonowanie użytkownika sieci, opierające się na komunikacji z innymi internautami, nie wymaga pokazywania innym swojego ciała (pomijając użycie wideokomunikatorów). Komunikacja tekstowa odbiera, a głosowa ogranicza możliwość odczytywania i wysyłania sygnałów niewerbalnych, spływając przy tym kontakt i oddalając narzędzia tak pomocne przecież we właściwym zrozumieniu drugiej strony. Ponieważ komunikacja niewerbalna poprzedzała werbalną (oraz oczywiście tekstową), a zatem stanowi najstarszą znaną człowiekowi formę porozumiewania się z innymi, jej wyłączenie utrudnia, a czasami nawet uniemożliwia zrozumienie przekazu, a szczególnie emocji i nastrojów nadającej komunikat strony. Słowo mówione jest silniej niż słowo pisane nacechowane emocjonalnie, gdyż towarzyszą mu liczne niewerbalne sygnały, takie jak mimika, gesty, intonacja, ruch i pozycja ciała. Sposobem na zastąpienie sygnałów mimicznych stało się stworzenie systemu semigrafiki³⁰ emocjonalnej tworzącej tak zwane emotikony, a później wyposażenie komunikatorów tekstowych, wiadomości sms i e-maili w emotikony graficzne.

Emotikony stanowią elektroniczny sposób wyposażenia tekstowego komunikatu w wizualną prezentację emocji, nastrojów, postaw oraz innych „cielesnych komentarzy” przy użyciu odpowiedniej semigrafiki stworzonej ze znaków interpunkcyjnych i specjalnych albo grafiki przedstawiającej wyrazy mimiczne. Emotikony opierające się na znakach tekstowych można podzielić na: ułożone prostopadłe (emotikony klasyczne, inaczej: zwyczajne, zachodnie) oraz równoległe do linii tekstu (tak zwane mangowe)³¹. Wyrażają one

²⁹ K. Krzysztofek, *Społeczeństwo w dobie Internetu: refleksyjne czy algorytmiczne?*, w: *Re: internet – społeczne aspekty medium. Polskie konteksty i interpretacje*, red. Ł. Jonak, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006, s. 11.

³⁰ „Semigrafika to sposób odwzorowania grafiki w trybie tekstowym przy użyciu odpowiedniej kompozycji znaków” (hasło „Semigrafika”, w: Wikipedia. Wolna encyklopedia, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Semigrafika>).

³¹ Zob. hasło „Lista emotikonów”, w: Wikipedia. Wolna encyklopedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/Lista_emotikon%C3%B3w.

podstawowe emocje i nastroje (wraz z pewnym ich stopniowaniem), takie jak: zadowolenie, radość, duma, niezadowolenie, smutek, złość, zdziwienie, zniechęcenie, niesmak, irytacja, a także akty mimiczne: uśmiech, zmrużenie oka, śmiech, płacz, pocałunek, pokazanie języka, ziewnięcie. W odróżnieniu od emotikonów semigraficznych, prezentujących proste, konturowe kształty odpowiadające jedynie oczom, nosowi i ustom, w emotikonach graficznych przedstawiana jest cała „twarz”, często wyposażona w rozmaite atrybuty – przedmioty i znaki uściślające emocje lub nadające dodatkowy kontekst³².

Użycie emotikonów przynosi dwa efekty: uzupełnia przekaz tekstowy o wyrazy mimiczne oraz pozwala na ich utrwalenie, podczas gdy w komunikacji bezpośredniej osobistej (ang. face-to-face) są one chwilowe i ulotne. W tekstowo-graficznej komunikacji elektronicznej nie ma znaczenia, czy prezentacji emocji, nastroju lub postawy dokonano w komunikacji bezpośredniej nieosobistej (w warunkach jedności czasu, lecz oddzielności miejsca nadawania-odbierania komunikatu³³) czy niebezpośredniej nieosobistej (w warunkach oddzielności zarówno czasu, jak i miejsca) – komunikat emocjonalny zostaje utrwalony pod postacią emotikonu.

Potrzeba używania emotikonów w sieciowej komunikacji dowodzi, że system sygnałów niewerbalnych, a zatem i ciało, dla współczesnych użytkowników nadal stanowi konieczny element pełnego i jednoznacznego nadawania i dekodowania komunikatów. Transhumaniści prognozują jednak pojawienie się w przyszłości technologii, których wprowadzenie miałyby umożliwić pełnowartościową komunikację bez wykorzystania ciała³⁴, a zatem w sposób zupełnie nieosiągalny dla biologicznej istoty, wyposażonej w naturalną aparaturę zmysłową.

CIAŁO WIRTUALNE

Jak to już zasygnalizowano wcześniej, społeczne funkcjonowanie użytkownika sieci nie wymaga pokazywania innym swojego ciała, w cyberprzestrzeni istnieją jednak „miejsca”, w których do interakcji z cyfrowym środowiskiem niezbędne jest przybranie przez użytkownika wirtualnego ciała w postaci awatara. Wirtualne światy (ang. virtual worlds), bo o nich mowa, to rozbudowane graficznie i aktualizowane w czasie rzeczywistym środowiska sieciowe, dające

³² Obecnie w różnych komunikatorach tekstowych do dyspozycji użytkownika oddawane są obrazki (obiekty i symbole), które – podobnie jak emotikony – mogą przekazywać emocjonalne komunikaty i konteksty.

³³ Por. K. W o j c i k, *Public relations od A do Z*, t. 1, *Analiza sytuacji wyjściowej, planowanie działalności*, Agencja Wydawnicza Placet, Warszawa 1997, s. 58-60.

³⁴ Na przykład poprzez bezpośrednią komunikację wgranych w system jaźni-umysłów.

użytkownikom wolność działania, w tym także możliwość tworzenia nowych elementów tych środowisk³⁵. Jak stwierdza Tom Boellstorff „«świat» oznacza tu z reguły obszerny kontekst społeczny z elementami wizualnymi i interaktywnymi, podobnie jak «środowisko» czy «przestrzeń»”³⁶.

„W cyber-przestrzeni możliwości przebijania się w wirtualne ciała są nieograniczone. Ciało można tam wybierać i tworzyć w sposób całkowicie dowolny, jest ono kowalne i posłuszne [...]. Można je poskładać [...], (re)konstruować i przekształcać – w zależności od potrzeb czy nastroju”³⁷. To, jak szeroki jest zakres możliwości modyfikacji awatara, ukazuje panel użytkownika, oddany do dyspozycji rezydentów wirtualnego świata online Second Life³⁸: „Użytkownik może samodzielnie i dowolną ilość razy modyfikować wygląd swojego awatara, zmieniając jego ubiór oraz cechy fizyczne, takie jak kształt poszczególnych części ciała, kolor skóry, włosów i oczu, płeć i wiek, a nawet gatunek (awatar może przybrać postać zwierzęcia, hybrydy, istoty fikcyjnej)”³⁹. Może również stworzyć całą bazę postaci – dowolną ilość różnych awatarów, które zapisuje w folderze jako „stroje”⁴⁰. „W takiej sytuacji użytkownik w kilka sekund może «założyć», niczym ubranie, zupełnie nową tożsamość (wygląd i płeć)”⁴¹.

³⁵ Por. A. Z w i e f k a - C h w a ł e k, *Drugie życie polityka. O kampaniach politycznych i komunikacji z wyborcami w Second Life*, w: *Media i społeczeństwo. Nowe strategie komunikacyjne*, red. M. Sokołowski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2008, s. 395.

³⁶ T. B o e l l e s t o r f f, *Dojrzewanie w Second Life. Antropologia człowieka wirtualnego*, tłum. A. Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 33.

³⁷ A. G r o m k o w s k a, *Tożsamość w cyber-przestrzeni – (re)konstrukcje i (re)prezentacje*, w: „Kultura współczesna” 1999, nr 3, s. 40.

³⁸ Ciało awatara w Second Life może być modyfikowane pod względem figury, właściwości skóry, owłosienia i właściwości oczu. Zakładka „Figura” (ang. „Shape”) uwzględnia modyfikacje wzrostu, grubości ciała i zawartości tkanki tłuszczowej oraz wyglądu poszczególnych części – na przykład sama głowa może być modyfikowana w zakresie aż jedenastu czynników, takich jak: wielkość, kształt, kształt czoła, wielkość brwi, formowanie górnej (dolnej) części policzków czy kości policzkowych. Podobnie można zmieniać oczy (między innymi stopień otwarcia oczu, głębokość osadzenia, rozstaw, woreczek łzowy, długość rzęs, napuchnięcie powiek), uszy, nos, usta, podbródek, tułów oraz nogi. Z kolei skóra awatara (ang. „Skin”), która jest teksturą, może być modyfikowana pod względem poziomu pigmentacji, rumieńca, koloru, efektów makijażu, ale także detali ciała i twarzy (funkcjonujących jako tekstury), takich jak zmarszczki czy piegi. Pełny katalog dostępnych modyfikacji por. J. L i n d n e r, J. G i l l e s p i e, *Second Life. Życie, miłość, zarabianie pieniędzy*, tłum. N. Młyńczak, BestPress, Warszawa 2007, s. 29-37.

³⁹ E. M. W a ł e w s k a, *Bezczelne społeczności. Marzenie o wolności a zasady obowiązujące mieszkańców wirtualnych światów na przykładzie Second Life*, w: *Prawo w wirtualnych światach*, red. K. Grzybczyk A. Auleytner, J. Kulesza, Difin, Warszawa 2013, s. 29.

⁴⁰ Por. M. R y m a s z e w s k i, W. J. A u, M. W a l l a c e, C. W i n t e r s, C. O n d r e j k a, B. B a t s t o n e - C u n n i n g h a m, *Second Life. Przewodnik gracza*, tłum. T. Misiorek, Helion, Gliwice 2009, s. 88.

⁴¹ E. M. W a ł e w s k a, P. Ś w i e r c z e k, *O kreowaniu wirtualnych tożsamości w Second Life na przykładzie perypetii bohatera „Sali samobójców” w reżyserii Jana Komasy*, w: „Zeszyty Komunikacji Kulturowej” 2011, nr 2, s. 101.

Wcielenie się w awatara pozwala użytkownikowi na uwolnienie się od cech prawdziwego ciała, które są powodem do niezadowolenia czy wstydu (niepełności urody, oszpecenie) albo stanowią ograniczenie normalnej aktywności (niepełnosprawność, choroba). „Ubieranie” wirtualnego ciała stwarza także możliwość wyzwolenia z pęt biologii (wymogów karmienia i leczenia ciała, zapewniania mu odpoczynku czy dbania o higienę) oraz fizyki (awatary mogą latać i teleportować się), które ograniczają ciało w „realu”. W ten sposób wirtualne światy urzeczywistniają – zgodnie z możliwościami, jakie stwarza obecne zaawansowanie techniki – transhumanistyczne wizje poszerzania możliwości ludzkiego ciała, przygotowując użytkowników do możliwych (i oczekiwanych) dalszych przemian.

Wirtualne światy nie proponują modelu bezcielesnej partycypacji (z jakim mamy do czynienia w większości bezcielesnych społeczności sieciowych), lecz przeciwnie – celebrują (wirtualną) cielesność i skupiają się na niej. Użycie perspektywy trzecioosobowej w przypadku Second Life podkreśla jednak osobność postaci awatara, co zdaje się nie pozwalać na pełne cielesne utożsamienie.

Ujawniającą się w światach wirtualnych silna potrzeba posiadania – choćby wirtualnego – ciała, uczestnictwa w świecie za pośrednictwem ciała, „legitymowania” się nim przed innymi, a także jego wpływ na poczucie tożsamości człowieka zdają się stanowić przeszkodę w realizacji transhumanistycznej wizji cyberimmortalizmu poprzez przeniesienie umysłu (ang. mind uploading). Transhumaniści zrzeszeni w Humanity+ rozwiewają jednak wątpliwości, pisząc, że postrzeganie tej koncepcji jako koniecznie odrzucającej cielesność, a przez to oferującej życie uboższe o doświadczenia zmysłowe, jest błędem i nieporozumieniem. Mind uploading może bowiem wykorzystywać wirtualne, symulowane ciała, do których będzie wysyłać sygnały „przekładane” na symulację bodźców odbieranych przez naturalne zmysły – w ten sposób, dzięki zaawansowanej wirtualnej rzeczywistości, „załadowany umysł” będzie mógł doświadczać jedzenia i picia, seksu oraz wszelkich innych form interakcji dostępnych naturalnemu ciału⁴².

CIAŁO ODZYSKANE

Piotr Zawojski w swojej książce *Cyberkultura. Syntopia sztuki, nauki i technologii* stwierdza, że „cyberprzestrzeń jest rodzajem «geograficznej» ekstensji obszaru naszego działania”⁴³. Podobną diagnozę stawia Piotr Sitarski

⁴² Por. *Transhumanist FAQ*, rozdz. „What is Uploading?”.

⁴³ P. Zawojski, *Cyberkultura. Syntopia sztuki, nauki i technologii*, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2010, s. 86.

w *Rozmowie z cyfrowym cieniem*, gdzie pisze: „W odróżnieniu od rzeczywistości wirtualnej cyberprzestrzeń nie jest medium, ale raczej obszarem, pod pewnymi względami analogicznym do przestrzeni geograficznej. Rzeczywistość wirtualną można natomiast uznać za sposób transponowania tego obszaru na przestrzeń dostępną ludzkim doznaniom”⁴⁴.

Do niedawna cyberprzestrzeń stanowiła wymiar zupełnie oddzielony od świata materialnego, obecnie jednak dochodzi do połączenia wymiaru fizycznego i wirtualnego w postaci rzeczywistości rozszerzonej (ang. augmented reality). Generowanie tej rzeczywistości polega na nałożeniu na postrzegany przez człowieka świat fizyczny warstwy wirtualnych danych, takich jak obraz, tekst czy materiał filmowy. Rzeczywistość rozszerzona dostępna jest ludzkiej percepcji w zapośredniczeniu, na przykład przez wyświetlający ją ekran urządzenia (na przykład smartfona, tabletu), przez pryzmat okularów Google Glass lub półprzezroczyste szkło gogli HoloLens⁴⁵. W dwóch pierwszych przykładach dostępna jest głównie wzrokowo, w trzecim – mamy możliwość wchodzenia w (wirtualnie) dotykową interakcję z wyświetlanymi obiektami i manipulowania nimi.

Opracowanie technologii rozszerzających rzeczywistość pozwala na „odzyskanie” ciała przez użytkownika, który dotychczas, na potrzeby funkcjonowania w sieciowym środowisku, musiał je mocno zdyscyplinować – unieruchomić, podporządkować wzrokowi i uczynić głównie narzędziem obsługi komputera i odbiornikiem bodźców. Pojawienie się rzeczywistości rozszerzonej uwalnia ciało i pozwala mu na powrót do zwyczajnej, swobod-

⁴⁴ P. Sitarski, *Rozmowa z cyfrowym cieniem. Model komunikacyjny rzeczywistości wirtualnej*, Rabid, Kraków 2002, s. 12.

⁴⁵ Na potrzeby smartfonów i tabletów zostały stworzone specjalne aplikacje generujące rzeczywistość rozszerzoną (takie jak Layar czy Wikitude), które w czasie rzeczywistym uzupełniają widok otoczenia rejestrowanego przez kamerę w urządzeniu o dane wirtualne. Najczęściej są one przeznaczone do ułatwiania nawigacji w przestrzeni miasta, rozszerzania informacji o lokalizacjach i obiektach oraz wzbogacania przekazów reklamowych. Okulary rozszerzające rzeczywistość Google Glass wyposażone są w miniaturowy pryzmat umieszczony na oprawce (widoczny w górnym prawym rogu pola widzenia prawego oka), który wyświetla dodatkową warstwę danych. W ich przypadku rozszerzenie polega nie tylko na uzupełnianiu widoku ulic o graficzny interfejs nawigacji, ale także na wyświetlaniu prognozy pogody, rozkładu jazdy czy graficznego interfejsu przy okazji takich czynności, jak wykonywanie połączeń telefonicznych. Z kolei w goglach HoloLens, opracowanych przez firmę Microsoft, „zasada działania wyświetlacza opiera się na fotonach odbijających się od warstw soczewek i wpadających do oka, tworzących w ten sposób wtapiające się w otoczenie trójwymiarowe obiekty” (*Microsoft przedstawia HoloLens*, <http://www.vrhunters.pl/microsoft-przedstawia-hololens/>). Materiały promocyjne zapowiadają, że gogle mają służyć między innymi do pogłębiania immersji w doświadczeniach związanych z uczestnictwem w grach, wirtualnego projektowania, wyświetlania wirtualnego ekranu telewizyjnego oraz rozszerzania możliwości wideokomunikatorów o transmisję szkicowanych znaków, które użytkownik widzi jako nałożone na otoczenie.

nej, dynamicznej aktywności w dowolnej przestrzeni, teraz już uzupełnionej (rozszerzonej) o wirtualne elementy⁴⁶.

Technologie generujące rzeczywistość rozszerzoną przełamały snute u początków istnienia wirtualności koncepcje obcowania z virtual reality poprzez doświadczenie przenoszenia świadomości do autonomicznego, a zatem odseparowanego i zamkniętego środowiska, któremu towarzyszy pełnomysłowe zanurzenie ciała w strumieniu cyfrowo wytwarzanych bodźców (ang. full body immersion). Rzeczywistość rozszerzona, zamiast pogłębiania izolacji świadomości i ciała od świata fizycznego, proponuje syntezę obu wymiarów i włączenie rzeczywistości wirtualnej do codziennego funkcjonowania w „realu”⁴⁷. Tym samym oddalona zostaje konieczność ubierania ciała w specjalne gogle, okablowany hełmofon i skafander, jak w filmie *Kosiarz umysłów*⁴⁸.

CIAŁO W KOMUNIKACJI Z INTERFEJSAMI

Michał Ostrowicki pisze o współczesnym człowieku jako zawieszonym między światami, balansującym na granicy świata fizycznego i wirtualnej rzeczywistości środowiska elektronicznego⁴⁹. Granicę tę wyznaczają interfejsy, które są pośrednikami umożliwiającymi komunikację stronom posługującym się zupełnie odmiennymi językami. Ostrowicki stwierdza, że współcześnie żyjemy w galaktyce interfejsów. Do słów badacza można dodać obserwację, iż jest ona wyjątkowo niespokojna i niestabilna, gdyż dochodzi w niej do ciągłych wybuchów i transformacji rodzących nowe siły i obiekty.

Dotyk stanowi najbardziej rozwinięty zmysł nowonarodzonego dziecka. Chociaż w toku rozwoju człowieka zmysł dotyku jest pierwszym kanałem jego komunikacji ze światem⁵⁰, to jednak wzrok stanowi dziś zmysł dominujący u przedstawicieli zachodnich społeczeństw. Wynalezienie i ekspansja pisma fonetycznego miały zasadniczy wpływ na kształtowanie się sposobu myśle-

⁴⁶ Co prawda opisywane uwolnienie ciała towarzyszy także nieaugmentacyjnym mobilnym urządzeniom komunikacyjnym, ale w ich przypadku dostęp do owego zhybrydyzowanego widoku i jego programów narzędziowych nie jest możliwy.

⁴⁷ Choć oczywiście – przynajmniej na razie – nie ma tu możliwości generowania wirtualnych wrażeń odbieranych wszystkimi zmysłami.

⁴⁸ Ten kierunek rozwoju rzeczywistości wirtualnej jest jednak stale obecny – aktualnie promują go gogle dla graczy Oculus Rift.

⁴⁹ Por. M. O s t r o w i c k i, *Pomiędzy światami*, w: *Interfejsy sztuki*, red. A. Porczak, Wydawnictwo Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie, Kraków 2008, s. 107 (http://www.ostrowicki.art.pl/Pomiedzy_swiatami.pdf).

⁵⁰ Jak pisze Diane Ackerman w *Historii naturalnej zmysłów*, „dotyk jest pierwszym zmysłem, który się zapala i zwykle ostatnim, który się wypala” (D. A c k e r m a n, *Historia naturalna zmysłów*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1994, s. 84).

nia mieszkańców Okcydentu i doprowadziły do wykształcenia się „linearnej poetyki” zalfabetyzowanego świata. Jak pisał Marshall McLuhan, „jedynie kultury alfabetyczne opanowały posługiwanie się połączonymi ze sobą sekwencjami linearnymi jako wszechobecnymi formami psychicznej i społecznej organizacji”⁵¹.

Nasz „wzrokocentryzm” i zakorzenienie w kulturze piśmiennej znalazły odzwierciedlenie w komunikacji z komputerami u początków ich istnienia. Początkowo komunikacja ta odbywała się w trybie tekstowym – przez obsługę interfejsu tekstowego oraz tekstowe komendy wpisywane w wiersz poleceń; następnie pojawił się graficzny interfejs użytkownika. W obu tych rodzajach interfejsu dotyk – konieczny do obsługi klawiatury i myszki – był zmysłem podrzędnym względem wzroku, służył bowiem jedynie jako narzędzie do wykonywania skomplikowanych zadań powierzonych wzrokowi i podporządkowanych jego domenie – pismu. Z czasem pojawiły się nowe sposoby interakcji ze skomputeryzowanymi urządzeniami – zaczęły one coraz bardziej angażować ciało. Jeden z nich nadał szczególne znaczenie podrzędemu wcześniej zmysłowi dotyku (i czynności dotykania), drugi zaangażował w interakcję człowiek–komputer zmysł propriocepcji i kinestezji oraz całe ciało użytkownika (wykorzystywane jako żywy kontroler ruchu), natomiast trzeci – mowę i zmysł słuchu. W ten sposób – powtarzając za Wolfgangiem Welshem – możemy powiedzieć, że karty zmysłowości zostały przetasowane na nowo⁵², a główny ludzki zmysł dystansu, wzrok, utracił niepodzielne panowanie⁵³.

INTERFEJS DOTYKOWY

Pierwszy ze wspomnianych nowych sposobów interakcji opiera się na bezpośrednim kontakcie użytkownika z interfejsem, bez pomocy urządzeń wejściowych, takich jak myszka czy touchpad⁵⁴. Ten rodzaj interfejsu został upowszechniony w urządzeniach wyposażonych w ekrany dotykowe (ang. touchscreen), czyli wyświetlacze reagujące na bezpośredni dotyk palców użytkowni-

⁵¹ M. M c L u h a n, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, s. 135.

⁵² Por. W. W e l s h, *Estetyka poza estetyką*, red. K. Wilkoszewska, tłum. K. Guczalska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2005, s. 127.

⁵³ Istnieją interfejsy i programy, które pozwalają na częściowe (interfejsy głosowe, osobiści asystenci głosowi) lub nawet całkowite (program VoiceOver) wykluczenie zmysłu wzroku z procesu obsługi urządzeń komunikacyjnych i przeglądania Internetu. Stanowią one wyjątkową pomoc dla osób niedowidzących i niewidomych.

⁵⁴ Aby skomplikować sprawę, można dodać, że myszka Magic Mouse firmy Apple wyposażona jest we własny wbudowany wielodotykowy touchpad, gdyż jej powierzchnia reaguje na gesty Multi Touch.

ka. Wyposażony w odpowiednie sensory wyświetlacz⁵⁵ umożliwia kontrolowanie interfejsów graficznych za pomocą odpowiednich gestów wykonywanych opuszkami palców przesuwanymi na powierzchni ekranu. „W gruncie rzeczy jest to połączenie dwóch funkcji w jednym urządzeniu – ekranu i urządzenia wejściowego”⁵⁶.

Pierwszy komputer wyposażony w ekran dotykowy trafił do komercyjnej sprzedaży w roku 1983 (HP Series 100 HP-150c)⁵⁷. Powszechnie używane dzisiaj urządzenia z ekranami dotykowymi to smartfony, tablety, laptopy i ekrany komputerów stacjonarnych, e-czytniki, cyfrowe kamery i aparaty, przenośne konsole do gier czy samochodowe urządzenia nawigacyjne (ruchome i wbudowane). Panele dotykowe wbudowywane są również w infoboxy, bankomaty, automaty biletowe, samoobsługowe kioski do składania zamówień w restauracjach McDonald, elektronicznie obsługiwane „krany” z napojami w restauracjach KFC, elektroniczne nośniki reklamy zewnętrznej, interaktywne witryny sklepowe i wiele innych sprzętów. Jak pisze Derrick de Kerckhove w artykule *Umysł dotyku. Obraz, ciało, taktliwość, fotografia*, „obecnie elektryczność i jej liczne aplikacje w elektronice i technologiach bezprzewodowych przywracają dotyk jako wiodącą opcję zmysłową”⁵⁸. Nadejście „wtórnej taktliwości” zdaje się potwierdzać teza głosząca, że „kultura przechodzi od obrazu (icon) do przycisku (button) [...], a przycisk jest czasownikiem”⁵⁹. „Klikasz w ikonę, a ona robi coś dla ciebie, działa”⁶⁰. Wydaje się, że obecnie wizualność jest podporządkowana czynności dotykowej, a nie odwrotnie – jak było dotychczas.

Niektóre ekrany dotykowe są w stanie rejestrować jedynie jeden punkt styku, inne wiele takich punktów – w tym drugim przypadku funkcja „multi-touch” (pol. „wielodotyk”, „wielokrotny dotyk”) pozwala na obsługę urządzenia dwoma lub kilkoma palcami jednocześnie. Upowszechnienie ekranów dotykowych doprowadziło do wykształcenia się osobliwego języka komunikacji

⁵⁵ Na temat rodzajów konstrukcji ekranów dotykowych (ekranów rezystancyjnych, pojemnościowych, ekranów wykorzystujących efekt akustycznej fali powierzchniowej, optycznych ekranów pracujących w podczerwieni, ekranów z indukcją elektromagnetyczną) zob. *Jak ekrany rozpoznają dotyk? Podstawowe zasady działania paneli dotykowych*, <http://www.eizo.pl/baza-wiedzy/jak-ekrany-rozpoznaja-dotyk/>.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Zob. hasło „Touchscreen”, w: Wikipedia. Wolna encyklopedia, <http://en.wikipedia.org/wiki/Touchscreen>.

⁵⁸ D. de Kerckhove, *Umysł dotyku. Obraz, ciało, taktliwość, fotografia*, tłum. A. Maj, w: *Kody McLuhana. Topografia nowych mediów*, red. A. Maj, M. Derda-Nowakowski, Wydawnictwo Naukowe ExMachina, Katowice 2009, s. 46. Sygnalizowany tutaj wątek interkonektywnej rzeczywistości cyfrowej został szeroko opisany w esejach autorstwa de Kerckhove’a zawartych w powyższym tomie.

⁵⁹ T e n z e, *Przeciw architekturze (architektura inteligencji)*, tłum. M. Stanisławski, w: *Kody McLuhana. Topografia nowych mediów*, s. 40.

⁶⁰ T e n z e, *Umysł dotyku*, s. 47.

między człowiekiem a urządzeniem, opartego na skodyfikowanych gestach dotykowych⁶¹ służących obsłudze urządzenia. Dotknięcie, (stuknięcie) (ang. tapping), gest przesunięcia palcem w poziomie (ang. swiping), gest odsuwania od siebie (na ekranie) palca wskazującego i kciuka (powiększanie) i gest odwróty (pomniejszanie) – to już powszechnie znane komendy wchodzące w zakres tego języka. Jak pokazuje środowisko systemu operacyjnego Mac OS X, język ten może być jednak o wiele bardziej skomplikowany⁶².

W tym miejscu warto także wspomnieć o ekranach najnowszego typu, wprowadzonych po raz pierwszy w i-Phonie 6s i 6s Plus (Apple), korzystających z technologii 3D Touch (nie należy jej jednak mylić z koncepcją 3D Touch proponowaną dla smartfonów Lumia, a opisaną w dalszej części artykułu). W zależności od siły nacisku palca użytkownika na taki ekran możliwe jest wywołanie różnych funkcji. 3D Touch rozpoznaje dwa poziomy nacisku – przykład: zwykłe „tapnięcie” w hiperłącze zawarte w wiadomości tekstowej powoduje jego otwarcie, silniejsze naciśnięcie otwiera podgląd strony w dotychczasowym oknie, natomiast jeszcze silniejsze dociśnięcie palca otwiera hiperłącze w oknie nowego programu⁶³.

Projektowanie interfejsów dotykowych, szczególnie osobistych urządzeń komunikacyjnych, stanowi obszar ciągłego rozwoju i innowacji. W Microsoft Research (oddziale firmy Microsoft, gdzie prowadzone są prace badawczo-rozwojowe w dziedzinie informatyki) aktualnie trwają prace nad projektem interfejsu dotykowego Skinput, który jeszcze mocniej zaangażuje ciało – widok tego interfejsu wyświetlany jest (za pomocą miniaturowego projektora) bezpośrednio na przedramieniu lub dłoni użytkownika, a dotykowa obsługa możliwa jest dzięki czujnikom rejestrującym⁶⁴ miejsce dotknięcia palcem skóry lub gesty wykonane palcami. Interfejs nie potrzebuje fizycznego ekranu dotykowego, gdyż bazuje na projekcji obrazu na ciełe. Interakcja ze Skinput możliwa jest poprzez „stuknięcia” (ang. tap) w ciało, natomiast podobny projekt interfejsu o nazwie OmniTouch⁶⁵ rozpoznaje także niektóre spośród znanych gestów

⁶¹ Należy wprowadzić rozróżnienie na gesty dotykowe, wykonywane na powierzchni urządzeń dotykowych, oraz gesty bezdotykowe, wykonywane nad lub przed urządzeniami je rejestrującymi. Rozróżnienie to jest istotne dla ukazania wyraźnych różnic między interfejsem dotykowym a interfejsem gestowym, opisanym w dalszej części artykułu.

⁶² Zob. *Mac – podstawy: gesty Multi-Touch*, <https://support.apple.com/pl-pl/HT4721>.

⁶³ Zob. *3D Touch. The Next Generation of Multi-Touch*, <http://www.apple.com/iphone-6s/3d-touch/>.

⁶⁴ Czujniki odczytują sygnały bio-akustyczne wysyłane podczas stukania palcami w ciało. Na temat szczegółów działania urządzenia zob. P.H. Patel, *Skinput Technology*, <http://www.slide-share.net/patelpranav93/skinput-40098291>; *Skinput: Appropriating the Body as an Input Surface (CHI 2010)*, <https://www.youtube.com/watch?v=g3XPUDW9Ryg>.

⁶⁵ W przypadku OmniTouch ekranem do projekcji graficznej części interfejsu może zostać nie tylko dłoń czy przedramię, ale i dowolna płaska powierzchnia (na przykład notatnik czy ściana) lub

obsługi ekranów dotykowych, takie jak przewijanie elementów (ang. swiping) czy powiększanie (pomniejszanie) (oczywiście także na powierzchni „cielesnego ekranu”), a ponadto pozwala używać palca jako rysika.

Na to, jak ważny dla ludzkiej komunikacji jest dotyk, wskazuje również pojawienie się na liście funkcjonalności skomputeryzowanych urządzeń komunikacyjnych funkcji przesyłania „wiadomości gestowych” (ang. gestural messages). Przykładem urządzenia obsługiwane gestami dotykowymi, i – co więcej – umożliwiającego nadawanie tego rodzaju wiadomości, jest inteligentny zegarek firmy Apple (Apple Watch), wyposażony w funkcję Digital Touch, która pozwala na przesyłanie znajomym (również posiadającym to urządzenie) stuknięć, które odczują oni fizycznie na swoim nadgarstku, a także przesyłania zapisu swojego tętna w formie pulsacyjnego wrażenia czuciowego⁶⁶. Ma tu miejsce zjawisko, które można by nazwać transmisją dotyku albo nawet symulacją bliskości na odległość – rodzajem pogłębionej i poszerzonej o wrażenia dotykowe teleobecności. Podobne urządzenia pozwalają użytkownikom na pokonanie dzielącej ich odległości i wzbogacenie zapośredniczonej elektronicznie komunikacji o realne doświadczenia czuciowe.

Warto nadmienić, że przesyłanie zapisu tętna wpisuje się również w przedstawiany wcześniej wątek quantified self oraz zagadnienie telemedycyny, czyli świadczenia usług opieki zdrowotnej na odległość. Ta pozornie „romantyczna” funkcja może mieć bowiem inne, poważne, bo medyczne zastosowanie – może służyć do przeprowadzania przez lekarza swego rodzaju badania na odległość. Na podstawie przesłanego zapisu tętna lekarz jest w stanie wstępnie rozpoznać nieprawidłowości, po czym skierować pacjenta na badania lub wezwać na pilną wizytę.

Nadawanie komunikatów gestami dotykowymi stanowi także podstawę „inteligentnych kamieni” (ang. smartstones). Smartstone to wyposażony w liczne czujniki komunikator w formie spłaszczonego otoczaka, pozbawiony jednak ekranu. „By przesyłać wiadomości między dwoma urządzeniami wystarczy je dotykać w określony sposób”⁶⁷, przez tapping, swiping, proste gesty oraz wstrząsy. Twórcy zakodowali w komunikatorze dwanaście komend, które użytkownik może jednak dowolnie modyfikować. „Przykładowo przejechanie palcem po kamieniu od góry do dołu spowoduje wibracje i wyświetlenie

dwie powierzchnie równocześnie (osobne funkcjonalności), a dotknięcia graficznych elementów odczytywane są przez system śledzący ruchy palców. Na temat działania oraz możliwości Omni-Touch zob. *OmniTouch – Demo Video – ACM UIST 2011*, <https://www.youtube.com/watch?v=P-z17lbjOFn8>.

⁶⁶ Zob. *Apple Watch – Guided Tour: Digital Touch*, <https://www.youtube.com/watch?v=qPYtz6vSMOw&app=desktop>.

⁶⁷ *Smartstones – kamienie do niewerbalnej komunikacji*, <http://www.chip.pl/news/sprzet/gadzety/2015/02/smartstones-kamienie-do-niewerbalnej-komunikacji>.

na urządzeniu odbiorcy czerwonej linii prostej. To znak: «przyjedź do mnie teraz». Rysując zaś kształt kółka możemy prosto odpowiedzieć: «OK». By własnoręcznie skonfigurować urządzenie, konieczne będzie odpalenie dedykowanej aplikacji. Tam ustawimy własny «szyfr», kolory, rodzaj wibracji czy dźwięki⁶⁸. Komunikaty nadawane przez urządzenie mogą być odbierane przez bliźniaczy komunikator, ale także przez smartfona (wtedy wyświetlają się na ekranie odbiorcy w formie tekstowej). Urządzenie ma ułatwiać zwykłą komunikację z najbliższymi, ale także wspomagać komunikację z osobami niemogącymi mówić czy osobami starszymi, które mają trudności z obsługą skomputeryzowanych urządzeń⁶⁹.

Ostatnio do smartfonów zaczęto wprowadzać również „bezdotykowy interfejs dotykowy”, oparty na ruchach wykonywanych nad ekranem urządzenia bez dotykania jego powierzchni, ale często imitujących dotykanie elementów. W roku 2011 firma Samsung wprowadziła na rynek smartfona Galaxy Note wyposażonego w funkcję Air View, która pozwala na podglądanie zawartości lub treści wskazywanego (bezdotykowo) elementu (na przykład SMS-a w skrzynce odbiorczej). Początkowo do wskazywania używany był rysik, natomiast w modelu Samsung Galaxy S4 jest to już palec użytkownika. Galaxy S4 ma także funkcję Air Gesture – umożliwia ona obsługę wybranych narzędzi bez dotykania ekranu (na przykład przewijanie stron w przeglądarce czy przeglądanie fotografii). Twórcy podobnych rozwiązań nie zamierzają jednak ograniczyć się do projektów opartych na działaniu w dwóch tylko wymiarach. W roku 2013 firma Apple uzyskała patent na rozwiązanie rozpoznające ruchy palców użytkownika wykonywane nad ekranem w trzech wymiarach⁷⁰; podobną funkcję – o nazwie 3D Touch – od kilku lat planowano wprowadzić do smartfonów Lumia. Patent Apple zawiera także opis trybu „sculpting”⁷¹, który ma umożliwiać formowanie cyfrowego obiektu wyświetlanego na ekranie poprzez gesty wykonywane w trzech wymiarach nad ekranem.

W osobistych urządzeniach komunikacyjnych dotyk uzyskuje jeszcze jedną funkcję – stanowi sposób identyfikacji właściciela oraz wskazanych przez niego zaufanych osób, które mają prawo korzystać z urządzenia. Funkcja Pattern Lock, wprowadzona na urządzeniach mobilnych z systemem Android, służy do odblokowywania sprzętu w sposób dotykowy poprzez odtworzenie zakodowanego wzoru – użytkownik łączy szereg punktów, „rysując” palcem

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Więcej na temat działania „inteligentnych kamieni” zob. *Smartstone Communicator [HD] Download This Show*, <https://www.youtube.com/watch?v=pzmduHnxHs0>.

⁷⁰ Zob. *Apple otrzymuje patent na kontrolę gestami 3D urządzeń z ekranem dotykowym*, <http://www.appleworld.pl/apple-otrzymuje-patent-na-kontrolę-gestami-3d-urządzeń-z-ekranem-dotykowym/>.

⁷¹ Synonimiczne pojęcia „digital sculpting”, „sculpt modeling”, „3D sculpting” pochodzą od angielskiego czasownika „to sculpt” oznaczającego czynność rzeźbienia.

po ekranie. Niektóre urządzenia (na przykład notebooki firmy HP, smartfony iPhone i tablety iPad, posiadające czytnik Touch ID) wyposażone są w czytniki linii papilarnych pozwalające na odblokowanie urządzenia, logowanie do programów lub automatyczne wstawianie haseł na stronach internetowych. Dzięki takiej funkcjonalności dotyk staje się bioniczną wizytówką użytkownika, kluczem do ukrytego przed światem osobistego interfejsu i elementem tożsamości użytkownika, dzięki któremu urządzenie może „rozpoznać” właściciela i otworzyć się na komunikację.

Oczywiście same urządzenia również mogą wysyłać bodźce taktylne. Oprócz znanej już od lat funkcji wibracji, interfejsy osobistych urządzeń komunikacyjnych wyposażane są – obecnie już powszechnie – w technologię zapewniającą dotykowe sprzężenie zwrotne (ang. haptic feedback, tactile feedback). Najczęściej jej działanie odczuwane jest jako delikatna wibracja (często połączona z dźwiękiem, co stwarza wrażenie „brzęknięcia”) w odpowiedzi na dotyk jakiegoś elementu wyświetlanego na ekranie⁷².

Od lat trwają prace nad pogłębieniem możliwości ekranów dotykowych w zakresie generowania (symulowania?) wrażeń dotykowych – szczególnie wywoływania wrażenia odczuwania rozmaitych faktur. Już w roku 2011 firma Senseg zaprezentowała technologię E-Sence, która pozwala odczuć faktury, a także wypukłość, wklęsłość, szorstkość czy śliskość. Firmowy produkt – Feelscreen (w postaci ultracienkiej powłoki na ekrany dotykowe oparte na działaniu sił elektromagnetycznych między skórą a tak zwanymi tiskselami⁷³) – został zaliczony przez magazyn „Time” do grupy pięćdziesięciu najlepszych wynalazków roku 2011.

Omówione powyżej interfejsy dotykowe wykorzystują opuszki palców użytkownika jako główne narzędzie obsługi, nie jest to jednak jedyny trend na rynku dotykowych urządzeń komunikacyjnych. Przykład opaski Myo pokazuje, że narządy ukryte pod powierzchnią skóry mogą być bezinwazyjnie włączane w tę komunikację. Opaska wyposażona jest w czujniki rejestrujące ruchy i skurcze mięśni i ścięgien przedramienia użytkownika, a wykonywanie określonych ruchów generuje odpowiednią komendę przesyłaną za pomocą modułu Bluetooth do urządzenia (na przykład drona, konsoli do gier czy komputera)⁷⁴. Ten rodzaj interfejsu wymaga od użytkownika świadomego zarządzania ruchami rąk i gestami oraz nauczania się tworzonego w ten sposób specyficznego języka komunikacji z urządzeniem.

⁷² Zob. *What is „haptic feedback”?*, „Mobileburn”, <http://www.mobileburn.com/definition.jsp?term=haptic+feedback>.

⁷³ Por. *Senseg feelscreen pozwoli zaadoptować Internet dla niewidomych*, <http://www.telix.pl/arttykul/senseg-feelscreen-pozwoli-zaadoptowac-internet-dla-niewidomych-3,46525.html>

⁷⁴ Zob. *Digits: Is the Myo Arm Band Worth \$200?*, <https://www.youtube.com/watch?v=jVD-PrFvBvWw>.

INTERFEJS GESTOWY

Utrwalony już sposób rozumienia obsługi gestami – znany z konsol do gier oraz inteligentnych telewizorów (ang. smart tv) – odnosi się do interfejsu, w którym urządzenie wejściowe to ciało ludzkie lub specjalny kontroler, a urządzenie wyjściowe to wyświetlacz graficzny⁷⁵. Kontrolery ruchu, takie jak pilot Wii Remote czy kontroler PlayStation Move Motion Controller, pozwalają na manipulowanie wskaźnikiem lub przedmiotami w grach poprzez odpowiednie ruchy kontrolera⁷⁶. Sterowanie inteligentnym telewizorem odbywa się za pomocą ruchów rąk, z kolei w przypadku urządzeń takich, jak Kinect dla konsoli Xbox 360, całe ciało użytkownika (funkcjonujące jako „żywy kontroler”), znajdujące się w zasięgu „wzroku” czujnika ruchu, służy do obsługi interfejsu. Interfejsy gestowe najmocniej angażują ciało użytkownika, a na szczycie hierarchii zmysłów stawiają *ex aequo* propriocepcję i kinestezję⁷⁷.

Ruchy głowy i gałek ocznych również mogą posłużyć do sterowania. Na przykład smartfon Samsung Galaxy S3 (i kolejne modele) wyposażony jest w technologię śledzenia wzroku, która wygasza ekran, jeżeli użytkownik odwróci na dłużej wzrok, oraz funkcję inteligentnego wstrzymywania, w podobnej sytuacji zatrzymującą odtwarzanie filmu. Nowy kierunek rozwoju podobnych interfejsów może wytyczyć firma Umoove, która stworzyła oprogramowanie pozwalające na częściową obsługę interfejsu telefonu czy tabletu ruchami głowy i gałek ocznych⁷⁸.

Interfejsy oparte na gestach wprowadzają ważną zmianę w interakcji człowiek–komputer także z „punktu widzenia” samego urządzenia i jego „cielesności”. W dwóch pierwszych rodzajach interfejsów opisanych w tym rozdziale operator jest aktywny, a urządzenie stanowi jedynie biernego odbiorcę komunikatów. W interfejsie tekstowym bowiem (dosłownie) odczytuje ono skodyfikowane polecenia operatora, w dotykowym zaś – „odczuwa” je. W interfejsie gestowym natomiast urządzenie staje się aktywne w szczególny sposób – zaczyna obserwować użytkownika, spoglądać na niego, szukać go „wzrokiem” i śledzić jego poczynania w przestrzeni. Używa do tego swego

⁷⁵ Zob. hasło „Interfejs”, w: Wikipedia. Wolna encyklopedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/Interfejs_u%C5%BCytkownika.

⁷⁶ Zob. hasło „Wii Remote”, w: Wikipedia. Wolna encyklopedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/Wii_Remote.

⁷⁷ „Propriocepcja to zmysł odczuwania samego siebie, czucia pozycji i ruchu ciała w przestrzeni [...] Kinestezja (zmysł kinestetyczny) to uświadamianie sobie położenia stawów i ruchów poszczególnych części ciała bez kontroli wzroku”. *Terapia taktylna*, w: „Notatnik Nauczyciela Wspomagającego”, s. 62, <http://www.przedszkole.zielona11.pl/wp-content/uploads/2011/12/terapia-taktylna-istota-artyku%C5%821.pdf>.

⁷⁸ Zob. T. K r e l a, *Sterowanie za pomocą wzroku w każdym smartfonie? To możliwe!*, „Spider’s Web. Opinie i analizy na temat technologii”, <http://www.spidersweb.pl/2013/03/eye-tracking-sterowanie-wzrokiem.html>.

elektronicznego „narządu” wzroku, najczęściej wizualnie przypominającego ludzkie oko – oka kamery⁷⁹. Faktycznie jednak nowoczesne gadżety są wyposażone w dodatkowe, obce człowiekowi „zmysły”. W przypadku urządzenia Kinect jest to zmysł pomiaru odległości za pomocą światła strukturalnego. „Promiennik podczerwieni wyświetla przed kamerą chmurę punktów, których położenia rejestrowane są przez kamerę z filtrem podczerwonym. [...] Informacja o odległości we wszystkich punktach daje możliwość programowego odczytania np. sylwetki człowieka i wykrycia jego gestykulacji”⁸⁰. Obecnie trwają prace nad poszerzeniem palety zmysłów, których maszyny będą używać do odczytywania gestów użytkownika. Zupełnie nową technologię wprowadza prototyp miniaturowego radaru Soli (projekt firmy Google) – będzie on w stanie „przechwycić ruch użytkownika, a następnie przełożyć to na komendę, wykorzystując efekt Dopplera czy spektrogram”⁸¹. Radar ma rozpoznawać pojawienie się ruchu, ale także mierzyć jego prędkość i odległość⁸². Inną propozycję stanowi technologia ultradźwiękowej kontroli gestami. „Wadą dotychczasowych rozwiązań opartych na optyce było to, że dłonie musiały znajdować się w zasięgu kamery lub sensora. Technologia ultradźwiękowa obsługuje natomiast przestrzeń aktywną w zakresie 180 stopni wokół całego przodu urządzenia”⁸³.

Rodzące się obecnie technologie urzeczywistniają pomysły twórców literatury i filmu z gatunku science fiction. Interfejsy gestowe, które znamy z filmowej trylogii *Matrix* czy *Raportu mniejszości*, są obecnie naśladowane przez kolejne pojawiające się urządzenia. Przykładem mogą być wspomniane okulary holograficzne HoloLens, które wyposażone zostały w czujniki gestów użytkownika. Dzięki nim możliwa stanie się obsługa wirtualnego interfejsu, ale także manipulowanie wirtualnymi obiektami, wyświetlanymi na tle realnego otoczenia, w którym użytkownik przebywa.

INTERFEJS GŁOSOWY

Trzeci rodzaj interfejsu angażuje aparat mowy oraz zmysł słuchu użytkownika. Ten rodzaj interfejsu opiera się na rozpoznawaniu mowy i sterowaniu

⁷⁹ „Do tej pory najpopularniejszym rozwiązaniem technicznym takiej obsługi były kamery optyczne rejestrujące ruch”. Ł. S a n o c k i, *Kontrola smartfona dzięki ultradźwiękom?*, „Komputer Świat”, <http://www.komputerswiat.pl/nawosci/smartfony/2014/41/kontrola-smartfona-dzieki-ultradzwiekom.aspx>.

⁸⁰ Hasło „Kinect”, w: Wikipedia. Wolna encyklopedia, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Kinect>.

⁸¹ Ł. M u s i a l i k, *Projekt Soli – zastąpi „fizyczną” kontrolę nad inteligentnym zegarkiem*, Conowego.pl, <http://www.conowego.pl/aktualnosci/projekt-soli-zastapi-fizyczna-kontrola-nad-inteligentnym-zegarkiem-13408/>.

⁸² Zob. tamże.

⁸³ S a n o c k i, dz. cyt.

urządzeniem za pomocą komend głosowych, a także syntetyzowaniu mowy przez samo urządzenie. Interfejs taki może stanowić integralną część oprogramowania bazowego (na przykład w formie osobistego asystenta głosowego⁸⁴ w urządzeniach mobilnych, domowego asystenta głosowego albo funkcji głosowego sterowania w smart tv) lub zostać pobrany w formie dodatkowej aplikacji (na przykład do wyszukiwania głosowego). Najbardziej znanymi asystentami są: Siri (Speech Interpretation and Recognition Interface) w urządzeniach z systemem Apple iOS, Cortana w urządzeniach z Windows Phone oraz Windows 10, Google Now w urządzeniach z Androidem oraz Alexa w urządzeniu Amazon Echo. Interfejs głosowy może być używany do obsługi podstawowych funkcji urządzenia (jak pisanie SMS-ów, wybieranie połączeń, ustawianie alarmów, zapisywanie wydarzeń w kalendarzu, ustawianie przypomnień, zmiana programu telewizyjnego czy kontrola poziomu głośności), ale także do eksplorowania sieci czy obsługi portali społecznościowych. Z kolei głosowa aktywność asystentów umożliwia uzyskiwanie odpowiedzi na polecenia i zapytania operatora, a także budzenie czy przypominanie o spotkaniach i wydarzeniach.

Asystent głosowy to funkcja, która „ożywia” urządzenia w szczególny sposób. Dzięki wyposażeniu go w ludzki głos – kobiecy lub męski – i nadaniu imienia (na przykład Siri czy Alexa), którym użytkownik się do niego zwraca, by go „przywołać”, a także dzięki wypowiedziom w pierwszej osobie, asystent zostaje „uosobiony”, przez co komunikacja człowieka z komputerem staje się podobna do naturalnej komunikacji międzyludzkiej. Asystenci coraz bardziej przypominają HAL-a 9000 z *Odysei kosmicznej* czy Samanthę z filmu *Ona*. Tym bardziej, że ich odpowiedzi brzmią jak naturalna mowa.

Obsługa głosowa „uwalnia” ręce użytkownika, zwalniając go z konieczności ciągłej manualnej manipulacji przy urządzeniu. Właściwość ta jest niezbędna do efektywnej obsługi okularów generujących rzeczywistość rozszerzoną. W przypadku Google Glass ma to szczególne znaczenie, ponieważ okulary są przedmiotem codziennego użytku, ich ciągłe dotykanie byłoby więc uciążliwe. Z kolei w przypadku HoloLens głosowa obsługa pozwala na jednoczesną gestową obsługę generowanych elementów wirtualnych.

*

Dyskurs naukowy na temat cielesności oraz roli ciała i zmysłów w zeterminowanej technologicznie rzeczywistości obecnych czasów jest bogaty

⁸⁴ Inne często używane określenia to: „inteligentny asystent”, „wirtualny asystent”, „asystent wiedzy” i „nawigator wiedzy” (jak w przypadku Siri).

w wątki i zagadnienia, które trudno zebrać i w pełni przedstawić w jednej pracy. Celem niniejszego artykułu było omówienie jedynie kilku wybranych zagadnień ukazujących relacje ciało–komputer i ciało–sieć w kontekście myśli tranhumanistycznej i obecnego stanu postępu naukowo-technicznego – przy założeniu, iż współczesny człowiek jest „transczłowiekiem” podążającym w kierunku trudnego do przewidzenia i zdefiniowania postczłowieczeństwa. Autorka pragnęła zwrócić uwagę nie na inwazyjne sposoby ingerencji w fizyczny hardware człowieka⁸⁵, a na przemiany powierzchowne (na przykład w formie „nakładek” i „przypinek” do ciała, ubieralnych akcesoriów), „software’owe” (dotyczące psychiki i mentalności, na przykład zmiany podejścia do ciała i sposobów jego postrzegania) oraz związane w komunikacją użytkownik–komputer (problem nowych rodzajów interfejsów i wprowadzanych przez nie sposobów angażowania ciała oraz zmysłów).

⁸⁵ Mam tu na myśli na przykład hybrydyczne zespolenie z maszyną poprzez rozmaite wszczepy, syntetyczne organy, zaawansowane transplantacje, chirurgię plastyczną, udoskonalanie genetyczne czy wykorzystanie nanobotów we wnętrzu organizmu.

Ewa BIŃCZYK

INŻYNIERIA KLIMATU A INŻYNIERIA CZŁOWIEKA Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu*

Przy wprowadzaniu każdej nowej technologii potrzebny jest czas na jej adaptację, naukę i testowanie ewentualnych konsekwencji, zarówno zamierzonych, jak i tych zaskakujących i niepożądanych. Często mogą one wystąpić w obszarach odległych od kontekstu, w którym wprowadzamy zmianę. Badacze techniki podkreślają, że każda innowacja przynosi też destrukcję: zastane sposoby postępowania zostają wyparte przez nowe. Przewrotność podpowiada, że dramatycznych transformacji na globalną skalę powinniśmy unikać.

W roku 2000 biolog Eugene F. Stoermer oraz badacz atmosfery Paul J. Crutzen (laureat Nagrody Nobla w dziedzinie chemii z 1995 roku) zaproponowali, by współczesną epokę geologiczną nazwać „antropocenem”, czyli „erą człowieka”¹. Co znamienne, owa sugestia ze strony badaczy reprezentujących nauki ścisłe pojawiła się w czasach, kiedy w naukach humanistycznych i społecznych coraz częściej postulowano porzucenie antropocentryzmu. Krytyka arogancji wpisanej w myśl antropocentryczną stała się jedną z podstawowych inspiracji tworzenia krytycznych modeli posthumanistycznych². Źródłem innych inspiracji stały się nowe możliwości technologii cyfrowych oraz biomedycznych, wypracowanych przez laboratoria. W ramach koncepcji posthumanistycznych podjęto wzmoczoną refleksję na temat przekraczania jednoznacznych dotąd dualizmów: pozaludzkie–ludzkie, natura–społeczeństwo, zwierzę–człowiek, wytworzone–żywe czy maszyna–świadomość. Figurami poddawany mi namysłowi oraz intensywnie reinterpretowanymi stały się: androidy, chimery, symbionty, monstra i hybrydy³, a wartościami, wokół których koncentrowały się dyskusje filozofów i artystów, były: udoskonalanie, postęp, odpowiedzialność i ostrożność.

Można przypuszczać, że Stoermer i Crutzen kierowali się przede wszystkim zamiarem wyeksponowania obecnego wpływu człowieka na planetę: glebę,

* Autorka dziękuje recenzentom artykułu za cenne uwagi i sugestie.

¹ Zob. P.J. Crutzen, E.F. Stoermer, *The „Anthropocene”*, „Global Change Newsletter” 2000, nr 41, s. 17n.

² Zgodnie z tą tendencją czasopismo „Time” człowiekiem roku 1983 ogłosiło komputer. Por. N. B a d m i n g t o n, *Theorizing Posthumanism*, „Cultural Critique” 2003, nr 53, s. 12.

³ Zob. M. B a k k e, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012.

zasoby wodne, atmosferę i biosferę. Zdaniem obu naukowców bezprecedensowy stopień przetworzenia środowiska naturalnego w pełni uzasadniał wysuniętą przez nich propozycję. Wielu interpretatorów uznało jednak, że wprowadzenie kategorii antropocenu podważa sensowność dalszego stosowania kategorii natury.

Nieuniknione ograniczenia planety są ważnym przedmiotem współczesnych debat politycznych. Destabilizacja klimatu stanowi tylko jedno z szeregu podobnych wyzwań stojących dziś przed ludzkością – brak dostępu do czystej wody pitnej, degradacja gleb, wylesianie, deregulacja homeostazy oceanów, szkodliwe skutki przemysłowego rolnictwa i hodowli zwierząt to palące problemy społeczne w wielu częściach świata. W dyskusjach dotyczących naszych postaw i wartości, kosztów ryzyka oraz priorytetów ekonomicznych coraz częściej uwzględniane są czynniki uznawane dotąd za czysto przyrodnicze czy też naturalne, na przykład pszczoły zagrożone wymarciem, uszczuplane zasoby wodne u źródeł rzek, pogoda, która nie powinna być modyfikowana, czy wreszcie ekosystemy wymagające ochrony⁴. Staje się przy tym jasne, że sama przyroda (natura) nie może już dłużej być ujmowana jako dobro nieproblematiczne. Jak lapidarnie ujęli to dwaj brytyjscy socjologowie środowiska Phil Macnaghten i John Urry, „nie istnieje przyroda oczekująca po prostu na ochronę, lecz raczej wszystkie formy jej ochrony implikują sąd w kwestii tego, co właściwie jest przyrodą”⁵.

Badacze środowiska zaczęli podkreślać, że obecnie nie sposób już zlokalizować granicy między tym, co naturalne, a tym, co wytworzone przez człowieka, między nieskażonym otoczeniem a obszarem ludzkiej praxis – granica ta nie ma bowiem absolutnego charakteru⁶. W epoce postnaturalnej, w której żyjemy, powrót do natury (w tym także natury ludzkiej) stanowiącej stabilne i dane z góry, bierno i nieme tło naszego działania, nie wydaje się możliwy, ponieważ poddajemy ją przetworzeniu.

⁴ Na temat kontrowersji dotyczącej wymierania pszczoł w USA oraz stosowania pestycydów zob. S. Surayanarayana, D.L. Kleiman, *Be(e)coming Experts. The Controversy over Insecticides in the Honey Bee Colony Collapse Disorder*, „Social Studies of Science” 43(2013) nr 2, s. 215-240. Co ciekawe, autorzy ukazują dynamikę tego sporu, stawiając zarazem pytanie o jego wpływ na nasze pojmowanie natury oraz wiedzy eksperckiej. Temat sporu o prawo danych wspólnot do pogody niepodlegającej modyfikacji podjął na przykład Roger Turner w referacie „Weather Modification: Trust, Science, and Civic Epistemology”, przygotowanym na konferencję European Association for the Study of Science and Technology (4S-EASST) w Paryżu w roku 2004. Na temat historii przedsięwzięć kontroli klimatu i pogody zob. J.R. Fleming, *Fixing the Sky: The Checkered History of Weather and Climate Control*, Columbia University Press, New York 2010.

⁵ P. Macnaghten, J. Urry, *Alternatywne przyrody. Nowe myślenie o przyrodzie i społeczeństwie*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 38.

⁶ Por. J. Passmore, *Environmentalizm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. E. Goodin, F. Pettit, tłum. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 2002, s. 608.

W niniejszym artykule przedstawiam dwa coraz szerzej dyskutowane projekty epoki antropocenu. Pochodzą one z obszaru technonauki, ale dotyczyć mogą nas wszystkich. Pierwszy z nich to inżynieria klimatu (ang. climate engineering, geoengineering), drugi to inżynieria człowieka (ang. human engineering). Stanowią one zastanawiające, a zarazem zaskakujące odpowiedzi na ryzyko katastrofy klimatycznej – jedno z najpoważniejszych wyzwań politycznych naszych czasów. W tekście wskazuję na podobieństwa i różnice między tymi projektami, a także śledzę ich retorykę i założenia aksjologiczne. Podejmuję próbę odpowiedzi na pytanie, w ramach jakiej matrycy myślowej czy też paradygmatu filozoficznego mogły one powstać. Oba projekty ukazuję jako przedsięwzięcia etycznie i politycznie problematyczne.

WYZWANIA POSTHUMANIZMU

SPOSOBY ROZUMIENIA POSTHUMANIZMU

Tendencje teoretyczne i filozoficzne określane mianem posthumanizmu czy też współcześnie z nim kojarzone przyjmują różnorodną postać. Mamy tu do czynienia z pewnym zamętem pojęciowym i pomieszaniem postulatów. Celem wprowadzenia prowizorycznego porządku na potrzeby tego artykułu, wskażemy zatem najważniejsze sposoby rozumienia tego stanowiska, przy czym niektóre z nich mogą współwystępować w obrębie koncepcji jednego autora czy autorki.

(1) Transhumanizm (bioliberalizm) to pogląd ultrantropocentryczny, wyrażający entuzjastyczne nastawienie do idei ulepszania czy udoskonalania człowieka (ang. human enhancement) i cyborgizacji. Pierwsze sformułowania tego stanowiska pojawiły się w artykule Nathana Clynesa oraz Manfreda Kline'a *Cyborgs and Space*⁷ oraz książce Roberta Pepperella *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*⁸, a współcześnie wyrażane jest ono w pracach Jamesa Hughesa, Johna Harrisa, Nicka Bostroma czy Juliana Savulescu⁹. Transhumaniści pokładają nadzieję w tym, że przyszłe rewolucje

⁷ Por. M.E. C l y n e s, N.S. K l i n e, *Cyborgs and Space. Astronautics*, w: *The Cyborg Handbook*, red. C.H. Gray, H.J. Figueroa-Sarriera, S. Mentor, Routledge, London–New York 1960, s. 30n.

⁸ Zob. R. P e p p e r e l l, *The Posthuman Condition: Consciousness Beyond the Brain*, Intellect Books, Oxford 1995.

⁹ Zob. N. B o s t r o m, *In Defence of Posthuman Dignity*, „Bioethics” 19(2005) nr 3, s. 202-214; *Human Enhancement*, red. N. Bostrom, J. Savulescu, Oxford University Press, New York 2009; J. H a r r i s, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton 2007; J. H u g h e s, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human Future*, Westview Press, Cambridge, Massachusetts, 2004.

naukowe w obszarze informatyki (sztucznej inteligencji), farmakologii i biomedycyny spowodują poprawę jakości życia człowieka (w zakresie zdrowia, długości życia, zdolności poznawczych i sensorycznych). Co istotne, chodzi nie tyle o interwencje terapeutyczne, profilaktyczne czy diagnostyczne, ile o wykraczające poza nie modyfikacje ulepszające.

(2) Posthumanizm (antyhumanizm) filozoficzny, kulturowy, literaturoznawczy, o proveniencji poststrukturalistycznej i wydźwięku apokaliptycznym, głoszący „śmierć człowieka”, „śmierć Autora”, „kres podmiotu”, ukazuje ideologiczne uwikłania humanistyki oraz ograniczenia humanizmu. Inspirowany jest pracami Michela Foucaulta, Jacquesa Derridy i Jacquesa Lacana. Odwołuje się do figury cyborga, rozumianego jako autonomiczna hybryda maszyny i człowieka, która podlega procesom samoregulacji. Pogląd ten zaprezentowany został na przykład w publikacjach Katherine N. Hayles i Elaine L. Graham¹⁰.

(3) Posthumanizm studiów nad zwierzętami (ang. animal studies) czy roślinami (ang. plant studies) to odmiana posthumanizmu wyrastająca z amerykańskich studiów kulturowych i badań dotyczących praw zwierząt. Różnica między człowiekiem a zwierzęciem jest tu na nowo problematyzowana, w efekcie czego samo pojęcie człowieczeństwa podlega transformacji. Posthumanizm tego typu zabiega o zmianę zarówno sposobów reprezentowania tego, co ludzkie (i zwierzęce), jak i praktyk dotyczących roślin oraz zwierząt. W tym kontekście należy wymienić przede wszystkim prace Barbary H. Smith, Cary’ego Wolfe’ego oraz dorobek Donny Haraway, wprowadzającej kategorię gatunków towarzyszących (ang. companion species) i posługującej się – obok figury cyborga – figurą psa¹¹. Ta odmiana posthumanizmu również podkreśla swą zależność od filozofii Derridy (wyjątkiem jest tutaj Haraway)¹².

(4) Posthumanizm o inspiracjach postkolonialnych i feministycznych obejmuje przede wszystkim kosmopolityczny posthumanizm Rosi Braidotti oraz

¹⁰ Zob. B a d m i n g t o n, dz. cyt.; K. N. H a y l e s, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, Chicago University Press, Chicago 1999; E. L. G r a h a m, *Representations of the Post/Human: Monsters, Aliens, and Others in Popular Culture*, Manchester University Press, Manchester 2002.

¹¹ Zob. B. H. S m i t h, *Animal Relatives, Difficult Relations*, „Differences” 15(2004) nr 1, s. 1-23; C. W o l f e, *What Is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010; D. J. H a r a w a y, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2003; t a ż, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minnesota 2008.

¹² Zob. J. D e r r i d a, *The Animal That Therefore I Am (More to Follow)*, tłum. D. Willis, „Critical Inquiry” 28(2001/2002) nr 2, s. 49-77; t e n ż e, *And Say The Animal Responded?*, tłum. D. Willis, w: *Zoontologies: The Question of the Animal*, red. C. Wolfe, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.

ekologiczny posthumanizm Vandany Shivy¹³. Autorki te postulują zdecydowaną korektę zachodniego humanizmu, mającą na celu uwzględnienie relacji człowieka z innymi gatunkami oraz przyrodą. Braidotti i Shiva ukazują przy tym podmiot ludzki jako usytuowany, konstytuowany przez relacje z innymi, otaczającymi go bytami.

(5) Posthumanizm występujący w obrębie tak zwanych studiów nad nauką oraz technologią (ang. science and technology studies – STS) uwypukla niebagatelną rolę czynników pozaludzkich (ang. non-humans) w procesach cywilizacyjnych oraz we współczesnym świecie i ukazuje fundamentalne znaczenie materialnego usytuowania praktyk laboratoryjnych oraz instrumentów badawczych, których wykorzystanie sprzyja sukcesowi praktycznemu technonauki, a w dalszej kolejności – procesom industrializacji. Jest on motywowany politycznie i pojawia się w odpowiedzi na problemy charakteryzujące społeczeństwo ryzyka – epokę postśrodowiskową, w której o środowisku nieskażonym interwencjami człowieka nie może już być mowy¹⁴. Zaznaczmy, że sposób pojmowania posthumanizmu wyłaniający się ze studiów nad nauką oraz technologią jest autorce niniejszego artykułu najlepiej znany, a także najbliższy teoretycznie.

W ramach tego typu posthumanizmu na szczególną uwagę zasługują wpływowa teoria aktora-sieci (ang. actor-network theory – ANT) Brunona Latoura, Michela Callona, Johna Lawa i ich współpracowników, a także Andrew Pickeringa teoria magła praktyki oraz stanowisko Langdona Winnera¹⁵. Ujęcia te określa się jako postkonstruktywistyczne. Podkreślają one wagę sprawczości czynników pozaludzkich. Występuje tu postulat prowadzenia polityki rzeczy,

¹³ Zob. R. B r a i d o t t i, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014; V. S h i v a, *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*, South End Press, Cambridge, Massachusetts, 1997.

¹⁴ Niemiecki socjolog Ulrich Beck pisze o problemie nowoczesnego ryzyka systemowego, przeciwstawiając mu kalkulowalne ryzyko tradycyjne, Anthony Giddens zaś nazywa ryzyko systemowe wytworzoną niepewnością (ang. manufactured uncertainty). Zob. U. B e c k, *Spółczesność i ryzyko. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002; A. G i d d e n s, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

¹⁵ Zob. np. B. L a t o u r, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009; t e n ż e, *Technologia jako utrwalone społeczeństwo*, tłum. Ł. Afeltowicz, „Avant” 4(2013) nr 1, s. 17-48; *Studia nad nauką oraz technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014; A. P i c k e r i n g, *The Mangle of Practice: Time, Agency and Science*, University of Chicago Press, Chicago–London 1995; L. W i n n e r, *Do Artifacts Have Politics?*, w: tenże, *The Whale and the Reactor: a Search for Limits in an Age of High Technology*, Chicago University Press, Chicago–London 1986, s. 19-39. Na temat tendencji posthumanistycznych w nurcie STS zob. E. B i ŋ c z y k, *Posthumanist Tendencies in Science and Technology Studies*, „Political Dialogues. Journal of Biopolitics and Contemporary Political Theories” 15(2013) nr 1, s. 8-17.

umożliwiającej reprezentowanie czynników pozaludzkich (klimatu, innych gatunków, ekosystemów, infrastruktur technologicznych) w sporach politycznych. Postkonstrukttywizm ukazuje również procesy delegowania kompetencji poznawczych a nawet norm moralnych i opresji politycznych do infrastruktur technologicznych i otaczających nas przedmiotów. Opisuje się postępujące procesy hybrydyzacji zbiorowości, problematyzując pojęcie natury¹⁶.

Latour w swoich pracach (z których coraz więcej ukazuje się w języku polskim), postuluje odejście od kategorii społeczeństwa i zastąpienie jej pojęciem zbiorowości (ang. *collective*). Zbiorowość tworzą ludzie w intensywny sposób powiązani z czynnikami pozaludzkimi, przy czym czynniki pozaludzkie rozumiane są bardzo szeroko, obejmują to, co uznajemy za byty naturalne (klimat, gatunki czy wirusy), infrastruktury technologiczne, otaczające nas przedmioty i urządzenia, reguły prawa, instytucje i normy społeczne, a także idee i wartości. Byty zaludniające nasz świat tworzą heterogeniczne sieci, ujawniając nierzadko zaskakujące zależności.

Posthumanizm teorii aktora-sieci wywołuje poważne reperkusje teoretyczne w naukach społecznych. Jak wynika z licznych prac empirycznych prowadzonych z wykorzystaniem narzędzi tej teorii, źródła sprawczości oraz władzy, a także uwarunkowania skutecznego działania na odległość są możliwe do rozpoznania dopiero w modelach, które uwzględniają sprawczość czynników pozaludzkich. Zdaniem Latoura, Callona czy Winnera socjologia winna przejść na pozycje posthumanistyczne, ponieważ są one konceptualnie i aplikacyjnie obiecujące. Należy uważnie przyglądać się procesom dystrybucji kompetencji między ludźmi oraz czynnikami pozaludzkimi, a także mechanizmom delegowania sprawczości do infrastruktur materialnych. Nie dostrzegając działania technologii, nie rozumiemy współczesnego społeczeństwa globalnego¹⁷.

¹⁶ Zob. K. Asdal, *The Problematic Nature of Nature: The Post-Constructivist Challenge to Environmental History*, „History and Theory, Theme Issue” 42(2003) nr 4, s. 60-74. Artykuł Kristin Asdal ukazuje amerykańską historię środowiska (ang. *environmental history*) jako dziedzinę, do której aplikuje się obecnie tezy głoszące historyczność natury (przyrody, ekosystemów). W oparciu o koncepcje takich badaczy, jak Latour czy Haraway śledzi się obecnie przesady ideologiczne występujące w obrębie ekologii (rasistowskie, imperialistyczne, genderowe lub też związane z przesadną koncentracją na estetycznych wartościach białych przedstawicieli kultury Zachodu).

¹⁷ Zob. T. Mitchell, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, Verso, London 2011. Mitchell wykorzystuje ciekawe pojęcie obligatoryjnych punktów przejścia (pochodzące z teorii aktora-sieci). Pokazuje, że w epoce zależności od węgla były nimi kopalnie, stocznie i koleje – od tych instytucji zależał komfort energetyczny gospodarek poszczególnych państw. Górnicy i stocznicy dzięki organizowaniu się w związki zawodowe potrafili wynegocjować tworzenie instytucji państwa dobrobytu. Grupy te kontrolowały obligatoryjne punkty przejścia w sieci dostaw węgla, miały więc w rękach kartę przetargową. W epoce naftowej tankowce krążą po oceanach, elastycznie nawigowane do określonych portów w zależności od decyzji producentów ropy. Nie są tak zależni od robotników, a rola związków zawodowych słabnie.

Należy zaznaczyć, że spośród omawianych wyżej poglądów jedynie transhumanizm charakteryzuje się technoentuzjazmem, pozostałe natomiast należy określić jako zdecydowanie sceptyczne wobec postępu technologicznego. W tym kontekście warto wspomnieć o biokonserwatyzmie, odnoszącym się krytycznie do technologicznego entuzjazmu transhumanistów. Najczęściej przywoływanymi przedstawicielami biokonserwatyzmu są Jeremy Rifkin, Francis Fukuyama oraz Michael Sandel¹⁸. Postulują oni zwiększenie dozy ostrożności wobec innowacji technologicznych i biomedycznych. Przez krytyków biokonserwatyzm bywa określany jako sentymentalny, ponieważ występują w nim argumenty odnoszące się do kategorii natury ludzkiej czy też godności człowieka, mające podłoże esencjalistyczne, a nawet religijne (jak argument podkreślający nietykalność sakralizowanych różnic ontologicznych, podnoszący ryzyko „zabawy w Boga”).

Należy jednak podkreślić, że ostrożne podejście do odkryć naukowych oraz innowacji technologicznych nie musi wynikać z pobudek konserwatywnych. Na przykład zwolennicy tak zwanej zasady ostrożności czy zasady prezorności (szeroko komentowanej w obrębie studiów nad nauką oraz technologią) wychodzą od politycznego problemu istnienia tak zwanego ryzyka systemowego (jak na przykład ryzyko ekologiczne). Postulują oni wprowadzenie ocen etycznych oraz politycznych dotyczących ewentualnych konsekwencji badań oraz innowacji już w samych programach badawczych. Dyskusje dotyczące monitorowania technonauki i jej laboratoriów w ich opinii nie powinny toczyć się po fakcie opracowania jakiegoś odkrycia czy innowacji¹⁹. Podobnie Jürgen Habermas, zwracając uwagę na niepożądane konsekwencje prawne i polityczne niektórych biotechnologii czy rozwiązań biomedycznych, odwołuje się wyłącznie do argumentacji o charakterze moralnym, socjologicznym²⁰.

Nauka oraz inżynieria ukazywane są w obrębie krytycznego posthumanizmu w sposób niestandardowy – uwypukla się ich polityczną rolę. W ujęciu wspomnianej wyżej Haraway, która łączy badania STS z osiągnięciami współczesnego feminizmu, interwencje laboratoryjne (szczególnie w obrębie tak zwanych mokrych technologii: biomedycyny i biotechnologii) rozumiane są

¹⁸ Zob. J. Rifkin, *Algeny: A New Word, A New World*, Viking, New York 1983; F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008; M. J. Sandel, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, Kurhaus Publishing, Warszawa 2014.

¹⁹ Zob. E. Bieńczyk, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012; zob. też: R. Andorno, *The Precautionary Principle: A New Legal Standard for a Technological Age*, „Journal of International Biotechnology Law” 1(2004) nr 1, s. 11-19.

²⁰ Zob. J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003.

jako stabilizowanie naturo-kultur²¹. Nie zachowuje się „higieny ontologicznej”²², ponieważ sakralizowane dotąd granice między tym, co ludzkie i zwierzęce, a tym, co wytworzone i komercjalizowane są często przesuwane.

BRUNONA LATOURA POLITYKA NATURY

Jak podkreśla wielu komentatorów, w epoce antropocenu konieczne jest prowadzenie rozważnej polityki środowiskowej na zupełnie innych zasadach niż dotychczas, z wykorzystaniem nowych kategorii, modeli i metafor. Właściwe sposoby politycznego przedstawiania palących pytań publicznych antropocenu jeszcze nie istnieją, nigdy wcześniej bowiem z tak bolesnymi ograniczeniami naszej planety się nie mierzyliśmy.

W odpowiedzi na wyzwania czasów postśrodowiskowych Latour proponuje w swojej książce *Polityka natury* dość poważną transformację sposobu myślenia o politycznych celach współczesnych ruchów ekologicznych²³. Przyjrzyjmy się nieco bliżej jego postulatów, by następnie odnieść je do obu projektów: inżynierii klimatu oraz inżynierii człowieka.

Przede wszystkim – zdaniem francuskiego socjologa – nie ma sensu stosowanie retoryki ochrony (nieproblematyzowanej) natury. W istocie bowiem aktywiści-ekolodzy nie skupiają się na abstrakcyjnej naturze, ale raczej na konkretnych biotopach, sytuacjach czy problemach²⁴. Największą zaletą politycznej ekologii jest to, że nie wyróżnia ona ostatecznie żadnego absolutnego porządku – w jej ramach to, co z innego punktu widzenia wydaje się błahe, jak choćby zagrożone słoniątka czy kilka wielorybów uwięzionych w lodzie, może okazać się palącym priorytetem politycznym.

Jak twierdzi Latour, rzeczywistymi przedmiotami sporu są niejednorodne ontologicznie, hybrydyczne powiązania między różnymi elementami. Ich ostateczna postać jest dopiero negocjowana z wykorzystaniem ekspertyz oraz instrumentów pomiarowych, reguł prawa i z uwzględnieniem interesów konsumenckich. Nie chodzi już o ochronę przyrody (przed przemysłem czy

²¹ Zob. D.J. H a r a w a y, *A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies*, „Configurations” 2(1994) nr 1, s. 59-71; t a ż, *Zwierzęta laboratoryjne i ich ludzie*, tłum. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, s. 102-116; A. D e r r a, *Sztuczna natura, czyli naukowe modyfikowanie świata*, w: taż, *Kobiety (w) nauce. Problem płci we współczesnej filozofii nauki i w praktyce badawczej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2013, s. 176-203.

²² Określenie to pochodzi z pracy *Representations of the Post/Human*. Zob. G r a h a m, dz. cyt.

²³ Por. L a t o u r, *Polityka natury*, s. 42-45.

²⁴ Takie samo stanowisko prezentuje Haraway, która mówi o śmierci kategorii natury, podkreślając, że mamy raczej do czynienia z sieciami powiązań. Por. A s d a l, dz. cyt., s. 71n.

ludźmi), ale o uważne monitorowanie wzrastającej różnorodności powiązań, które konstytuują nasz świat.

Tematem polityki środowiskowej epoki antropocenu trzeba zatem czynić stabilną przyszłość zbiorowości złożonej z ludzi i czynników pozaludzkich, nawzajem zależnych od siebie, i stawiać czoła temu, że żaden polityczny ruch ekologiczny nie jest w stanie przedstawić uniwersalnej definicji wspólnego dobra, dla natury „w ogóle”.

Należy brać pod uwagę, że eksperci doradzający zarówno decydentom, jak i aktywistom często nie są zdolni od osiągnięcia jednoznacznych konsensusów. W dobie wzrastającej złożoności powiązań między tym, co społeczne, naturalne i nowymi propozycjami technologicznymi nie potrafimy jednoznacznie określić ryzyka, konsekwencji ani związków przyczynowych. Winniśmy to podkreślać. Musimy prowadzić politykę w sytuacji niepewności i ograniczonej wiedzy.

W opinii Latoura sekularna metafora Gai (zamiast takich alternatyw, jak dyskutowana wyżej „natura” czy harmonijny „system przyrody”) mogłaby okazać się wygodnym narzędziem służącym politycznej reprezentacji naszego obecnego położenia. Nie mamy już do czynienia z rządzącą się obiektywnymi prawami naturą, w imieniu której jednoznacznie mogą wypowiadać się eksperci nauk ścisłych. Nie zmagamy się też z kontrolowalnym, cybernetycznym systemem przyrody o przewidywalnych reakcjach.

Gai nie należy pojmować jako obiektu jednorodnego ontologicznie, stanowi ona raczej mozaikę zależności, jest przy tym lokalna, a nie uniwersalna²⁵. Każdy owad, mikrob i organizm na planecie, podejmując wysiłki zawłaszczania terytorium oraz reprodukcji, narażony bywa na wiele form ryzyka. To, co materialne, naturalne, polityczne i techniczne, narracje i instytucje tworzą gęsty galimatias zależności. Nic nie jest dane z góry, zawsze mogą wystąpić niespodziewane rezultaty.

Gaja jest (paradoksalnie) super-wrażliwa na ludzkie ingerencje, a zarazem obojętna. Jak pokazał James Lovelock, który pod koniec lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku wraz z biologką Lynn Margulis sformułował „hipotezę Gai”²⁶, przetrwanie gatunku ludzkiego nie jest niezbędnym warunkiem biologicznej równowagi na naszej planecie. Gaja przetrwa, to raczej ludzkość znajduje się w sytuacji ekologicznego zagrożenia. Jakimi wobec tego sposobami próbuje się zapobiec katastrofie?

²⁵ Zob. B. L a t o u r, *Waiting for Gaia: Composing the Common World through Arts and Politics*, wykład w The French Institute, Londyn, listopad 2011, <http://www.bruno-latour.fr/node/446>.

²⁶ Zob. J. L o v e l o c k, *Gaja*, tłum. M. Ryszkiewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.

PRZYSZŁOŚĆ KLIMATU – PRZYSZŁOŚĆ POSTCZŁOWIEKA

Najpoważniejszym problemem epoki antropocenu i czasów postśrodowiskowych jest niewątpliwie ryzyko destabilizacji klimatu. Wszystko wskazuje na to, że zmiana klimatu została wywołana działalnością człowieka w epoce industrialnej: emisjami gazów cieplarnianych, wycinaniem lasów, hodowlą zwierząt i spalaniem paliw kopalnych w transporcie, energetyce i przemyśle²⁷.

Współczesne spory o przyszłość klimatu eksponują nieredukowalne powiązanie eksperckiej wiedzy przyrodniczej z doradztwem politycznym oraz rozstrzygnięciami o charakterze aksjologicznym. Ryzyko katastrofy klimatycznej oznacza konieczność transformacji dotychczasowego sposobu rozumienia polityki. Stanowi ono wzorcowy przykład nowoczesnego ryzyka systemowego, o którym pisze Beck. Próby zaradzenia destabilizacji klimatu z pewnością wywołają wiele trudności politycznych, przyrodniczych, ekonomicznych i społecznych, co stoi w sprzeczności z samą logiką rozwiązań optymalnych, racjonalnych i kalkulowanych.

Nie mamy tu do czynienia z problemem, którego istotę oraz kontekst możemy jednoznacznie określić²⁸. Nie istnieje prosty algorytm gwarantujący rozwiązanie globalnej niepewności, którą wywołaliśmy. Nigdy wcześniej ludzkość nie musiała stawić czoła wyzwaniu takiej skali, jak potrzeba solidarnego, globalnego zareagowania na niebezpieczeństwo katastrofy klimatycznej. To nie tylko problem naukowy czy przyrodniczy – przekonują nas o tym ekonomiczne koszty anomalii pogodowych, jak również możliwe konflikty nowego typu, które trzeba brać pod uwagę²⁹.

Ewentualna skuteczna reakcja polityczna na ryzyko katastrofy klimatycznej musiałaby wiązać się z redefinicją dotychczasowych sposobów postępowania. Należałoby odmienić światową politykę energetyczną, relacje międzynarodowe, politykę dotyczącą bezpieczeństwa, wreszcie: zmodyfikować gospodarkę

²⁷ Zob. Intergovernmental Panel on Climate Change, *Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, red. R.K. Pachauri, A. Resinger, IPCC, Genewa 2007; Intergovernmental Panel on Climate Change, *Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, red. R.K. Pachauri, L.A. Meyer, IPCC, Genewa 2014; N. H. Stern, *Globalny ład. Zmiany klimatu a powstanie nowej epoki postępu i dostatku*, tłum. A. Orzechowska-Barcz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010; A. Giddens, *Klimatyczna katastrofa*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Prószyński i S-ka, Warszawa 2010.

²⁸ Szczegóły komponowania w obrębie nauk klimatycznych spójnego obrazu problemu zmiany klimatycznej przedstawia książka Paula Edwardsa. Zob. P.N. Edwards, *A Vast Machine: Computer Models, Climate Data, and the Politics of Global Warming*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2010; zob. też: E. Bińczyk, *Problem sceptycyzmu wobec zmiany klimatycznej a postkonstrukttywizm*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2013, nr 1(15), s. 48-66.

²⁹ Zob. H. Weller, *Wojny klimatyczne*, tłum. M. Sutowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

zafiksowane na wzroście produkcji, inwestycji i konsumpcji³⁰. Nic dziwnego zatem, że szukamy rozwiązań alternatywnych, planów awaryjnych, a być może też dróg ucieczki od tego zagrożenia prowadzących „na skróty”.

FANTAZJA REGULOWANIA KLIMATU – GEOINŻYNIERIA

Współczesna inżynieria klimatu³¹ to projekt najbardziej ambitny i najszerzej zakrojony spośród wszystkich dotychczasowych idei ingerencji w warunki pogodowe. Warto zaznaczyć, że już wcześniej stosowano technologie umożliwiające modyfikację pogody³². Obecnie obowiązuje nas konwencja Organizacji Narodów Zjednoczonych o zakazie używania technicznych środków oddziaływania na środowisko w celach militarnych lub jakichkolwiek innych celach wrogich (The Environmental Modification Convention, ENMOD). Ustanowiono ją w roku 1977, weszła w życie w roku 1978. Do roku 2015 została podpisana przez siedemdziesiąt siedem państw. Zabrania ona militarnego i wrogiego wykorzystywania takich metod modyfikacji pogody, jak choćby wywoływanie opadów (ang. cloud seeding). Jest jednak dość nieprecyzyjna. Nie wynika z niej na przykład jednoznacznie konieczność zablokowania wszelkich badań w dziedzinie inżynierii klimatu.

Wpływowymi zwolennikami geoinżynierii są obecnie między innymi: fizyk z wykształcenia David Keith, klimatolodzy Ken Caldeira oraz John Sheperd, a także wspomniany tu już chemik oraz badacz atmosfery Crutzen, współautor propozycji określania współczesnej epoki geologicznej mianem antropocenu³³.

Precyzyjne określenie kryteriów pozwalających na uznanie danej technologii czy interwencji za przykład geoinżynierii sprawia pewne trudności. Z całą pewnością kluczowe jest tu kryterium celu: winno nim być powstrzymanie procesów wzmagających destabilizację klimatu. Inżynieria klimatu – w opozycji do wcześniejszych technik modyfikacji pogody – to również taki rodzaj interwencji, które prowadzone są na szeroką, planetarną skalę.

³⁰ Coraz częściej pojawiają się próby modyfikowania myśli makroekonomicznej w odpowiedzi na problemy ekologiczne. Ujęciem tego typu jest stanowisko Tima Jacksona. Zob. E. B i Ń c z y k, *Fantazja wiecznego bogacenia się a irracjonalność późnego kapitalizmu*, w: T. Jackson, *Dobrobyt bez wzrostu. Ekonomia dla planety o ograniczonych możliwościach*, tłum. M. Polakowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2015, s. 7-22,

³¹ Określenia „geoinżynieria” i „inżynieria klimatu” stosowane są w literaturze zamiennie.

³² Por. S. Y e a r l e y, *Nature and the Environment in Science and Technology Studies*, w: *The Handbook of Science and Technology Studies*, red. E. J. Hackett, O. Amsterdamska, M. Lynch, L. Wajcman, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2008, s. 939.

³³ Zob. np. D. K e i t h, *A Case for Climate Engineering*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2013; t e n Ź e, *Geoengineering the Climate: History and Prospect*, „Annual Review of Energy and the Environment” 25(2000), s. 245-284; H.D. M a t t h e w s, L. C a o, K. C a l d e i r a, *Sensitivity of Ocean Acidification to Geoengineered Climate Stabilization*, „Geophysical Research Letters” 36(2009) nr 10 (<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1029/2009GL037488/pdf>).

Raport Royal Society z roku 2009, zatytułowany *Geoengineering the Climate: Science, Governance and Uncertainty*³⁴, omawia dwa podstawowe typy geoinżynierii. Jeden z nich obejmuje takie rozwiązania, jak wprowadzanie do stratosfery drobnych cząstek odbijających promienie słoneczne (ang. stratospheric aerosol injection) – metoda ta polega na rozpylaniu w stratosferze aerozoli absorbujących promieniowanie – oraz namnażanie alg w oceanach (miałyby one konsumować nadmiar dwutlenku węgla). Drugi typ działań określanych mianem inżynierii klimatu ma nieco inną naturę: dotyczy on technologii usuwania dwutlenku węgla.

Spośród wymienionych wyżej rozwiązań projekt rozpylania w stratosferze aerozoli absorbujących promieniowanie uznawany jest za najbardziej realistyczny. Spekuluje się, że mógłby być najłatwiejszy do wdrożenia i najtańszy, podejmowany jest więc poważny namysł nad jego uruchomieniem. Chodziłoby o umieszczenie w stratosferze ogromnych ilości siarczku wodoru albo dwutlenku siarki (od około miliona do półtora miliona ton siarki). Przetrwałyby one tam przez kilka lat, stopniowo utleniając się i tworząc drobne cząstki aerosolu siarczanu rozpraszającego promienie słoneczne.

Pierwsze testy w warunkach pozalaboratoryjnych dotyczące rozpraszania siarki w stratosferze miały rozpocząć się w Norfolk w Wielkiej Brytanii w sierpniu 2011 roku. Badania te jednak zarzucono i w roku 2012 zamknięto projekt, między innymi na skutek debaty publicznej zainicjowanej protestem kanadyjskich aktywistów-ekologów. Stało się bowiem jasne, że realizacja eksperymentów geoinżynierskich w stratosferze mogłaby przyczynić się do wykorzystywania aberracji pogodowych w regionie, w którym testy zostałyby przeprowadzone, jako pretekstu do dochodzenia poważnych odszkodowań³⁵.

Z kolei w latach 1995-2012 wykonano około dziesięciu eksperymentów użyźniania wód oceanicznych żelazem w postaci siarczanu żelazowego (ang. iron fertilization). Miały one intensyfikować proces namnażania alg, które mogłyby pochłaniać dwutlenek węgla. W oparciu o odwołanie do Konwencji o różnorodności biologicznej³⁶ ONZ z roku 1992 oraz Konwencji Londyńskiej regulującej składowanie zanieczyszczeń i chemikaliów w oceanach, badania te również próbowano zablokować³⁷.

³⁴ Zob. *Geoengineering the Climate: Science Governance and Uncertainty*, Royal Society, London 2009 (https://royalsociety.org/~media/Royal_Society_Content/policy/publications/2009/8693.pdf).

³⁵ Por. M. Hulme, *Can Science Fix Climate Change? A Case Against Climate Engineering*, Polity Press, Cambridge, Massachusetts, 2014, s. 57n.

³⁶ Konwencja o różnorodności biologicznej, <http://www.nid.pl/upload/iblock/ed8/ed8f84604e78-aecc827b0a0d162a7870.pdf>.

³⁷ Por. E. Kintisch, *Hack the Planet: Science's Best Hope – or Worst Nightmare – for Averting Climate Catastrophe*, Wiley & Sons, Hoboken, New Jersey, 2010, s. 217n.

MODYFIKOWANIE CZŁOWIEKA ODPOWIEDZIĄ NA RYZYKO KLIMATYCZNE

W aspekcie oceny projektu geoinżynierii na szczególną uwagę zasługują postulaty dotyczące inżynierii człowieka wyrażone w artykule S. Matthew Liao, Andreasa Sandberga i Rebeki Roache, zatytułowanym *Human Engineering and Climate Change*³⁸. Należy podkreślić, że Sandberg i Roache publikowali też artykuły we współautorstwie ze wspomnianym wyżej Bostromem – jednym z czołowych transhumanistów³⁹.

Projekty z zakresu inżynierii człowieka w pełni wpisują się w ultraantropocentryczny, entuzjastyczny względem postępu technonauki nurt transhumanizmu. W jednej z najnowszych prac na temat obiecujących perspektyw tej dziedziny Eric Seedhouse omawia przyszłe technologie biologii syntetycznej, klonowania organów oraz ich drukowania (ang. bioprinting). Autor kreśli optymistyczne wizje ulepszania dzieci, udoskonalania sportowców, projektowania ludzi zdolnych do życia pod wodą, przystosowanych do lotów kosmicznych lub wytrzymałych na brak snu czy też odpornych na ból superżołnierzy⁴⁰.

Co dla nas szczególnie interesujące, Liao, Sandberg i Roache oferują obiecującą – w ich przekonaniu – alternatywę właśnie względem inżynierii klimatu, którą uznają za przedsięwzięcie niezwykle ryzykowne. Ubolewają też nad nieskutecznością dotychczasowych transnarodowych rozwiązań politycznych, takich jak podatki węglowe czy systemy redukcji emisji gazów cieplarnianych.

Zdaniem tych autorów biomedyczna transformacja człowieka stanowi mniejsze zło, wiąże się bowiem z reperkusjami o wyższym stopniu przewidywalności niż ewentualne skutki uboczne inżynierii klimatu. Jej wprowadzeniu mogłyby rzecz jasna towarzyszyć rozwiązania równoległe (polityczne, ekonomiczne i inne, na przykład zalesianie). Słabością inżynierii człowieka jest natomiast to, że dotyczy ona pośrednich sposobów reagowania na problem katastrofy klimatycznej. Liao, Sandberg i Roache zalecają jednak zachowanie otwartości wobec tego rodzaju rozwiązań, albowiem samo zagrożenie jest

³⁸ Zob. S.M. Liao, A. Sandberg, R. Roache, *Human Engineering and Climate Change*, „Ethics, Policy and the Environment” 15(2012) nr 2, s. 206-221. Dziękuję panu Januszowi Guzowskiemu, doktorantowi z Instytutu Filozofii UMK, za zwrócenie uwagi na ten tekst.

³⁹ Zob. N. Bostrom, R. Roache, *Ethical Issues in Human Enhancement*, w: *New Waves in Applied Ethics*, red. J. Ryberg, T. Petersen, C. Wolf, Palgrave Macmillan, London–New York 2007, s. 120-152; N. Bostrom, A. Sandberg, *The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement*, w: *Human Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford University Press, Oxford–New York 2011, s. 375-417.

⁴⁰ Zob. E. Seedhouse, *Beyond Human: Engineering our Future Evolution*, Springer-Verlag, Berlin–Heidelberg 2014. Drukowanie organów, na przykład zastawek serca czy nerek, to technologia polegająca na wykorzystaniu materiałów biologicznych (cząstek, komórek, tkanek) do procesu konstrukcji nowych elementów.

bezprecedensowe, indolencja polityków zatrważająca, skuteczność zaś w wypadku inżynierii człowieka – gwarantowana w satysfakcjonującym zakresie.

Poddawanie się metodom inżynierii człowieka miałyby być – w zamyśle autorów *Human Engineering and Climate Change* – dobrowolne, dopuszcza się jednak stosowanie zachęt ze strony państwa (w formie ulg podatkowych) lub ze strony systemu ochrony zdrowia poszczególnych krajów. Liao, Sandberg i Roache przypominają, że podlegając biopolitycznemu aparatowi państwowemu, akceptowaliśmy już podobnego typu technologie, na przykład dodawanie związków fluoru do wody dostarczanej obywatelom, mające na celu poprawę stanu uzębienia populacji, czy obowiązkowe szczepienia⁴¹. Również aplikowanie różnego rodzaju środków „doskonalących” zdolności poznawcze człowieka spotyka się z aprobatą (autorzy podają tu przykład badania, w którym rodzice deklarowali chęć podawania zdrowym dzieciom Ritalinu – leku na ADHD wywołującego szereg efektów ubocznych – w celu podniesienia ich zdolności koncentracji).

Liao, Sandberg i Roache proponują, aby bez uprzedzeń rozważyć kilka innowacji z zakresu inżynierii człowieka, opartych na częściowo stosowanych już (na mniejszą skalę) procedurach biomedycznych. Po pierwsze zatem, skoro znaczna część gazów cieplarnianych emitowanych obecnie na naszej planecie wytwarzana jest przy przemysłowej produkcji czerwonego mięsa, może warto byłoby zrazić populację do jego konsumpcji⁴². Można by tego dokonać, uczulając obywateli na czerwone mięso tak, by jego spożycie wywoływało nieprzyjemne dolegliwości (na przykład mdłości). Stymulowanie systemu immunologicznego człowieka w taki sposób, aby reagował on na białko pochodzące od wybranych gatunków zwierząt, wydaje się wykonalne.

Po drugie, należałoby może zmniejszyć fizycznie przyszłe pokolenia, redukując wzrost poszczególnych jednostek o około piętnastu centymetrów. Oszczędności, które mogłyby wynikać z tego rozwiązania, przełożyłyby się na redukcję emisji gazów cieplarnianych. Można wykorzystać w tym celu udoskonaloną terapię hormonalną, stosowaną obecnie w wielu amerykańskich klinikach do zahamowania wzrostu dzieci nadmiernie wysokich. Można by również opracować technologie służące redukcji wagi dzieci, które będą się rodziły.

Po trzecie, warto rozważyć wzmożone ograniczanie rozrodczości. Mniejsza liczba obywateli oznacza przecież mniejszy stopień emisji gazów cieplarnianych. Zwolennicy inżynierii człowieka proponują zatem poprawę

⁴¹ Nie znaczy to jednak, że rozwiązania tego typu nie podważają wolności i swobód obywateli, wiążąc się z nowymi typami biowładzy.

⁴² Autorzy przytaczają między innymi opracowanie, w którym oszacowano, że jest to aż 51% całkowitej emisji. Zob. R. G o o d l a n d, J. A n h a n g, *Livestock and Climate Change: What If the Key Actors in Climate Change Are... Cows, Pigs and Chickens?*, „World Watch” 22(2009) nr 6, s. 10-19.

wykształcenia kobiet, który to proces według wielu uznanych badań społecznych skorelowany jest ze zmniejszeniem rozrodczości.

Liao, Sandberg i Roache biorą pod uwagę również stosowanie farmakologicznych technik wzmacniania empatii oraz altruizmu. Miałoby to spowodować większe zaangażowanie obywateli w działania na rzecz rozwiązań niskoemisyjnych. Autorzy przywołują badania ukazujące „prospołeczne” efekty działania hormonu oksytocyny oraz inhibitora wychwyty zwrotnego noradrenaliny. Podkreślają oni, że oksytocyna jest już obecnie przepisywana pacjentom jako lekarstwo w celu wspomoczenia zdolności empatycznych.

Zapoznając się ze wspomnianymi propozycjami, trudno uciec od wrażenia, że zwolennicy inżynierii człowieka żartują z czytelników, pragnąc zestawić swoje pomysły z dużo bardziej niebezpiecznymi fantazjami geoinżynierów dotyczącymi zarządzania termostatem Ziemi. Logika omawianej tu argumentacji wydaje się zasadna: efekty działania poszczególnych technik inżynierii klimatu nie są jeszcze znane, natomiast inżynieria człowieka operuje innowacjami, które są już obecnie stosowane. Autorzy *Human Engineering and Climate Change* proszą nas zatem, aby traktować wymienione rozwiązania poważnie i podkreślają, że ich udane wprowadzenie na rynek oraz w przestrzeń zachowań ludzkich wydaje się realne.

W dalszej części artykułu zastanowimy się nad tym, jakie założenia aksjologiczne i rozstrzygnięcia retoryczne wiążą się z obydwooma omówionymi wyżej projektami: inżynierią klimatu i inżynierią człowieka.

PULAPKI RETORYKI ŚRODOWISKOWEJ ANTROPOCENU

RETORYKA PROFESJONALIZMU

Istotną funkcję retoryczną w przypadku obu projektów spełnia już sama metafora inżynierii. Coraz częściej pojawia się ona w odniesieniu do nowych obszarów technonauki: słyszymy nie tylko o znanej naukom społecznym inżynierii społecznej, geoinżynierach i inżynierii człowieka, ale też o inżynierii tkankowej albo genetycznej (ang. *genetic engineering*)⁴³. Jedno tylko opracowanie – *Medical Devices and Human Engineering* – wymienia inżynierię biomedyczną, inżynierię rehabilitacyjną oraz inżynierię ludzkich zdolności/osiągnięć (ang. *human performance engineering*). Dziedziny te obejmują badania dotyczące urządzeń medycznych, takich jak rozruszniki serca czy

⁴³ Co ciekawe, termin „inżynieria genetyczna” pojawił się w roku 1949 i początkowo odnosił do technologii reprodukcji, a nie biologii molekularnej. Zob. C. S t e r n, *Selection and Eugenics*, „Science” nr 110(2852) z 26 VIII 1949, s. 201-208. Por. S e e d h o u s e, dz. cyt., s. vi.

zewewnętrzne defibrylatory, tworzenia biomateriałów, biosensorów, sztucznych organów, sztucznych szczepionek oraz testów diagnostycznych⁴⁴.

Metafora inżynierii klimatu czy człowieka przywołuje wizję twórczego wykorzystania inwencji i wyrafinowanych umiejętności ludzkich. Czerpie ona swą żywotność z szerszego, pozytywnie wartościowanego wyobrażenia postępu naukowo-technicznego, odwołuje się do podziwu, jaki zazwyczaj wzbudza kreatywność, wyobraźnia i profesjonalizm inżynierów. Sugeruje, że inżynierowie człowieka czy inżynierowie klimatu w zręczny sposób pozwolą ludzkości wybrnąć z patowej sytuacji, w której się znalazła.

Inżynierowie to znawcy pozwalających się przewidywać, zazwyczaj bezpiecznych, mechanicznych technologii, na których możemy się oprzeć. Możemy im ufać, rozwiązują oni problemy techniczne w optymalny, racjonalny sposób. Domeną profesjonalizmu inżynierii jest wszak to, co wytworzone przez człowieka. Często wydaje się nam, że skoro coś sami wyprodukowaliśmy, łatwo nam będzie nad tym zapanować. Czy właśnie z tego typu sytuacją mamy do czynienia w przypadku ryzyka katastrofy klimatycznej? Nic bardziej mylącego.

Nazwa „inżynieria klimatu” wzbudza jednak nadzieję, że będziemy umieli zarządzać i kierować stworzonym przez ludzkość problemem – zapanujemy nad klimatem, będziemy go „regulować”, „stabilizować”, „chronić”, a nawet „naprawiać” i „leczyć”. Postęp naukowo-technologiczny pozwoli nam przekroczyć kolejne ograniczenia. Koncentracja na technicznym profesjonalizmie pozwala problem systemowej destabilizacji klimatu oraz możliwych anomalii pogodowych po prostu odsunąć na bok.

Stosowanie terminu „inżynieria” w odniesieniu do klimatu czy człowieka może również prowadzić do przeoczenia warunku, że ewentualne interwencje postulowane przez zwolenników realizacji obu projektów musiałyby przyjąć postać globalną, wielowymiarową. Objęłyby zatem swym zasięgiem dzieci, rolników, producentów czy polityków. Nie dotyczą one tylko inżynierów. I nie dotyczą też naukowców.

„PLANY AWARYJNE” ORAZ „MNIEJSZE ZŁO”

Funkcje perswazyjne spełnia także metafora solidnego „planu awaryjnego”. Zwolennicy inżynierii klimatu argumentują, że ich rozwiązania pozwolą nam „kupić niezbędny czas” w trudnym procesie przejścia do gospodarki niskoemisyjnej. Ich zdaniem powinniśmy rozwijać badania z zakresu inżynierii

⁴⁴ Zob. *Medical Devices and Human Engineering*, red. J.D. Bronzino, D.R. Peterson, CRC Press, New York 2014.

klimatu „na wszelki wypadek”, traktując ją jako jedną z wielu możliwych opcji.

Co jeszcze ciekawsze, zwolennicy inżynierii człowieka przekonują, że ich rozwiązania stanowią nie tylko bezpieczny plan awaryjny, ale i zdecydowanie „mniejsze zło” względem niepokojącej oraz ryzykownej opcji geoinżynierów. Należy podkreślić, że obie wspomniane tu figury retoryczne z całą pewnością urzekną osoby nastawione pragmatycznie, pozbawione złudzeń.

UŁUDA STEROWALNOŚCI A CHAOS EKSPERYMENTOWANIA

Inżynieria klimatu i inżynieria człowieka obiecują kontrolę i sterowalność tam, gdzie następuje proliferacja trudnych do przewidzenia efektów ubocznych. Przyznać jednak należy, że obie te utopie inspirują do postawienia ważnych pytań dotyczących samej istoty strategicznego planowania długoterminowego i budowania scenariuszy pożądanej przyszłości⁴⁵.

Funkcję perswazyjną w debacie dotyczącej geoinżynierii spełnia już samo koncentrowanie się na pomiarach globalnej temperatury⁴⁶. To właśnie ten ruch interpretacyjny umożliwia wprowadzenie do dyskusji wyobrażenia termostatu Ziemi – stworzonego przez geoinżynierów urządzenia, które w bezpieczny i przewidywalny sposób pozwoli nam podtrzymywać wygodną dla nas, stałą temperaturę. Samo to wyobrażenie jest kwintesencją fantazji kontroli wpisanej w omawiany projekt.

Zdaniem Davida Hulme’a – brytyjskiego badacza klimatu z King’s College w Londynie, autora książki *Can Science Fix Climate Change? A Case Against Climate Engineering* – problem destabilizacji klimatu nie dotyczy jedynie temperatury, którą można by rozpatrywać w oderwaniu od innych zmiennych. „Właśnie ze względu na swe globalne pochodzenie, globalna temperatura sama w sobie jest empiryczną niemożliwością. Nigdzie nie istnieje i przez nikogo nie może być doświadczona”⁴⁷. Koncentracja na problemie globalnej temperatury wzmacnia jedynie groźne iluzje sterowalności, prowadzi do trywializacji problemu, pozwala zachować przekonanie, że usuną go proste rozwiązania, takie jak regulacja termostatu Ziemi.

⁴⁵ Zob. E. B i ņ c z y k, *Monitorowanie technologii a nieusuwalne granice sterowalności (na przykładzie krytyki projektu inżynierii klimatu)*, „Studia BAS – Biura Analiz Sejmowych” 2015, nr 3(43), s. 113-136 (tom ten, zatytułowany *Technology Assessment. Problematyka oceny technologii*, zredagowali Mirosław Gwiazdowicz i Piotr Stankiewicz).

⁴⁶ Por. H u l m e, dz. cyt., s. 116. Sformułowania odwołujące się do wskaźnika 2°C znajdziemy między innymi w raportach Międzyrządowego Zespołu do spraw Zmian Klimatu (IPCC).

⁴⁷ Por. H u l m e, dz. cyt., s. 39.

Jak się okazuje, inżynieria klimatu oferuje o wiele bogatszy repertuar nieprzewidywalnych i niepożądanych konsekwencji niż inżynieria człowieka. Wszystkie dostępne modele rozpylania w stratosferze aerozoli absorbujących promieniowanie wskazują na to, że skutkiem zastosowania tej metody byłaby przede wszystkim poważna rekonfiguracja istniejącej obecnie mozaiki regionalnych i lokalnych uwarunkowań klimatycznych⁴⁸. Skuteczne ochłodzenie stratosfery może nie tylko wywołać lokalne aberracje pogodowe, ale też doprowadzić do niepożądanych zmian całego systemu atmosferycznego, a także biosfery.

Inżynieria klimatu rozpocznie erę niekończącego się eksperymentowania, prawdopodobnie więc potrzebne będą dalsze ingerencje i kolejne „plany awaryjne”. Jak pisze Eli Kintisch w książce *Hack the Planet: Science's Best Hope – or Worst Nightmare – for Averting Climate Catastrophe*, zamiast sterowania termostatem Ziemi możemy zaprojektować następnym pokoleniom przyszłość w Nieprzewidywalnym Globalnym Terrarium⁴⁹.

ZAŚLEPIENIE OBIETNICAMI SCJENTYZMU

Zarówno inżynieria klimatu, jak i inżynieria człowieka wykorzystują perswazyjność oświeceniowych nadziei scjentyzmu. Zgodnie z logiką scjentyistycznego optymizmu, wobec zmian klimatycznych o charakterze antropogenicznym inżynierowie klimatu proponują „jeszcze więcej tego samego” – jeszcze intensywniejsze interwencje w środowisko lub w człowieka⁵⁰.

Oba projekty rozwijane oraz dyskutowane są przy tym w obrębie szerszej matrycy założeń tak zwanego instrumentalizmu technologicznego, jako rozwiązania dotyczące przede wszystkim sfery przyrodniczej (atmosfery bądź też ciała ludzkiego). Instrumentalizm technologiczny głosi, że to nie sama technonauka, ale niewłaściwe zastosowanie jej osiągnięć wywołuje destabilizujące skutki społeczne oraz polityczne. Odkrycia naukowe są nieproblematycznie dobre, a innowacje technologiczne – z definicji korzystne dla ludzkości. W efekcie niepokojące kwestie społeczno-polityczne związane z odkryciami nie są brane pod uwagę. Instrumentalizm technologiczny przedstawia wszystkie osiągnięcia technonauki jako co najmniej neutralne.

Zgodnie z zasadą instrumentalizmu technologicznego opracowywanie innowacji nie wymaga uprzedniego przedyskutowania ich dalekosiężnych reperkusji prawnych, estetycznych czy ekonomicznych. A przecież w obu omawianych tu przypadkach należałoby rozpocząć namysł właśnie od pytań: Kogo będą doty-

⁴⁸ Por. tamże, s. 51.

⁴⁹ Por. K i n t i s c h, dz. cyt., s. 243.

⁵⁰ Por. H u l m e, dz. cyt., s. 104.

czyć innowacje geoinżynierów oraz inżynierii człowieka? Kto powinien o tym decydować? Jak rozłożą się koszty? Komu przypadną niewyobrażalne zyski? Czy trafią one w ręce podmiotów prywatnych, czy raczej najsilniejszych państw? Kto zapewni niezbędne rekompensaty dla pokrzywdzonych (na przykład dla przemysłu mięsnego czy regionów dotkniętych anomaliami pogodowymi)?

Trzeba zaznaczyć, że Liao, Sandberg i Roache biorą pod uwagę pewne niebezpieczeństwa wynikające z realizacji postulowanych przez nich innowacji biomedycznych. Przede wszystkim chodzi jednak o ryzyko o charakterze medycznym, zdrowotnym. Zwolennicy inżynierii człowieka wspominają też dość pobieżnie dwa typy zagrożeń społecznych: podatność empatycznych wspólnot na wykorzystywanie przez osoby niepoddane modyfikacji oraz problem nierównej dystrybucji technik inżynierii człowieka (z uwagi na nierówności ekonomiczne świata). Czy postulowane przez inżynierów człowieka innowacje biomedyczne gwarantują zachowanie stabilnej przyszłości społeczeństw?

Co istotne, już samo zaistnienie projektów inżynierii klimatu oraz inżynierii człowieka ukazuje nieadekwatność scjentystycznego założenia, że w obrębie laboratoriów dokonuje się jedynie nieproblematycznych odkryć praw rządzących przyrodą. Jak widzimy, opracowuje się tu także rozwiązania, które w nieodwracalny sposób mogą odmienić nasze praktyki dotyczące najbardziej fundamentalnych spraw.

POCHOPNE DYSKONTOWANIE PRZYSZŁOŚCI

Możemy zaryzykować tezę, że retoryka obu projektów już wywołuje nieodwracalne szkody. Omawiane koncepty odsuwają naszą uwagę od wciąż jeszcze możliwych do zrealizowania, instytucjonalnych, transnarodowych rozwiązań wspierających politykę niskoemisyjną. Samo postulowanie rozwijania inżynierii klimatu czy człowieka wzmacnia mechanizm dyskontowania przyszłości. Polega on na tym, że zgodnie z zasadą: „niemartwienia się na zapas” koncentrujemy się na bieżących problemach, z ulgą bagatelizując przyszłe zagrożenia.

Liao, Sandberg i Roache przyznają w swym artykule, że proces realizowania ich propozycji oznaczać będzie, iż mniej zasobów przeznaczymy na badanie pomysłów konkurencyjnych. Z całą pewnością ewentualne badania w obu dyskutowanych tu dziedzinach mogą osłabić impet i polityczną wolę działań na rzecz rozwiązań alternatywnych.

IGNOROWANIE PROWIZORYCZNOŚCI

Co gorsza, oba projekty wyglądają na rozwiązania z gruntu tymczasowe. Ani redukcja wzrostu przyszłych pokoleń, ani nawet schładzanie atmosfery nie

zatrzymają przecież procesów zanieczyszczania powietrza, gleby i oceanów poniżej stratosfery, jeżeli będziemy postępowali tak, jak dotychczas. Projekt rozpylania siarki w stratosferze pomija ryzyko dalszego zakwaszania wód oceanicznych oraz gleby. Wydaje się jednak, że ryzyko to schodzi na dalszy plan, skoro pracujemy nad czymś poważniejszym – nad regulacją klimatu lub redukcją emisji gazów cieplarnianych przez obniżenie rozrodczości i tworzenie empatycznych wspólnot.

Rzecz jasna, w wypadku rozpylenia w stratosferze aerozoli absorbujących promieniowanie, możliwość czerpania energii ze źródeł odnawialnych opartych na energii słonecznej zostanie zredukowana. Do obecnych szkód środowiskowych dołączą szkody wywołane technikami wprowadzania siarki do stratosfery (na przykład wykorzystaniem samolotów, pocisków czy artylerii). Wszak większość rozwiązań geoinżynierii w praktyce opiera się na szerokim zastosowaniu technologii stricte militarnych.

MASKOWANIE POLITYCZNEJ NIEODPOWIEDZIALNOŚCI

Scjentyistyczna retoryka inżynierii klimatu maskuje podstawowy i niezwykle groźny problem braku wyobraźni politycznej jej autorów. Wspomniany wyżej Hulme zwraca uwagę na fakt, że zwolennicy inżynierii klimatu odpowiedzialni są nie tylko za to, w jaki sposób ich rozwiązania będą testowane i wdrażane, ale też za to, jakie konflikty przyniosą. Rozpylanie siarki w stratosferze może doprowadzić do zniszczenia niektórych regionów rolniczych oraz wzmocnienia dominacji krajów, które je sponsorują. Z chwilą implementacji rozwiązań inżynierii klimatu szkody na pewno się pojawią⁵¹. Przewiduje się, że projekt rozpylania siarki w stratosferze znacznie pogorszy sytuację pogodową w rejonie subsaharyjskim⁵². A jeśli skonfliktowane państwa zaczęłyby dokonywać ingerencji, działając przeciwko sobie? Jeśli nie zostaną utworzone ponadnarodowe, szczegółowe regulacje dotyczące inżynierii klimatu, które byłyby skutecznie egzekwowane, scenariusze tego typu mogą okazać się realistyczne⁵³.

W jaki jednak sposób miałyby się wyłonić owe regulacje, a następnie ponadnarodowy konsensus polityczny odnośnie do sposobu zarządzania termostatem Ziemi, skoro obecnie najwyraźniej nie umiemy wypracować kon-

⁵¹ Chodzi o problem nierównej dystrybucji ryzyka, naświetlony w pracach Becka i szerzej, w nurcie socjologii ryzyka. Zob. B e c k, dz. cyt.; por. B i ŋ c z y k, *Technonauka w społeczeństwie ryzyka*, s. 215-269.

⁵² Por. M. B u n z l, *Geoengineering Harms and Compensation*, „Stanford Journal of Law, Science & Policy” 4(2011), s. 71.

⁵³ Por. K i n t i s c h, dz. cyt., s. 220-222.

sensusu dotyczącego skutecznej redukcji emisji gazów cieplarnianych? Jeśli nie będziemy potrafili sensownie zarządzać procesem implementacji inżynierii klimatu, nie powinniśmy w ogóle prowadzić badań w tym obszarze.

DEMONTOWANIE WARUNKÓW BRZEGOWYCH PRAKTYKĄ, DOŚWIADCZENIEM I WYZWANIEM ANTROPOCENU

Wcześniejsze technologie tworzenia hybryd, cyborgów czy modyfikowania pogody, a tym bardziej współczesne projekty inżynierii klimatu oraz inżynierii człowieka pozwalają na przekraczanie kolejnych, sakralizowanych dotąd granic ontologicznych między tym, co naturalne, a tym, co technologicznie wytwarzane, a zatem zarządzane i politycznie negocjowane. Wprowadzenie obu projektów będzie się wiązało z poważną rekonfiguracją hybrydycznych powiązań, z których obecnie składa się zbiorowość ludzi i czynników pozaludzkich. Sądzę, że uważny monitoring ewentualnych konsekwencji geoinżynierii i inżynierii człowieka jest naszym cywilizacyjnym obowiązkiem.

Nie ulega wątpliwości, że udana implementacja omawianych wyżej innowacji oznaczać będzie demontaż swego rodzaju warunków brzegowych naszego dotychczasowego działania. Jednak im wyższy stopień stabilności, tym wyższy poziom kalkulowalności. Każdy scenariusz możliwej zmiany koncentruje się zaledwie na wybranych zmiennych w obrębie spetryfikowanego kontekstu stabilnych reguł (ustroju demokratycznego, gatunkowych ograniczeń człowieka, rządów prawa, rynku podlegającego określonym uregulowaniom, zastanych instytucji czy więzi społecznych). Stabilność klimatu oraz niezmienność cielesnej i poznawczej charakterystyki człowieka gwarantowały dotąd sterowalność. Jak możemy się spodziewać, w warunkach nadmiernego chaosu udane planowanie scenariuszy przyszłości nie będzie mogło mieć miejsca, a tym bardziej nie powiedzie się ocena wartości, kosztów, zalet czy ryzyka związanego z daną propozycją.

Przy wprowadzaniu każdej nowej technologii potrzebny jest czas na jej adaptację, naukę i testowanie ewentualnych konsekwencji, zarówno zamierzonych, jak i tych zaskakujących i niepożądanych. Często mogą one wystąpić w obszarach odległych od kontekstu, w którym wprowadzamy zmianę. Badacze techniki podkreślają, że każda innowacja przynosi też destrukcję: zastane sposoby postępowania zostają wyparte przez nowe. Przezorność podpowiada, że dramatycznych transformacji na globalną skalę powinniśmy unikać.

Tymczasem zarówno w przypadku geoinżynierii, jak i inżynierii człowieka chodzi o znaczną ilość różnorodnych zmiennych. Oba typy interwencji byłyby raczej nieodwracalne. Co więcej, interwencje z zakresu inżynierii klimatu nie mogłyby być stopniowe. Czy naprawdę znaleźliśmy się już w sytuacji pilnej

potrzeby tak drastycznych planów awaryjnych? Nie umiając zrezygnować z naszego ekonomicznego i produkcyjnego status quo wymagającego emisji rosnącej ilości gazów cieplarnianych, poszukujemy alternatyw, dróg na skróty, wybierając między większym a mniejszym złem.

Kontrargument „igrania z naturą”, tak często wykorzystywany w odniesieniu do transhumanizmu, nie stosuje się do inżynierii człowieka, albowiem jest ona wprowadzana ni mniej, ni więcej, tylko właśnie w celu zachowania stabilności natury (klimatu, planety). Jak widać, samo pojęcie natury uczyniliśmy problematycznym. Oba jej rozumienia – jako przyrody i natury ludzkiej – są rozgrywane przeciwko sobie. Posthumaniści mają rację: pojęcie to nie spełnia już roli instancji rozstrzygającej, na której moglibyśmy oprzeć nasze ekspertyzy i wybory polityczne.

Chyba jednak żadne absolutne zerwanie z ideałami humanizmu jeszcze nie nastąpiło. To my, ludzie tworzymy postnaturalistyczne reprezentacje Gai, mówimy o solidnych planach awaryjnych i wyborze mniejszego zła. Człowiek rozważa rolę czynników pozaludzkich, określa zagrożenia antropocenu i staje przed problemem odpowiedzialności. Dyskutując wyzwania polityczne posthumanizmu, poruszamy się w obrębie aksjologii humanizmu. Co więcej, humanizm ten zachowuje swą oświeceniową charakterystykę. Nadal bezwarunkowym zaufaniem darzymy postęp naukowo-techniczny, zakładamy, że laboratoria wytwarzają neutralne rozwiązania, a naukowcy dokonują jedynie nieproblematycznych odkryć. Rzadko kwestionujemy technologiczny instrumentalizm. W ogóle nie bierzemy pod uwagę możliwości osiągnięcia skutecznej redukcji emisji gazów cieplarnianych przez wykorzystanie regulacji w sferze rynku oraz przemysłu (mięsnego, zbrojeniowego, drzewnego i innych).

Pesymizm Liao, Sandberga i Roache co do możliwości wprowadzenia jakichkolwiek transnarodowych regulacji emisji gazów cieplarnianych przyjmuje zadziwiająco groteskową formę: zamiast obciążenia przemysłu mięsnego adekwatnymi podatkami środowiskowymi proponują oni biopolitykę uczulania obywateli na czerwone mięso.

*

Inżynieria człowieka bazuje na innowacjach sprawdzonych, częściowo już wykorzystywanych. Oferuje nam zdecydowanie wyższy stopień przewidywalności skutków społecznych, politycznych czy ekonomicznych. Modyfikowanie człowieka w mniejszym też stopniu niż geoinżynieria zagraża międzynarodowemu bezpieczeństwu. Sądzę, że wobec perspektywy dyskusowania sensowności zakłócania homeostazy oceanów czy też regulowania klimatu przez

rozpylanie siarki w stratosferze – nie mamy wystarczających powodów odgórnego wykluczania inżynierii człowieka. Ze względu na ryzyko katastrofy klimatycznej demontowanie warunków brzegowych dotychczasowego funkcjonowania człowieka staje się na naszych oczach praktyką, doświadczeniem i największym wyzwaniem posthumanizmu. Czyż ten właśnie fakt nie określa podstawowej charakterystyki epoki antropocenu, „ery człowieka”?

Anna IRSAK

W OBRONIE (TRADYCYJNEJ) MEDYCYNY

Obok tradycyjnej, esencjalistycznej koncepcji medycyny pojawiły się próby zbudowania nowego ujęcia tej dyscypliny i właściwej jej moralności. U jego podstaw znajduje się przekonanie, że cele medycyny nie stanowią niezmiennej rzeczywistości, lecz wynik umowy między społeczeństwem a lekarzami. Taką wizję zakłada koncepcja kontraktualistyczna, w której odrzucane jest istnienie wewnętrznej moralności medycyny, opartej na stałych, związanych z jej istotą celach. Cele medycyny wynikają w tym nowym ujęciu jedynie z umowy, jaką zawiera środowisko medyczne z resztą społeczeństwa.

Przeczytawszy tytuł tego artykułu, można postawić pytanie, przed kim lub przed czym należy bronić medycyny, i czy w ogóle istnieje potrzeba jej obrony. Medycyna jest jedną z tych dziedzin aktywności ludzkiej, które najbardziej interesują reprezentantów tak zwanego transhumanizmu, stanowiska głoszącego – najogólniej rzecz ujmując – postulat ulepszenia gatunku ludzkiego¹. Cele wskazywane przez transhumanistów często przypominają cele medycyny. Wszyscy przedstawiciele tego nurtu są zgodni co do najbardziej podstawowych z nich: poprawy jakości życia ludzkiego, uwolnienia człowieka od chorób i niepełnosprawności, zwiększenia możliwości ludzkich, takich jak siła fizyczna, pamięć i inne zdolności umysłowe, a także wydłużenie życia ludzkiego². Cele te miałyby zostać osiągnięte poprzez ingerencję w ontyczną strukturę człowieka.

Punkt wyjścia refleksji transhumanistów wydaje się zatem wspólny – jest nim dążenie do zmiany ludzkiej natury. Część myślicieli tego nurtu poprzestaje na postulowaniu udoskonalenia gatunku ludzkiego i osiągnięcia maksymalnie długiego życia wolnego od cielesnych niedogodności. Niektórzy jednak uważają za możliwą nawet biologiczną nieśmiertelność człowieka. Są też i tacy, których marzeniem jest całkowite uwolnienie człowieka od jego cielesności.

¹ Por. K. A d a m s k i, *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej” 4(2012), s. 107.

² Zob. J. W a d o w s k i, *Transhumanizm – nowa utopia XXI wieku*, w: *Utopia – wczoraj i dziś*, red. T. Sieczkowski, D. Misztal, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 446-465; *Transhumanist Declaration*, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration>; L. S y k u l s k i, *Rosja i postczłowiek. Rosyjski transhumanizm i idea nieśmiertelności*, <http://geopolityka.net/rosja-i-postczlowiek-rosyjski-transhumanizm-i-idea-niesmiertelnosci>; K. S u l e j, *Ludzkość to za mało. Transhumaniści wierzą w nowego lepszego człowieka i twierdzą, że wiedzą, jak go stworzyć*, <http://na-temat.pl/24095,ludzkość-to-za-mało-transhumanisci-wierza-w-nowego-lepszego-człowieka-i-twierdza-ze-wiedza-jak-go-stworzyć>.

Do realizacji tych celów potrzeba medycyny: po pierwsze jako nauki – z jej poszczególnymi dyscyplinami: fizjologią, genetyką, neurologią czy mikrochirurgią, po drugie jako praktyki umożliwiającej przeprowadzanie różnorodnych działań na organizmie ludzkim. Udoskonalanie ludzkiej cielesności i wydłużanie życia nie byłoby możliwe bez wglądu w ludzki kod genetyczny i manipulowania nim, zastępowania zniszczonych organów, ingerowania w gospodarkę hormonalną i enzymatyczną organizmu. To wszystko wymaga współpracy lekarzy i udostępniania wiedzy zgromadzonej przez nauki medyczne. W tym miejscu pojawia się pytanie, czy specjaliści w zakresie medycyny powinni współpracować z osobami kierującymi się ideologią transhumanistyczną – i czy w ogóle jest to możliwe. Aby udzielić na nie odpowiedzi, należy najpierw porównać cele transhumanizmu z celami medycyny. Jeśli cel (gr. telos) ich działań okaże się wspólny, połączenie sił i dążenie do jego realizacji może być słuszne. Nie będzie tak, jeśli cele, jakimi się kierują, okażą się rozbieżne lub przeciwstawne. Nie bez znaczenia jest także to, czy obie strony uznają słuszność działań podejmowanych dla osiągnięcia wspólnego celu. Jeśli jedna ze stron uzna, że środki, którymi posługuje się druga, są moralnie wątpliwe, nie powinna przystawać na współpracę. Dlatego istotną rolę w poszukiwaniu odpowiedzi na postawione pytanie odgrywa również porównanie środków, które strony wybierają do osiągnięcia swoich celów. Identyfikacja i porównanie dóbr, do których dążą transhumanizm i medycyna, oraz środków, którymi się posługują, a także odniesienie ich do antropologii i rozstrzygnięcie, która z tych dziedzin jest zgodna z naturą człowieka, stanowi cel tego artykułu.

TRANSHUMANIZM

Transhumanizm jest teorią postulującą ulepszenie gatunku ludzkiego dzięki zastosowaniu osiągnięć nauki, głównie nowoczesnych technologii³. Podstawowy postulat transhumanistów stanowi maksymalizacja zdolności człowieka oraz opóźnienie starzenia się organizmu ludzkiego, ostatecznym zaś celem – w ujęciu najbardziej radykalnych przedstawicieli tego nurtu – jest koniec człowieczeństwa w postaci, jaką znamy, i stworzenie postczłowieka, mającego zastąpić „niedoskonały” gatunek ludzki. Nowo powstały gatunek byłby – w zamiarze jego twórców – złożony z cyborgów wyposażonych w ludzką świadomość i spotęgowane zdolności umysłowe⁴.

³ Zob. A. Muchowska, *Eugenika a transhumanizm. Nowe środki i stare cele?*, w: *Współczesny człowiek w społeczeństwie informacyjnym. Egzystencja – ideologia – moralność*, red. R. Stefański, A. Zamojski, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń–Kielce 2010, s. 357-365.

⁴ Por. W a d o w s k i, dz. cyt., s. 450.

Wspólną cechą różnych wariantów transhumanizmu jest dążenie do całkowitej lub przynajmniej częściowej zmiany ludzkiej natury⁵. W przypadku transhumanizmu umiarkowanego chodzi o ulepszenie biologicznej, najczęściej genetycznej, struktury człowieka. Tego rodzaju interwencja miałaby uwolnić go od chorób i kalectwa i obdarzyć go zdolnościami wielokrotnie przekraczającymi naturalne. Zwiększeniu uległyby głównie jego możliwości umysłowe, motoryczne, a także regeneracyjne. Życie ludzkie znacznie by się wydłużyło, a na horyzoncie pojawiłyby się możliwości cielesnej nieśmiertelności. Do osiągnięcia tych celów konieczne jest przynajmniej częściowe rozszyfrowanie kodu genetycznego i umiejętność wywierania wpływu na ekspresję genów: pozytywnego na geny pożądane i negatywnego na geny, które z punktu widzenia projektu transhumanizmu należałoby wyeliminować. Osiągnięcia genetyków napawają transhumanistów nadzieją na nieodległe zrealizowanie tych idei. Przewiduje się wprowadzanie do genomu ludzkiego sztucznych genów, które po zintegrowaniu z naturalnymi miałyby zastępować geny uszkodzone lub niekorzystne z punktu widzenia gerontologii. Naukowcy pracują także nad metodą tak zwanego „oszukiwania genów”, polegającą w pewnym sensie na wprowadzaniu organizmu w błąd co do jego wieku. Pomysł ten związany jest z odkryciem, że niektóre geny odpowiadające za starzenie się organizmu i jego śmierć uaktywniają się wraz z wiekiem. Gdyby udało się „oszukać” geny inicjujące starzenie co do wieku organizmu, to nigdy nie rozpoczęłyby swojej aktywności. Postępowanie takie niesie jednak ze sobą wiele niebezpieczeństw. Budowa i funkcjonowanie kodu genetycznego są niezwykle skomplikowane, z tego też względu sama możliwość dogłębnego poznania zasad rządzących ekspresją genów wydaje się bardzo trudna do zrealizowania, przynajmniej w najbliższych latach. Trudno jest również przewidzieć skutki zmiany genomu ludzkiego⁶. Według gerontologii biomedycznej długość życia uzależniona jest nie tylko od czynników genetycznych, lecz także od procesów oksydacji, czyli utleniania komórkowego. Przedłużenie życia wymagałoby zatem również zastosowania technik przeciwdziałających tym procesom.

Kolejną technologię służącą udoskonaleniu i wydłużeniu życia stanowi wymiana uszkodzonych bądź zużytych narządów. Metoda ta obarczona jest wieloma trudnościami, jak na przykład deficyt organów do przeszczepów, konieczność czekania w rejestrach biorców czy stosowania immunosupresji po przeszczepie allogenicznym. Aby wymiana narządów stała się powszechnie dostępna, a jej stosowanie było łatwiejsze, należy – zdaniem wielu naukowców

⁵ Por. A d a m s k i, dz. cyt., s. 107.

⁶ Zob. A. N a s t e r n a k, *Biotechnologia jako problem społeczeństwa informacyjnego na przykładzie koncepcji „końca świata” Francisca Fukuyamy*, w: *Współczesny człowiek w społeczeństwie informacyjnym*, s. 350- 356.

– uzyskać możliwość klonowania człowieka dla pozyskania niejako „części zamiennych”. Podejmowane są również próby sztucznego wyhodowania narządów z embrionalnych komórek macierzystych oraz prace nad urządzeniami, które mogłyby zastąpić lub wspomóc naturalne narządy, przejmując ich funkcje⁷. Z powodzeniem stosuje się już między innymi bioniczne oko lub rękę, które w dużym stopniu spełniają funkcje naturalnych narządów. Przewiduje się możliwość zbudowania nanorobotów, których zadaniem byłoby krążenie w krwioobiegu, rozpoznawanie procesów chorobowych i podejmowanie interwencji naprawczych⁸.

Drugim istotnym postulatem transhumanistów jest wzmocnienie możliwości intelektualnych i sensorycznych człowieka. Cel ten byłby osiągalny dzięki rozwojowi nauk o mózgu, nanomedycynie, neurofarmakologii czy konstruowaniu urządzeń takich, jak implanty mózgowe działające samodzielnie lub stanowiące interfejs mózg–komputer, co umożliwiałoby bezpośrednią komunikację między mózgiem a zewnętrznym komputerem⁹.

Z uwagi na fakt, że efektywne metody przedłużania życia ludzkiego nie są jeszcze dostępne, transhumaniści – wierząc w powodzenie swego projektu – rozwijają klonikę, czyli techniki krioprezerwacji (zamrażania) ludzkiego ciała. Dokonuje się jej w chwili stwierdzenia zgonu, aby „przechować” daną osobę do chwili, gdy przywrócenie życia i naprawa jej uszkodzonych tkanek będzie technicznie możliwa¹⁰.

Według umiarkowanych transhumanistów ewolucja człowieka miała by zatem polegać na maksymalnym wydłużeniu jego biologicznego życia, uczynieniu ludzkiego ciała wolnym od chorób, niedoskonałości, umożliwieniu szybkiej i stosunkowo nieskomplikowanej wymiany zniszczonych części, a w ostateczności na wyzwoleniu człowieka od śmierci. Ponadto dzięki wzmocnieniu funkcji umysłowych człowiek mógłby wielokrotnie zwiększyć swoją wydajność intelektualną. Dzięki zastosowaniu proponowanych technologii nastąpiłaby zmiana ludzkiej natury: z istoty zniszczalnej, śmiertelnej człowiek stałby się istotą nieśmiertelną, z bytu rozumnego, samodzielnie poznającego, odkrywającego i kontemplującego świat zmieniłby się w swoisty „bank pamięci”, przechowujący i przetwarzający informacje.

Najbardziej radykalni transhumaniści, postulujący możliwość i powinność stworzenia postczłowieka, swój główny cel widzą w uwolnieniu człowieka od jego słabej cielesności i „przelaniu” ludzkiej świadomości w mechanicz-

⁷ Por. W a d o w s k i, dz. cyt., s. 450. Zob. też: *Implanty i sztuczne narządy*, <http://ib.us.edu.pl/index.php/o-studiach/implanty-i-sztuczne-narzady>.

⁸ Por. A. S u l i k o w s k i, *Posthumanizm a prawoznawstwo*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2013, s. 134.

⁹ Por. tamże, s. 135n.

¹⁰ Por. A d a m s k i, dz. cyt., s. 112.

ne ciało¹¹. Przejściowy etap między człowiekiem a postczłowiekiem upatrują w cyborgizacji, czyli zastępowaniu biologicznych organów sterowanymi neurologicznie bionicznymi narządami. Istotną fazę ich projektu stanowi transfer umysłu, zakładający możliwość odłączenia świadomości od ludzkiego ciała i przeniesienia jej do zewnętrznego nośnika, a następnie do robotycznego ciała lub jakiegoś centralnego komputera¹². W założeniu tym mamy do czynienia z redukcją natury ludzkiej do czystej świadomości. Według tej wersji transhumanizmu człowiek miałby stać się amorficzną, nieśmiertelną superinteligencją.

MEDYCYNĄ

Medycyna jest specyficzną aktywnością ludzką powstałą w odpowiedzi na powszechne doświadczenie choroby i potrzeby pomocy¹³. Dyscyplina ta łączy się w punkcie wyjścia z egzystencjalnie trudnym momentem fizycznego i psychicznego cierpienia oraz poszukiwania sposobu powrotu do stanu normalnego funkcjonowania. Doświadczenie to jest konstytutywne dla medycyny i wstępnie ją określa. Wydaje się, że u jej podstaw leży ludzka wrażliwość, zdolność do empatii, syntonii, a także pragnienie niesienia drugiemu ratunku, działania na jego rzecz i dla jego dobra. Gdyby człowiek nie był istotą ulegającą chorobom i odczuwającą ból, medycyna prawdopodobnie w ogóle by nie powstała. Zasadniczy cel (gr. telos) uzasadniający jej istnienie stanowi pomoc cierpiącemu i dlatego jest ona aktywnością wtórną wobec natury człowieka. Istotę medycyny, ściśle związaną z jej genezą i celem, stanowi zatem odpowiedź na doświadczenie choroby. Tak rozumiana natura medycyny oraz jej telos są więc źródłem i wyznacznikiem jej zadań. Podstawowe cele medycyny, stanowiące rozwinięcie celu głównego, ze względu na który zaistniała, oraz wynikające ze stałej natury praktyki medycznej, pozostają więc niezmiennie. Takie ujęcie medycyny można określić jako tradycyjne bądź esencjalistyczne. Jego korzenie sięgają początków tej dyscypliny, jej założeń zawartych między innymi w przysiędze Hipokratesa. Najwyższą wartością w tradycyjnie rozumianej medycynie jest dobro pacjenta, co znajduje odzwierciedlenie w wielu dokumentach dotyczących zawodu lekarza i kodeksach etyki lekarskiej¹⁴.

¹¹ Por. Sulikowski, dz. cyt., s. 134.

¹² Zob. A.M. Wierzbicki, *Kultura chrześcijańska wobec pluralizmu kultur*, „Roczniki Filozoficzne” 60(2012) nr 4, s. 41-52.

¹³ Por. T. Biesaga, *Spór o podstawy etyki medycznej*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2014, s. 69.

¹⁴ „W Deklaracji Genewskiej podkreślono, że praca lekarza jest pracą dla dobra ludzkości, a główną troską pozostaje zdrowie chorego. Podobnie przysięga lekarska obecnie składana przez

Współczesnym przedstawicielem esencjalistycznej koncepcji medycyny jest między innymi amerykański filozof Edmund Pellegrino. Autor ten rozwinął tradycyjną wizję medycyny, w nawiązaniu do koncepcji reprezentowanej przez Alasdaire'a MacIntyre'a, według której cele danej praktyki dzielą się na wewnętrzne, nieodłącznie z nią związane, oraz zewnętrzne, związane z nią przygodnie¹⁵. Według Pellegrino cele wewnętrzne wynikają z istoty praktyki medycznej i wyznaczają wewnętrzną moralność medycyny, będąc jej celami właściwymi; ich realizacja jest moralną powinnością lekarza¹⁶. Stanowią one obiektywną rzeczywistość, którą odkrywamy, a wyznacza je fenomen choroby, potrzeba pomocy, pragnienie udzielenia na nią profesjonalnej odpowiedzi i próby podejmowane w tym kierunku¹⁷. Właściwe cele medycyny są zatem niezmiennie, ugruntowane w istocie spotkania osoby chorej z osobą niosącą pomoc. W ujęciu tym za ich źródło uznaje się konkretne doświadczenie egzystencjalne, a ich uzasadnienie odnajdywane jest – jak podkreślał Pellegrino – w klinicznym spotkaniu chorego z lekarzem¹⁸. Medycyna rozumiana tradycyjnie, uznając za największą wartość dobro pacjenta, jest zatem zorientowana terapeutycznie i humanistycznie. Ponieważ najważniejszym – w świetle tej koncepcji – celem medycyny jest leczenie i pomoc¹⁹, właśnie w odniesieniu do niego należy formułować zadania szczegółowe tej dyscypliny. Nie rozwiązuje to jednak wszystkich problemów. Pozostaje bowiem kwestia rozumienia leczenia, a dokładniej wyznaczenia jego granic. Leczenie łączy się ściśle z pojęciami zdrowia i choroby, które bywają różnie rozumiane i definiowane²⁰. Najbardziej rozpowszechniona, zdroworozsądkowa definicja zdrowia określa je jako brak choroby, inne definicje – jako dobrostan bio-psycho-społeczny²¹. Szersze rozumienia pojęcia zdrowia wskazują na konieczność objęcia nim nie tylko ciała i psychiki, lecz także społecznego, ekonomicznego, a nawet kulturowego wymiaru życia człowieka. W ujęciach takich zdrowie jest czymś

młodych lekarzy w Polsce stwierdza, że zadaniem lekarza jest przeciwdziałanie cierpieniu i zapobieganie chorobom oraz niesienie pomocy chorym mające na celu wyłącznie ich dobro". Z. K o r t a, *Przysięga Hipokratesa a inne kodeksy etyki lekarskiej*, w: *Etyka personalistyczna*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2006, s. 78.

¹⁵ Zob. A. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

¹⁶ Por. E. D. P e l l e g r i n o, *The Internal Morality of Clinical Medicine*, w: *The Philosophy of Medicine Reborn*, red. H. T. Engelhardt, F. Jotterand, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2011, s. 65.

¹⁷ Por. B i e s a g a, dz. cyt., s. 91.

¹⁸ Por. P e l l e g r i n o, dz. cyt., s. 66.

¹⁹ Por. B i e s a g a, dz. cyt., s. 70.

²⁰ Zob. P. J a n i k, hasło „Zdrowie”, w: *Encyklopedia bioetyki*, red. A. Muszala, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2009, s. 679n.

²¹ Por. R. S e r e m e t, *Holizm i zdrowie*, http://www.seremet.org/who_zdrowie.html.

więcej niż tylko brakiem choroby, oznacza raczej zbliżanie się do stanu pewnej doskonałości²². Przyjęcie szerszych definicji zdrowia skutkuje innym rozumieniem leczenia niż w przypadku definicji węższych. Jeśli pojęcie zdrowia zawiera na przykład zadowolenie z wyglądu fizycznego, to zmianę wyglądu według określonych preferencji należałoby uznać za leczenie.

Właściwa definicja zdrowia jest zatem nieodzowna do zrozumienia pojęcia leczenia. W odróżnieniu leczenia od tego, co nim nie jest, ważną rolę odgrywa również zdefiniowanie natury ludzkiej, zwłaszcza w aspekcie biologicznego funkcjonowania człowieka, czyli określenie, jakie elementy składają się na biologiczną naturę człowieka w poszczególnych fazach jego istnienia. W tym kontekście leczenia wymagałyby stany znacznie odbiegające od powszechnie występujących na danym etapie rozwoju jednostki. Leon Kass zaproponował definicję, według której zdrowie to „funkcjonowanie człowieka zgodnie ze specyficzną dla niego sprawnością”²³. Definicja ta dobrze ukazuje, że natura człowieka w sposób dynamiczny wyznacza granice właściwego funkcjonowania ludzkiego organizmu. Sprawność cielesna nie jest stała, lecz zmienia się z wiekiem, co również należy brać pod uwagę, określając, czy mamy do czynienia ze stanem zdrowia, czy choroby. Można zatem powiedzieć, że leczenie jest „wyrównywaniem do natury” z uwzględnieniem właściwego organizmowi dynamizmu.

Obok tradycyjnej, esencjalistycznej koncepcji medycyny pojawiły się próby zbudowania nowego ujęcia tej dyscypliny i właściwej jej moralności. U jego podstaw znajduje się przekonanie, że cele medycyny nie stanowią niezmiennej rzeczywistości, lecz wynik umowy między społeczeństwem a lekarzami. Taką wizję zakłada koncepcja kontraktualistyczna, w której odrzucane jest istnienie wewnętrznej moralności medycyny, opartej na stałych, związanych z jej istotą celach. Cele medycyny wynikają w tym nowym ujęciu jedynie z umowy, jaką zawiera środowisko medyczne z resztą społeczeństwa. Są one zmienne, zależne od kontekstu kulturowego i historycznego, aktualnych potrzeb i pragnień społeczeństwa. Lekarz staje się uprawniony do ich spełniania, jeśli tylko je akceptuje. Przedstawicielem kontraktualistycznej etyki i koncepcji medycyny jest między innymi Robert M. Veatch²⁴.

Kontraktualistyczna wizja medycyny wprowadza cele niemające trwałego uzasadnienia. Jak się wydaje, ujęcie takie mogłoby dopuścić, by celem medycyny stały się – za zgodą społeczeństwa – na przykład eliminacja osób starszych i niepełnosprawnych, usprawnienie natury ludzkiej lub zniszczenie

²² Por. J a n i k, dz. cyt., s. 679.

²³ Por. T. B i e s a g a, *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny*, „Medycyna Praktyczna” 2004, nr 5, s. 22.

²⁴ Por. W. G a l e w i c z, *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, Universitas, Kraków 2010, s.100.

dotychczasowej natury człowieka i stworzenie nowego rodzaju bytu. Dlatego też medycyna kontraktualistyczna jest otwarta na przyjęcie idei transhumanizmu.

POSTRZEGANIE DOBRA PACJENTA

Akceptacja lekarza dla nowych zadań odpowiadających oczekiwaniom społeczeństwa nie może jednak zmieniać celów medycyny, nie jest bowiem zdolna zmienić jej natury ani natury relacji, dla której medycyna zaistniała. Lekarz nie może rozstrzygać, co w danej sytuacji jest dobre dla pacjenta, bez odwołania się do obiektywnej prawdy o nim – o tym, kim pacjent jest i co stanowi jego dobro – a także o zawodowych celach lekarza. Realizacja wizji kontraktualistycznej ustanawia natomiast nową relację i nowy typ działalności, która traci kluczowe znamiona medycyny, stając się tylko wykorzystywaniem sztuki medycznej. Otwarcie medycyny na transhumanizm musi następować kosztem pominięcia głębszego rozumienia prawdy o człowieku oraz narzucenia medycynie celów zewnętrznych, często niezgodnych z jej wewnętrznymi celami.

Cele narzucane medycynie przez społeczeństwo, także przez zwolenników transhumanizmu, niewynikające z istoty medycyny, nie powinny być traktowane jako jej rzeczywiste cele, lecz jako cele fałszywe. Zaliczyć do nich można oczekiwania wynikające z niektórych pragnień i frustracji pacjentów, a także walkę ze śmiercią²⁵. Lekarze zainteresowani zwróceniem medycyny w kierunku transhumanizmu mogą argumentować, że podejmowane przez nich działania również mają na celu dobro pacjenta. Ponieważ brak im integralnego spojrzenia na osobę, dobro, na które się powołują, okazuje się pozorne. Sama wiedza empiryczna nie wystarczy do określenia działania słusznego, czyli odpowiadającego godności osoby, stanowiącego wyraz jej afirmacji. Potrzebna jest jeszcze wiedza o tym, kim jest adresat działań medycznych i co jest dla niego dobre nie tylko z punktu widzenia dobra technicznego, charakteryzującego poszczególne dziedziny ludzkiej działalności. Określenie dobra pacjenta wymaga uwzględnienia prawdy o nim jako osobie, o jego bytowej pełni. Przystępując do rozpoznania dobra pacjenta, należy zatem pamiętać, że jako osoba jest on bytem cielesno-duchowym, i działanie medyczne powinno uwzględniać nierozzerwalność obu tych wymiarów. Dobro pacjenta integruje bowiem pewne dobra składowe wynikające z natury osoby ludzkiej i nie może zostać ograniczone do dobra ściśle medycznego, związanego z jego ciałem. Osoba łączy w sobie cielesność z byciem świadomym podmiotem, posiada swoje własne doświadczenia i przeżycia – również one powinny być brane pod

²⁵ Por. B i e s a g a, *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny*, s. 24.

uwagę przy określaniu całościowego dobra pacjenta. Należy uwzględnić także dobro duchowe pacjenta związane z jego życiowymi wyborami i najważniejszymi wyznawanymi przezeń wartościami. Dobro osoby ludzkiej, scalające wszystkie te składniki, związane jest z jej wewnętrzną, niezbywalną wartością określaną jako godność osobowa. Wynika ona z natury osoby, jedynej w świecie naturalnym istoty świadomej, istniejącej w stosunku do tego świata „inaczej i wyżej”²⁶.

Na dobro pacjenta składają się zatem: dobro medyczne (wynikające z dobrobytu nauk empirycznych), dobro przez niego przeżywane (jego doświadczenia, przeżycia, życiowe plany), dobro osoby ludzkiej (związane z jej godnością) oraz dobro duchowe (związane z najważniejszymi wartościami w życiu pacjenta)²⁷.

Dobra te tworzą swoistą hierarchię. Według Pellegrino najwyżej w owej hierarchii stoi dobro duchowe pacjenta, następnie dobro pacjenta jako osoby, dobro przeżywane przez pacjenta i dobro medyczne²⁸. Odwrócenie hierarchii niesie zagrożenie dla osoby ludzkiej oraz narusza podstawy ethosu lekarskiego, szczególnie kiedy na pierwszy plan wysuwa się dobro przeżywane przez pacjenta związane z jego pragnieniami.

Skupianie uwagi jedynie na wymiarze cielesnym człowieka zniekształca powołanie medycyny i zagraża integralnie rozumianemu dobru chorego. Dlatego podejmowanie działań medycznych bez uwzględnienia pozostałych wymiarów może nie odpowiadać jego rzeczywistemu dobru. Z drugiej strony, ciało jest konstytutywnym elementem bycia człowiekiem, poprzez nie człowiek się wyraża i jest dostępny dla świata²⁹. Z tego powodu wszelkie działania zmierzające do uwolnienia człowieka od jego cielesności, charakterystyczne dla transhumanizmu, godzą w naturę osoby ludzkiej, starając się zniszczyć jej konstytutywny element – jako takie nie służą dobru pacjenta, a przez to także nie mogą być wiązane z medycyną. Redukcja cielesnego wymiaru człowieka uderza w dobro pacjenta jako osoby, ponieważ ten wymiar ludzkiego bytowania także uczestniczy w jego osobowej godności.

Warto zwrócić uwagę na charakter relacji, jaka nawiązywana jest między lekarzem a pacjentem. Stanowi ona niezmiernie ważny element medycyny, w relacji tej bowiem znajduje swój wyraz główny cel praktyki medycznej. W tradycyjnie pojmowanej medycynie celem, ze względu na który nawiązuje się relacja lekarz–pacjent, jest pomoc choremu i leczenie, gdy to możliwe, oraz

²⁶ T. S t y c z e ń SDS, *Osoba – podmiot we wspólnocie*, w: tenże, *Objawiać osobę*, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 45.

²⁷ Por. P e l l e g r i n o, dz. cyt., s. 72-75.

²⁸ Por. tamże, s. 177.

²⁹ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2011, s. 244n.

opieka, gdy pacjenta nie da się już skutecznie leczyć. Obecnie prowadzone są dyskusje nad kilkoma modelami relacji między lekarzem a pacjentem³⁰. Wiele z nich odbiega od tradycyjnego modelu, skierowanego na realizację wewnętrznych celów medycyny – modelu, w którym główną wartość stanowi dobro chorego. Wiele modeli nastawionych jest na realizację celów zewnętrznych względem medycyny, takich jak spełnianie pragnień pacjentów czy zawarcie jak najkorzystniejszego dla obu stron kontraktu. Prawdziwe cele medycyny schodzą tu na dalszy plan lub w ogóle nie są realizowane, relacja lekarz–pacjent zostaje zatem zniekształcona.

Lekarz, jeśli chce pozostać wierny swemu zawodowemu powołaniu, nie może stać się bezkrytycznym usługodawcą. Zawsze powinien mieć na uwadze całościowe dobro pacjenta. Lekarz pozostaje przede wszystkim osobą i dlatego – jak każda osoba ludzka – powinien działać zgodnie z własnym sumieniem oraz tak, aby jego działanie wyrażało afirmację zarówno osoby drugiego, jak i jego własnej. Nie powinien być zmuszany do wykonywania zadań, których nie może zaakceptować ze względów moralnych. Powinien natomiast zachować możliwość odmowy ich podjęcia i wyjaśnienia pacjentowi, że działania, których ten oczekuje, uderzają w określoną wartość. Aktywność zawodowa pozostaje formą realizacji siebie jako osoby (jestem zatem moralnie odpowiedzialna za to, co robię, wykonując mój zawód) – w tym kontekście życia zawodowego i prywatnego nie da się rozdzielić. Aby nie ugiąć się pod ciężarem oczekiwań społecznych, lekarz powinien odznaczać się pewnymi sprawnościami moralnymi: roztropnością, dobroczynnością, sprawiedliwością, intelektualną uczciwością oraz zdolnością niwelowania wpływu własnego interesu na podejmowane decyzje³¹. Lekarz posiadający te usprawnienia staje się strażnikiem celów i wartości medycyny.

MEDYCYN A TRANSHUMANIZM

Porównanie celów medycyny i transhumanizmu nasuwa następujące wnioski. W medycynie tradycyjnej najwyższą wartością jest dobro indywidualnego człowieka, a jej celem – przywrócenie mu sprawności w ramach jego ludzkiej natury. W ujęciu transhumanistycznym natomiast człowiek stanowi narzędzie, istotę przejściową, wartościowe są tylko pewne jego cechy. Cel transhumanizmu stanowi udoskonalenie całej ludzkości, stworzenie nowego gatunku

³⁰ Por. G. H o ł u b, *Osoba w labiryncie decyzji moralnych*, Wydawnictwo Św. Stanisława, Kraków 2014, s. 239-251. Por. też: T. B i e s a g a, *Autonomia lekarza i pacjenta a cel medycyny*, „Medycyna Praktyczna” 2005, nr 6, s. 21.

³¹ Por. P e l l e g r i n o, dz. cyt., s. 271-273. Por. też: H o ł u b, dz. cyt., s. 110.

według kryteriów opartych na utopijnej wizji społeczeństwa. U podstaw nurtu transhumanistycznego leży ideologia postulująca uczynienie człowieka istotą wyższą, zmierzająca do przejęcia sterów ewolucji, przekazania boskich kompetencji nauce i postępowi technicznemu. Prowadzić to może do totalitaryzmu, w którym niespełnienie określonych kryteriów, brak oczekiwanych cech staje się podstawą do wykluczenia niektórych osób z grona ludzkiej wspólnoty. Wybór między medycyną a transhumanizmem to wybór między leczeniem człowieka chorego w ramach jego ludzkiej natury a tworzeniem innego gatunku według określonych preferencji.

Transhumanizm zawiera wprawdzie idee uwolnienia człowieka od cierpienia i chorób, ich realizacja oznaczałaby jednak zniszczenie wraz z cierpieniem również człowieka. W nurcie tym przedmiotu zainteresowania nie stanowi ratowanie ludzkiego życia, lecz jego diametralna zmiana. Wydaje się, że u podstaw transhumanizmu leży niewłaściwy stosunek do cierpienia i śmierci. Rozumiane są one jako coś pozbawionego sensu, co tylko ogranicza człowieka – jako coś, od czego należy go uwolnić. Zupełnie inny stosunek do cierpienia i śmierci ma medycyna. Wprawdzie walczy ona z cierpieniem – lecz tylko wtedy, gdy można je usunąć, nie niszcząc osoby. Walczy też ze śmiercią, ale – jak mówi Leon Kass – tylko ze śmiercią, która przychodzi za wcześnie³². Gdy cierpienia nie można usunąć, medycyna pozostaje przy cierpiącym człowieku, stara się mu pomóc, łagodzić ból, stworzyć poczucie bezpieczeństwa, podkreślać godność osoby cierpiącej. Śmierć zaś szanuje jako naturalny etap ludzkiego istnienia, wynikający z natury człowieka. Dlatego też podejmuje działania na rzecz dobrego umierania, odchodzenia w spokoju, bez bólu, z godnością.

Fenomen klinicznego spotkania ukazuje, że medycyna nastawiona jest nie tylko humanitarnie (ma nieść pomoc człowiekowi), ale także personalistycznie (ma pomóc osobie „godnie być”). W sytuacji „ontologicznego ataku”³³ choroby, doświadczenia kruchości życia i zagrożenia istnienia w szczególnie sposób uwidacznia się godność osoby. Często właśnie dopiero wobec choroby i cierpienia drugiego wyraźniej uświadamiamy sobie jego osobową godność.

Medycyna i transhumanizm różnią się nie tylko celami, ale także akceptowanymi środkami do ich osiągnięcia – działania postulowane przez transhumanistów są zatem niesłuszne z punktu widzenia medycyny.

Dotyczy to na przykład walki z oznakami starzenia się. Współczesna medycyna estetyczna dysponuje szybkimi i małoinwazyjnymi metodami znacznego odmładzania ciała, przez co zabiegi te stają się łatwo dostępne i stosunkowo tanie, nie niosą też tak dużego zagrożenia, jakie stwarzały w przeszłości. Czy

³² Por. B i e s a g a, *Właściwe i niewłaściwe cele medycyny*, s. 24.

³³ T e n ż e, *Spór o podstawy etyki medycznej*, s. 93.

podejmowanie zabiegów medycyny estetycznej motywowane jedynie zmianami wyglądu związanymi z upływem lat rzeczywiście służy człowiekowi? Odmładzanie za pomocą takich zabiegów ma wpływ nie tylko na ciało, ale także na sferę duchową. Oznaki upływu czasu widoczne na naszych twarzach mają swój cel – przypominają, że jesteśmy śmiertelni, a nasze doczesne istnienie dobiegnie kiedyś końca. Usunięcie skutków naturalnego starzenia stanowi próbę pewnego zafałszowania tej prawdy. Może utrudnić duchowy rozwój, spowodować wzrost egocentryzmu, skupienie się głównie na sprawach doczesnych. Jak stwierdziliśmy wcześniej, o słuszności medycznych działań decyduje nie tylko potrzeba pacjenta i techniczna możliwość, ale całościowo ujęta natura ludzka. Z tego punktu widzenia działania w ramach medycyny estetycznej inspirowane chęcią „cofnięcia” upływu lat są działaniami wykraczającymi poza rzeczywiste cele medycyny i przykładem wykorzystywania wiedzy medycznej do innych celów.

Wiedza i umiejętności z różnych dziedzin nauki zgromadzone przez transhumanistów niosą duże możliwości, wiele z rozwijanych przez nich technologii mogłoby znaleźć zastosowanie w medycynie rozumianej tradycyjnie jako leczenie. Należy jednak dokładnie je przeanalizować i określić dla nich granice, by nie niszczyły człowieka, ale autentycznie mu służyły.

U początków istnienia medycyny wiedza lekarska była ściśle chroniona. Przysięga Hipokratesa zobowiązywała nowych adeptów sztuki do nierozpowszechniania jej. Już pionierzy medycyny mieli świadomość faktu, że umiejętności, jakimi dysponują, mają ogromne znaczenie, że mogą zostać użyte dla dobra człowieka, ale także służyć do jego niszczenia. Z czasem wiedza ta stała się ogólnodostępna, nie chroni jej dzisiaj żadna tajemnica. W sytuacji, gdy wszyscy jesteśmy odbiorcami wiedzy medycznej, jesteśmy też odpowiedzialni za jej wykorzystanie.

Porównanie celów tradycyjnej medycyny i transhumanizmu pozwala na sformułowanie wniosku, że cele, do jakich dążą te dyscypliny, są różne. Choć łączy je wiele celów szczegółowych, ich ostateczne cele są radykalnie odmiennie. Jedynie tradycyjna medycyna faktycznie odpowiada naturze i dobru osoby ludzkiej. Refleksja nad współpracą transhumanistów z lekarzami przeprowadzana jedynie na terenie nauk empirycznych nie uzasadnia ostatecznych wniosków dotyczących jej możliwości. Uzasadnienie takie przynosi dopiero przejście na poziom rozważań filozoficznych. Medycyna stanowi aktywność w pewien sposób wyjątkową, a tym, co ją wyróżnia spośród wielu innych dziedzin ludzkiego poznania i działania, jest jej bezpośredni związek z ludzkim istnieniem. Dotyka ona spraw najbardziej podstawowych dla egzystencji człowieka. Dlatego też potrzeba dokładnej, głębokiej refleksji, do której zaproszeni powinni czuć się nie tylko lekarze, genetycy, biotechnolodzy i inni przedstawiciele nauk biomedycznych, ale także filozofowie, zwłaszcza antropolodzy i etycy.

Ponieważ tradycyjna medycyna broni życia i zdrowia osoby ludzkiej i niejako stoi na straży jej natury, obrona tradycyjnej wizji medycyny jest w dużej mierze obroną człowieka. Przyzwolenie na stawianie medycynie różnorodnych, pożądanых przez społeczeństwo celów i na ich realizowanie stanowi poważne zagrożenie dla osoby, prowadzi bowiem do zniekształcenia obrazu człowieka. Niestety kontraktualistyczna wizja medycyny jest już realizowana w wielu częściach świata. W jej ramach mieszczą się także pomysły transhumanistów. Ze względu na pluralizm poglądów prawdopodobnie niemożliwe jest zahamowanie rozwoju transhumanistycznie zorientowanej medycyny kontraktualistycznej. Należy zatem dążyć do zapewnienia lekarzowi prawnej gwarancji możliwości odmowy wykonania zadań, które jego zdaniem nie wynikają z potrzeby leczenia lub pomocy nieuleczalnie choremu. Niedopuszczalne są takie działania ze strony władz, jak ograniczanie dostępu do pewnych specjalizacji tym lekarzom, którzy deklarują zamiar skorzystania z klauzuli sumienia w sytuacji, gdy spełnienie oczekiwanych od nich zadań uznają za niezgodne z lekarskim powołaniem. Z drugiej strony, lekarze będący zwolennikami idei transhumanistycznych winni uświadomić sobie, że zaprzestając leczenia w rozumieniu tradycyjnej medycyny i realizując ideologię transhumanistyczną, w istocie przestają być lekarzami. Transhumanizm to idea tylko pozornie atrakcyjna. W rzeczywistości niszczy ona ethos lekarski i medycynę, niszczy społeczeństwa i dotychczasową kulturę poprzez przekreślenie doświadczenia cennej osoby – takiej, jaka jest zgodnie z jej naturą.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ
W ZAUTOMATYZOWANYM ŚWIECIE

Kazimierz KRZYSZTOFEK

CZŁOWIEK – SPOŁECZEŃSTWO – TECHNOLOGIE Między humanizmem a transhumanizmem i posthumanizmem

Jakie znaczenie dla naszej refleksji o człowieczeństwie i społeczeństwie ludzkim będzie miał fakt, że podmiotu nie będzie można oddzielić od przedmiotu, a wymiar biologiczny i neuronalny sprzężony zostanie z wymiarem nie-ludzkim (technicznym)? Czym będzie wtedy kultura, jakie będą jej fundamenty? Czy zoon politikon nie przekształci się w zoon technikon? Już dziś w świadomości wielu użytkowników komputera maszyna ta jawi się jako hipermedium, nie jako narzędzie, ale jako nowy INNY.

W tradycji humanistycznej, ufundowanej na różnych odmianach personalizmu, między innymi personalizmu chrześcijańskiego, pojęcie podmiotu ludzkiego było jasne: jest nim integralna jednostka obdarzona rozumem, świadomością i możliwością działania. Tak też pojmowano istotę podmiotowego podejścia do narzędzi. Ludzie mieli nad nimi władzę, konfigurowali je i formatowali pod kątem własnych potrzeb, twórczo je eksploatując. Uważano, że tylko istoty ludzkie wykazują zdolność sprawczą (a zatem mogą sprawować władzę i ponosić odpowiedzialność) i sytuują się ponad tworam społecznymi oraz technikami, wykazując zdolność samodzielnego myślenia, rozumienia i kontrolowania świata naturalnego. W nowoczesnym społeczeństwie, które umieściło na swoich sztandarach hasła wolności, humanizmu, praw człowieka i podmiotowości, sprawczość jednostki ludzkiej rosła. Dziś jednak niewiele pozostało z tak jednoznacznego pojmowania humanizmu. Nieuchronnie rzutuje to na humanistykę, na którą przeznaczają się coraz mniej środków, co wywołuje niepokój nie tylko w Polsce, ale w całej Unii Europejskiej, której wielomiliardowe programy ramowe tę dziedzinę poznania marginalizują.

Dlaczego się tak dzieje? Otóż od wielu lat toruje sobie drogę przekonanie, że humanistyka, a nawet szerzej – nauki społeczne, ustępują pola naukom ścisłym i przyrodniczym w kwestii wiedzy o społeczeństwie. Obszary tradycyjnie przypisywane humanistyce są coraz mocniej penetrowane przez „twarde” nauki przyrodnicze oraz matematykę. W ten sposób w obszarze nauk społecznych tworzą się przyczółki przyrodnozawstwa. Już od dawna przyczółek taki stanowi cybernetyka, która wzbogaca badania społeczne. Obecnie mówi się też o nowej nauce sieci, którą od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku rozwijają matematycy i fizycy, między innymi ze szkoły Alberta-László

Barabásiego¹. Przeniesiona na grunt nauk społecznych cybernetyka zaowocowała nowym nurtem badań – analizą sieci społecznych. Z obszaru biologii natomiast na grunt nauk społecznych, zwłaszcza psychologii, przeszczepiona została neurobiologia, która jako społeczna neuronauka dała podstawy neurokognitywistyce. Z kolei ze sfery informatyki, zwłaszcza z obszaru sztucznej inteligencji oraz robotyki, zapożyczono badania nad algorytmami, między innymi mrówkowymi, które wyjaśniają zjawisko „inteligencji roju” (ang. *swarm intelligence*)². Są one pomocne w rozumieniu inteligencji kolektywnej (ang. *smart mobs*) – technologii kooperacji w sieci³.

Humanistyka znalazła się w trudnej sytuacji, ponieważ nie stoi za nią autorytet „twardej nauki” i grozi jej zepchnięcie na margines badań naukowych, gdzie będzie traktowana jako hermeneutyka, a jej miejsce zajmą nauki przyrodnicze i matematyka, które cieszą się autorytetem i oferują wiedzę uznawaną za przydatną do rozumienia procesów zachodzących w stechniczowanym społeczeństwie⁴.

Istnieje dość mocno ugruntowany pogląd, że wiedza o człowieczeństwie i społeczeństwie, zwłaszcza o nowych fenomenach, ciągle jeszcze kreowana jest przez społeczne imaginaria – by użyć określenia Charlesa Taylora – nie zaś przez empirię, której nadal jest relatywnie mało, mamy tu bowiem do czynienia z historią w toku rozwoju (ang. *history in the making*). Ciągle niewiele jest empirycznie sprawdzalnych teorii społecznych, a funkcjonuje wiele często sprzecznych ze sobą dyskursów i wyobrażeń na temat tego, czym społeczeństwo jest lub czym się staje⁵. W tej sytuacji opis każdego zjawiska, jeśli ma być w miarę wyczerpujący, musi lokować się w polu różnych dyskursów. Monodyskursywnie można mówić jedynie o faktach i ustaleniach, które nie budzą sporów ani sprzecznego wartościowania. Tam zaś, gdzie w grę wchodzi wartościowanie, oceniać dane zjawisko społeczne można tylko transdyskursywnie. Odnosząc tę tezę do społeczeństwa technologicznego, należy stwierdzić, że wiedza o nim stanowi raczej zbiór imaginariów niż jednolitą socjologiczną teorię, która mogłaby zyskać szerszą aprobatę.

¹ Zob. A.L. Barabási, *Bursts: The Hidden Pattern Behind Everything We Do, from Your E-mail to Bloody Crusades*, Penguin Group, New York 2010.

² Zob. H. Rheingold, *Smart Mobs: The Next Social Revolution. Transforming Cultures and Communities in the Age of Instant Access*, Basic Books, Cambridge, Massachusetts, 2002.

³ Zob. H. Rheingold, R.A. Savery, A.K. Vian, *Technologies of Cooperation*, Institute for the Future, Palo Alto, California, 2005.

⁴ Szerzej na ten temat zob. Ł. Afeltowicz, K. Pietrowicz, *Maszyny społeczne. Wszystko ujdzie, o ile działa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013; K. Krzysztofek, *W stronę maszyn społecznych. Jaka będzie socjologia, której nie znamy?*, „Studia Socjologiczne” 2011, nr 2(201), s. 123-146.

⁵ Zob. Ch. Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Znak, Kraków 2010.

PODMIOTOWOŚĆ I SPRAWCZOŚĆ

Nasila się obecnie przekonanie, że humanistyczne rozumienie rzeczywistości jest przestarzałe i nieadekwatne. W związku z rewolucjami technologicznymi można się coraz częściej spotkać z poglądem, że sprawcami (aktorami) działania stają się przedmioty, narzędzia, a zatem mamy do czynienia również ze sprawczością nie-ludzką czy też pozaludzką.

Wyłania się zatem pytanie, czy człowiek jako system bio-info-antropo-techniczny zachowuje dziś wpływ na rzeczywistość, czy też go traci, konstruując narzędzia, które w wywieraniu tego wpływu w coraz większym stopniu go wyręczają. Można tu sformułować trzy różne hipotezy: (1) Wszyscy stajemy się coraz bardziej sprawczy, ponieważ tak zwane smart machines wymuszają coraz wyższą ogólną inteligencję ludzką; uwolnienie od rutyny pobudza twórczość, a więc sprawczość w skali masowej. (2) Coraz bardziej inteligentni stawać się będą Nieliczni ludzie; chociaż bowiem smart machines wymuszać będą coraz wyższy poziom intelektualny, dotyczyć to będzie jedynie wąskiej elity programującej systemy cyfrowe, a wszyscy inni będą przez te systemy algorytmizowani. (3) „Wszyscy głupiejemy” – przekazując coraz bardziej złożone zadania algorytmom, redukujemy swoje własne zdolności sprawcze; nie będziemy zatem w stanie tworzyć coraz bardziej wyrafinowanych maszyn, a więc postęp technologiczny ulegnie w jakiejś perspektywie zahamowaniu.

Stajemy zatem wobec dylematu: Czy uwolnione od nadmiaru informacji „moce obliczeniowe” naszego mózgu dokonają cudów, na przykład wymyślą lek na raka albo sposób przemierzania bezkresów w ułamku sekundy? Czy też raczej czeka nas kompletne zidiocenie, czego obawiał się Lem, a informacyjny cicer cum caule zastąpi porządnie posortowaną i skategoryzowaną wiedzę? Jak dalece zatem komputery (serwery) – czy też ogólnie maszyny jako nowocześni niewolnicy (służący) – zastępują dawnego sługę (łac. servus), wyręczając ludzi, a poniekąd ich ubezwłasnowolniając?⁶

Na znaczeniu zyskuje pogląd, że w coraz mniejszym stopniu mamy dziś do czynienia z podmiotowością czysto ludzką, oddajemy bowiem maszynom wiele funkcji badawczych, poznawczych czy analitycznych przynależnych człowiekowi od zarania jego dziejów, tak jak wcześniej zdaliśmy się na energię elektryczności, pary i silnika spalinowego oraz na postrzeganie świata przez różnorakie przedłużenia zmysłów. Coraz częstszy jest też pogląd, że psychofarmakologia, hybrydyzacja biocyfrowa, genetyczne wspomaganie oraz inne tego rodzaju działania odbierają człowiekowi podmiotowość i sprawczość –

⁶ Zob. J. Chabik, *Walka postu z karnawalem, czyli jak świat 2.0 powoli zastępuje świat 1.0 i co z tego dla nas wynika*, „Computerworld” z 25 I 2010, <http://www.computerworld.pl/news/366518/Walka.postu.z.karnawalem.html>.

słowem: odbierają mu człowieczeństwo, czyniąc go sterownym z zewnątrz i przesuwając umiejscowienie kontroli (ang. locus of control) poza niego samego⁷. Jeśli nawet nie jest to jeszcze sprawczość pozaludzka (ang. non-human agency), to mamy już na pewno do czynienia ze współsprawczością (ang. co-agency).

Funkcjonowanie społeczeństwa od zawsze zależne było od najprostszych narzędzi, a już od kilku stuleci opiera się ono na wykorzystaniu techniki maszynowej – dzieje się tak od czasu upowszechnienia silnika parowego i elektryczności, bez której nie można by sobie wyobrazić życia w epoce industrialnej ani całej infrastruktury industrializmu. Nauki społeczne od chwili swoich narodzin interesowały się jednak głównie aktorami ludzkimi oraz zmianami, jakie w ich życiu – tak indywidualnym, jak i grupowym – wywoływały przemiany technologiczne. Rozumienie społeczeństwa jako pewnego systemu ograniczano zatem do ludzi i do relacji, w jakie ludzie wchodzi; w tym sensie niewiele było miejsca dla narzędzi jako tworu konstytuującego społeczeństwo. Mimo że socjologia wiedzy słusznie zwraca uwagę na rolę, jaką w procesie tworzenia wiedzy, jej wymiany i aplikacji odgrywają interakcje między ludźmi, rzadko badana relacja człowiek–narzędzie jest również ważna. Tymczasem nasza refleksja na temat tego, jaką rolę odgrywają narzędzia i jakie oczekiwania żywią wobec nich ludzie, jest nadal raczej uboga⁸.

Czym w ogóle jest narzędzie? Neil Postman wyrażał przekonanie, że ludzie zachowywali kontrolę nad techniką w fazie narzędziowej oraz w fazie technokratycznej (maszyny) (choć w tym drugim przypadku kontrola ta była już mniejsza), natomiast w obecnej fazie – Technopolu, kontrolę nad techniką tracimy, smart machines same wchodzi bowiem w interakcje między sobą, stają się coraz bardziej autonomiczne i pełnią rolę raczej pana niż sługi⁹. Brian Arthur mówi z kolei o „pracy maszyn”, które same się ze sobą komunikują w ramach komunikacji międzylgorytmowej (ang. inter-algorithm communication)¹⁰. Coraz bardziej zatem stawia się na pracę maszyn, umożliwiając im wzajemną komunikację, udział w niej człowieka osłabia bowiem ich działanie, spowalniając transmisję danych.

⁷ Stąd próby personalizacji interfejsu, który powinien współgrać z osobowością użytkownika, na przykład stanowcze, rozkazujące interfejsy przeznaczone dla użytkowników z zewnętrznym ośrodkiem kontroli, przekonanych o braku własnej kontroli nad rzeczywistością.

⁸ Zob. T. D a n t, *Material Culture in the Social World: Values, Activities, Lifestyles*, Open University Press, Buckingham 1999.

⁹ Zob. N. P o s t m a n, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1995.

¹⁰ W.B. A r t h u r, *The Second Economy*, „McKinsey Quarterly”, październik 2011, http://www.mckinsey.com/insights/strategy/the_second_economy October.

W epoce technologii informacyjnych (IT) problem narzędzi staje się coraz bardziej skomplikowany, ponieważ zmaterializowane jest w nich coraz więcej wiedzy, której obecność w pewnym sensie pozwala narzędziom na zastępowanie w interakcjach ludzkiego partnera, niejako na wyręczanie go. Nie mamy już więc do czynienia z siecią wyłącznie interpersonalną, ale również z dyspozytywem techno-ludzkim: z siecią, którą (działający i poznawczy) podmiot-sprawca tworzy z innymi ludźmi, ale w którą włączone są również przedmioty, idee, informacje oraz inne byty nieosobowe. Tych przedmiotów i narzędzi – z komputerem na czele – potrzeba obecnie coraz więcej. Można wręcz powiedzieć, że narzędzie staje się bardziej widoczne niż jego użytkownik. Sama relacja człowiek–komputer jawi się jako wyjątkowo skomplikowana, a na procesy poznawcze coraz istotniejszy wpływ wywierają przedmioty materialne i niematerialne, którymi się otaczamy i w których zawarta jest wiedza (jak komputery, oprogramowanie czy bazy danych).

Można obecnie mówić o dwóch głównych nurtach refleksji nad relacją człowiek–technologie, czy szerzej człowiek–byty nie-ludzkie. Pierwszy z nich, rozwijany w ramach teorii „nauka – technologia – społeczeństwo” (ang. Science – Technology – Society, STS) akcentuje potrzebę „negocjacji społecznych” z technologią wskutek przeważającego dziś podporządkowania technologii użytkownikowi, który się nią posługuje. Drugi nurt, łączący się z teorią „aktora-sieci” (ang. Actor–Network Theory, ANT), jest natomiast wyrazem stanowiska głoszącego równoważność podmiotu i przedmiotu w relacji ich wzajemnego oddziaływania na siebie oraz w zakresie siły tego oddziaływania. Przedmioty i technologia zajmują ważne miejsce w tych rozważaniach, ale obie perspektywy teoretyczne sprowadzają się do badań nad środowiskiem fizycznym, analogowym¹¹.

Podejście wypracowane w ramach Actor–Network Theory rozwinęli francuscy socjologowie Michel Callon¹² i Bruno Latour¹³, a także Brytyjczycy John Law i John Hassard¹⁴. Nawiązywali oni do koncepcji Gillesa Deleuze’a i Michela Foucaulta, wykorzystywali dorobek etnometodologii oraz interakcjonizmu symbolicznego i odwoływali się do filozofii Martina Heideggera, który już kilkadziesiąt lat wcześniej, gdy industrializm miał się jeszcze dobrze,

¹¹ Zob. N. Juchniewicz, *(De)materializacja praktyk społecznych. Społeczeństwo na styku analogowości i wirtualności*, niepublikowany konspekt dysertacji doktorskiej przygotowywanej na Uniwersytecie SWPS, Warszawa 2014.

¹² Zob. M. Callon, *Techno-Economic Networks and Irreversibility*, w: *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, red. J. Law, Routledge, London–New York 1991, s. 132–161.

¹³ Zob. B. Latour, *On Actor–Network Theory: A Few Clarifications Plus More Than a Few Complications*, „Soziale Welt”, 47(1996) nr 4, s. 369–381.

¹⁴ Zob. *Actor Network Theory and After*, red. J. Law, J. Hassard, Blackwell, Oxford 1999.

wieszczył, że kultura przechodzi w technikę. Ta szkoła myśli socjologicznej powstała w ramach filozofii i socjologii nauki, a reprezentujący ją badacze przyjmują założenie, że sprawczość (ang. agency) cechuje również byty określone jako nie-ludzie, czyli komputery i maszyny. W niektórych dyskursach prowadzonych w ramach tej szkoły można się spotkać z kwestionowaniem istnienia społeczeństwa¹⁵. Alek Tarkowski stwierdza: „Badanie nie tylko ludzi, ale także nie-ludzi oraz sposobów, w jakie te grupy oddziałują na siebie, nie jest uznawane za zadanie nauk społecznych. Socjologowie badają ludzi, także ich teksty i symbole, ale rzadko kiedy również przedmioty [...] w celu zrozumienia tego, co nazywamy społecznym, niezmiernie ważne jest równoczesne zrozumienie sfery określonej jako niespołeczna”¹⁶.

EKSPLORACJA VERSUS „IMPLORACJA”

Od czasu, gdy człowiek zaczął się posługiwać pierwszymi narzędziami, ich rola w życiu jednostek i społeczeństw stale rosła, a zmiana ta nabierała cech procesu kumulatywnego. Przesycenie społecznego świata artefaktami technicznymi (technofaktami) stanowi wyróżniającą cechę społeczeństw współczesnych. Nie do utrzymania okazuje się obowiązujący od dawna w naukach społecznych dualizm kultury materialnej i kultury duchowej. Świat ludzki i świat nie-ludzki przestały być odrębnymi uniwersalami kulturowymi.

W rozumieniu relacji aktor–sieć przydatne jest McLuhanowskie rozumienie narzędzia jako przedłużenia człowieka. Za pomocą rozszerzeń zmysłów jesteśmy w stanie spostrzegać świat dotychczas niewidoczny. Człowiek bez-narzędziowy pod względem wpływania na środowisko zewnętrzne niewiele różnił się od zwierząt – żeby przetrwać, skazany był na adaptację do swojego środowiska, a jego siła sprawcza była nikła. Wraz z pojawieniem się pierwszych narzędzi (huby i krzesiwa, tłuka pięściowego czy toporka krzemienne) nie musiał już jednak tylko biernie się przystosowywać: mógł zmieniać świat. Każdy kolejny wynalazek możliwości te poszerzał.

Z interesującego nas punktu widzenia historię ludzkości można odczytywać jako historię narzędzi – przedłużeń ciała i zmysłów oraz interfejsów. Swoje „przedłużenia” człowiek wytwarzał dzięki podpatrywaniu przyrody, one zaś z kolei pozwalały mu dostrzegać i coraz lepiej postrzegać świat niewidoczny

¹⁵ Tezę taką sugeruje choćby podtytuł artykułu Karin Knorr-Cetiny *Sociality with Objects: Social Relations in Post-Social Knowledge Societies* („Theory, Culture & Society” 14(1997) nr 4, s. 1-30).

¹⁶ A. T a r k o w s k i, *Social and Technical Construction of the Internet, Its Users and Uses* (praca doktorska, maszynopis), Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2008, s. 2. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.K.

dlań wcześniej i wydierać mu kolejne tajemnice. Pozwoliło to także na konstruowanie narzędzi, które w przyrodzie nie występowały, ale dla stworzenia których przyroda okazywała się inspiracją – w ten sposób powstały: silnik parowy czy spalinowy jako koń mechaniczny, samolot, który naśladuje ptaki, chociaż nie porusza skrzydłami, kinematograf, fotografia czy telewizja jako przedłużenie oka oraz radio czy telegraf jako przedłużenie ucha. Były one analogami natury.

Aktorzy-przedmioty, czyli narzędzia, z którymi aktor-człowiek wchodzi w relacje w ramach nie-ludzkiej sieci, zmuszają go do wkraczania w coraz to wyższe rewiry intelektualne. Jeśli zaś w kolejnych generacjach technologii zmaterializowanej jest coraz więcej inteligencji człowieka, to czy sytuacja ta nie upodrzędnia aktora ludzkiego, czy go nie algorytmizuje? W pytaniu tym kryje się dylemat: jeśli sieć techno-ludzka ma być coraz bardziej efektywna, to w kogo należy więcej inwestować – w technologie czy raczej w ludzi? Wydaje się, że wbrew twierdzeniom o rosnącym znaczeniu kapitału ludzkiego gros środków przeznaczane jest na doskonalenie narzędzi. W systemie człowiek–technologie bardziej zawodny jest bowiem podsystem „człowiek”, na co wskazuje między innymi analiza katastrof technicznych (lotniczych, przemysłowych czy informatycznych). Częściej od maszyn „psują się” dziś ludzie (w wyniku choćby stresu, depresji czy wypalenia). Mrzonką staje się – tak bliska liberałom – wiara w nieograniczone możliwości człowieka. Rozwój technologii, zwłaszcza biometrii czy telemetrii, jest skutkiem właśnie nieufności do człowieka jako źródła wiarygodnych informacji. Postęp badań nad mózgiem będzie tej nieufności sprzyjał. Już dziś korporacje, które przeznaczają ogromne środki finansowe na reklamę, żądają maksymalnie zobiektywizowanych danych na temat emocjonalnych reakcji swoich klientów na komunikaty reklamowe – a reakcje te najlepiej rejestruje ciało migdałowate w mózgu. Dysponowanie tego rodzaju danymi sprawia, że nie można już niczego w badaniach konfabulować. Dlatego też znaczenia nabiera rejestracja (emulacja) ludzkiego doświadczenia, stanów afektywnych w sztucznych (cyfrowych) systemach symbolicznych¹⁷. Priorytet dla technologii w strategiach inwestycyjnych korporacji nie uchyla naturalnie słuszności twierdzenia, że zarazem toczy się w świecie wojna o mózgi. Nie da się ich bowiem zastąpić w pozyskiwaniu nowej wiedzy, która ma przyczyniać się do powstawania nowych narzędzi zasilających system aktorów sieciowych.

Obydwa nurty refleksji inspirowanej teoriami Science – Technology – Society oraz Actor–Network Theory koncentrowały się na antropologii relacji człowiek–narzędzia–rzeczy, relatywnie mało miejsca poświęcając artefaktom cyfrowym.

¹⁷ Zob. J. K a c z m a r e k, *Affective Conception of Information and Affect Representation in Information Systems*, „Zagadnienia Informatyki Naukowej” 51(2013) nr 2, s. 64-77.

Tymczasem cyfryzacja wnosi do dyskusji nową jakość. Nie wiemy jeszcze zbyt wiele na temat wszystkich jej konsekwencji, ponieważ mamy tu do czynienia z procesem, który nadal trwa. Nie wiemy zatem, jakie emergencje ona wywoła.

Inny był charakter podmiotowości człowieka w starym ekosystemie, który ograniczał się do środowiska fizycznego i w którym dominowały materia i energia. Człowiek pierwotny, a mówiąc ogólniej, człowiek przednowoczesny żył w świecie wszechwładnej i wszechobecnej materii, mając niewielkie możliwości jej przekształcania, o których decydowała siła mięśni własnych i zwierzęcych, siła wiatru, spadku wód czy prostych machin. Z kolei homo industrialis wyzwolił olbrzymie zasoby energii pochodzącej z pary wodnej, elektryczności czy paliw kopalnych. Informacja i wiedza odgrywały w tych procesach rolę istotną, lecz nie dominującą. Polegały one przede wszystkim na przetwarzaniu przyrody, które dzięki wydajnym maszynom stawało się coraz intensywniejsze. Efektem był obserwowalny wzrost produkcji. Podczas gdy dotychczasowe rewolucje techniczne wzmacniały potencjał energetyczny i percepcyjno-rejestracyjny (tworząc przedłużenia ludzkich zmysłów), w epoce cyfrowej człowiek zwiększył swoją sprawczość dzięki olbrzymiemu potencjałowi informacyjnemu. Rewolucja cyfrowa wkracza w sferę umysłu, pozwalając na zastępowanie niektórych funkcji mózgu (jak na przykład kalkulacyjność, przetwarzanie, profilowanie i agregowanie danych) określonymi narzędziami (jak sztuczna pamięć czy sztuczna inteligencja).

Dzisiejszy człowiek – nieważne, czy nazwiemy go ponowoczesnym, czy późnonowoczesnym – wykreował ogromny potencjał informacyjny i nadal go poszerza dzięki spirali kognitywnej, którą stosuje w swoim działaniu. Jest to imperatyw dyktowany przez głód informacji i ujawniający się we wszystkich sferach i ukierunkowaniach aktywności ludzkiej. Szczególnie istotna w społeczeństwie technologicznym staje się „orientacja instrumentalna”, czyli dominacja narzędzi nad człowiekiem, którą Neal Postman nazywa Technopolem. Technosfera dominuje zatem nad logosferą. W technosferze wszystko musi być policzalne, skwantyfikowane i proceduralizowane.

SPÓR O SZTUCZNĄ INTELIGENCJĘ

Zasadniczy spór o sprawczość toczy się wokół świadomości oraz inteligencji. Technologie cyfrowe najmocniej ingerują w sferę świadomości, myślenia, umysłu i mózgu. Dlatego też nauki o człowieczeństwie i społeczeństwie muszą być silnie zintegrowane z wiedzą o nowych technologiach – w ten sposób można będzie zrozumieć, jakie znaczenie będzie miało dla człowieka konstruowanie (w jakiejś perspektywie czasowej) maszyn nie tylko samodzielnie, „na swój sposób” przetwarzających dane, ale także myślących, które – jak

sądzą liczni wizjonerzy nowych technologii – zrównają się pod tym względem z człowiekiem lub nawet go przewyższą¹⁸.

W drugiej połowie dwudziestego wieku zaczęła rozwijać się kognitywistyka, integrująca przyrodnicze i humanistyczne nauki o mózgu oraz umyśle ludzkim. Jej celem jest zwiększenie poznawczych i sprawczych możliwości człowieka. Początkowo miała ona być nauką humanistyczną, ale obecnie wyraźnie steruje w kierunku neurokognitywistyki, która zmierza nie tyle do badania umysłu, co mózgu – to zaś oznacza redukcjonizm, skoncentrowanie się na czynnikach neurofizjologicznych i wskaźnikach ilościowych. Badanie umysłu zredukowane do badania mózgu równoznaczne jest z podporządkowaniem nauk o człowieku jako podmiocie kultury naukom przyrodniczym. W badaniach tego rodzaju preferuje się metody ilościowe oraz twarde dane nie tylko o procesach biologicznych i neurofizjologicznych, ale także o procesach psychicznych czy stanach afektywnych¹⁹. Badania te jednak nie zbliżają nas zbyt do stworzenia sztucznej inteligencji, byłoby tak natomiast, gdyby udało się poznać umysł w sensie świadomości. Nie wiemy jednak, czym jest świadomość i być może nigdy się tego nie dowiemy – jak bowiem mówił Carl F. Weizsäcker, mózg ludzki nie został stworzony po to, aby sam siebie badał, nie można być wszak jednocześnie podmiotem i przedmiotem poznania²⁰. Sprowadzając procesy umysłowe do wymiaru neurologicznego, nie dowiemy się, czym jest sprawczość, skoro zdecydowana większość pracy mózgu dokonuje się poza świadomością.

Nasza wiedza o inteligencji, świadomości i myśleniu jest nader uboga. Nadal dominuje przekonanie, że inteligencja stanowi przymiot człowieka i że w przyszłości tak właśnie pozostanie, gdyż jest ona funkcją jego świadomości, a więc jego cechą konstytutywną. Nie brak jednak opinii, że do zjawiska inteligencji nie należy podchodzić dychotomicznie, tworząc alternatywę: inteligencja bądź jej brak. Od dawna mówi się bowiem o inteligencji zwierząt, które w powszechnej opinii nie mają świadomości porównywalnej ze świadomością ludzką. Wszelkie przejawy świadomości przypisywano dotychczas strukturom białkowym, które ewoluowały przez miliony lat i zaowocowały pojawieniem się homo sapiens. Spór o szanse stworzenia sztucznej inteligencji nie okaże się konkluzyjny, jeśli będziemy obstawać przy poglądzie, że musi ona być skonstruowana na podobieństwo inteligencji ludzkiej czy też – szerzej – organicznej.

Mówiąc o sztucznej inteligencji, Marvin Minsky miał na myśli działanie maszyn, które gdyby było wykonywane przez człowieka, wymagałoby inteli-

¹⁸ Por. J. B o b r y k, *Transhumanizm, cognitive science i wyzwania dla nauk społecznych*, „Studia Socjologiczne” 2014 nr 3(214), s. 9n.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ C. F. W e i z s a e c k e r, *Ausdruck einer Menschheitskrise*, „Das Parlament” z. 23 II 1980.

gencji naturalnej²¹. Może się też zdarzyć, że nawet nie zauważymy pojawienia się jakiegś zaawansowanej formy inteligencji maszynowej, która nie będzie oparta na świadomości, a którą będziemy musieli nazwać właśnie inteligencją, ponieważ nie znajdziemy na to lepszego określenia, nie potrafiąc jednocześnie wyjaśnić natury pewnych anomalii w funkcjonowaniu sztucznych systemów – co zdarza się już dzisiaj²². Niewątpliwie sytuacje tego rodzaju będą występować coraz częściej, ponieważ systemy te stają się coraz bardziej złożone, generując zjawiska emergentne, których nie jesteśmy w stanie przewidzieć, a kiedy już je dostrzegamy, okazuje się, że nie potrafimy ich opisać, ponieważ nie dysponujemy nowym językiem niezbędnym do tego opisu.

Na konstruowanie systemów imitujących ludzką inteligencję przeznaczane są olbrzymie środki, które pozostają w dyspozycji potężnych firm technologicznych. Firmy te inwestują dziesiątki miliardów dolarów w technologie, które dzisiaj jeszcze nie przynoszą zysków (dobrym przykładem są tu samochody bez kierowców), ale w przyszłości staną się źródłem przewagi technologicznej i konkurencyjnej. Może to być system Android nowej generacji lub inteligentna wyszukiwarka, która przejmie kontrolę nad swoimi użytkownikami. Współzałożyciel Google’a Sergej Brin zapowiada rozwój sztucznej inteligencji, który w niedającej się jeszcze określić perspektywie czasowej doprowadzi do zmiany o charakterze jakościowym: „W sferze sztucznej inteligencji dokonujemy istotnego postępu. Istnieje na przykład projekt mózgu będącego maszyną skupioną na uczeniu się. W zasadzie używamy czegoś podobnego do kierowania samochodami bez udziału kierowców. Sztuczna inteligencja jest pomocna dla kilku usług świadczonych przez Google. [...] Mamy nadzieję, że któregoś dnia stworzymy sztuczną inteligencję z prawdziwego zdarzenia. Oczywiście informatycy obiecują to od dekad i jak dotąd to się nie udało. Myślę więc, że byłoby głupstwem stawianie tu jakichkolwiek prognoz. [...] Możemy po prostu przypuszczać, że pewnego dnia będziemy w stanie stworzyć maszyny, które mogą rozumować, myśleć i działać lepiej od nas”²³.

Jakie znaczenie dla naszej refleksji o człowieczeństwie i społeczeństwie ludzkim będzie miał fakt, że podmiotu nie będzie można oddzielić od przedmiotu, a wymiar biologiczny i neuronalny sprzężony zostanie z wymiarem nie-ludzkim (technicznym)? Czym będzie wtedy kultura, jakie będą jej fundamenty? Czy zoon politikon nie przekształci się w zoon technikon? Już dziś w świadomości wielu użytkowników komputera maszyna ta jawi się

²¹ Zob. M. M i n s k y, *Matter, Mind and Models*, w: *Semantic Information Processing*, red. M. Minsky, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1968, s. 425-432.

²² Zob. O. S z e w c z y k, *Sztuczna inteligencja już jest?*, „Gazeta Wyborcza” z 14-15 VI 2014, s. 33.

²³ Cyt. za: R. K ę d z i e r s k i, *Założyciele Google przerażają: „Stworzymy maszyny, które myślą i działają lepiej od nas”*, „Gazeta Wyborcza” z 7 VII 2014, http://technologie.gazeta.pl/internet/1,104530,16281342,Zalozyciele_Google_przerazaja___Stworzymy_maszyny_.html.

jako hipermedium, nie jako narzędzie, ale jako nowy INNY. Podobnie jest z robotami: dla japońskich seniorów antropomorficzny robot pielęgnacyjny, przyobleczony w sztuczną skórę, imitującą skórę ludzką, i wyrażający stany emocjonalne dzięki silniczkom uruchamiającym mięśnie mimiczne twarzy, nie jest maszyną, a quasi-osobą (ang. non-human person). Jako taki jest bowiem sprawcą działań podtrzymujących życie tych ludzi. W odczuciu ludzi maszyny mają moc sprawczą i nie czują się oni odpowiedzialni za błędy czy awarie wywołane przez użytkowane przez nich urządzenia, nawet jeśli jest to złe użytkowanie – bo przecież maszyny te są inteligentne²⁴.

Na razie trudno jest jeszcze mówić o ludzkich relacjach z komputerem, ale na szlaku tym już się znaleźliśmy. Potwierdzają to badania Clifforda Nassa i Byrona Reevesa, którzy ich wyniki opisali w książce *Media i ludzie*²⁵. Na podstawie eksperymentów psychospołecznych pokusili się oni o nowatorskie ustalenia, że wbrew intuicyjnym wyobrażeniom interakcje ludzkie z mediami starymi i nowymi są z zasady społeczne i naturalne, tak jak interakcje z ludźmi. Traktując media jako istoty społeczne, oczekujemy bowiem bezwiednie, że będą one przestrzegać określonych norm i zasad życia społecznego. To zaś oznacza pewne upodabnianie się człowieka do komputera i odwrotnie. Na rzecz tej tezy przemawia fakt, że komputer staje się coraz częściej wykorzystywaną metaforą mózgu. Traktujemy komputer jako żywą, społecznie reagującą istotę. W toku ewolucji gatunkowej nie wykształciliśmy możliwości neurologicznych czy też umiejętności psychologicznych pozwalających odróżniać prawdziwe relacje interpersonalne od kontaktów z pozbawioną świadomości, intelektu i emocji maszyną. Być może wpływa to stąd, że techniki medialne wchodzi w symbiozę z człowiekiem, w synergii z jego naturalną multimedialnością. Istnienie interfejsu głosowego i dotykowego, a w niedalekiej przyszłości także myślowego, z pewnością przyczynia się do wzmocnienia tych ustaleń. Podobne sytuacje – jak zostało już to opisane – pojawiają się w przypadku relacji z hybrydą: humanoidalnym robotem. Jak w takiej sytuacji oceniać z punktu widzenia etyki i prawa włączenie maszyn do procesu podejmowania decyzji? Czy komputer bądź robot mogą za nas decydować? Czy jesteśmy gotowi zaakceptować taką funkcję maszyn i – w konsekwencji – algorytmizację człowieka? Lęk przed utratą sprawczości to przecież lęk przed samoubezwłasnowolnieniem.

Wyrażamy tu jednak przekonanie, że perspektywa ludzka, humanistyczna, chociaż niewystarczająca, jest nadal niezbędna do wyjaśniania problemu podmiotowości człowieka. Oznacza to, że człowiek nadal pozostanie podmiotem, a narzędzie narzędziem. Patrząc z tej perspektywy, należy stwierdzić,

²⁴ Zob. Krzysztofek, dz. cyt.

²⁵ Zob. B. Reeves, C. Nass, *Media i ludzie*, tłum. H. Szczerkowska, PIW, Warszawa 2000.

że technologie wspomagające ludzi czy też zmieniające ich świadomość, jak wspomniana psychofarmakologia, hybrydyzacja biocyfrowa bądź genetyczne wspomaganie, nie odbierają człowiekowi podmiotowości ani sprawczości – pozostają one atrybutami tych, którzy technologie te opracowują i aplikują. Sprawczość pozostaje zatem ludzka, ponieważ narzędzia – wraz z ich immanentnymi niedoskonałościami – są wytworami ludzkimi, w których uprzedmiotowiona została inteligencja wytworzona w toku ewolucji w ludzkim mózgu.

Trzeba więc dziś przyjąć stanowisko mówiące, że nie dysponujemy jeszcze sztuczną inteligencją (ang. artificial intelligence), a jedynie inteligencją rozszerzoną (ang. extended intelligence) czy też pomocniczą, czyli technologią cyfrową, która jedynie poprawia i potęguje ludzkie możliwości intelektualne, nie przewyższając jednak ludzkiego intelektu ani mu nie dorównując²⁶. Dobrym przykładem jest tu wielofunkcyjny system informatyczny o nazwie Watson: nie tylko wygrywa on z ludźmi w grze *Jeopardy*, ale także lepiej i szybciej diagnozuje stan zdrowia noworodków, które dzięki temu można szybciej wypisywać ze szpitala, co przekłada się na realne oszczędności finansowe. Bez tego rodzaju systemów poszerzających potencjał intelektualny ludzie nie mogliby osiągać porównywalnych efektów działania – nawet dysponując odpowiednimi kompetencjami, nie potrafiliby ich wykorzystać, ponieważ zabrakłoby im zdolności procesorycznych, obliczeniowych czy pamięciowych.

W kolektywie techno-ludzkim sprawczość pozostanie więc w przewidywalnej przyszłości (jeśli przyszłość w ogóle daje się przewidywać) atrybutem człowieka. Ludzie i maszyny tworzą jednak układ symbiotyczny, bez którego nie sposób się dziś obejść. Jak stwierdza David Rotman, ludzie są potrzebni maszynom w równym stopniu, jak maszyny ludziom, ale same maszyny są, kolokwialnie mówiąc, „zbyt głupie”, aby móc „na swoich barkach”, samodzielnie, utrzymać coraz bardziej złożone społeczeństwo i gospodarkę²⁷. Ponadto atrybutem ludzkim pozostaje intencjonalność. Wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi zdolność do oceny i wartościowania, tam, gdzie wydawane są subiektywne sądy na temat ludzi i zjawisk, maszyna byłaby słabym naśladowcą człowieka, chyba że nauczyłaby się logiki rozmytej (ang. fuzzy logic).

W STRONĘ TRANSHUMANIZMU

Na gruncie podmiotowości człowieka stoi również nurt intelektualny nazywany transhumanizmem. Myśleniu w tym duchu torowały drogę już wcześniej-

²⁶ Zob. Bobryk, dz. cyt.

²⁷ Zob. D. Rotman, *How Technology Is Destroying Jobs*, „MIT Technology Review” z 12 VI 2013, <http://www.technologyreview.com/featuredstory/515926/how-technology-is-destroying-jobs/>.

sze sposoby ujmowania techniki i stadiów jej rozwoju. Theodor Adorno i Max Horkheimer stwierdzali przed kilkudziesięciu laty w *Dialektyce oświecenia*, że technologie informacyjno-komunikacyjne wdzierają się w nasze życie i zagnieżdżają się w nim, stając się częścią duchowego środowiska człowieka²⁸. Jak pisał Steven L. Talbott w pracy *The Future Does Not Compute*²⁹, chociaż ciągle się nam się wydaje, że panujemy nad maszyną, to nie możemy uciec od prawdy, że „wchodzi” w nas ona poprzez interfejs.

Do twierdzeń transhumanizmu należy teza o zrastaniu się człowieka z technologią, która staje się dominującym elementem kultury, w istocie zmieniając ją w technokulturę. Technokultura nie od dziś zapewnia ludziom ogromne możliwości, chociaż nie odbywa się to bez komplikacji i naraża człowieka na ból związany z koniecznością nieustannego adaptowania się do nowych uwarunkowań. Te awantaze techniki dla rozwoju ludzkiego błyskotliwie ukazuje filozof techniki Kevin Kelly – nie byłoby Mozarta, powiada, gdyby nie było instrumentów klawiszowych, nie byłoby geniuszy kina bez kinematografu. Zdaniem Kelly’ego technika staje się „siódmym królestwem życia”, tworząc nowy ekosystem³⁰.

W myśleniu o transczłowieku trzeba wyróżnić kilka faz. W przypadku pierwszej, najwcześniejszej, można mówić o transkorporalizmie, przedłużaniu ciała (za pomocą wszelkiego rodzaju protez), w przypadku drugiej – o transsensualizmie (przedłużaniu zmysłów), a w obecnej – o transintelektualizmie (przedłużaniu pewnych funkcji i modalności umysłowych). W ten sposób można też mówić o synergicznym efekcie człowieka jako sumy psyche, pneумы i somy oraz ich przedłużeń.

Wbrew temu, jak transhumanizm bywa odczytywany, stoi on mocno na gruncie obrony podmiotowej mocy człowieka. Wolność w tym rozumieniu wyraża się w absolutnej swobodzie kierowania ewolucją własnego ciała i umysłu. W tym kontekście Max More mówi o „wolności morfologicznej”³¹.

Potrzebna jest zatem odpowiedź na pytanie, kim jest podmiot ludzki działający w kolektywie z aktorem nie-ludzkim. Zdaniem Ewy Domańskiej technika stwarza człowiekowi szanse bycia mocnym podmiotem, którego potencjał sprawczy może wzrastać dzięki technologiom zastępującym wiele funkcji umysłu. Domańska proponuje nową ramę conceptualną analizy tego problemu, określając tę ramę jako zwrot performatywny. Jej zdaniem należy

²⁸ Zob. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

²⁹ Zob. S.L. Talbott, *The Future Does Not Compute: Transcending the Machines in Our Midst*, O'Reilly & Associates, Sebastopol, California, 1995.

³⁰ Zob. *The Technium and the 7th Kingdom of Life: A Talk with Kevin Kelly*, http://www.edge.org/3rd_culture/kelly07/kelly07_index.html.

³¹ Zob. M. More, *Technological Self-Transformation: Expanding Personal Extropy*, „Extropy” 4(1993) nr 2, <http://www.maxmore.com/selftrns.htm>.

zakwestionować dotychczasowe dyskursy w socjologii i naukach społecznych, które odbierały podmiotowi ludzkiemu sprawczość, czyniąc zeń podmiot słaby, nierozumiejący, w jakim świecie się znalazł. Zwrot ku performatywności Domańska postrzega w kategoriach „silnego podmiotu”, który nie ma już charakteru tylko humanistycznego i homogenicznego, lecz hybrydyczny – dzięki zasilaniu prokognitywnemu. Silny podmiot nie jest niesiony przez zmieniający się świat, nie jest samotny ani romantyczny, nie jest widzem, lecz inicjatorem, jakkolwiek współformatowanym i współkonfigurowanym we wzajemnych relacjach w kolektywach techno-ludzkich, które nie są już społecznościami w znaczeniu, w jakim dotychczas pojmowaliśmy społeczność³². Mowa tu więc o „zwrocie ku sprawczości”, lecz nie jest to sprawczość czysto ludzka, a ludzko-nie-ludzka, a zatem zwrot ów jest raczej zwrotem ku współsprawczości. Kluczem do rozumienia tej współsprawczości jest właśnie współkonfigurowanie i współformatowanie, koadaptacja i koewolucja człowieka i maszyny. Komunikacja cyfrowa to bowiem interaktywność, ale także responsywność. Tymczasem ciągle jeszcze się nam wydaje, że to my, „sprawcy”, konfigurujemy nowe technologie hardware’u i software’u, a przecież one także nas konfigurują i formatują, na przykład narzucając nam kod komunikacji ograniczony do stu kilkudziesięciu znaków (jak w przypadku wiadomości tekstowych czy komunikatów na Twitterze), co przenosi się na wszystkie sfery komunikacji społecznej.

Smart machines postrzegane są jako szansa na wielki skok w dalszej hominizacji naszego gatunku – jego władzy, podmiotowości czy zasobów intelektualnych. Poglądy tego rodzaju nawiązują do Nietzscheańskich idei końca moralności, woli mocy czy nadczłowieka. Sami transhumaniści, między innymi dyrektor Future of Humanity Institute na Uniwersytecie Oksfordzkim Nick Bostrom oraz badacze stanowiący zespół tego instytutu, posługują się raczej pojęciem „humanity plus”, kładąc jednak akcent na humanizm; transhumanizm w tym rozumieniu należałoby zatem pojmować nie jako radykalne zerwanie z humanizmem, ale jako jego kontynuację. W tym sensie transhumanizm nie narusza równowagi ciągłości istnienia gatunku ludzkiego, ani też nie wprowadza do niego zmiany. Oznacza natomiast łączenie sztucznego i naturalnego intelektu oraz sztucznych i naturalnych elementów ludzkiego ciała i zmysłów. Technologia jawi się tu jako efekt pracy i pomysłowości człowieka i można ją traktować jako twór specyficznie naturalny, który powstał w konsekwencji podejmowania od kilkuset lat określonych prób przez jeden z gatunków i popelniania przez niego błędów³³. Technologia stanowi w tym sensie jedynie kolejną gałąź tego samego procesu. Być może na przykład nie

³² Por. E. Domańska, „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 2007, nr 5, s. 57n.

³³ Zob. *The Technium and the 7th Kingdom of Life: A Talk with Kevin Kelly*.

potrzebujemy już więcej siły, zdrowia czy odporności na mróz. Być może potrzebujemy tylko kreatywności, inteligencji i zdolności w obsłudze urządzeń, które wyręczą nasze ciała w walce o przetrwanie? Być może ludzkość, która podąża ścieżką ewolucji technologicznej, kontynuuje po prostu proces, który opisywał Darwin?³⁴

Transhumanizm nie budził obaw, dopóki ekstensję człowieczeństwa ograniczano do zwielokrotnienia siły mięśni czy ostrości zmysłów i nie odnoszono jej do ludzkiego mózgu. Dzisiejsza rewolucja informacyjna to jednak coś znacznie więcej: obejmuje ona ekstensję niektórych funkcji mózgu. Nie było to wyraźne, gdy komputer zastępował mózg tylko w jego funkcji kalkulatora czy kondensatora pamięci. Nowa jakość pojawiła się jednak wraz z uzyskaniem ekstensji funkcji cerebralnych, zwłaszcza procesorycznej, czy z zastosowaniem w maszynach – jak „Deep Blue”, która pokonała szachowego mistrza świata – reguł implikacji oraz inferencji, co kiedyś śniło się jedynie wizjonerom: Ćpukowi, Asimowowi czy Lemowi.

Mamy tu w istocie do czynienia z problemem cyborgizacji człowieka, traktowanym poważnie w studiach kulturowych od czasu „Manifestu cyborga”³⁵ Donny Haraway. W istocie o cyborgizacji mówi się i pisze już od dawna. W szerokim rozumieniu cyborgiem (angielskie słowo „cyborg” powstało przez połączenie pierwszych sylab słów „cybernetic organism”) był już człowiek posługujący się protezą, sztucznym uzębieniem czy noszący okulary. W szerszym rozumieniu określenie „transhumanizm” opisuje więc każdą cyborgiczną ekstensję zmysłów: wzroku, słuchu, dotyku. Marshall McLuhan o mediach elektronicznych, które za jego życia były jeszcze względnie mało skomplikowane, mówił właśnie jako o ekstensjach człowieka. Dzisiejsze transludzkie ekstensje to już nie tylko „przedłużenie”, to także protezy sensualne, interkoneksja zmysłowa osiągnięta dzięki rzeczywistości wirtualnej, wszelkie komputery współczulne, na przykład inteligentne tkaniny, które będą oziębiać lub ocieplać skórę w zależności od temperatury ludzkiego ciała (czyli materiały z pamięcią temperatury).

Istotne jest pytanie, czy siła sprawcza podmiotu zwiększa się dzięki technologiom, czy też należy raczej mówić o jej ograniczaniu. Odpowiadając na tę wątpliwość, trzeba jednak w pierwszym rzędzie rozważyć, czy mamy na myśli człowieka w sensie filogenetycznym (gatunkowym), czy też ontogenetycznym (osobniczym). Najkrócej mówiąc, technologie na pewno zwiększają potencjał

³⁴ Zob. G. K r a u z o w i c z, *Człowiek symbiotyczny*, praca niepublikowana, powstała na Uniwersytecie SWPS, Warszawa 2011.

³⁵ Zob. D.J. H a r a w a y, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, w: też, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, s. 149-181.

sprawczy (kognitywny czy energetyczny) gatunku ludzkiego. Co się zaś tyczy konkretnych ludzi, to „na dwoje babka wróżyła”.

Problem, którego transhumanizm nie rozwiązuje, to niemożliwość dziedziczenia cech udoskonalonego technicznie człowieka. Człowiek zmieniony w pewnej części w maszynę pozostanie człowiekiem, dopóki tym technooorganizmem będzie zarządzał mózg poprzez naturalny intelekt czy świadomość. Jego „części zamienne” będą zatem podlegać sterowaniu przez mózg. Maszyny pozwalają bowiem człowiekowi na zwiększanie jego sprawczości, ale go zarazem formatują. Człowiek staje się wówczas niczym narzędzie, które może wykonywać tylko określony zestaw zadań. Inne zestawy zadań wykonywane są przez inne narzędzia. Wskutek cyborgizacji stajemy się więc jednocześnie mocno ograniczeni i wąsko wyspecjalizowani.

Czy transhumanizm nie zdegeneruje zatem humanizmu, jeśli przez bio-cyfrową hybrydyzację, psychofarmakologię, wspomaganie genetyczne oraz inne zabiegi biotechniczne i bioniczne (choćby przez stosowanie egzoszkieletu) doprowadzi do produkcji czy też hodowli supersprawczych, ale zmutowanych jednostek, które będą przygotowane do radzenia sobie w ekstremalnych warunkach (na przykład jednostek zdolnych do przetrwania w wieloletnich ekspedycjach kosmicznych)? Spełniłaby się w ten sposób fantastyczna wizja specjacji człowieka, wyhodowania nowych podgatunków, „demi-theonów” (półbogów). Amerykański fizyk Michio Kaku twierdzi, że dla ludzi żyjących przed stu czy dwustu laty ludzie dzisiejsi, dysponujący potencjałem technologicznym, byłiby bogami³⁶. Coraz większej aktualności nabiera zatem pytanie, czy pozostaniemy jedynym gatunkiem, czy też będziemy ewoluować w kierunku ludzkości wielogatunkowej, złożonej z różnych szczepów genetycznych³⁷.

Wedle innego stanowiska do przekształcania się mózgu w komputer biologiczny należy jednak podchodzić ostrożnie. Nie powinniśmy przyjmować „nabożnego” stosunku do komputera, a raczej zachować nabożny stosunek do tego, w co zostaliśmy wyposażeni przez Stwórcę czy też naturę – do mózgu mieszczącego kod wiedzy minionych pokoleń. Siłą ludzkiego umysłu jest komunikowanie się na drodze tworzenia analogii, dzięki czemu nasz gatunek przez pokolenia gromadził wiedzę, która jest oparta nie tylko na logice binarnej, lecz również na logice rozmytej. Tego zaś nie potrafi nawet najinteligentniejszy komputer. Kilkadziesiąt lat rozwoju technologii komputerowych i sieciowych nie zastąpi tak łatwo, jak chcieliby nam to wmówić ich entuzjaści, naturalnego procesu wzajemnych oddziaływań międzyludzkich oraz oddziaływań między ludźmi a ich otoczeniem. Oczywiście maszyna, która coraz więcej

³⁶ Zob. M. K a k u, *The Future of the Mind: The Scientific Quest to Understand, Enhance, and Empower the Mind*, Random House, London 2014.

³⁷ Zob. *The Technium and the 7th Kingdom of Life: A Talk with Kevin Kelly*.

potrafi, zmusza człowieka do wkraczania na coraz wyższy poziom intelektualny. Człowiek sam stworzył sobie narzędzie, które zmusza go, by stawał się coraz bardziej twórczy. Sam komputer stał się dlań inteligencją pomocniczą. Na początku drugiego tysiąclecia komputer staje się jakby metaforą człowieka – mózg ludzki coraz częściej nazywany bywa procesorem. Być może kiedyś w jakimś wojskowym kompleksie stworzona zostanie instalacja, która swoim potencjałem dorówna miliardom neuronów znajdujących się w mózgu człowieka³⁸, potencjał taki jednak byłby porównywalny ze znajomością wszystkich słów *Hamleta* bez jednoczesnej znajomości kodu niezbędnego do zrozumienia semantyki dzieła. Można przytoczyć mnóstwo argumentów świadczących o geniuszu ludzkiego umysłu, chociażby alfabet – zestaw trzydziestu kilku znaków (dwudziestu kilku liter i dziesięciu cyfr) – który pozwolił na zapisanie olbrzymiej wiedzy, której nie da się nawet w przybliżeniu obliczyć w terabajtach czy eksabajtach.

W myśleniu transhumanistycznym kryją się zatem pewne pułapki, które precyzuje przywoływany tu Kevin Kelly. Wyraża je w słowach: im bardziej technologia przyspiesza, tym mniej jesteśmy pewni, kim jesteśmy jako zarówno gatunek, jak i poszczególne jednostki. Przestajemy wiedzieć, co znaczy być człowiekiem. Niemal codziennie nowe odkrycia i wynalazki zmuszają nas do bolesnego przewartościowywania fundamentalnych aspektów naszej egzystencji. To zaś oznacza permanentny kryzys tożsamości zarówno na poziomie gatunkowym, jak i osobniczym³⁹.

Można by rzec, że człowiek sam zastawia na siebie pułapkę. Wynalazek komputera to milowy krok, który wymagał olbrzymiego wkładu myśli i wiedzy i który zwiększył możliwości intelektualne człowieka. Sprawił on jednak, że człowiek coraz mniej rozumie maszyny wymagające inteligencji subsydiarnej, sam nie rozumiejąc, dlaczego jest inteligentny. Chociaż dobrze rozumiał narzędzia epoki mechanicznej, nawet te skomplikowane, oprogramowanie maszyn cyfrowych jawi mu się jako „czarna skrzynka”, która w swym wnętrzu zawiera jak gdyby potencjał magiczny. Oznacza to, że technologie cyfrowe intelektualnie wyprzedzają przeciętnych ludzi. Krzywa uczenia staje się coraz bardziej stroma, przekraczając możliwości poznawcze przeciętnych użytkowników maszyn cyfrowych. Konsekwencje tego mogą okazać się poważne: technologie cyfrowe będą się rozwijać, ale rozwojowi temu nie będzie towarzyszyć rozwój i doskonalenie człowieka – a w każdym razie rozwój

³⁸ Por. Ch. J o n s c h e r, *Życie okablowane. Kim jesteśmy w epoce cyfrowej?*, tłum. L. Niedzielski, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2001, s. 262n.

³⁹ Zob. *The Technium and the 7th Kingdom of Life: A Talk with Kevin Kelly*. Zob. też: K. K r z y s z t o f e k, *Miedzy kulturą a antropotechnologią. Wzję społeczeństwa informacyjnego: Matrix, Bonne Societé, Dèjà vu?*, „Ethos” 18(2005) nr 1-2(69-70), s. 187-204.

i doskonalenie zdecydowanej większości ludzi⁴⁰. Jeśli zaś rozwój ludzki nie będzie towarzyszyć rozwojowi techniki, to stawać się ona będzie systemem coraz bardziej autonomicznym, o działaniu którego nie decydują ani wyłącznie, ani przede wszystkim potrzeby i cechy człowieka. Uwolniony spod panowania człowieka rozwój techniki będzie zatem realizować cele będące nie tyle celami człowieka, ile celami systemu człowiek–maszyna czy też systemu ludzie–technika⁴¹.

W STRONĘ POSTHUMANIZMU KONIEC PODMIOTU LUDZKIEGO?

Pojęcie humanizmu jest tradycyjnie utożsamiane z pojęciem antropocentryzmu wynoszącego człowieka ponad wszystkie inne byty. Wskutek takiego pojmowania człowieczeństwa uważano, że człowiekowi wolno bez ograniczeń korzystać z „podboju przyrody”. Zdaniem posthumanistów natomiast w wieku dwudziestym pierwszym rozumienie humanitas, wedle którego człowiek jest jedynym bytem przekraczającym stan natury, a zatem podmiotem patrzącym na naturę z wyżyn swojego człowieczeństwa, musi ulec rewizji. Kryje się w tym propozycja zdekonstruowania tradycyjnego humanizmu. Chcę jednak obecnie zaproponować inne podejście do problemu, a mianowicie rozumienie posthumanizmu w kontekście wpływu technologii na człowieka⁴².

O ile bowiem transhumanizm zasadza się na cyborgizacji człowieka, to posthumanizm w rozumieniu, jakie tu rozważam, opiera się raczej na androidyzacji maszyn. Stworzona przez ludzi sztuczna inteligencja przestanie być przez nich kontrolowana, doprowadzi do ich umaszynowania i do ucłowieczania maszyn. Człowiek, będąc sprawcą maszyn, pozbawi się zarazem sprawczości na ich rzecz, a zatem już w tym punkcie dojdzie do zerwania ciągłości gatunku ludzkiego i do jego zmiany. Pojawia się więc fundamentalne pytanie, po jakie moce sięga tu człowiek. Czy po Kopernikańskiej, Darwinowskiej i Freudowskiej „detronizacji” nie funduje sobie „detronizacji” kolejnej? Celem nie będzie już bowiem tylko multiplikacja energii ciała i zmysłów, a „majstrowanie koło mózgu”. Musimy się liczyć z narodzinami człowieka posthistorycznego. Skoro istniał przedczłowiek (człowiek prekułturowy, biologiczny), człowiek–twórca i produkt kultury, to dlaczego nie miałyby być postkultury i postczłowieka, którego jakość będzie się mierzyć produkcją i konsumpcją bitów? Zwraca na to

⁴⁰ Por. J. B o b r y k, *Spadkobiercy Teuta. Ludzie i media*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2001, s. 28.

⁴¹ Por. tamże, s. 29.

⁴² Szerzej na ten temat zob. K. K r z y s z t o f e k, *Człowiek posthumanistyczny?* „Kultura Współczesna” 1999 nr 1(19), s. 18-35.

uwagę Uwe J. Heuser, mówiąc o paradoksie naszego myślenia: z jednej strony akceptujemy darwinizm, z drugiej zaś rzadko myślimy o jego konsekwencjach: o tym, że żaden gatunek nie trwa wiecznie⁴³. To bowiem oznaczałoby, że człowiek nie obroni się jako istota wyjątkowa. Możliwe zatem, że ziści się wizja osobliwości technologicznej (ang. technological singularity) w rozumieniu Vernora Vinge'a, poszerzonym przez Raya Kurzweila⁴⁴, ale pewności takiej nie mamy. Sceptycy powiadają, że wymagałoby to stworzenia nie tyle sztucznej inteligencji, ile sztucznej świadomości, a na to raczej nie ma perspektyw.

Pojęcie posthumanizmu pojawia się w obiegu intelektualnym między innymi w dyskusjach o sztuce. Definiuje się go najczęściej jako stan, w którym przewyżczone zostają ograniczenia naturalnej „ludzkiej formy”. Człowieka ma zaś doń doprowadzić dążność do doskonalenia gatunku. Przekraczanie granic człowieczeństwa już się rozpoczęło; następny krok natomiast będzie miał charakter nie naturalny czy nawet mutacyjny, ale technologiczny i nie będzie on oznaczał przyspieszenia ewolucji, lecz jej dyskontynuację. W dziejach obserwowaliśmy jak dotąd skoki i nieciągłości. Posthumanizm jawi się natomiast jako projekt podobny do prymitywnego mechanicyzmu Juliena Offray'a de la Mettriego. Filozof ten uważał człowieka za nieco bardziej skomplikowaną maszynę, a posthumanisci w podobny sposób postrzegają ludzki mózg jako bardziej złożony komputer.

Posthumanizm oznacza wyposażenie maszyny w całkowicie sztuczne ciało, intelekt i zmysły. Napędzające ów projekt przekonanie o postępie w tworzeniu inteligencji dorównującej inteligencji ludzkiej uzasadniane jest swoistą retro-gnozą. Szybkość hominizacji naszego gatunku była wynikiem przyspieszenia ewolucji biologicznej. Na początku tego procesu grupy pracomórek stały się zdolne do biokodowania – przekazywania informacji o swojej strukturze DNA kolejnym generacjom pracomórek. W ten sposób uruchomiony został genetyczny paradygmat ewolucji, to znaczy nieprzerwany wzrost masy informacji w łonie ziemskiej biosfery. Według klasycznej, Darwinowskiej teorii ewolucji informacja genetyczna ulega stałej transformacji i optymalizacji z punktu widzenia przetrwania organizmów żywych dzięki naturalnej selekcji, adaptacji czy specjalizacji.

Zdaniem niektórych uczonych ewolucja już spełniła swoją rolę. Sama wiedza o biotechnologiach nie jest dziś jednak wystarczająca. Potrzebne jest globalne spojrzenie na społeczny wymiar problemu rosnącej roli antropotechnologii. „Ewolucyjna rola płci [...] straciła dla naszego gatunku znaczenie

⁴³ Por. U.J. Heuser, *Człowiek, istota przejściowa*, „Forum” z 24 I 1999, s. 15. Zob. też: t e n ż e, *Das letzte Jahrtausend des Homo sapiens geht zu Ende. Wer kommt nach uns?*, „Die Zeit” z 30 XII 1998.

⁴⁴ Zob. R. K u r z w e i l, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, Viking Penguin, New York 1999.

– z chorobami walczymy od dawna dzięki medycynie, nie czekając aż zrobi to za nas ewolucja. Zresztą ewolucja w krajach wysoko rozwiniętych – już prawie ustała, a metoda doskonalenia gatunku przez eliminację gorzej przystosowanych jest nieefektywna i z wielu względów nie do zaakceptowania przez jedyny na Ziemi gatunek świadomy swego istnienia. Doskonalenie przez techniczne wynalazki jest nieporównanie szybsze, skuteczniejsze i moralnie łatwiejsze do przyjęcia⁴⁵. Dzięki tym wynalazkom ewolucja mogła zachodzić w oderwaniu od powolnych procesów zmiany kodu DNA, przy czym przyspieszeniu ulegał pozagenetyczny przekaz informacji, którym jest po prostu kultura, dziś zaś w coraz większym stopniu technokultura. Informacja zawarta jest więc nie tylko w biokodowaniu DNA, lecz także w technologii (jako składniku kultury) przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Bez wątpienia jednak w przypadku małp i ludzi pierwotnych informacja ewoluująca poza kodem DNA stanowiła jedynie dodatek do głównego nurtu ewolucji, która przebiegała w paradygmacie ewolucji biologicznej.

Pierwotnie zatem mieliśmy do czynienia z przyspieszeniem przekazu informacji genetycznej i to właśnie stworzyło człowieka. Następnie funkcje przyspieszenia ewolucyjnego przejęła ewolucja kulturowa, której najnowszą postać stanowi (r)ewolucja technologiczna. Ewolucja biologiczna osiągnęła na pewnym etapie punkt, w którym pojawiło się zjawisko emergentne – wyposażony w inteligencję mózg, „biologiczny komputer”, umożliwiający powstanie nowego paradygmatu ewolucji: ewolucji technologicznej⁴⁶.

Być może jednak zbyt wcześnie mówimy o końcu ewolucji biologicznej, być może ewolucja ta trwa nadal, chociaż tego nie widzimy, gdyż nasze jednostkowe życie to jedynie sekunda na zegarze dziejów. Niewykluczone, że oba tory ewolucji stopią się jednak ze sobą jako synergiczny efekt biologii i technologii. Jeśli zaś dołączy do tego kultura, to efekt ów ulegnie poszerzeniu i będziemy mogli mówić o biotechnokulturze. Widomym znakiem tej biotechnoewolucji będą kiedyś w przyszłości biokomputery czy neurokomputery, zbudowane już nie na związkach nieorganicznego krzemu, ale na związkach węgla, który jest składnikiem środowiska organicznego. Nie będzie więc bariery między organicznym człowiekiem a organicznym komputerem.

W systemach totalitarnych sprawczość koncentrowała się w rękach władzy, która ubezwłasnowolniała i nadzorowała rządzonych, prowadząc ich „za rączkę” od kołyski do grobu. Wedle doktryny liberalnej to człowiek jest sprawcą – kowalem własnego losu. Sytuacja się jednak zmienia. Rządy liberalne pragną

⁴⁵ Zob. M. Ryszkiewicz, *80 milionów lat bez seksu*, „Gazeta Wyborcza” z 12 VII 2008, s. 22.

⁴⁶ Zob. M. Kosiński, *Przyspieszenie ewolucji*, maszynopis, Uniwersytet SWPS, Warszawa 2007.

coraz więcej nadzorować. Biowładza i biopolityka mają się dobrze. Rośnie liczba ograniczeń biorących się z przekonania rządzących, że człowiek żyjący w złożonym, przesyconym technologiami świecie nie wie, jak żyć, i sam jest dla siebie największym szkodnikiem. Znaczy to jednak, że do lamusa odchodzi koncepcja człowieka promująca rozwój osobowości, wiedzy i krytycyzmu, a zyskuje na znaczeniu koncepcja człowieka jako maszyny popędowej, zespołu psychodynamicznego i behawioralnego (reagującego na sterowanie wzmocnieniami pozytywnymi i negatywnymi), sterowanego między innymi przez reklamę. Podejście takie znakomicie ogranicza sprawczość, a zwiększa zewnętrzną sterowność.

SZANSE HUMANISTYKI

Czy w świetle tych wywodów uzasadniony jest pogląd, że kryzys humanizmu jest też odpowiedzialny za kryzys humanistyki? W refleksji nad zmianą społeczną ostatnich kilku lat słowo „kryzys” stało się gwiazdą leksykalną. Rzadko mówi się o zmianie, transformacji, o przejściu od czegoś do czegoś, które to pojęcia są aksjologicznie neutralne, dominuje natomiast mowa o kryzysie, który w zachodnim rozumieniu nacechowany jest negatywnie jako coś, co pogrąża czy degradowe. Owo negatywne nacechowanie pojęcia kryzysu w kręgu kultury Zachodu sprawia, że elity i „ludzie z ulicy” pełni są lęków, niepewności i bólów adaptacji, stroniąc od śmiałych projektów, wizji, utopii i marzeń, których podejmowanie było cechą charakterystyczną czasów optymizmu: oświecenia i epoki industrialnej. Nie ma tu miejsca na roztrząsanie, z jakim typem zmiany społecznej mamy do czynienia, jeśli określamy ją słowem „kryzys”. Kwestia ta wymagałaby odrębnego namysłu. Na użytek tego artykułu przyjmijmy, że rozumieć przezeń będziemy turbulentne przejście (i związany z nim dyskomfort) od starego i oswojonego ładu do nowego porządku. Z sytuacjami takimi mieliśmy już do czynienia, ale czy tym razem będzie tak samo jak wcześniej? Bez odpowiedzi (na razie) pozostaje pytanie, czy ów nowy porządek nie pozostanie nieładem, który będziemy zmuszeni uznać za normę, a nie za stan przejściowy. To zaś oznaczałoby, że jesteśmy skazani na permanentny kryzys, co brzmi oksymoronicznie.

Siła sprawcza człowieka i jego podmiotowość w największym stopniu zależą od tego, jakim aparatem i potencjałem poznawczym dysponuje. Aparat ten był i jest w dużym stopniu ograniczony z powodu ograniczeń dyscyplin naukowych. Wiadomo, że satysfakcjonującej wiedzy nie dostarczą samodzielnie ani nauki ścisłe w połączeniu z przyrodniczymi czy inżynierskimi, ani nauki społeczne i humanistyka. Świadom tego był już połowie ubiegłego wieku Charles P. Snow, który wywołał dyskusję swoją koncepcją dwóch

kultur, między którymi – jak byśmy powiedzieli w dzisiejszym języku – nie ma „interfejsu”⁴⁷. W ostatnich dekadach dyskusja ta odżywa, dzięki między innymi Johnowi Brockmanowi, który stwarza nadzieję na to, że ów „interfejs” leży w horyzoncie naszych możliwości, a wszystko wskazuje na to, że powstaje właśnie „trzecia kultura”⁴⁸. W tym sensie humanistyka przechodzi kryzys, ale można się pocieszać, że co jej nie zabije, to ją wzmocni. Interpretatywna, rozumiejąca, hermeneutyczna humanistyka nie wystarczy bowiem do wyjaśniania skomplikowanej wielopoziomowej rzeczywistości. Jest jednak niezbędna, posiada niebagatelne zasoby, których nie mają nauki w sensie sciences, na przykład inżynieryjne czy biomedycyna. Dane czy liczby odnoszące się do społeczeństwa same w sobie nic nie znaczą, ktoś musi je interpretować, odczytywać ich sens, strukturalizować je i kontekstualizować, bo tylko wtedy uzyskują one wartość jako substrat do optymalizacji decyzji. Słowem, humanistyka bez nauk ścisłych i przyrodniczych nie poradzi sobie z pogłębianiem wiedzy o zmieniającym się społeczeństwie, ale one też bez niej nie dadzą sobie rady z tymi problemami. Interdyscyplinarność i transdyscykursywność stają się zatem imperatywem. Mówi się już nawet o postdyscyplinarności.

Powiada się dziś, że nauka i technika pozwalają „ulepszać” człowieka. Co jednak znaczy „ulepszać”? Jakimi kryteriami należy ową „lepszość” mierzyć? Prace poświęcone temu zagadnieniu wydają się wskazywać nie na ameliorację moralną, lecz na psychosomatyczne doskonalenie człowieka jako maszyny genetycznej i biotechnicznej. W wariacie pesymistycznym – niestety najbardziej realnym – humanistyka nie będzie mieć na to wpływu, ale humaniści powinni przynajmniej umieć objaśnić, po jakie nowe, nieznane wcześniej władze sięga dziś gatunek homo sapiens, a także na ile adekwatna do nowej sytuacji jest nasza wiedza o człowieku i społeczeństwie czy teoria kultury i moralności.

Wszystko to dzieje się w warunkach chaosu postnormatywnego. Rygoryzm etyczny jest dziś wspomnieniem, a byłby nam potrzebny jak nigdy. Skoro zaś etyka cierpi na relatywizm, to nie może być od niego wolna także jej córa – bioetyka, która ma z założenia zapewniać nauce i technice orientację normatywną. Być może problemy bioetyki nabiorą znaczenia, gdy będzie jej potrzebować prawo, które nie może się obejść bez ścisłych kryteriów określania tożsamości jednostki.

Człowiek posługujący się coraz potężniejszymi narzędziami kieruje dziś swoje zainteresowanie raczej ku sobie samemu i swojemu wnętrzu niż ku światu. W dziejach dokonała się już kolonizacja świata, teraz zaś mamy do czynienia z kolonizacją człowieka. „Wkroczyliśmy w epokę – stwierdza Zbig-

⁴⁷ Zob. Ch.P. Snow, *The Two Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

⁴⁸ Por. J. Brockman, *Nowy renesans. Granice nauki*, tłum. P.J. Sz wajcer, A. Eichler, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2005, s. 25-36.

niew Brzeziński – w której nauki przyrodnicze przeobrażają się z narzędzia podboju środowiska zewnętrznego w narzędzie podboju – by tak rzec – wewnętrznego środowiska człowieka. Inaczej mówiąc, nauka przechodzi od podboju natury do podboju samej istoty ludzkiej”⁴⁹. Trzeba zatem powrócić do pytań postawionych na wstępie niniejszych rozważań, jak z tym wszystkim poradzi sobie antropologia, a właściwie humanistyka, która sama ma kłopoty ze swoją tożsamością.

Bardzo wiele zależeć będzie od świadomości. Jeśli szerzyć się będzie przekonanie, że człowiek nie jest skazany na to, w co wyposażyla go natura, to pokusa własnej transformacji okaże się zbyt silna, aby móc się jej oprzeć. Wtedy zaś pojawianie się co roku „nowego modelu homo sapiens” nie będzie już elementem science fiction. Niektórzy progności wieszczą zmierzch utopii społecznych czy rewolucji. Po cóż bowiem liczyć na to, że dzięki rewolucyjnej zmianie da się stworzyć lepszego człowieka, skoro można go zmieniać psychofarmakologicznie, genetycznie bądź bioinformatycznie? A zmiana taka będzie o wiele bardziej skuteczna niż mozolny trud formowania ludzi za pomocą „konwencjonalnych” metod, jakie dotychczas stosowano w dziejach.

⁴⁹ Z. Brzeziński, *Kłopoty dobrego hegemonu*, „Gazeta Wyborcza” z 4 VII 1998, s. 8.

Andrzej KIEPAS

OD ODPOWIEDZIALNOŚCI NAUKI I TECHNIKI DO WSPÓŁODPOWIEDZIALNOŚCI TECHNNAUKI

Problem współodpowiedzialności i wyzwania z nim związane pozostają w określonych relacjach do współczesnych przemian społecznych i kulturowych, które w ogólności określane są mianem modernizacji refleksyjnej. Konieczność kontrolowania ubocznych następstw wynikających z rozwoju technonauki, traktowanych dotąd często jako niekontrolowalne i w związku z tym pozostające poza polem mocy i możliwości człowieka, należy włączyć w obszar tego, co może pozostawać przynajmniej w jakimś stopniu rozporządzalne.

Cywilizacyjne i kulturowe znaczenie nauki i techniki zmienia się, między innymi wraz ze zmianami dokonującymi się w sposobie ich funkcjonowania i umiejscowienia w społeczeństwie, ten zaś uległ i nadal ulega określonym przemianom, które w konsekwencji nie pozostają również obojętne dla rozumienia wymogów odpowiedzialności nauki i techniki. Nauka i technika pozostają we wzajemnych związkach i zależnościach, co jednak nie znosi całkowicie różnic między nimi, jak i między różnymi dziedzinami nauki. Nauka tradycyjnie postrzegana była jako narzędzie poznawania świata, technika zaś jako narzędzie jego przekształcania, przy jednoczesnym wykorzystaniu wiedzy zdobytej przez naukę. Nie w pełni jednak zdajemy sobie sprawę z możliwości, jakie niesie ze sobą potencjał zawarty w nauce i technice, nie posiadamy też odpowiednio skutecznych narzędzi kontroli następstw upowszechniania rezultatów nauki i techniki. Możliwości te nie są końca rozpoznane, a ich rozpoznanie utrudnione jest także przez samą dynamikę procesów rozwoju nauki i techniki. Trudności ujawniają się też w odniesieniu do odpowiedzialności i jej wymagań wobec nauki i techniki. W niniejszym artykule zamierzamy wskazać na wybrane aspekty tych przemian w zakresie odpowiedzialności nauki i techniki, które mają związek tak ze sposobem ich funkcjonowania w społeczeństwie, jak i z upowszechnianiem ich rezultatów. Odpowiedzialność ta uzależniona jest także od różnych czynników związanych z wewnętrznym sposobem funkcjonowania nauki i techniki, zagadnienie to jednak wykracza poza obszar prowadzonych tu rozważań¹.

Skutki upowszechniania rezultatów nauki i techniki mają obecnie wymiar globalny i świadczą o globalnych możliwościach panowania nad światem po-

¹ W tym kontekście pojawiający się w tytule termin „technonauka” wskazywać ma właśnie na zmiany w odniesieniu do odpowiedzialności, a nie jakąś istotnie nową postać nauki i techniki, będącą wynikiem ich wzajemnego powiązania.

zostających w dyspozycji człowieka. Poszerzaniu zakresu tego panowania towarzyszy jednak świadomość, że świat wymyka się spod naszej kontroli. Globalnemu panowaniu towarzyszą nieodłącznie globalne zagrożenia, a brak możliwości ich wyeliminowania budzi swoiste poczucie bezradności. Sprawia to, że kondycję człowieka cechuje swoista ambiwalencja, zawieszenie pomiędzy mocą i niemocą. Nauka i technika postrzegane jako narzędzia panowania nad światem same wymagają zatem panowania nad nimi i sprawowania kontroli. Dziedziny te można analizować w różnych aspektach, na przykład od strony stosowanych przez nie procedur badawczych lub też skutków upowszechniania ich rezultatów w skali lokalnej i globalnej. Oba obszary: obszar wewnętrznego i obszar zewnętrznego funkcjonowania, pozostają w pewien sposób od siebie zależne, chociaż każdy z nich zachowuje pewną swoistość i autonomię. Przejawia się to między innymi w tym, jaką rolę wyznacza się czynnikowi uprawomocniającemu to, co się dzieje we wskazanych obszarach funkcjonowania nauki i techniki, oraz w tym, w jaki sposób dokonuje się legitymizacji działań w tych obszarach.

Postępująca instrumentalizacja wiedzy, rosnące znaczenie względów praktycznych (na przykład politycznych czy militarnych) i ekonomicznych (wiedza traktowana jest jako towar), prowadzi w konsekwencji do powstania dwóch odrębnych, niewspółmiernych dyskursów: teoretycznego i praktycznego, co rozbija jedność procesów legitymizacji, które stają się wielopłaszczyznowe i zróżnicowane. Jak pisze Stefan Amsterdamski: „Prawda [...] przestaje być dla wszystkich wartością autoteliczną, wiedzę prawdziwą ceni się przede wszystkim za jej użyteczność, użyteczność zaś, w odróżnieniu od prawdy, jest wartością stopniowalną i relatywną względem odbiorcy oraz sytuacji. Odbiorcą natomiast jest instytucja zatrudniająca uczonego i finansująca badania. I nawet jeśli nie jest tak, by wartości te były ze sobą z reguły sprzeczne, nawet jeśli sądzi się, że wiedzą użyteczną może być jedynie wiedza prawdziwa, to w określonej sytuacji i dla określonego odbiorcy nie wszelka wiedza prawdziwa jest jednakowo użyteczna”². Dominujące znaczenie ma dzisiaj tak zwana sfera badań i rozwoju (B+R), nastawiona bezpośrednio na cele praktyczne i na badania stosowane (aplikacyjne). Tradycyjne podziały, jakie w tym względzie funkcjonowały, zachowują jednak nadal swą ważność, nie można bowiem całkowicie zniwelować różnic między naukami humanistycznymi, społecznymi czy technicznymi. Co więcej, pewne współczesne wyzwania dotyczą na przykład włączenia nauk humanistycznych i społecznych do procesów decyzyjnych związanych z upowszechnianiem odkryć nauk technicznych. Nie znosi

² S. A m s t e r d a m s k i, *Między historią a metodą. Spory o racjonalność nauki*, PIW, Warszawa 1983, s. 111. Zob. t e n ż e, *Tertium non datur? Szkice i polemiki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.

to różnic między tymi naukami, choć w obszarze ich ewentualnego współdziałania różnice te przestają mieć istotne znaczenie. Tradycyjne podziały mogą jednak być postrzegane jako rodzaj przeszkody, szczególnie w odniesieniu do wymogów dotyczących odpowiedzialności za upowszechniane społecznie rezultaty nauki i techniki.

Wiedza jest nie tylko zbiorem informacji, lecz także czynnikiem kształtowania i określania zakresu mocy i możliwości człowieka. Stanowi potencjał, który może być wykorzystywany do różnych celów. W wyniku postępującej instrumentalizacji oraz dyferencjacji sposobów jej wykorzystywania następowały procesy z jednej strony autonomizacji nauki i techniki, z drugiej zaś oddzielania się legitymizacji wewnętrznej, odwołującej się do kryteriów wewnętrznej racjonalności, i legitymizacji zewnętrznej, odwołującej się do innych wartości i powiązanej z celami i skutkami wykorzystywania odkryć tak nauki, jak i techniki. Sama wiedza, jako neutralna, uprawomocniona była poprzez kryteria racjonalności wewnętrznej (na przykład metodologiczne), czym innym zaś było jej uprawomocnienie zewnętrzne (aksjologiczne, praktyczne), gdzie miarę stanowiły w odpowiedni sposób pojmowane skuteczność i użyteczność. Rozbicie procesów legitymizacji było wyrazem oddzielenia nauki i techniki od etyki, dziedziny te tradycyjnie traktowano bowiem jako etycznie neutralne.

Wzrost mocy i możliwości, jakich dostarczają nauka i technika, sprawia, że one same stają się źródłem destrukcji tego modelu legitymizacji, który ograniczał się do ram wewnętrznej racjonalności rządzącej procesami powstawania określonych ich rezultatów. Ingerencja współczesnej nauki i techniki w porządek świata dotyka bowiem między innymi samego jego istnienia lub też zachowania tożsamości jego części (na przykład tożsamości człowieka i jego natury zagrożonej przez ingerencje genetyczne). Powoduje to konieczność uczynienia tego, co staje się dostępne i rozporządzalne dzięki nauce i technice, przedmiotem etycznej kontroli, a nawet ograniczania tej rozporządzalności. Ingerencja człowieka w porządek natury, także jego własnej, nie jest obojętna dla niego samego, i to nie tylko w sensie instrumentalnym (dobrze lub źle służy celom człowieka), lecz w sposób bardziej fundamentalny, dotyczący jego kondycji i egzystencji. Z tej perspektywy okazuje się, że tradycja nowoczesna, wytwarzając określone procedury legitymizacji nauki i techniki, wytworzyła zarazem to, co stało się podstawą ich delegitymizacji. Procesy legitymizacji wiedzy w ponowoczesności zakładają w konsekwencji konieczność powiązania tego, co w nowoczesności zostało rozdzielone, a mianowicie legitymizacji teoretycznej, odwołującej się do obszaru wytwarzania wiedzy, i praktycznej, dotyczącej jej wykorzystywania. Jednym z ważnych narzędzi legitymizacji, zarówno tej teoretycznej, jak i praktycznej, może być odpowiedzialność i wypełnianie jej wymogów.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ NAUKI I TECHNIKI
WYZWANIA I PRZEMIANY

Problematyka odpowiedzialności nauki i techniki obejmuje w ogólności dwa wymienione wyżej obszary: wewnętrzny, prowadzący do powstania odpowiednich rezultatów, oraz zewnętrzny, związany z ich wykorzystaniem i upowszechnianiem sposobu ich funkcjonowania. Każdy z tych obszarów ma własną dynamikę i w każdym z nich obserwować możemy określone procesy zmian. W odniesieniu do wymogów związanych z odpowiedzialnością ważne pozostają trzy wzajemnie powiązane ze sobą obszary, a mianowicie: (1) sposób funkcjonowania nauki i techniki jako określonych instytucji społecznych; (2) pojmowanie ich racjonalności jako odpowiedniego sposobu poznawania świata i tworzenia określonych technik, przy czym racjonalność oznacza również kryteria oraz normy oceny rezultatów tych dziedzin – w tym względzie zakres pojęcia racjonalności obejmuje głównie odpowiednie zasady i reguły metodologiczne; (3) ethos, szczególnie w odniesieniu do zakresu i przedmiotu odpowiedzialności oraz do sposobu egzekwowania jej wymagań.

Procesy przemian nauki i techniki obserwowalne w odniesieniu do tych trzech obszarów przekładają się na umiejscowienie i sposób funkcjonowania nauki i techniki w określonych porządkach społecznych i kulturowych³. Znajduje to odzwierciedlenie także w odniesieniu do problemu urzeczywistniania odpowiedzialności nauki i techniki, z nim bowiem łączą się zarówno kwestie dotyczące wewnętrznego funkcjonowania nauki i techniki, jak i ich umiejscowienia w porządku społecznym i kulturowym. Mamy w tym względzie do czynienia z przebiegającymi równolegle procesami: zmianami w sposobie rozumienia odpowiedzialności i jej wymagań, co jest przedmiotem różnych dyskusji i rozważań teoretycznych, w tym także filozoficznych i etycznych, oraz zmianami w rozumieniu odpowiedzialności nauki i techniki, w tym także w odniesieniu do ich rezultatów upowszechnianych społecznie i prowadzących do różnorodnych, pozytywnych i negatywnych następstw.

Zmiany te wzajemnie się warunkują, na przykład trudności natury teoretycznej lub też brak odpowiednich teoretycznych rozstrzygnięć skutkują niekiedy próbą przesunięcia określonych problemów na płaszczyznę praktyczną, co jednakże nie prowadzi do odpowiednio efektywnych i satysfakcjonujących rozwiązań. Przykładem może być problem odpowiedzialności instytucjonalnej, który był przedmiotem dyskusji nie tylko w odniesieniu do nauki i techniki, lecz także do działalności gospodarczej. Kwestia odpowiedzialności instytucjonalnej zderza się w tym przypadku z tradycyjnym rozumieniem odpowie-

³ Por. A. K i e p a s, *Człowiek wobec wyzwań filozofii techniki*. Wydawnictwo Gnome, Katowice 2000, s. 73n.

działności, ograniczającym ją do podmiotów indywidualnych. Ta tradycyjnie rozumiana odpowiedzialność związana była ze sprawcą i świadomie przez niego spowodowanymi skutkami określonych działań i decyzji. Sprawcę pojmowano jako podmiot indywidualny, działający zgodnie z odpowiednią intencją, czyli wykazujący wolę czynienia czegoś i zarazem świadomość tego, co czyni, przy czym świadomość ta musiała mieć podstawy w odniesieniu do odpowiedniego systemu wartości jako kryterium oceny działań i ich skutków – podmiotem odpowiedzialności był zatem indywidualny podmiot intencjonalny. Za przedmiot odpowiedzialności uznawano tylko świadomie (intencjonalnie) powodowane skutki odpowiednich działań, w polu odpowiedzialności nie mieściły się skutki uboczne, kumulatywne czy nieintencjonalne. Główną instancją odpowiedzialności miało być sumienie indywidualnego sprawcy; odpowiedzialność ograniczała się do relacji z samym sobą, była to odpowiedzialność „przed sobą samym”⁴.

Tak pojmowana odpowiedzialność, związana z jednostkowym podmiotem, nie wydaje się adekwatna do wielu sytuacji, z jakimi mamy obecnie do czynienia w różnych obszarach aktywności człowieka, w tym także w dziedzinie nauki i techniki. Współcześnie działania mają charakter zinstytucjonalizowany, jednostki działają w ramach odpowiednich organizacji, a nie jako całkowicie autonomiczne i samodzielne podmioty. To sprawia, że w zderzeniu z tradycyjnie pojmowaną odpowiedzialnością podmiot działania (sprawca) i podmiot odpowiedzialności nie pokrywają się ze sobą. Skutki działań i decyzji intencjonalnych są często niezgodne z intencjami, pojawia się bowiem wiele następstw kumulatywnych i nieintencjonalnych, przypadkowych i ubocznych. Coraz większy staje się zakres tych następstw i wzrasta ich znaczenie, jednocześnie pozostają one poza polem obejmowanym przez tradycyjne wymogi odpowiedzialności.

Swego czasu prowadzono dyskusję nad kwestią odpowiedzialności instytucjonalnej⁵. W dyskusji tej podejmowano problemy związane z ideą społecznej odpowiedzialności korporacji (ang. corporation social responsibility)⁶. Argumenty formułowane przez różne strony sporu odnośnie do sfery gospodarczej odnaleźć można na przykład w zbiorze artykułów *Etyka biznesu* opracowanym

⁴ Zob. R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 61-179; H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996; J. Flek, *Ontologizacja odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

⁵ Zob. M. Maring, *Kollektive und korporative Verantwortung. Begriffs- und Fallstudien aus Wirtschaft, Technik und Alltag*, LIT Verlag, Münster 2001.

⁶ Zob. M. Rybak, *Etyka menedżera – społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004; *Europejskie standardy etyki i społecznej odpowiedzialności biznesu*, red. W. Gasparski, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego, Warszawa 2003.

przez Leo V. Ryana i Jacka Sójkę⁷. Analizując debatę wokół problemu społecznej odpowiedzialności organizacji, można zauważyć, że przesłanki, do których odwołują się adwersarze, są podobne bądź nawet identyczne, ale wyprowadzane są z nich odmienne wnioski. W istocie teoretycznie spór nie został dotąd rozstrzygnięty, nadal nie ma adekwatnej do współczesnych warunków koncepcji odpowiedzialności moralnej, uwzględniającej nie tylko podmioty jednostkowe, lecz także zbiorowe (korporacyjne).

Trudności w dokonaniu odpowiednich rozstrzygnięć teoretycznych doprowadziły do przesunięcia sporu z płaszczyzny teoretycznej na praktyczną, co jednak nie wyeliminowało różnorodnych problemów i kontrowersji, jakie wzbudza idea odpowiedzialności instytucjonalnej⁸. Idea społecznej odpowiedzialności organizacji może mieć również zastosowanie w odniesieniu do instytucji nauki i techniki zajmujących się upowszechnianiem ich rezultatów. Idea ta przewiduje zarówno stosowanie pewnych procedur, jak i realizowanie odpowiednich norm i wartości⁹, choć jej praktyczne realizacje nie eliminują wszystkich problemów i trudności związanych z rozumieniem tego, czym jest odpowiedzialność zbiorowa (instytucjonalna). Szczególnie dotyczy to pojawiających się konfliktów o podłożu normatywnym (aksjologicznym), które nie są jednoznacznie rozstrzygalne przez zalecane procedury.

Ogólnie rzecz ujmując, rola etyki w odniesieniu do różnych dziedzin aktywności człowieka, w tym także nauki i techniki, może przejawiać się w dwojaki sposób. Etyka może stanowić czynnik regulacji wewnętrznej, czyli odpowiedniego kształtowania zachowań i działań różnych podmiotów (głównie indywidualnych) działających w ramach odpowiednich instytucji, na przykład poprzez kodeksy etyk zawodowych, etyczne sposoby podejmowania decyzji czy etyczne zarządzanie organizacjami¹⁰. Może też być czynnikiem regulacji zewnętrznej – legitymizacji, czyli usprawiedliwiania i uprawomocniania działań organizacji zajmujących się upowszechnianiem rezultatów nauki i techniki. Realizacja regulacji zewnętrznej pozostaje w dużym stopniu problemem otwartym i jest uzależniona nie tylko od samych tych dziedzin, lecz także od ich relacji do odpowiednich porządków społecznych i kulturowych.

⁷ Zob. *Etyka biznesu. Z klasyki współczesnej myśli amerykańskiej*, red. L.V. Ryan, J. Sójka, W drodze, Poznań 1997.

⁸ Szerzej na ten temat zob. A. K i e p a s, *Spoleczna odpowiedzialność biznesu w kontekście konfliktów związanych z rozwojem techniki*, w: *Etyczny wymiar odpowiedzialnego biznesu i konsumeryzmu na początku XXI wieku*, red. L. Karczewski, H.A. Kretek, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Raciborzu, Racibórz 2013, s. 362-372.

⁹ Zob. t e n ż e, *Spoleczna odpowiedzialność jako podstawa zrównoważonej przedsiębiorczości*, w: *Etyka biznesu i społeczna odpowiedzialność organizacji jako wyzwanie XXI wieku*, red. L. Karczewski, H.A. Kretek, Oficyna Wydawnicza Politechniki Opolskiej, Opole 2013, s. 295-306.

¹⁰ W odniesieniu do nauki i techniki por. t e n ż e, *Moralne wyzwania nauki i techniki*, Oficyna Wydawnicza Warszgraf, Katowice–Warszawa 1992, s. 74n.

Rola etyki jako czynnika regulacji zewnętrznej związana jest już bezpośrednio z umiejscowieniem nauki i techniki w porządku społecznym i kulturowym. Zależy również od tego, jak upowszechniane są rezultaty nauki i techniki i jakie mechanizmy kontrolne są – bądź nie są – uruchamiane dla wyeliminowania pojawiających się negatywnych skutków tego upowszechniania. W tym wymiarze rola etyki nie jest tak przejrzysta i wyraźna jak w pierwszym przypadku, jako regulatora wewnętrznego. Rola ta ujawnia się między innymi w kontekście odpowiedzialności i w stosowaniu jej wymagań do nauki i techniki. Zarysowane wcześniej charakterystyczne cechy tradycyjnego rozumienia odpowiedzialności korespondowały z wymogami etycznymi, jakie wiązano z działalnością naukową i techniczną. Wskazuje na to między innymi pojmowanie ethosu nauki, który tradycyjnie obejmował: (1) normę bezinteresowności – celem nauki jest bezinteresowne poszukiwanie prawdy; (2) normę obiektywności – wartość twierdzeń naukowych nie zależy od czasu, miejsca i osoby, która je wypowiada; (3) normę krytycyzmu – należy zachować sceptycyzm wobec wszelkich teorii oraz podawać ewentualne zastrzeżenia do wiadomości publicznej; (4) normę intersubiektywności – wiedza naukowa nie podlega tajemnicy, a jej upublicznianie jest także jednym z czynników jej zmiany i korygowania¹¹.

Wskazane tu normy zamykały się w granicach nauki, a także techniki, pojmowanych zasadniczo jako w dużym stopniu autonomiczne i samokorygujące się systemy. Odpowiedzialność nauki i techniki ograniczała się w tej perspektywie do ich wewnętrznej racjonalności i w dużym stopniu mogła być utożsamiana z metodologią, sprowadzała się bowiem do właściwego stosowania i wypełniania norm metodologicznych odpowiednich dla określonych dziedzin nauki i techniki. W konsekwencji były one pojmowane właśnie jako aksjologicznie niezależne i etycznie neutralne. Użytkowanie i upowszechnianie rezultatów nauki i techniki wyraźnie oddzielano od ich powstawania i tworzenia, co miało swoje dawne, starożytne korzenie związane z odróżnieniem sfer *praxis* i *poiesis*. Rozdział ten utrwalony został w nowożytnym porządku społecznym i kulturowym poprzez kształtowanie się nauki i techniki jako autonomicznych, samopietycznych (samowytwarzających, samoregulujących się) systemów¹². Uznanie etycznej neutralności nauki i techniki prowadziło do następujących konsekwencji: Po pierwsze, uważano, że nauka i technika pozostają poza dobrem

¹¹ Por. R.K. M e r t o n, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, tłum. J. Wertenstein-Żuławski, J.J. Wiatr, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 582n. Ten wykaz norm nie był zapewne w pełni adekwatny, jeśli chodzi o uwzględnianie rzeczywistych czynników mających wpływ na działania w dziedzinie nauki i techniki. Przedstawiamy go tylko jako przykład ograniczonego do ram racjonalności wewnętrznej sposobu pojmowania ethosu nauki.

¹² Por. K i e p a s, *Człowiek wobec wyzwań filozofii techniki*, s. 17n. Odrębną kwestią pozostaje pytanie, czy rzeczywiście w tradycji nowożytnej udało się w pełni zbudować i utrwalić taki model funkcjonowania nauki i techniki. Do tego zagadnienia powrócimy w dalszej części artykułu.

i złem, a właściwie są swoistym dobrem, ponieważ nieustannie poszerzają zasób możliwości poznawczych i praktycznych człowieka. Granice możliwości nauki i techniki wyznaczały jednocześnie granice niemocy człowieka, moc zaś określała wiedza i zbudowane na niej umiejętności praktyczne. Granice między mocą i niemocą były w ten sposób dość wyraźnie zarysowane, chociaż nigdy zostały do końca wyznaczone i w pełni utrwalone. Po drugie, sposób wykorzystywania i użytkowania rezultatów nauki i techniki uznawano za przyczynę nie tylko pozytywnych, ale i negatywnych skutków, jakie w rezultacie tego użytkowania się pojawiały. To decyzje użytkowników miały tu decydujące znaczenie¹³.

Pogłębianie i poszerzanie się świadomości różnorodnych zagrożeń, w tym także globalnych, doprowadziło na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku do zmian w sposobie pojmowania nauki i techniki oraz ich roli społecznej. W filozofii techniki zjawisko to określane jest jako „zwrot normatywny”, wiązało się ono bowiem przede wszystkim z odejściem od pojmowania nauki i techniki jako dziedzin etycznie neutralnych. Technikę zaczęto traktować jako fenomen sam w sobie ambiwalentny, to znaczy jako nośnik zarówno pozytywnych, jak i negatywnych możliwości, które do pewnego stopnia pozostają niezależne od intencji użytkowników i ujawniają się zawsze wraz z określonym sposobem użytkowania i upowszechniania techniki. Podobne przemiany zaobserwować można także w odniesieniu do nauki¹⁴. Zwrot normatywny wiązał się między innymi z powstaniem koncepcji wartościowania techniki (ang. technology assessment – TA) oraz z podejmowaniem prób objęcia kontrolą i odpowiedzialnością nie tylko samych procesów tworzenia nauki i techniki, lecz także procesów upowszechniania ich rezultatów. Koncepcja wartościowania techniki zakładała konieczność przewidywania wszelkich następstw wynikających z urzeczywistniania w skali społecznej, z czasem także globalnej, określonych odkryć nauki i techniki. Naukę i technikę zaczęto w ten sposób traktować też jako instytucje będące nośnikami nie tylko tego, co pozytywne, ale i określonych zagrożeń, które w miarę możliwości powinny być eliminowane zanim pojawią się realnie wraz z upowszechnianiem odpowiednich technik¹⁵.

Rozwój koncepcji wartościowania techniki związany był między innymi z tak zwanym kryzysem ekspertów oraz z toczącą się wcześniej dyskusją nad relacją między techniką a społeczeństwem. Zmniejszenie się zaufania do ekspertów i utrata wiary w autorytet nauki i techniki miały wpływ na kształto-

¹³ Zob. R. L i z u t, *Technika a wartości. Spór o aksjologiczną neutralność artefaktów*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2014.

¹⁴ Zob. A. L e k k a - K o w a l i k, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*. Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

¹⁵ Zob. L. W. Z a c h e r, *Idea i przesłanki wartościowania techniki*, „Prakseologia” 1975, nr 3-4(55-56), s. 135-160.

wanie się różnych koncepcji wartościowania techniki. Różnorodne problemy natury teoretycznej (aksjologicznej) i praktycznej sprawiły, że od momentu powstania tych koncepcji narosło wokół nich wiele kontrowersji, a w wyniku dyskusji ukształtowały się dwa modele TA: model TA jako doradztwa politycznego i partycypacyjne wartościowanie techniki. Pierwszy z nich opiera się na podziale zadań między naukę, technikę i politykę. W ramach tego modelu wartościowanie techniki postrzegane było jako narzędzie wspierania określonych decyzji politycznych dotyczących techniki i jej upowszechniania. Drugi model opiera się na założeniu o istnieniu różnorodnych konfliktów w obszarze techniki, a TA jest uznawane za sposób rozwiązywania tych konfliktów. Uwzględnia się tu udział społeczeństwa i jego grup w procesie dokonywania wyborów technicznych¹⁶.

Wartościowanie techniki zakładało konieczność przewidywania różnorodnych – nie tylko bezpośrednich, ale również ubocznych i odległych w czasie – następstw upowszechniania określonych technik i w ogólności obejmowało dwie wzajemnie ze sobą powiązane części: opisową i normatywną. Część opisowa polegała na zidentyfikowaniu możliwie wszystkich skutków danej techniki i dziedzin, w jakich mogą się one pojawić wraz z jej użytkowaniem i upowszechnianiem. W praktyce okazywało się oczywiście, że to rozpoznanie następstw nigdy nie może być absolutnie pełne, zwłaszcza, że brano pod uwagę nie tylko skutki bezpośrednie, ale również uboczne i odległe w czasie, a nasza wiedza o stanach przyszłych podlega też różnym ograniczeniom. Oznaczało to także pewien rodzaj ograniczenia efektywności procedur związanych z koncepcją wartościowania techniki, chociaż istotniejsze trudności ujawniły się wraz z realizacją części normatywnej TA. Poszczególne obszary, w jakich pojawiać się mogą skutki upowszechniania techniki¹⁷, związane są z różnymi wartościami, które mogą służyć jako kryteria oceny tych skutków. Ograniczone znaczenie i zastosowanie mają także różne procedury optymalizacyjne, przede wszystkim ze względu na naturę świata wartości, które wiązane są z ocenami

¹⁶ Por.: A. Grunwald, *Technikfolgenabschätzung. Konzeptionen und Kritik*, w: *Rationale Technikfolgenbeurteilung. Konzepte und methodische Grundlagen*, red. A. Grunwald, Springer Verlag, Berlin–Heidelberg 1999, s. 12n. W ramach nurtu partycypacyjnego pojawia się wiele różnych inicjatyw postulujących i realizujących określone procedury zmierzające do kontrolowania następstw rozwoju i upowszechniania danych technik. Nurt ten będziemy tu jednak traktować całościowo, ponieważ ostatecznie problemem pozostają w każdym przypadku rozstrzygnięcia normatywne (aksjologiczne), chociaż stosowanie odpowiednich procedur nie jest samo w sobie normatywnie neutralne. Ocena tych procedur z tej perspektywy wymaga jednak odrębnych badań.

¹⁷ Przykładowo wymienia się tutaj skutki: techniczne, ekonomiczne, ekologiczne, zdrowotne, dotyczące bezpieczeństwa czy też jakości życia indywidualnego i społecznego. W każdym z tych obszarów mogą pojawiać się problemy ze znalezieniem jednej miary aksjologicznej dla określonych następstw, a ponadto trzeba znaleźć tę miarę dla wszystkich następstw. Uczynić to należy w miarę możliwości jak najbardziej obiektywnie (sprawiedliwie) i nie w sposób partykularny.

odpowiednich następstw rozwoju techniki. Pojawiające się tu ograniczenia są charakterystyczne dla etyk konsekwencjonalistycznych i aksjologicznych. Chodzi bowiem między innymi o znalezienie takich wartości, co do których możliwy będzie konsensus, i które jednocześnie umożliwią jednoznaczną ocenę techniki i jej różnorodnych skutków. Etyka wartości napotyka tu na granice związane nie tylko z samą naturą wartości, lecz także z pluralizmem preferencji: różne jednostki i grupy społeczne uznają odmienne wartości za priorytetowe. Modele partycypacyjne z kolei zakładają konieczność udziału w procesie wartościowania techniki możliwie wszystkich zainteresowanych, w tym szczególnie tych, którzy pozostają lub będą pozostawać pod wpływem różnych negatywnych następstw rozwoju techniki. Mamy tu do czynienia z większą liczbą podmiotów uczestniczących w procesie dokonywania określonych wyborów technicznych niż w przypadku modelu doradztwa politycznego. Żaden z tych modeli nie rozstrzyga jednak wiążących się z wartościowaniem techniki problemów normatywnych. Wprowadzanie procedur wartościowania techniki do procesów podejmowania decyzji i dokonywania wyborów technicznych nie jest jednak bez znaczenia, nawet jeśli nie udaje się w ten sposób rozwiązać tych problemów.

Modele partycypacyjne korespondują z koncepcją racjonalności komunikacyjnej i związaną z nią Jürgena Habermasa koncepcją etyki dyskursu. Habermas należy do grona tych filozofów, którzy uważają, że przez zastosowanie etyki dyskursu można rozstrzygnąć wskazane tu konflikty normatywne¹⁸. Proponowane przez niego rozwiązanie okazuje się jednak nierealizowalne. „Podstawową słabością racjonalności Habermasa we wszystkich jej postaciach jest to, że konstytuuje się ona w opozycji do świata życia i w konflikcie z nim. W rezultacie niszczy źródło, z którego wyrasta”¹⁹. Autor *Teorii działania komunikacyjnego* nie określa bowiem, jakie są według niego warunki dobrego życia i czym ma być powszechnie uznawana i uniwersalna zarazem wartość, która będzie wynikiem etyki dyskursu i jednocześnie kryterium pozwalającym dokonać zbilansowanych ocen różnorodnych następstw związanych z rozwojem techniki. W tym względzie etyce dyskursu stawia się zarzut proceduralizmu, co nie deprecjonuje jej znaczenia, lecz jedynie wskazuje na trudności natury normatywnej (aksjologicznej), z jakimi tu mamy do czynienia, a także te, których etyka dyskursu niestety nie przezwycięża. W obszarze techniki i jej upowszechniania pojawiają się bowiem różnorodne konflikty: część z nich udaje się w odpowiedni sposób

¹⁸ Zob. J. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1-2, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999-2002; t e n ż e, *Pojęcie racjonalności komunikacyjnej w świetle teorii aktów mowy*, tłum. R. Braciszewska, w: *Rozumność i racjonalność*, red. T. Buksiński, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997, s. 51-77.

¹⁹ T. B u k s i ń s k i, *Dwa rozumy filozofii*, w: *Rozumność i racjonalność*, s. 199.

rozwiązać, lecz są i takie, które mimo zastosowania procedur TA pozostają nierozwiązywalne²⁰. Dotyczy to przede wszystkim konfliktów wartości.

Ewolucja postrzegania nauki i techniki – od uznawania ich za etycznie neutralne i aksjologicznie niezależne do przyznania, że są nośnikami określonych wartości i pozostają etycznie nienaturalne – w odniesieniu do problemu odpowiedzialności wiązała się z przejściem od odpowiedzialności łączonej z zasadą zadośćuczynienia do odpowiedzialności prewencyjnej. Nauka i technika, rozumiane jako samoregulujące i autonomiczne systemy kierujące się swoją własną wewnętrzną racjonalnością, pozostawały jednak w istocie poza odpowiedzialnością za negatywne następstwa będące wynikiem użytkowania i wykorzystywania ich rezultatów. Oczekiwano, że nauka i technika, po odpowiednich korektach i w wyniku postępu wiedzy, będą w stanie naprawić to, co zniszcza. Stąd też podstawę tak rozumianej odpowiedzialności stanowiła zasada zadośćuczynienia. Wobec przemian związanych ze zwrotem normatywnym okazuje się ona jednak niewystarczająca, mieści się bowiem w tym rodzaju odpowiedzialności, który Hans Jonas określa jako odpowiedzialność typu *ex post*, czyli odpowiedzialność za to, co zostało uczynione. W sytuacji, gdy następstwa te są bardzo groźne, a często również nieodwracalne, zasada zadośćuczynienia, jak słusznie podkreśla Jonas, traci swoje znaczenie. Wskazuje on na ograniczenia odpowiedzialności typu *ex post* i postuluje zastąpienie jej odpowiedzialnością prewencyjną typu *ex ante*, czyli odpowiedzialnością za to, co ma być uczynione²¹. Model nauki i techniki, które uczestniczą w procesie wartościowania ich rezultatów, pozostaje w zgodzie z wymogami odpowiedzialności prewencyjnej. Przyjęta przez Jonasa zasada odpowiedzialności *ex ante* nie rozwiązuje jednak wielu problemów, przede wszystkim tych o charakterze normatywnym. Stąd też w konsekwencji odpowiedzialność prewencyjna w tym ujęciu oznacza w pewnym sensie ucieczkę od rozstrzygnięć normatywnych. Jonas sądzi bowiem, że wezwanie do odpowiedzialności pochodzi od bytu zagrożonego w swoim istnieniu przez moce i możliwości człowieka, i to one określają podmiotowe warunki odpowiedzialności. Przedmiotem odpowiedzialności staje się w konsekwencji to, co jako dobro niesie w sobie powinność istnienia, lecz jednocześnie też w wyniku odpowiednich wyborów i rozstrzygnięć normatywnych ze strony człowieka nabiera statusu wartości. Rozstrzygnięcia normatywne mają jednak negatywny charakter, odnoszą się bowiem jedynie do tego, co nam zagraża, nie tylko „tu i teraz”, ale również w przyszłości²².

²⁰ Zob. A. K i e p a s, *Wartościowanie techniki jako proceduralna metoda rozwiązywania konfliktów*, w: *Nauka. Technika. Społeczeństwo*, red. L.W. Zacher, Wydawnictwo Poltext, Warszawa 2012, s. 417-432.

²¹ Por. J o n a s, dz. cyt., s. 171.

²² Por. tamże, s. 170n.

Celem odpowiedzialności prewencyjnej jest nie tyle kształtowanie lepszego świata, ile raczej unikanie gorszego poprzez eliminowanie tego, co zagraża dalszemu trwaniu ludzkości na Ziemi. Stanowi to fundamentalny imperatyw etyki prewencyjnej. Konieczność eliminowania zagrożeń wiąże się z występowaniem ryzyka i wzrostem jego znaczenia we współczesnej cywilizacji. Nauka i technika w postaci, w jakiej ukształtowały się i funkcjonowały w tradycji nowożytnej, zderzyły się w konsekwencji z sytuacją wytwarzanego przez nie same ryzyka. Odwołując się w podobnym kontekście do koncepcji „aktora-sieci” Brunona Latoura, Ewa Bińczyk w swojej pracy *Technonauka w społeczeństwie ryzyka* pisze: „Nowoczesność pozostaje ślepa na praktyki konstruowania rzeczywistości i mobilizowania nowych aktorów, wprowadzając podział na fakty i fetysze, «czystą» teorię (odkryć naukowych) i praktykę (technicznych zastosowań). Ta specyficzna nieświadomość ułatwia skuteczne i intensywne fabrykowanie, dzięki retoryce «odkrywania obiektywnych faktów» nowoczesna nauka może zachować bowiem swą pozorną neutralność”. Odwołać się tu możemy do użytego w tytule cytowanej rozprawy terminu „technonauka”, nie tyle po to, aby podkreślić jakieś istotne różnice między nauką i techniką a technonauką, ile aby wskazać na nowe wyzwania dotyczące wymogów odpowiedzialności w tym obszarze. Odpowiedzialność prewencyjna związana z różnymi modelami wartościowania techniki była odpowiedzialnością swoiście podzieloną na różne podmioty uczestniczące w procesie tworzenia i upowszechniania rezultatów nauki i techniki. Charakteryzowała się ona paroma ważnymi i wyróżniającymi ją cechami: (1) mieściła się w polu wiedzy dotyczącej nie tylko tego, co zostało przez odpowiednie podmioty uczynione, lecz także tego, co może z ich decyzji i działań wynikać – zadaniem wartościowania techniki było właśnie możliwie jak najpełniejsze zidentyfikowanie jej przyszłych następstw; (2) zdobyta w rezultacie wartościowania techniki wiedza miała tworzyć ramy intencjonalnych działań i decyzji, a w związku z problemami natury normatywnej (aksjologicznej) podejmowane były próby swobodnego narzucania czy też dekretoowania odpowiedzialności poprzez wskazywanie na konieczność wypełniania norm i zasad zrównoważonego rozwoju czy też odpowiedzialności społecznej; (3) instancją odpowiedzialności nie miało być już tylko sumienie, jak i nie tylko uczestnicy całego procesu, lecz także „laicy”²³, czyli przede wszystkim społeczeństwo i te jego grupy, które potencjalnie mogą być dotknięte negatywnymi skutkami upowszechniania techniki.

²³ Zob. L. H e n n e n, *TA, Partizipation und Öffentlichkeit*, „TAB Brief” 2004, nr 26, s. 10-14.

TECHNONAUKA W POLU WSPÓŁODPOWIEDZIALNOŚCI

Współczesna technonauka funkcjonuje w postaci sieci różnych organizacji i instytucji nieuwzględniających ram i granic narodowych czy kulturowych, co ma wpływ nie tylko na procesy wytwarzania wiedzy i jej rezultatów, lecz także na sposoby ich upowszechniania w społeczeństwie, w wymiarze lokalnym i globalnym²⁴. W przypadku technonauki mamy do czynienia z charakterystycznymi dla niej sposobami funkcjonowania, co przejawia się w złożoności i wewnętrznym zróżnicowaniu jej podmiotu – podmiot ten obejmuje różnorodne instytucje i organizacje tworzące w konsekwencji konglomerat o niejednorodnym charakterze (na przykład tak, którego nie da się jednoznacznie przypisać do dziedziny badań podstawowych lub stosowanych) – oraz w kumulatywnych ubocznych następstwach, nie tylko intencjonalnych, ale również przypadkowych i nieintencjonalnych, wywołanych upowszechnianiem rezultatów technonauki, co dotyczy też częściowo procesów powstawania tych rezultatów.

Złożoność procesów powstawania i upowszechniania rezultatów technonauki, jak i złożoność pojawiających się w tym kontekście problemów sprawia, że coraz większego znaczenia nabiera nurt partycypacyjny, zakładający udział wielu podmiotów społecznych w procesie dokonywania wyborów technicznych i upowszechniania techniki. W związku z tym również odpowiedzialność powinna przybierać postać współodpowiedzialności, gdzie role podmiotu i instancji odpowiedzialności będą ze sobą w specyficzny sposób przemieszane i często od siebie nieodróżnialne. Problem współodpowiedzialności i wyzwania z nim związane pozostają w określonych relacjach do współczesnych przemian społecznych i kulturowych, które w ogólności określane są mianem modernizacji refleksyjnej²⁵. Konieczność kontrolowania ubocznych następstw wynikających z rozwoju technonauki, traktowanych dotąd często jako niekontrolowalne i w związku z tym pozostające poza polem mocy i możliwości człowieka, należy włączyć w obszar tego, co może pozostawać przynajmniej w jakimś stopniu rozporządzalne. W sytuacji modernizacji refleksyjnej, tak jak pojmuje ją Ulrich Beck, punkt ciężkości przesuwa się z dążenia do uzyskania i wykorzystania wiedzy na postępowanie, podejmowanie decyzji i działanie w sytuacji niewiedzy.

²⁴ H. L e n k, *Global Technoscience and Responsibility: Schemes Applied to Human Values, Technology, Creativity and Globalisation*, LIT Verlag, Münster 2007.

²⁵ U. B e c k, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002; U. B e c k, A. G i d d e n s, S. L a s h, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009; U. B e c k, *Spółczesność światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.

Zdaniem Becka „niewiedza stanowi «medium» refleksyjnej modernizacji”²⁶. Modernizacja refleksyjna wiąże się tu z występowaniem ryzyka, także globalnego, co w konsekwencji powoduje, że: „trzeba najpierw wydobyć podstawową cechę życia w społeczeństwie światowego ryzyka: wydiedziczenie zmysłów, a tym samym common sense jako antropologicznej przesłanki samoświadomego życia i sądzenia”²⁷. Zagrożenia i ryzyko wiążą się z sytuacją, w której to nie wiedza, ale właśnie niewiedza zaczyna odgrywać ważną rolę. „Im większe zagrożenie, tym większa niewiedza, tym bardziej niezbędna, a zarazem mniej możliwa decyzja (paradoks decyzji)”²⁸. W tym kontekście Beck proponuje, aby odróżnić niewiedzę niezamierzoną (to, czego nie można wiedzieć), od niewiedzy zamierzonej (tego, czego z jakichś powodów się nie wie)²⁹. W przypadku niewiedzy zamierzonej i niezamierzonej generalnie nie chodzi o to, aby naprawiać ewentualne szkody, lecz o to, aby im przeciwdziałać, czyli nie o to, aby rekompensować negatywne skutki tego, co zaszło, ale przeciwnie, o to, aby zapobiec temu, czego nie ma i czego nie wiemy. „Czego nie można wiedzieć, temu trzeba zapobiec. Wskutek tego powstaje nowe zagrożenie nad zagrożeniami: środki prewencyjne przeciw katastrofalnym ryzykom wyzwalaają z kolei ryzyka [...] może nawet większe niż katastrofa, której chciało się uniknąć”³⁰ – pisze Beck. W ten sposób zmienia się również relacja między wiedzą a niewiedzą³¹, co ma konsekwencje dla wymogów współodpowiedzialności. Niewiedza jest także tym, co zostaje poddane odpowiedniej strukturalizacji. Wiedza odnosić się tu może do różnych aspektów niewiedzy, którym odpowiadają określone wymogi, a zatem do: (1) tego, czego nie można wiedzieć (z czym wiąże się możliwość lub konieczność rezygnacji z upowszechniania określonych rozwiązań technicznych); (2) tego, czego nie wiemy, ale możemy wiedzieć (co łączy się z obowiązkiem prowadzenia badań i budowania teorii); (3) tego, czego nie wiemy w odniesieniu do danego przypadku (czemu odpowiada wymóg interdyscyplinarności i transdyscyplinarności); (4) tego, czego nie wiemy w odniesieniu do podmiotów odpowiedzialnych (co wskazuje na wymóg współodpowiedzialności)³².

W pierwszym punkcie mamy do czynienia z tym, co zostało wyżej określone jako niewiedza niezamierzona, w pozostałych zaś z niewiedzą zamierzoną.

²⁶ B e c k, *Spółeczeństwo światowego ryzyka. W poszukiwaniu utraconego bezpieczeństwa*, s. 181.

²⁷ Tamże, s. 172.

²⁸ Tamże, s. 174.

²⁹ Por. tamże, s.176n.

³⁰ Tamże, s. 176.

³¹ Por. A. T a r n o p o l s k i, *Człowiek wobec niewiedzy. Niewiedza jako element ludzkiej racjonalności*, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2010.

³² Por. W.Ch. Z i m m e r l i, *Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel?*, w: *Technik und Ethik*, red. H. Lenk, G. Ropohl, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1987, s. 92n.

Sytuacja ryzyka sprawia, że wiedza obejmuje nie tylko to, co wiemy – istotna jest również wiedza o tym, czego nie wiemy i świadomość tego, czego wiedzieć nie możemy. Odwołanie się do odpowiedzialności prewencyjnej nie eliminuje jednak całkowicie zagrożeń i ryzyka, a nawet może prowadzić do powstawania nowych rodzajów zagrożeń. Stąd też potrzeba współodpowiedzialności.

Jednym z narzędzi pozwalających zmierzyć się z problemami związanym z realizacją współodpowiedzialności jest idea Responsible Research and Innovations (RRI), uwzględniająca włączenie różnych aktorów sceny społecznej do procesu innowacyjnego na wszystkich jego etapach³³. Ostatnia z wymienionych wyżej koncepcji stawiała sobie za cel podniesienie innowacyjności społeczeństw Unii Europejskiej, tak aby upowszechniane innowacje nie tylko charakteryzowały się nowością, lecz także mogły zostać uznane za odpowiedzialne. Koncepcja RRI obejmuje następujące współtworzące ją elementy:

(1) wspólne wybory – włączenie wszystkich aktorów społecznych (takich, jak nauka, technika, przemysł, polityka czy społeczeństwo obywatelskie);

(2) uruchomienie pełnego potencjału – równość płci, zwiększenie aktywności kobiet na różnych etapach procesu innowacji;

(3) edukacja naukowa – wzrost liczby naukowców wyposażonych nie tylko w aktualną wiedzę, lecz także w umiejętności twórczego i odpowiedzialnego myślenia, wzrost zainteresowania młodzieży naukami technicznymi, matematyką, ale i problematyką STS (science, technology and society)³⁴;

(4) otwarty udział – przejrzystość procesu innowacyjnego, publikowanie danych i rezultatów prowadzące w rezultacie do ich efektywnego wykorzystania przez wszystkich aktorów społecznych;

(5) postępowanie zgodne z zasadą: myśl dobrze i czyn to dobrze – etyka postrzegana nie jako coś wymuszonego w obszarze nauki i techniki, lecz jako środek zapewnienia wysokiej jakości rezultatów (między innymi standardy etyczne czy fundamentalne prawa człowieka);

(6) zarządzanie nauką „dla” społeczeństwa i „ze” społeczeństwem – jest to rodzaj parasola obejmującego pozostałe kluczowe idee, polityka odpowiedzialności w celu zapobiegania szkodliwym i nieetycznym praktykom i ich rezultatom społecznym³⁵.

Tak pojmowana idea RRI w chwili obecnej wydawać się może pod pewnymi względami utopijna, na przykład gdy chodzi o włączanie społeczeństwa

³³ Por. European Commission, *Responsible Research and Innovation*, https://ec.europa.eu/research/swafs/pdf/pub_public_engagement/responsible-research-and-innovation-leaflet_en.pdf.

³⁴ O złożoności pojawiających się tu problemów można przekonać się podczas lektury książki *Studia and nauką i technologią*, w której zamieszczone zostały artykuły takich autorów, jak Bruno Latour, Karin Knorr Cetina, Michel Callon czy Harry Collins. Zob. *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014.

³⁵ Zob. tamże.

do procesu powstawania określonych innowacji na etapie ich tworzenia przez technonaukę. Jako jedna z koncepcji partycypacji społeczeństwa w decyzjach i wyborach dotyczących techniki może ona jednak stanowić czynnik budowania współodpowiedzialności – i z tego względu wydaje się jedną z zasługujących na uwagę odpowiedzi na współczesną cywilizacyjną i kulturową rolę technonauki. Urzeczywistnianie współodpowiedzialności i wypełnianie jej wymogów jest procesem wymagającym spełnienia wielu warunków. Następuje bowiem przemieszanie ról związanych z podmiotem i instancją odpowiedzialności – poszczególne podmioty, głównie zresztą instytucjonalne i nie tylko naukowe, wypełniają jednocześnie obie role. Wymaga to budowania i upowszechniania określonych procesów i procedur podejmowania decyzji i dokonywania wyborów. Wsparciem i podstawą tych procedur powinna być nie tylko odpowiednia komunikacja i wymiana wiedzy, lecz także odpowiedni poziom zaufania wśród uczestników całego procesu. Przedmiotem współodpowiedzialności poszczególnych podmiotów nie może być tylko to, co mieści się w granicach ich sprawstwa i jednocześnie pozostaje w polu wiedzy, lecz muszą nim być również nieintencjonalne, uboczne i przypadkowe rezultaty technonauki i następstwa ich upowszechniania.

Urzeczywistniana współodpowiedzialność będzie w ten sposób wynikiem przemieszania tego, co w pewien sposób obiektywne (bycia współodpowiedzialnym), z tym, co subiektywne (poczuciem się do współodpowiedzialności). Nie da się zadekretować współodpowiedzialności i podzielić na określone podmioty. Jej urzeczywistnianie – także w wymiarze normatywnym – będzie się realizować w konkretnych procesach dokonywania wyborów i podejmowania decyzji. W tym sensie odpowiedzialność ma charakter otwarty, zwłaszcza, jeśli jej polem ma być nie tylko to, co mieści się w obszarze wiedzy, lecz także świadomie akceptowana niewiedza. W przypadku technonauki istniejące procedury i sposoby upowszechniania jej rezultatów wiążą się z określonymi problemami i ograniczeniami³⁶. Idea odpowiedzialnych badań i innowacji stanowi wyzwanie nie tylko w odniesieniu do współodpowiedzialności, lecz także w stosunku do wartościowania techniki. Partycypacyjne modele wartościowania techniki wymagają bowiem nie tylko proceduralnego ugruntowania i zakorzenienia w odpowiednich praktykach podejmowania decyzji, lecz także wzbogacenia o związane ze współodpowiedzialnością procesy kształtowania określonych normatywności. Sama idea współodpowiedzialności niesie z sobą wiele jak dotąd nierozstrzygniętych problemów, także natury teoretycznej. Podejmując próby ich rozwiązania, należy między innymi przełamać tradycyjne

³⁶ Na temat problemów związanych z realizacją modelu partycypacyjnego w Polsce zob. np. P. S t a n k i e w i c z, *Zbudujemy wam elektrownię (atomową!). Praktyka oceny technologii przy rozwoju energetyki jądrowej w Polsce*, w: „Studia Socjologiczne” 2014, 1(212), s. 77-107.

sposoby pojmowania odpowiedzialności i jej wymogów. Dotyczy to szczególnie powiązania odpowiedzialności z intencjonalnie powodowanymi skutkami określonych działań i decyzji, jak również na przykład kwestii odpowiedzialności zbiorowej (instytucjonalnej). Transdyscyplinarny charakter problemów skoncentrowanych wokół współodpowiedzialności wymusza odejście od wielu stereotypów związanych z rozumieniem odpowiedzialności i uwzględnienie konkretnych warunków społecznych i kulturowych jej urzeczywistniania.

APLIKACJE TRANSHUMANIZMU

Robert PO CZOBUT

TRANSHUMANIZM A KOGNITYWISTYKA

„Człowiek przejściowy”, który zdaniem transhumanistów już pojawił się na ścieżce ewolucyjnej, jest tylko etapem prowadzącym do powstania postczłowieka – istoty, której zakres możliwości zostanie tak bardzo poszerzony, że ciągłość gatunkowa między nim a „człowiekiem standardowym” ulegnie zerwaniu. Postczłowiek pod wieloma względami przestanie być człowiekiem. Jak szympanś nie jest w stanie pojąć, jak to jest być człowiekiem, tak ludzie tylko w sposób bardzo ograniczony i w dużym stopniu błędny mogą wyobrażać sobie, jakie cechy będą posiadać postludzie.

Dziś podstawowy kierunek ewolucji zaczyna wyznaczać nie biologia, lecz coś, co jest jej produktem – Homo sapiens, gatunek reprezentowany przez swoją technologię. W kolejnej epoce ludzkość, która sama zapoczątkowała własny proces ewolucyjny – ewolucję kulturową i technologiczną, jakiej nie podlega żaden inny gatunek – zacznie łączyć się ze swymi wytworami. Do pewnego stopnia już tak się dzieje.

Ray Kurzweil, *Osobliwość*

W pracach promujących koncepcje transhumanistyczne pojawiają się odwołania do różnych dyscyplin nauki, między innymi do kognitywistyki. Jedną z kluczowych kategorii transhumanizmu – wzmocnienie, udoskonalenie poznawcze (ang. cognitive enhancement) – pozostaje w bliskim związku z badaniami prowadzonymi w różnych subdyscyplinach kognitywistyki, takich jak badania nad sztuczną inteligencją, robotyka kognitywna czy badania ewolucji systemów poznawczych¹. Powstają w związku z tym pytania: Czy wyniki badań kognitywistycznych rzeczywiście wspierają transhumanistyczną wizję przyszłego rozwoju ludzkości? Jakie metodologiczne podobieństwa i różnice zachodzą między transhumanizmem a kognitywistyką? Czy obraz umysłu (po-

¹ Nick Bostrom i Anders Sandberg podają następującą definicję kluczowego dla transhumanizmu pojęcia wzmocnienia poznawczego: „Wzmocnienie poznawcze (ang. cognitive enhancement) można określić jako wzmocnienie lub poszerzenie podstawowych zdolności umysłu dzięki udoskonaleniu lub wzbogaceniu wewnętrznych lub zewnętrznych systemów przetwarzania informacji” (N. Bostrom, A. Sandberg, *Cognitive Enhancement: Method, Ethics, Regulatory Challenges*, „Science and Engineering Ethics” 15(200) nr 3, s. 311). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – R.P. W przekonaniu tych autorów największy rozwój zdolności poznawczych został spowodowany zastosowaniem nowych technologii obliczeniowych i informacyjnych.

znania, inteligencji), jaki wyłania się z badań kognitywistycznych, jest zgodny z koncepcją umysłu przyjmowaną przez transhumanistów?

W artykule tym udzielam odpowiedzi na powyższe pytania. W części pierwszej przedstawiam główne idee transhumanizmu, które wiążą się z badaniami prowadzonymi w ramach kognitywistyki. W części drugiej omawiam najważniejsze programy badawcze kognitywistyki, skupiając się na problemach, które mają związek z transhumanizmem, oraz formułuję wnioski dotyczące relacji między transhumanizmem a kognitywistyką. Poza obszarem zainteresowań artykułu pozostawiam niezwykle ważne problemy etyczne, społeczne oraz prawne wiążące się z transhumanistyczną wizją przyszłości człowieka oraz miejscem umysłu w świecie fizycznym².

TRANSHUMANIZM

NAUKA, FILOZOFIA, ŚWIATOPOGLĄD, FUTUROLOGIA FANTASTYKA NAUKOWA, ZNATURALIZOWANA RELIGIA CZY UTOPIA?

Zgodnie z manifestem sformułowanym przez Nicka Bostroma i jego współpracowników transhumanizm to pewien sposób myślenia o przyszłości, którego głównym założeniem jest twierdzenie, że obecna forma rozwojowa przedstawicieli gatunku *Homo sapiens* nie jest najwyższa, ostateczna ani najdoskonalsza, lecz stanowi epizod w szerszym procesie ewolucyjnym, który wkrótce doprowadzi do powstania systemów poznawczych znacznie doskonalszych od człowieka pod względem inteligencji i zdolności umysłowo-poznawczych³.

Transhumanizm bywa również charakteryzowany jako ruch intelektualno-kulturowy wskazujący na możliwość oraz potrzebę zmiany obecnej kondycji ludzkiej za pomocą nowoczesnych technologii⁴. Transhumaniści zachęcają do podjęcia krytycznej refleksji nad obietnicami i zagrożeniami wynikającymi ze

² Zagadnieniom etycznym związanym z transhumanizmem został poświęcony cały tom czasopisma „Ethics in Progress” 6(2015) nr 1.

³ Por. N. Bostrom, *The Transhumanist FAQ – A General Introduction (Version 2.1.)*, 2003, s. 4, <http://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>. Tekst ten jest poprawioną i uzupełnioną wersją manifestu pochodzącego z roku 1999, do którego uwagi zgłosiło około stu osób (por. tamże, s. 55).

⁴ Max Urchs określa transhumanizm jako „nurt ideologiczno-światopoglądowy uznający prawo każdego człowieka do dowolnego wyposażenia własnego ciała w dodatkowe moduły” (M. Urchs, *O procesorach i procesach myślowych. Elementy kognitywistyki*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 328). „W ten sposób transhumaniści planują osiągnąć niebywałe zdolności intelektualne, zupełnie nowe wrażenia zmysłowe i niesamowitą sprawność fizyczną” (tamże, s. 328n.). W przekonaniu Urchsa ideologia leżąca u podstaw transhumanizmu nosi znamiona myślenia religijnego, dlatego nie zasługuje na dialog filozoficzny ani naukowy (por. tamże, s. 329). Opinia tego badacza wydaje się jednak przesadzona. Z jednej strony dialog filozofii i nauki z religią toczy się

stosowania nauki i techniki do przezwycięzania ludzkich ograniczeń – udoskonalania sprawności fizycznej, zdolności intelektualnych i cech psychologicznych⁵.

Człowieka określają nie tylko cechy i właściwości już zrealizowane, ale przede wszystkim potencjał rozwojowy, który wskazuje, czym człowiek może się stać w przyszłości. Z rozwojem nowych technologii wiązane są nadzieje na polepszenie warunków życia, ale również na poprawę i udoskonalenie ludzkich organizmów (w szczególności mózgów) w taki sposób, by możliwe stało się przekroczenie naszych gatunkowych ograniczeń – na poziomie fizycznym, psychologicznym oraz intelektualno-poznawczym. Jedną z zasadniczych różnic między klasycznym humanizmem a współczesnym transhumanizmem stanowi przyzwolenie na głęboką ingerencję w naturę człowieka za pomocą wszelkich dostępnych technologii – w imię rozwoju, postępu, samodoskonalenia się, poprawy ludzkiej kondycji i warunków życia, eksploracji tego, co nieznane, oraz nadziei na stworzenie „nowego, wspaniałego świata”⁶.

Wielu transhumanistów utrzymuje, że już obecnie istnieje możliwość osiągnięcia kondycji transczłowieka, czyli przejściowej formy rozwojowej między człowiekiem, jakim go znamy, a przyszłymi, całkowicie odmiennymi formami bytu, które powstaną na skutek gatunkowej transformacji – zainicjowanej przez ludzi i kontynuowanej w przyszłości przez postludzkie systemy poznawcze. Wskaźnikami fazy przejściowej (transludzkiej) są między innymi: poszerzenie możliwości ludzkiego ciała za pomocą protez, neuroprotez oraz

już od dłuższego czasu, z drugiej zaś określanie transhumanizmu mianem myślenia religijnego jest kontrowersyjne.

⁵ Por. tamże, s. 4. Termin „transhumanizm” został wprowadzony przez biologa Juliana Huxleya w roku 1957. W ujęciu Huxleya transhumanizm jest formą świeckiej wiary w to, że człowiek – poprzez realizację potencjalności zawartych w jego naturze – zdoła wykroczyć poza jej granice. Stanie się to możliwe, gdyż o dalszym rozwoju ewolucyjnym będzie decydować ludzka inteligencja lub jej transformacje, a nie przypadkowe mutacje i dobór naturalny. Przedrostek „trans” w nazwie „transhumanizm” wskazuje na możliwość „przekroczenia samego siebie” przez gatunek ludzki. W odróżnieniu od późniejszych posthumanistów Huxley był przekonany, że po takiej transformacji „człowiek pozostanie człowiekiem, ale przekraczającym samego siebie poprzez realizowanie nowych możliwości ludzkiej natury i dla ludzkiej natury” (J. H u x l e y, *Transhumanism*, „Journal of Humanistic Psychology” 8(1968) nr 1, s. 76). Transhumanizm jest w ujęciu Huxleya humanizmem oświeconym – „ewolucyjnym humanizmem”, jak go nazywał autor.

⁶ Bracia Aldous i Julian Huxleyowie, wnukowie słynnego biologa i darwinisty Thomasa Huxleya, mieli zgoda odmienne poglądy na temat przewidywanych skutków ingerencji w procesy ewolucyjne i naturę ludzką. Julian był jednym z twórców i gorących propagatorów transhumanizmu, natomiast Aldous, autor słynnej antyutopii *Nowy wspaniały świat*, widział w transhumanizmie zagrożenie dla przyszłości człowieka. Próba realizacji transhumanistycznych postulatów doprowadziłaby, według niego, do niezamierzonej degradacji i zubożenia ludzkiej natury, nie zaś do jej udoskonalenia, ostatecznie zaś do unicestwienia człowieka. W odpowiedzi na ten zarzut transhumaniści zwracają uwagę, że zagłada naszego gatunku jest nieunikniona, o ile nie zaczniemy się przekształcać, wykorzystując najnowsze technologie.

implantów kognitywnych, wydłużanie okresu życia, zapobieganie chorobom, aseksualna reprodukcja, rozwój sztucznej inteligencji, tworzenie interfejsów człowiek–komputer, a także rozwój inżynierii genetycznej i neuroinżynierii⁷.

„Człowiek przejściowy”, który zdaniem transhumanistów już pojawił się na ścieżce ewolucyjnej, jest tylko etapem prowadzącym do powstania p o s t c z ł o w i e k a – istoty, której zakres możliwości zostanie tak bardzo poszerzony, że ciągłość gatunkowa między nim a „człowiekiem standardowym” ulegnie zerwaniu. Postczłowiek pod wieloma względami przestanie być człowiekiem. Jak szympanś nie jest w stanie pojąć, j a k t o j e s t b y ć c z ł o w i e k i e m, tak ludzie tylko w sposób bardzo ograniczony i w dużym stopniu błędny mogą wyobrażać sobie, jakie cechy będą posiadać postludzie. Nick Bostrom proponuje konwencję, zgodnie z którą mianem postczłowieka można określić istotę posiadającą co najmniej jedną cechę postludzką, czyli wykraczającą poza normalne cechy gatunkowe człowieka (może to być cecha fizyczna, psychologiczna, związana z inteligencją lub zdolnościami innego typu)⁸. Oto charakterystyka postczłowieka pochodząca z manifestu transhumanistycznego: „Postludzie mogą być całkowicie syntetyczną sztuczną inteligencją, wzmocnioną (ang. enhanced) formą umysłu przeniesionego do urządzeń elektronicznych (ang. enhanced uploads) lub rezultatem wielu małych, lecz głębokich, kumulujących się i wzmacniających ingerencji w biologiczną naturę człowieka. Ta ostatnia możliwość wymagałaby najprawdopodobniej przeprogramowania ludzkiego organizmu za pomocą nanotechnologii lub kombinacji takich technologii, jak inżynieria genetyczna, psychofarmakologia, terapie zapobiegające starzeniu się, neuronowe interfejsy, narzędzia do zaawansowanego zarządzania informacją, wzmacnianie pamięci za pomocą środków promnesticznych, komputery zintegrowane z ciałem i inne technologie kognitywne”⁹.

⁷ Termin „transhuman” (transczłowiek) jest skrótem od „transistory human” – nazwy oznaczającej przejściową formę człowieka. Transludzie – w ujęciu futurysty Ferejduna M. Esfandiary’ego, który jeszcze w roku 1966 uznał się za nadczłowieka, zmieniając nazwisko na FM-2030 – są istotami pośrednimi między człowiekiem a radykalnie nową formą inteligencji nazywaną „postczłowiekiem”. Na temat historii transhumanizmu zob. N. B o s t r o m, *A History of Transhumanist Thought*, „Journal of Evolution and Technology” 14(2005) nr 1, s. 72-101, <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>.

⁸ Por. t e n ż e, *Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up*, w: *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. G. Gordijn, R. Chadwick, Springer, Berlin 2008, s. 108. Bostrom dopuszcza możliwość uznania – na gruncie bardzo szerokiej definicji „człowieka” – przynajmniej niektórych postludzi za ludzi zmodyfikowanych.

⁹ T e n ż e, *The Transhumanist FAQ*, s. 5n. Na temat związku idei postczłowieka z Nietzscheańską koncepcją nadczłowieka zob. M. M o r e, *The Overhuman in the Transhuman*, „Journal of Evolution and Technology” 21(2010) nr 1, s. 1-4, <http://jetpress.org/v21/more.pdf>. Opinie na temat zbieżności intuicji Nietzschego ze współczesnymi eksplikacjami pojęcia transczłowieka i postczłowieka są wśród

Do najważniejszych środków realizacji posthumanistycznej wizji zalicza się nanotechnologię molekularną, inżynierię genetyczną, sztuczną inteligencję (sztuczne inteligencje mogą być pierwszymi postludźmi), interfejsy neurologiczne, komputery kwantowe oraz najnowsze technologie informacyjne. Dzięki nanotechnologii molekularnej ludzie uzyskają umiejętność wytworzenia dowolnej możliwej do zbudowania struktury fizycznej (nieprzekraczalne granice postępowi technologicznemu wyznaczają tylko prawa przyrody). Technologie pracujące w skali poniżej jednego mikrona umożliwią konstrukcję maszyn naprawiających komórki oraz wytwarzających dowolne układy i urządzenia z dokładnością do jednego atomu, co zapewni im niezawodną funkcjonalność i maksymalną jakość¹⁰.

Transhumaniści są przekonani, że wkrótce dojdzie do wytworzenia superinteligencji (nazywanej także „ultrainteligencją”) przewyższającej ludzkie możliwości poznawcze praktycznie w każdej dziedzinie, łącznie z twórczością naukową, jej zastosowaniami technologicznymi i medycznymi, a także umiejętnościami społecznymi i towarzyskimi (superinteligencja obejmować będzie różne formy tak zwanej inteligencji wielorakiej w sensie Howarda Gardnera¹¹ – inteligencję społeczną, emocjonalną, językową, muzyczną i inne). Słaba superinteligencja polega na zwiększeniu szybkości przetwarzania informacji w mózgu (między innymi dzięki interfejsom mózg-komputer, implantom kognitywnym lub innym modyfikacjom mózgowego hardware’u). Silna superinteligencja wymaga natomiast wytworzenia inteligencji przewyższającej jej ludzką odmianę – nie tylko pod względem szybkości przetwarzania informacji w mózgu, ale także pod względem jakościowym. Samo przyspieszanie przetwarzania informacji w mózgu psa czy człowieka nie wytwarza jeszcze

transhumanistów podzielone. Krytyczny pogląd na temat związków transhumanizmu z filozofią Nietzschego wyraża Nick Bostrom w *A History of Transhumanist Thought* (por. przyp. 7).

¹⁰ Por. B o s t r o m, *The Transhumanist FAQ*, s. 9-12. Michio Kaku wiąże z nanotechnologią (konceptą zaproponowaną przez Richarda Feynmana) i maszynami molekularnymi wielkie nadzieje. Dzięki robotom molekularnym potrafilibyśmy skutecznie walczyć z wirusami i bakteriami, zabijać komórki nowotworowe, kontrolować naczynia krwionośne, produkować dowolne ilości taniego pożywienia, budować niemal wszystkie urządzenia, które dopuszczają prawa fizyki (w szczególności superkomputery wielkości atomów), a także odbudowywać uszkodzone narządy i komórki (por. M. K a k u, *Wizje, czyli jak nauka zmieni świat w XXI wieku*, tłum. K. Pesz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 382-393). Nie brakuje również krytyków nanotechnologii, którzy zwracają uwagę, że termin „nanotechnologia” stał się niejako magicznym zaklęciem, używanym w pseudonaukowych argumentach, które mają przekonać, że możliwe jest wszystko (tamże, s. 387). Pracą poświęconą nanotechnologii, do której najczęściej odwołują się entuzjaści transhumanizmu, jest książka Erica Drexlera *Nanosystems: Molecular Machinery, Manufacturing, and Computation* (John Wiley & Sons Inc., New York 1992).

¹¹ Zob. H. G a r d n e r, *Inteligencje wielorakie. Teoria w praktyce*, tłum. A. Jankowski, Media Rodzina, Poznań 2002.

gatunkowo nowej formy inteligencji. Silna superinteligencja miałaby być całkowicie nieosiągalna dla zwykłej lub przyspieszonej inteligencji ludzkiej¹².

Osiągnięcie superinteligencji będzie możliwe, o ile tak zwane prawo Moore'a, zgodnie z którym szybkość procesorów podwaja się co osiemnaście miesięcy, będzie nadal obowiązywać¹³. Gdyby tak było, wówczas w ciągu kilku dekad rozwój sztucznej inteligencji osiągnąłby poziom rozwoju ludzkiego mózgu, a w kolejnych dekadach poziom ten byłby systematycznie przekraczany. Superinteligencja przyszłości, obecnie trudna nawet do wyobrażenia, mogłaby nie mieć wiele wspólnego z inteligencją ludzkiego mózgu. W rozwoju ewolucyjnym podobne przełomy zdarzały się wielokrotnie. Jeśli porównujemy mózgi oraz inteligencje przedstawicieli różnych gatunków (muszki owocowej, szczura, psa, szympansa i człowieka), dostrzegamy z jednej strony granice możliwości poznawczych przedstawicieli danego gatunku, z drugiej zaś ewolucyjny rozwój prowadzący do coraz wyższych form inteligencji. Transhumaniści są przekonani, że dotyczy to również ludzkiej odmiany inteligencji, która jest gatunkowo ograniczona (możliwościami ludzkiego mózgu, którego ogólna architektura jest zdeterminowana genetycznie), a zarazem możliwa do wzmocnienia, udoskonalenia, a nawet radykalnego przekroczenia – w przypadku wytworzenia sprzętu (ang. hardware) i oprogramowania (ang. software) przewyższającego możliwości ludzkiego mózgu i umysłu. Autorzy manifestu transhumanistycznego następująco opisują światopoglądowe i filozoficzne konsekwencje powstania superinteligencji: „Nadejście superinteligencji na pewno będzie ciosem dla światopoglądów antropocentrycznych. Ważniejsze jednak od implikacji filozoficznych są konsekwencje praktyczne. Superinteligencja może okazać się ostatnim ludzkim wynalazkiem, ponieważ superinteligencje będą mogły same rozwijać badania naukowe i to znacznie wydajniej

¹² Por. B o s t r o m, *The Transhumanist FAQ*, s. 12-15. Oto charakterystyczna wypowiedź Raya Kurzweila na temat zwiększania możliwości ludzkiego mózgu (ang. neuroenhancement): „Bezchirurgicznie będziemy w stanie wprowadzać nanoinżynierskie urządzenia do krwioobiegu, by poprzez układ krwionośny dotarły do mózgu, gdzie będą mogły włączyć się w pracę biologicznych neuronów [...]. Wysłanie miliardów nanorobotów do ludzkiego mózgu pozwoli nam na przykład na kreację absolutnie pełnej rzeczywistości wirtualnej. [...] Najważniejszą konsekwencją tych procesów będzie jednak wzmocnienie naszej ludzkiej inteligencji. Zaczynamy już teraz, ingerując w pracę systemu nerwowego i mózgu ludzi z uszkodzeniami i upośledzeniami, ale ostatecznie podążymy tą drogą wszyscy” (R. K u r z w e i l, *Osobliwość*, w: *Nowy Renesans. Granice nauki*, tłum. P. Szwajcer, A. Eichler, red. J. Brockman, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2005, s. 220).

¹³ Ray Kurzweil pisze o prawie Moore'a w następujący sposób: „W tempie wykładniczym rosną zwłaszcza zdolności obliczeniowe. Powszechnie znane jest prawo Moore'a, choć to tylko jedna z metod zastosowania wykładniczej metody opisu do zdolności obliczeniowych. Prawo Moore'a pierwotnie mówiło o tym, że co dwa lata podwaja się liczba tranzystorów w układzie scalonym. Mniejsze układy pozwalają budować szybsze komputery i co dwanaście miesięcy ich moc obliczeniowa rośnie do kwadratu – co rok, tak napisał Moore, a nie co osiemnaście miesięcy, jak się błędnie jego pracę przytacza” (K u r z w e i l, dz. cyt., s. 217).

niż mogliby to robić ludzie. Biologiczne istoty ludzkie przestaną być najinteligentniejszą formą życia na Ziemi”¹⁴.

Równolegle z rozwojem wyższych form inteligencji będzie następował rozwój rzeczywistości wirtualnych oraz sztucznych. Przez rzeczywistość wirtualną można rozumieć środowisko, którego doświadczamy, nie znajdując się w nim fizycznie. Prekursorami takich środowisk są teatr, kino, opera czy telewizja. Rzeczywistość wirtualna może odtwarzać w jakimś stopniu rzeczywistość fizyczną lub tworzyć środowiska całkowicie nowe (tak zwane sztuczne światy). W zależności od rodzaju urządzeń wytwarzających rzeczywistość wirtualną różny będzie poziom zanurzenia (ang. the degree of immersion) w środowisku wirtualnym. Prymitywne formy rzeczywistości wirtualnej i sztucznej istnieją od dawna – symulatory lotu, gry komputerowe czy, z nowszych gadżetów, inteligentne okulary pozwalające na uzupełnianie świata rzeczywistego o wirtualnie generowane obrazy lub informacje w ramach tak zwanej rzeczywistości rozszerzonej (ang. augmented reality). Zaawansowane formy rzeczywistości wirtualnej wymagają jednak olbrzymich mocy obliczeniowych. Transhumaniści oczekują, że w miarę ich wzrostu oraz rozwoju nowych technologii służących do głębokiej, multimodalnej i interaktywnej symulacji rzeczywistość wirtualna nie będzie już fenomenalnie odróżnialna od rzeczywistości fizycznej (pod względem wierności, intensywności doznań oraz interakcji z obiektami wirtualnymi)¹⁵. Powstaną sztuczne wirtualne światy, w których implementowane będą dowolne prawa i zasady organizacji (znane nam prawa fizyki nie muszą w takich światach obowiązywać). Ludzie będą je odwiedzać w celach rozrywkowych, towarzyskich, ale także poznawczych. Istotna część życia transludzi i postludzi będzie się rozgrywała w środowisku wirtualnym, które postrzegane będzie jako lepsze, ciekawsze, dostarczające intensywniejszych i bogatszych poznawczo doświadczeń od środowiska naturalnego¹⁶.

¹⁴ B o s t r o m, *The Transhumanist FAQ*, s. 13. Na temat problemów związanych z kategorią superinteligencji zob. t e n ż e, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford 2014.

¹⁵ Bostrom przedstawia interesujące i szeroko dyskutowane argumenty na rzecz tezy, że być może wszyscy znajdujemy się w komputerowej symulacji wygenerowanej przez inteligencję spoza naszego (symulowanego) uniwersum. Zob. t e n ż e, *Are You Living in a Computer Simulation?*, „Philosophical Quarterly” 53(2003) nr 211, s. 243-255, <http://www.simulation-argument.com/simulation.pdf>.

¹⁶ Kurzweil łączy koncepcję głębokiej symulacji z postępowaniem w dziedzinie nanotechnologii oraz możliwością budowy nanorobotów transportowanych do ludzkiego mózgu: „Gdy ktoś chce być w realnym świecie, nanoroboty po prostu nie robią nic, gdy zaś decyduje się przejść do rzeczywistości wirtualnej, odcinają sygnały płynące z narządów zmysłów i zastępują je takimi, jakich wymaga kreowany świat. Można tam, jeśli ktoś będzie chciał, przenieść się z innymi ludźmi – w takim w pełni wirtualnym świecie można mieć wszystko: od przeżyć seksualnych i zmysłowych po biznesowe negocjacje, z pełną paletą doznań. Ludzie będą mogli przekazywać swoje odczucia i wrażenia przez sieć, tak jak dziś niektórzy wysyłają nagrane przez kamery internetowe obraz z sypialni i mieszkań.

Zgodnie z transhumanistyczną wizją rozwoju krzywa postępu technologicznego stanie się z czasem niemal pionowa, co będzie oznaczało, że rozwój technologiczny i poznawczy osiągnął stan określany mianem „osobliwości” (termin ten został wprowadzony przez Vernona Vinge’a na początku lat dwudziestych dwudziestego wieku, a następnie spopularyzowany przez Kurzweila¹⁷). U progu osobliwości możliwy stanie się przelew umysłów (ang. mind uploading) z biologicznych mózgów do komputerów. Dzięki szczegółowemu skanowaniu synaptycznej struktury mózgu będzie można przenieść wzorce informacyjne do innego nośnika elektronicznego. Rozważane są różne hipotetyczne metody takiego skaningu – między innymi badanie struktury mózgu atom po atomie za pomocą nanotechnologii oraz warstwowa analiza mózgu za pomocą mikroskopów elektronowych¹⁸.

W rozważaniach tych wyróżnia się przelew umysłu niszczący, w którym wyjściowy nośnik umysłu (mózg) zostaje zniszczony razem z informacyjnymi wzorcami (umysłem), a także przelew zachowawczy, gdy pierwotny mózg istnieje nadal – równolegle ze swoją kopią. Przedmiot dyskusji stanowi kwestia, czy przelew umysłu zachowuje tożsamość osoby, która została przeniesiona do innego nośnika. Niektórzy zakładają, że dana osoba istnieje, dopóki istnieją wzorce informacyjne, w których zakodowana jest jej pamięć, podstawowe wartości, światopogląd, emocje i cechy osobowości. Nie ma przy tym znaczenia, czy nośnikiem takich wzorców jest urządzenie elektroniczne, czy naturalna sieć neuronowa ludzkiego mózgu. Problem tożsamości komplikuje się, gdy założymy możliwość wytworzenia wielu kopii tego samego umysłu. Jedna osoba mogłaby wówczas istnieć w numerycznie wielu nieodróżnialnych od siebie kopiach lub też mogłoby istnieć kilka jakościowo nieodróżnialnych

To umożliwi w praktyce jakby wejście w kogoś, rzeczywiste doświadczenie, jak to jest być kimś innym [...]. W świecie rzeczywistości wirtualnej nie musisz być wciąż tą samą osobą; możesz stać się kimś innym – możesz zaprojektować, kim chcesz być” (K u r z w e i l, dz. cyt., s. 220n.).

¹⁷ Kurzweil posługuje się terminem „osobliwość” w znaczeniu zerwania ciągłości ludzkiej historii na skutek gwałtownego przyspieszenia rozwoju naukowo-technologicznego. Podkreśla przy tym daleką analogię z osobliwością, o jakiej mówią fizycy (kosmologiczna osobliwość polega na złamaniu ciągłości czasoprzestrzeni oraz skupieniu całej materii w punkcie o nieskończonej gęstości i energii) (por. tamże, s. 221). W pracy *The Age of Intelligent Machines* (MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 1990) Kurzweil rozważa perspektywy konstrukcji maszyn dorównujących ludziom pod względem inteligencji. Z kolei w książce *The Age of Spiritual Machines* (Viking Press, New York 1998) zastanawia się nad życiem ludzkim w sytuacji, gdy inteligencja maszyn zdecydowanie przewyższy inteligencję człowieka. W roku 2009, we współpracy z NASA i Google’em, Kurzweil uruchomił Wydział Futurologii na Singularity University w Dolinie Krzemowej w Kalifornii, promujący ideę interdyscyplinarności badań oraz przygotowanie ludzkości na radykalną zmianę technologiczną związaną z pojawieniem się osobliwości. Zob. też: R. K u r z w e i l, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.

¹⁸ Por. B o s t r o m, *The Transhumanist FAQ*, s. 17-20.

od siebie osób. Rodziłoby to poważne problemy natury społeczno-prawnej. Transhumaniści dopuszczają również możliwość przelewu umysłu ludzi kriogenicznie zamrożonych, jeśli ich mózgi znajdowałyby się w wystarczająco dobrym stanie. Kopie ludzkich umysłów mogłyby żyć w wirtualnym środowisku – dzięki wirtualnym ciałom funkcjonowałyby w wirtualnym (symulowanym) świecie, fenomenalnie nieodróżnialnym od świata fizycznego¹⁹.

Transhumanizm nie jest nurtem jednorodnym. Z punktu widzenia metodologii nauk żadna z jego odmian nie jest teorią ani dyscypliną należącą do obszaru nauk formalnych, empirycznych, społecznych, humanistycznych czy stosowanych. Mimo że transhumaniści chętnie odwołują się do wyników badań różnych dyscyplin naukowych, z reguły nie roszczą pretensji do naukowości. Bostrom określa transhumanizm jako „ruch filozoficzno-kulturowy promujący wykorzystanie w odpowiedzialny sposób technologii do wzmocnienia ludzkich zdolności i poszerzenia zakresu rozwoju człowieka”²⁰. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że transhumanizm jest zjawiskiem wielonurtowym. Istnieje wiele jego odmian: ekstropianizm, transhumanizm demokratyczny, posthumanizm, prometeizm, singularyzm, socjalizm transhumanistyczny, transtopianizm i inne²¹.

W różnych nurtach transhumanizmu obecne są elementy naukowe, filozoficzne, futurologiczne, charakterystyczne dla fantastyki naukowej i utopii, a nawet wątki quasi-religijne. Zastanawiając się nad relacją transhumanizmu do religii, Bostrom zauważa, że może on pełnić wiele funkcji, które w przeszłości odgrywała religia – daje poczucie sensu oraz celu, nadzieję na osiągnięcie czegoś więcej od obecnej kondycji, wiarę w uwolnienie od chorób, niedoskonałości, a nawet obietnicę fizycznej nieśmiertelności. W przeciwieństwie jednak do standardowych religii transhumanizm jest światopoglądem zdecydowanie naturalistycznym. Nie odwołuje się do nadnaturalnych bytów ani ich nadnaturalnych interwencji. Wszystkie swoje nadzieje wiąże z realizacją obecnych w naturze potencjalności za pomocą osiągnięć nauki i technologii²². Transhumaniści starają się zachować (przynajmniej deklaratywnie) spójność swoich przewidywań ze stanem wiedzy naukowej. Odwołują się do tradycji empiryzmu i krytycznego racjonalizmu. Deklarują postawę wolną od dogmatyzmu oraz otwartość swoich przekonań na korekty. „Należy podkreślić – pisze Bostrom – że transhumanizm nie jest zamkniętym zbiorem dogmatów. Jest ewoluującym światopoglądem, a raczej rodziną ewoluujących światopoglądów, ponieważ transhumaniści nie zgadzają się między sobą w wielu różnych

¹⁹ Por. tamże, s. 15-19.

²⁰ Tamże, s. 45.

²¹ Na temat charakterystyki każdego z tych nurtów por. tamże, s. 44n.

²² Wydaje się, że transhumanizm jest spójny z koncepcją panteistyczną, jednak tego typu odwołań autor tego artykułu w pracach transhumanistów nie odnalazł. Panteizm można interpretować jako znaturalizowaną koncepcję Boga (zgodnie ze Spinozjańską formułą: „Deus sive Natura”).

kwestiach. Filozofia transhumanizmu wciąż znajduje się fazie formowania i stara się rozwijać w świetle nowych doświadczeń i wyzwań. Transhumaniści chcą wiedzieć, w czym nie mają racji, i stosownie do tej wiedzy zmieniać swoje poglądy²³.

KOGNITYWISTYCZNE INSPIRACJE TRANSHUMANIZMU

Kognitywistyka (ang. cognitive science) jest multidyscyplinarną dziedziną nauki zajmującą się badaniem procesów umysłowo-poznawczych, takich jak percepcja, pamięć, wnioskowanie, zdolności językowe, rozwiązywanie problemów, inteligencja, świadomość, podejmowanie decyzji, ewolucja poznania i komunikacji, reprezentacje poznawcze i wiele innych. Jej celem jest podanie dokładnego opisu struktury i funkcji wymienionych procesów poznawczych oraz sformułowanie wyjaśnienia ich genezy. Transhumaniści natomiast poszukują sposobów na ich wzmacnianie, rozszerzanie i udoskonalanie (ang. cognitive enhancement)²⁴. Kognitywiści prowadzą żmudne badania empiryczne, budują modele teoretyczne i są zainteresowani ich terapeutyczną przydatnością. Transhumaniści zaś prowadzą luźne spekulacje na temat możliwych sposobów rozwoju zdolności poznawczych człowieka. Czynią to nierzadko w nawiązaniu do badań z zakresu kognitywistyki, zwłaszcza takich jej subdyscyplin, jak sztuczna inteligencja, robotyka kognitywna, neurocybernetyka, implantologia kognitywna czy teoria ewolucji systemów poznawczych.

Do obszaru badawczego kognitywistyki należą naturalne i sztuczne systemy poznawcze – ludzie i zwierzęta, a także urządzenia elektroniczne służące do przetwarzania danych oraz wspomagania naturalnych procesów poznawczych. Tak szeroko określony przedmiot badań, a także zainteresowanie wspomaganie naturalnych zdolności poznawczych za pomocą nowych technologii czynią kognitywistykę przedmiotem zainteresowania transhumanistów. O ile jednak kognitywiści starają się metodą kolejnych przybliżeń opisywać i wyjaśniać procesy poznawcze zachodzące w zwierzęciu, człowieku, maszynie i hybrydowych systemach poznawczych, transhumaniści dokonują daleko

²³ B o s t r o m, *The Transhumanist FAQ*, s. 46. Zob. też teksty zebrane w antologii: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and the Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, John Wiley & Sons, Inc., Malden–Oxford–Chichester 2013.

²⁴ Według Bostroma i Sandberga cognitive enhancement jest taką formą interwencji w funkcjonowanie systemu poznawczego, która nie ma na celu wyłącznie działania terapeutycznego ani przywracającego utraconą funkcję. Chodzi o interwencję, która w sposób istotny udoskonala naturalne funkcje poznawcze (percepcję, pamięć, świadomość, uwagę, wnioskowanie i inne). Por. B o s t r o m, S a n d b e r g, dz. cyt., s. 312.

idących ekstrapolacji – formułują futurologiczne hipotezy, które podlegają empirycznej kontroli tylko w niewielkim stopniu lub nie podlegają jej wcale. Transhumanizm jest zbiorem koncepcji o silnie spekulatywnym charakterze, kognitywistyka zaś programowo pozostaje w granicach metod badawczych stosowanych w nauce.

W kognitywistyce bada się procesy poznawcze za pomocą metod i zasobów teoretycznych nauk humanistycznych, społecznych, ścisłych, przyrodniczych, inżynierskich i medycznych. Interdyscyplinarność uznaje się za jej znak firmowy. W przypadku transhumanizmu również mamy do czynienia ze swoście rozumianą interdyscyplinarnością, lecz ma ona odmienny charakter i odgrywa inną rolę niż w kognitywistyce. Transhumaniści posługują się wynikami wybranych dyscyplin nauki, w tym kognitywistyki, do budowy programu mającego na celu przekształcenie i udoskonalenie natury ludzkiej, w szczególności inteligencji i innych zdolności umysłowo-poznawczych człowieka. Roztaczają przy tym perspektywy rozwoju daleko wykraczające poza możliwości naukowego przewidywania przyszłości. Wizje transhumanistyczne są odmianą przewidywania spekulatywnego, charakterystycznego dla futurologii, nie zaś przewidywania naukowego, opartego na znajomości mechanizmów i praw przyrody.

W kognitywistyce interdyscyplinarność jest konsekwencją złożoności przedmiotu badań oraz niewystarczalności zasobów teoretycznych izolowanych dyscyplin i teorii do budowy wielopoziomowych modeli procesów poznawczych. Jeśli kognitywiści formułują predykcje dotyczące przyszłego rozwoju zdolności poznawczych, czynią to w sposób ostrożny, odwołując się do już osiągniętych wyników badań z zakresu sztucznej inteligencji, robotyki czy implantologii kognitywnej. Transhumaniści natomiast chętnie odwołują się do *t e c h n o l o g i c z n y c h c z y s t y c h m o ż l i w o ś c i*, przy czym często nie jest oczywiste, czy to, co uznają za technologiczną możliwość (na przykład transfer ludzkiego umysłu do komputera lub fizyczną nieśmiertelność), jest rzeczywiście możliwe do zrealizowania. Niesprzeczny opis jakiegoś zjawiska czy urządzenia, na przykład perpetuum mobile, nie wystarczy, by wykazać, że jest ono fizycznie i technologicznie możliwe. W przypadku perpetuum mobile wiemy, że tak nie jest – co nie zniechęca wizjonerów i fantastów do podejmowania kolejnych wysiłków zmierzających do konstrukcji urządzenia, które wykonuje pracę, nie pobierając energii ze środowiska. Istnieją również obszary, gdzie za pomocą wiedzy naukowej nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć kwestii możliwości istnienia obiektów opisywanych w futurystycznych wizjach, ponieważ nie znamy wszystkich konsekwencji praw przyrody (zapewne nie znamy również wszystkich tych praw). W przeszłości w pracach z zakresu fantastyki naukowej wielokrotnie trafnie przewidywano przyszły rozwój nauki i technologii. Transhumaniści żywią nadzieję, że podobnie będzie w wypadku

ich przewidywań. Nie zmienia to jednak faktu, że nie są to prognozy naukowe w sensie ścisłym.

Początkowo w kognitywistyce dominował paradygmat obliczeniowy, w ramach którego procesy poznawcze interpretowano w kategoriach odbioru, przechowywania i przetwarzania informacji – najczęściej w oderwaniu od ich fizycznego substratu oraz szerszego kontekstu, w którym procesy te zachodzą. Umysł zwierzęcia, człowieka czy robota interpretowano jako software nadzorujący działanie hardware'u, sterujący nim i zarządzający. Kluczem do zrozumienia umysłu był system abstrakcyjnych reprezentacji umożliwiający rozwiązywanie problemów i sprawne nawigowanie w środowisku. Większość transhumanistycznych koncepcji powstaje właśnie na gruncie obliczeniowej teorii umysłu, która w skrajnej wersji nosi wyraźne znamiona dualizmu – w tym wypadku jest to dualizm sprzętu i oprogramowania²⁵.

Według koncepcji rozwiniętej przez Hilary'ego Putnama pod koniec lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku (nazywanej funkcjonalizmem maszynowym), stany umysłowe można rozumieć przez analogię do funkcjonalnych stanów maszyny Turinga. Dwa systemy fizyczne egzemplifikują taki sam stan umysłowy, gdy realizują taki sam układ instrukcji (funkcji, algorytmów, programów). Abstrakcyjny układ instrukcji rządzących przebiegiem procesów umysłowych człowieka mógłby zostać zrealizowany również przez struktury fizyczne niemające mózgów biologicznych, co wykluczałoby możliwość identyfikacji scharakteryzowanych w ten sposób stanów umysłowych z neurobiologicznymi stanami mózgu. Budując koncepcję umysłu przez analogię do maszyny Turinga (deterministycznej lub probabilistycznej), zakładamy, że do istoty umysłu należy wyłącznie abstrakcyjny układ relacji funkcjonalnych, który może być implementowany w różnorodnym tworzywie, przy czym sam ten układ nigdy nie jest identyczny ze swoim substratem (podłożem, bazą realizacji)²⁶.

Putnam nie wykluczał możliwości нефizycznej realizacji umysłu, chociaż nigdy nie sprecyzował, czym miałby być нефizyczny substrat takiej realizacji. O radykalności jego poglądów świadczy następująca wypowiedź: „Hipoteza dotycząca stanów funkcjonalnych nie jest niezgodna z dualizmem. Chociaż powyższa hipoteza wyrasta z inspiracji mechanicystycznych, warto podkreślić, że także system składający się z ciała i duszy z powodzeniem może być

²⁵ Bostrom i Sandberg charakteryzują procesy poznawcze jako procesy polegające na odbiorze informacji (czyli percepcji), ich przetwarzaniu (wnioskowaniu), przechowywaniu (pamięci) i wykorzystywaniu w działaniu. Istotą poznania jest zarządzanie informacją przez organizm biologiczny lub struktury innego rodzaju. Por. B o s t r o m, S a n d b e r g, dz. cyt., s. 312.

²⁶ Por. L.A. S h a p i r o, *The Mind Incarnate*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2005, s. 16.

automatem probabilistycznym”²⁷. Niezależnie jednak od tego, czy umysł może mieć niefizyczne realizacje, czy też każda realizacja stanów umysłowych musi mieć charakter fizyczny (tylko odpowiednio złożone układy fizyczne mogą mieć stany umysłowe, jak utrzymują fizykaliści), pozostają w mocy dwa twierdzenia: (a) funkcjonalnie (obliczeniowo) pojmowany umysł nie jest identyczny z realizującym go substratem, (b) funkcjonalne (obliczeniowe) stany umysłowe mogą mieć wielorakie realizacje (są materiałowo plastyczne).

Jeśli stany umysłowe można rozumieć przez analogię do stanów maszyny Turinga (jako stany obliczeniowe scharakteryzowane czysto syntaktycznie), to nie powinniśmy nakładać żadnych szczegółowych ograniczeń materiałowych na sposób ich fizycznej realizacji. Interpretowane w ten sposób stany i własności umysłowe charakteryzowane są na bardzo wysokim poziomie abstrakcji jako własności i stany określone w sposób czysto formalny (z pominięciem fizycznych i neurobiologicznych własności ich realizatorów). W konsekwencji rodzaje (własności) psychologiczne dotyczą formalnych (strukturalnych, obliczeniowych) wzorców, które można badać niezależnie od szczegółów ich materialnej konstytucji. Warto zauważyć, że na gruncie funkcjonalizmu maszynowego pojęcie funkcji charakteryzuje się inaczej niż w ramach tak zwanego funkcjonalizmu ról przyczynowych. W pierwszym przypadku pojęcie funkcji określone jest w sposób czysto matematyczny (przez analogię do stanów funkcjonalnych maszyny Turinga). W drugim – pojęcie funkcji jest bogatsze treściowo, gdyż zawiera odniesienie do ról przyczynowych odgrywanych przez części danego systemu, które mają udział w realizacji zadań (celów) realizowanych przez tenże system.

Zdaniem Putnama funkcjonalizm maszynowy jest hipotezą empiryczną, ponieważ przewiduje, że gdybyśmy zbudowali urządzenie o profilu obliczeniowo-funkcjonalnym odpowiadającym danemu rodzajowi umysłu (realizujące charakterystyczny dla niego układ algorytmów), oznaczałoby to jego ponowne wytworzenie. Każda struktura funkcjonalnie (obliczeniowo) izomorficzna z systemem umysłowo-poznawczym rodzaju *X* dysponowałaby takimi samymi zdolnościami umysłowo-poznawczymi, jak *X*. Zwracano uwagę, że nawet jeśli jest to hipoteza empiryczna, to bardzo trudno byłoby ją poddać testowi empirycznemu. Być może nigdy nie zostanie wytworzona istota funkcjonalnie izomorficzna z systemem umysłowo-poznawczym, którym dysponują ludzie. Stworzenie takiej istoty stanowi zaś jeden z elementów wizji transhumansistycznej. Wiadomo również, że wytworzenie funkcjonalnie izomorficznej symulacji systemów prostszych niż umysły nie jest identyczne z wytworzeniem tychże systemów. „Dlaczego mamy zakładać – pisze Lawrence A. Shapero – że

²⁷ H. P u t n a m, *Psychological Predicates*, w: *Art, Mind and Religion*, red. W.H. Capitan, D.D. Merrill, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1967, s. 438.

zbudowanie systemu izomorficznego z umysłem oznaczałoby wytworzenie umysłu, skoro zbudowaliśmy systemy, które są funkcjonalnie izomorficzne z huraganami i samolotami, chociaż same nie są huraganami ani samolotami? Cóż takiego jest w umyśle, że miałby on podlegać replikacji wyłącznie na mocy funkcjonalnego izomorfizmu, który z reguły nie dostarcza nam niczego więcej poza symulacją? [...] To, że system funkcjonalnie izomorficzny z umysłem będzie myślał, nie jest bardziej prawdopodobne niż to, że system funkcjonalnie izomorficzny z huraganem będzie wyrwał palmy i niszczył nabrzeża portowe”²⁸.

Putnam porzucił w późniejszym okresie funkcjonalizm maszynowy, podkreślając konieczny związek umysłu nie tylko z systemem abstrakcyjnych reguł i wzorców informacyjnych, ale także z neurobiologicznymi własnościami mózgu, ciała i otoczenia społeczno-kulturowego. Tak rozumianego umysłu (ucieleśnionego i usytuowanego) nie można oderwać od mózgu, ciała i szerszego kontekstu, a następnie przenieść do superkomputera. I nie chodzi tutaj o trudność technologiczną, lecz o to, czym jest ów ucieleśniony i usytuowany umysł.

Nie wszyscy jednak przyjęli nowe stanowisko Putnama. Jeden z wybitnych współczesnych kognitywistów, Philip N. Johnson-Laird, w zakończeniu swojej książki *Komputer i umysł* kreśli wizję transferu umysłu rodem z transhumanistycznej utopii Bostroma. „Pewne reprezentacje materii umożliwiają występowanie takich procesów, które reprezentują zdarzenia gdziekolwiek w świecie. Struktura komputera nie ma znaczenia. Sposób, w jaki realizuje on swoje obliczenia, jest – w prawie każdym sensie tego słowa – niematerialny. Ważna jest organizacja tych procesów. Filozofia ta zastępuje koncepcję nieśmiertelnej duszy alternatywną formą nieśmiertelności. Istnieje odległa możliwość, że obliczenia ludzkiego mózgu mogłyby zostać utrwalone w środowisku innym niż mózg. Kopia ludzkiej osobowości mogłaby być przechowana w programie komputerowym”²⁹.

²⁸ Shapiro, dz. cyt., s. 19.

²⁹ Ph.N. Johnson-Laird, *Komputer i umysł. Wstęp do nauk poznawczych*, tłum. P. Jaśkowski, Wydawnictwo ProText, Poznań 1999, s. 405. Johnson-Laird nie traktuje powyższej hipotezy metafizycznej jako teorii naukowej z zakresu kognitywistyki. Zob też: t e n ż e, *The Computer and the Mind*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988.

O podobnej możliwości z dystansem pisze Michio Kaku: „Pewniejszym sposobem uzyskania nieśmiertelności byłoby wykonanie dla siebie konektomu. Twój lekarz miałby wszystkie twoje połączenia neuronalne na twardym dysku komputera. Praktycznie rzecz biorąc, na dysku byłaby zapisana twoja dusza, zredukowana do surowej informacji. Później, kiedyś w przyszłości, ktoś mógłby przywrócić twój konektom do życia, czyli w zasadzie przywrócić ciebie do życia [...]. Naukowcy zatrudnieni przy realizacji projektu związanego z konektomem człowieka wciąż są bardzo dalecy od utrwalenia wszystkich połączeń neuronalnych ludzkiego mózgu. Dr Seung mówi: «Czy powinniśmy wykpiwać współczesnych poszukiwaczy nieśmiertelności i nazywać ich głupcami? A może pewnego dnia to oni będą chichotać nad naszymi grobami?»” (K a k u, dz. cyt., s. 375).

Późniejszy rozwój kognitywistyki doprowadził do istotnego wzbogacenia paradygmatu obliczeniowego o nową perspektywę badawczą, która w wyjaśnianiu procesów umysłowo-poznawczych podkreśla konstytutywną rolę mózgu, ciała (łączącego mózg ze środowiskiem), ewolucji, rozwoju osobniczego oraz czynników środowiskowych (społeczno-kulturowych). Zaproponowano nowe koncepcje poznania ucieleśnionego, umysłu zakorzenionego w środowisku społeczno-kulturowym (ang. embodied-embedded mind-cognition) oraz umysłu (poznania) rozszerzonego (ang. extended mind-cognition), co doprowadziło także do zmiany (istotnego wzbogacenia) sposobu rozumienia natury umysłu i poznania³⁰. W bardzo trafny sposób przemiany te opisuje Peter Gärdenfors. „Myślenie nie ogranicza się do mózgu, lecz odbywa się w całym organizmie. Mózg przeniesiony do innego ciała czułby się prawdopodobnie bardzo zagubiony. Wbrew panującym poglądom, nie powinniśmy przypisywać mózgowi pozycji szefa, lecz zacząć go traktować jako sługę interesów ciała. Pogląd, że da się mózg przetransplantować do innego ciała, wywodzi się z postrzegania mózgu jako czegoś w rodzaju komputera. Ten obraz uzupełnia przekonanie, że mózg pracuje w izolacji. Jest to punkt wyjścia licznych opowiadań fantastycznonaukowych, w których mózg wkłada się do akwarium i podłącza do głośników lub drukarki. [...] Taki «mózg w słoju» jest jedynie tworem wyobraźni – nigdy nie mógłby funkcjonować naprawdę. W dziedzinie badań nad procesami poznawczymi istnieje tendencja, która posuwa się jeszcze dalej. Jest to tak zwana teoria usytuowanej umysłowości. Według niej, aby móc funkcjonować, mózg potrzebuje nie tylko ciała, ale również otaczającego świata. Istnieje wiele obszarów, w których granica między zmysłami a światem zewnętrznym jest niewyraźna. Kapitan łodzi podwodnej widzi za pomocą peryskopu, a nie gołych oczu. Ślepiec maca laską, a nie ręką. W ten sam sposób myślimy za pomocą znaków, kalendarzy czy podręcznych kalkulatorów. Nie da się przeprowadzić wyraźnej granicy między myśleniem zachodzącym w głowie i poza nią. Świadomość przecieka na zewnątrz”³¹.

Transhumaniści rzadko nawiązują (lub wcale tego nie czynią) do koncepcji poznania (umysłu) ucieleśnionego i usytuowanego, gdyż wyklucza ona, przynajmniej *prima facie*, możliwość transferu umysłu do komputera. Źródłem inspiracji są dla nich natomiast koncepcje umysłu rozszerzonego (ang. extended mind-cognition) oraz rozszerzonej rzeczywistości (ang. augmented reality). W pierwszym przypadku chodzi o tworzenie sprzężonych systemów poznawczych wykorzystujących jako swoje elementy (składniki

³⁰ Por. M. H o l, *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Copernicus Center Press, Kraków 2013, s. 125-152.

³¹ P. G ä r d e n f o r s, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, tłum. T. Pańkowski, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 32n.

egzostруктуры) obiekty świata zewnętrznego. Dzięki zastosowaniu rozmaitych narzędzi rzeczywiście mamy możliwość zwiększenia naszych możliwości poznawczych (ang. cognitive enhancement). Zwykły ołówek, linijka i cyrkiel w rękach matematyka czynią zasadniczą różnicę, jeśli chodzi o możliwość konstrukcji teorii matematycznych, które byłyby trudne do zbudowania bez tych prostych narzędzi poznawczych. Podobną rolę odkrywają notatniki (pamięć zewnętrzna), kalkulatory, wzmacniacze percepcyjne i komputery, których używanie niezwykle poszerza horyzont poznawczy człowieka³².

Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku technologii generujących tak zwaną rzeczywistość rozszerzoną, łączącą elementy świata fizycznego z rzeczywistością wirtualną (w sposób interaktywny i zsynchronizowany w czasie). Dzięki takim urządzeniom, jak inteligentne okulary (np. Google Glass), świat fizyczny uzupełniany jest o wirtualnie generowane obrazy, informacje, mapy, przekłady widzianych tekstów, przewodniki czy instrukcje obsługi, które można zastosować w rozrywce, podróżach, różnego rodzaju czynnościach domowych, a także w medycynie (podczas operacji przeprowadzanych w czasie rzeczywistym). Prowadzone są badania dotyczące sterowania inteligentnymi okularami za pomocą fal mózgowych, co pozwoliłoby na korzystanie z nich osobom niepełnosprawnym. Rozważa się również możliwość tak zwanego odwróconego sterowania, polegającego na wpływaniu za pomocą takiego urządzenia na określone moduły w mózgu, a tym samym kształtowaniu zachowań osoby z nim sprzężonej (wykracza to jednak poza obecne możliwości nauki i technologii)³³.

Transhumaniści najczęściej rozpoczynają swoje rozważania w oparciu o konkretne osiągnięcia z zakresu rzeczywistości rozszerzonej lub technologii typu interfejs mózg–komputer, pozwalające na bezpośrednią komunikację między mózgiem człowieka a urządzeniem technicznym. Następnie zaś, na zasadzie wzmocnienia, za pomocą wyobraźni twórczej (ang. imaginary enhancement) przechodzą do narracji rodem z fantastyki naukowej – zakładającej możliwość generowania kompletnej rzeczywistości wirtualnej, fenomenalnie nieodróżnialnej od świata fizycznego, w której człowiek (lub kopia jego umysłu) mógłby funkcjonować dokładnie tak samo, jak w świecie fizycznym.

³² Na temat teorii umysłu (poznania) rozszerzonego zob. A. Clark, D. Chalmers, *Umysł rozszerzony*, tłum. M. Miłkowski, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 342-359; A. Clark, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford 2008; D.R. Rupert, *Cognitive Systems and the Extended Mind*, Oxford University Press, Oxford 2009. Należy podkreślić, że zwolennicy teorii umysłu rozszerzonego nie wiążą swojej koncepcji z transhumanizmem.

³³ Zob. J. Staneck, *Techniczne ulepszanie ludzkich możliwości. Interfejs mózg–komputer a „inteligentne okulary”*, „Ethics in Progress” 6(2015) nr 2 (w druku).

Dotychczas do repertuaru ludzkich możliwości technologicznych weszły dwa rodzaje interfejsów mózg–komputer: (a) inwazyjne – polegające na wszczępieniu do mózgu urządzeń z nim zintegrowanych (na przykład implantów kognitywnych zastępujących uszkodzone ośrodki mózgu odpowiadające za poruszanie lub percepcję) oraz (b) nieinwazyjne – wykorzystujące urządzenia na zewnątrz czaszki, które mogą odczytywać sygnały mózgowe oraz z dużym stopniem dokładności oddziaływać na mózg³⁴. Duży dystans dzieli jednak te osiągnięcia od fantastycznej wizji Kurzweila, w której miliardy wysłanych do mózgu nanorobotów przejmują nad nim pełną kontrolę, tworząc kompletną rzeczywistość wirtualną, a zarazem regenerują i odbudowują ciało jego posiadacza, zapewniając mu fizyczną nieśmiertelność³⁵.

*

Zdaniem Michaela S. Gazzanigi współcześni ludzie są bez wątpienia „fyborgami” (termin ten został wprowadzony przez Alexandra Chislenkę, badacza i programistę z Massachusetts Institute of Technology), czyli funkcjonalnymi cyborgami – „organizmami biologicznymi wyposażonymi w dodatki technologiczne poszerzające ich naturalne możliwości”³⁶. Noszenie butów, ubrań, okularów, soczewek, zegarków, telefonów, korzystanie z komputerów, wzmacniaczy percepcyjnych i innych urządzeń zwiększających nasze możliwości fizyczne i poznawcze świadczy o tym, że rzeczywiście jesteśmy fyborgami. Dzięki zaś integracji struktur biologicznych i technicznych stajemy się stopniowo cyborgami, czyli urządzeniami cybernetycznymi, których procesy życiowe i poznawcze są realizowane lub wspomagane przez urządzenia techniczne. W szerokim sensie cyborgami są wszyscy ludzie, którzy mają jakikolwiek implant będący urządzeniem mechanicznym lub elektronicznym (na przykład

³⁴ Pierwszy elektroniczny implant mózgowy skonstruował Jose Delgado w roku 1963. Delgado umieszczał w różnych częściach mózgu rozmaitych zwierząt elektroniczne stymulatory, które wywoływały u nich reakcje uzależnione od tego, w jakiej okolicy zostały umieszczone. „W jednym z eksperymentów Delgado przyciśnięciem guzika wyłączył agresję atakującego go byka – byk zatrzymał się w miejscu potulny jak baranek”. M.S. G a z z a n i g a, *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*, tłum. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2011, s. 333.

³⁵ Por. K a k u, dz. cyt., s. 374-386. Zdaniem Maxa Urchsa „maszyna iluzjonistyczna Kurzweila”, wykorzystująca transportowane do mózgu nanoroboty, nie spełniłaby swojego zadania, gdyż nanoroboty wysyłają tylko sygnały elektryczne, neurony zaś działają chemoelektrycznie. Co gorsza, nanoroboty transportowane przez krwioobieg nie mogłyby dotrzeć wystarczająco blisko pojedynczych neuronów. Iluzja zatem nie mogłaby być doskonała. Por. U r c h s, dz. cyt., s. 333n. Kurzweil odpowiedziałby zapewne, że to problem techniczny, a nie argument wykazujący niemożliwość konstrukcji „maszyny iluzjonistycznej”.

³⁶ G a z z a n i g a, dz. cyt., s. 325.

rozrusznik serca czy implant ślimakowy). Natomiast cyborgiem w wąskim znaczeniu byłby człowiek, którego układ nerwowy został połączony metodami inwazyjnymi z elementami elektronicznymi i mechanicznymi, na przykład z komputerem, w taki sposób, że komputer i układ nerwowy wzajemnie na siebie oddziałują. „Prawdziwy cyborg” powinien się również odznaczać przynajmniej jedną zdolnością lub umiejętnością dodatkową, której nie mają ludzie korzystający wyłącznie ze swoich przyrodzonych (genetycznie zaprogramowanych) narządów poznawczych. Taką zdolnością może być widzenie w podczerwieni, znacząco większa siła fizyczna, nadludzkie zdolności analityczne lub wyraźne wzmocnienie zmysłów³⁷.

Jedną z metod stopniowej cyborgizacji ludzi jest zastosowanie neuroprotezy, czyli urządzeń wszczepianych do mózgu (lub podłączanych do układu nerwowego), w celu przywrócenia utraconej lub zmienionej funkcji neurologicznej. Neuroprotezy mogą odbierać sygnały nerwowe docierające do mózgu oraz przekładać je na działania. Za najbardziej dotychczas udany implant neurologiczny uznawany jest implant ślimakowy, urządzenie realizujące jedną z funkcji mózgu. Implant taki podłączany jest bezpośrednio do mózgu, a o tym, co człowiek słyszy, decyduje program komputerowy³⁸.

Być może w przyszłości produkowane będą implanty ślimakowe – jak pisze Gazzaniga – zapewniające nam nadnaturalny słuch. Podobne nadzieje wiązane są z pracami nad sztuczną siatkówką. Zdaniem Rodneya Brooksa w przyszłości sztuczne siatkówki zapewnią ludziom zdolność widzenia w nocy, w podczerwieni czy nadfiolecie. Zastosowania terapeutyczne neuroprotezy zostaną uzupełnione zastosowaniami wzmacniającymi naturalne zdolności poznawcze. Pojawi się możliwość wymiany zdrowego oka na implant zapewniający nadnaturalne możliwości wzrokowe. Prowadzone są także badania nad możliwością wytworzenia sztucznego hipokampu (wspomagającego, a w przyszłości być może także wzmacniającego pamięć), organizmów zmodyfikowanych genetycznie (modyfikacja DNA embrionu wpływałaby na DNA wszystkich komórek ciała – na przykład mózgu, gałek ocznych czy narządów rozrodczych), a także sztucznych chromosomów³⁹.

Na podkreślenie zasługuje to, że Gazzaniga – bez wątplenia jeden z najwybitniejszych przedstawicieli współczesnej neurokognitywistyki – nie oddaje się spekulacjom ani grom w czyste możliwości, lecz wychodząc od konkretnych wyników badań w dziedzinie implantologii kognitywnej, sztucznej inteligencji i inżynierii genetycznej, zastanawia się nad pozytywnymi i negatywnymi skutkami przyszłego rozwoju badań w tych dziedzinach. Formułuje swoje

³⁷ Por. tamże, s. 326.

³⁸ Szczegółowy opis działania implantu ślimakowego por. tamże, s. 334.

³⁹ Por. tamże, s. 344-355, 372-383.

obawy i zastrzeżenia, a jednocześnie pokazuje, jakie możliwości otwiera przed nami współczesna nauka. Według autora *Istoty człowieczeństwa* możliwości te sięgają bardzo głęboko, ponieważ dotyczą samego rdzenia naszego człowieczeństwa, czyli naszych zdolności umysłowo-poznawczych. „Niektórzy badacze przewidują, że w niedalekiej przyszłości (za mniej niż czterdzieści lat), jeśli ktoś urodzi się niezbyt bystry albo niesprawny fizycznie, będziemy w stanie to zmienić. Wydaje się nawet możliwe, że jak ktoś przyjdzie na świat jako psychopata, to także będzie można zmienić. Stopień, w jakim będziemy w stanie majstrować przy takich cechach, oraz to, jak bardzo będziemy mogli zmienić aktualny stan fizyczny i psychiczny danej osoby, stanowi dzisiaj temat intensywnych spekulacji”⁴⁰.

⁴⁰ Tamże, s. 335.

Zenon E. ROSKAL

(ASTRO)HUMANISTYKA W TRANSHUMANISTYCZNYM ŚWIECIE*

Humanizm kosmiczny (astrohumanizm) jest równie polimorficzny, jak humanizm tout court. Z jednej strony stanowi kontynuację humanizmu renesansowego z jego fascynacją wiedzą ezoteryczną, z drugiej zaś próbuje asymilować najnowsze zdobycze nauki i techniki. Pojęcie astrohumanizmu można sytuować w ramach nurtów myślowych, które określa się jako transhumanistyczne albo posthumanistyczne. Często utożsamia się posthumanizm z transhumanizmem, ale pojawia się także tendencja do przeciwstawiania posthumanizmu, nazwanego krytycznym lub filozoficznym, transhumanizmowi, który interpretowany jest jako antyantropocentryczny i technofilny.

Współczesny kryzys humanistyki ma swoje źródła w polimorficzności humanizmu. Pojęcie humanizmu jest jednak uważane za stosunkowo młode, gdyż sięga początków dziewiętnastego wieku. Po raz pierwszy „posłużył się nim Friedrich Immanuel Niethammer w rozprawie *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit* (1808) w kontekście zaproponowanego w tytule nowego programu kształcenia”¹. Już na początku dziewiętnastego wieku w wyniku upowszechniania się programu oświecenia pojawiły się dwa modele edukacyjne, które zostały przez Niethammera określone jako model klasyczny i model praktyczno-techniczny. Model klasyczny odwoływał się do greckiej paidei i łacińskiego humanitas, model praktyczno-techniczny natomiast opierał się na poznaniu naukowym i technice. Pojęcie humanizmu szczególnie intensywnie rozpowszechniane było w wieku dwudziestym i na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego stulecia. Powstały wówczas opozycyjne wobec siebie koncepcje wyartykułowane odpowiednio jako humanizm chrześcijański² i humanizm laicki³, a nawet postawiona została – w pismach Petera Sloterdijka – teza o śmierci humani-

* Chciałbym podziękować dr hab. Jackowi Rodzeniowi oraz recenzentom, dzięki którym ostateczna wersja tego artykułu została udoskonalona.

¹ L. M i o d o Ń s k i, *Natura – kultura – humanizm w dziełach Józefa Kalasantego Szaniawskiego jako egzemplifikacja romantycznej filozofii przyrody*, w: *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2010, s. 240.

² Por. np. J. M. B o c h e Ń s k i, *Przeciw humanizmowi*, w: tenże, *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993, s. 25n.

³ Zob. np. M. S c h m i d t - S a l o m o n, *Humanizm ewolucyjny. Dlaczego możliwe jest dobre życie w złym świecie*, tłum. A. Lipiński, Wydawnictwo Dobra Literatura, Słupsk 2012; zob. też:

zmu⁴. O ile humanizm chrześcijański jest koncepcją w miarę stabilną, o tyle różnie dookreślany (jako liberalny, kolektywistyczny, egzystencjalistyczny czy etyczny) i definiowany humanizm laicki ma charakter ewolucyjny, i to w podwójnym sensie. Stanowi bowiem filozoficzne zaplecze ewolucjonizmu, a zarazem sam podlega prawom ewolucji, dowodząc, że działa ona nie tylko w przyrodzie, ale i w kulturze. W tym kontekście trzeba zauważyć, że w ubiegłym wieku rozpropagowane zostały aż trzy różne manifesty humanistyczne. Można zatem powiedzieć, że analogicznie do osiemnastego stulecia, które było wiekiem oświecenia (franc. *Le siècle des Lumières*), wiek dwudziesty był stuleciem humanizmu.

Paradoksalnie humanizm laicki definiowany jest jako rodzaj wiary. Jak pisze John Gray: „Humanizm to doktryna zbawienia – wiara, że ludzkość może przejąć kontrolę nad swoim losem. [...] Na ironię (tym większą, że nikt sobie z tego nie zdaje sprawy) zakrawa fakt, że darwinizm jest obecnie centralnym elementem humanistycznej wiary, zgodnie z którą możemy wykroczyć poza naszą zwierzęcą naturę i zawładnąć ziemią”⁵. Wiarę tę ostatnio bardzo wzmocnił Michael Schmidt-Salomon w manifestie humanistycznym napisanym na zlecenie Giordano-Bruno-Stiftung. Pomimo deklaracji antropocentrycznych wpisanych w humanizm ewolucyjny autor manifestu pisze, że humanizm ten łączy teoriopoznawczą perspektywę naturalizmu „z etyczno-polityczną koniecznością kompleksowej poprawy warunków ludzkiego życia”⁶, oznaczającej wolność, wyrównywanie szans, ochronę praw człowieka czy zapobieganie fizycznej, strukturalnej i kulturowej przemocy, ale „odrzuca kierunki polityczne, które reprezentują wprawdzie poglądy naturalistyczne, lecz w oparciu o rozpoznanie zasady współzawodnictwa i korzyści własnej, panującej zarówno w naturze, jak i w kulturze, konstruują darwinistyczne modele socjologiczne, wykorzystując [...] przełomowe naukowe osiągnięcia teorii ewolucji w służbie antyhumanistycznych ideologii”⁷.

Pojęcie humanizmu zasadniczo jednak interpretowane jest jako *sui generis* projekt antropologiczny (model wychowawczy), który dąży do ukształtowania pewnej wizji człowieka jako jednostki wolnej i twórczej przez realizację war-

t e n z e, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Alibri, Aschaffenburg 2006.

⁴ Zob. A. S m r o k o w s k a - R e i c h m a n n, *Między homo immunologicus a homo repetitivus. Koncepcje antropologiczne Petera Sloterdijka – notatki na marginesie „Du mußt dein Leben ändern”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21(2012) nr 2, s. 441-453.

⁵ J. G r a y, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, tłum. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 2003, s. 22, 34.

⁶ S c h m i d t - S a l o m o n, *Humanizm ewolucyjny*, s. 174n.

⁷ Tamże.

tości zawartych w klasycznej literaturze greckiego i rzymskiego antyku⁸. To właśnie renesansowi humaniści, realizując ten projekt, odwoływali się do natury, zakładali bowiem, że przejawia się w niej rozum, który nie tylko umożliwia racjonalne poznanie przyrody, ale także powoduje, że przyroda ma ludzkie oblicze. Oświecenie zerwało z tym modelem wychowawczym, ale zachowało przekonanie o normatywnej mocy natury, która zastępując Boga jako ostateczną podstawę, dała oparcie nowej organizacji społecznej i politycznej.

Na fali poszukiwań nowych relacji wiążących człowieka i – eksplorowany już w owym czasie przez astronautów – kosmos (naturę), pojawiło się w drugiej połowie ubiegłego wieku pojęcie humanizmu kosmicznego, nazywanego również astrohumanizmem. Humanizm kosmiczny (astrohumanizm) jest jednak równie polimorficzny, jak humanizm *tout court*. Z jednej strony stanowi kontynuację humanizmu renesansowego z jego fascynacją wiedzą ezoteryczną, z drugiej zaś próbuje asymilować najnowsze zdobycze nauki i techniki⁹. Pojęcie astrohumanizmu można sytuować w ramach nurtów myślowych, które określa się jako transhumanistyczne albo posthumanistyczne. Często utożsamia się posthumanizm z transhumanizmem, ale pojawia się także tendencja do przeciwstawiania posthumanizmu, nazwanego krytycznym lub filozoficznym, transhumanizmowi, który interpretowany jest jako antyantropocentryczny i technofilny¹⁰.

Zamieszanie terminologiczne bierze się po części stąd, że interferują dwa poziomy poznawcze. Z jednej strony posthumanizm może być rozumiany jako przekraczanie ograniczeń samego ludzkiego bytu, z drugiej zaś – jako wykraczanie poza pewną (antropocentryczną) wizję człowieka i świata¹¹. Posthumanizm można zatem definiować jako metahumanizm, nowy prąd ideowy, którego głównym rysem jest negowanie humanistycznej wizji człowieka. Kwestią interpretacji pozostaje przyjęcie ciągłości przejścia od tradycyjnego humanizmu do posthumanizmu. Uważam, że posthumanizm nie jest ani kontynuacją tradycyjnego humanizmu, który posiada wiele twarzy, ani odnowieniem humanizmu, jakimś renesansem renesansu, ale projektem antropologicznym radykalnie odmiennym. Transhumanizm nie może być identyfikowany z posthumanizmem, gdyż sytuowany jest na innym poziomie poznawczym. Sądzę,

⁸ Por. J. Sokołski, *Wstęp*, w: *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, s. 7.

⁹ Por. J. Żak-Bucholc, *Relacja natura–kultura w polskiej recepcji New Age. Humanizm Kosmiczny i Ekologiczny jako nowa wizja relacji Człowiek–Natura w New Age i Nowej Świadomości*, w: *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, s. 314n.

¹⁰ Por. M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, w: *Człowiek wobec natury – humanizm wobec nauk przyrodniczych*, s. 338n.

¹¹ Por. K. Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999, s. 192; C. Wolfe, *What Is Posthumanism?* University of Minnesota Press, Minneapolis 2010, s. 99.

że transhumanizm to projekt badawczy z zakresu nauki i techniki (techno-nauki) mający na celu stworzenie nowego gatunku biologicznego, który dzięki inżynierii genetycznej i nowym technologiom będzie w stanie nie tylko uzyskać większą władzę nad naturą, ale przede wszystkim zdobyć absolutną władzę nad ludźmi. Różnica między posthumanizmem a transhumanizmem wyraża się również w tym, że ten pierwszy, kontestując wiele tez starożytnego i nowożytnego humanizmu, stara się urzeczywistniać nową wizję człowieka na drodze procesów edukacyjnych i wykorzystuje w tym celu nie tylko moc perswazyjną tradycyjnych środków przekazu, takich jak literatura czy teatr, ale także nowe techniki medialne, czyli radio, telewizję i Internet, ten drugi zaś próbuje stworzyć nowy gatunek biologiczny (*homo sapiens transhumanus*) lub przynajmniej tak udoskonalić gatunek ludzki za pomocą nowoczesnej technologii, że nowy człowiek-cyborg nie będzie już potrzebował tradycyjnej edukacji¹².

Celem tego artykułu jest nadanie pojęciu astrohumanizmu takiej klarowności, żeby mogło się ono stać faktem kulturowym (przedmiotem materialnym) nowego typu humanistyki nazwanej tutaj (astro)humanistyką. Należy jednak odnotować rozmycie pojęcia faktu, które przejawia się między innymi w tym, że funkcjonują równocześnie opozycyjne koncepcje faktu (na przykład pozytywistyczna i konwencjonalistyczna), które wzajemnie interferują. Pojęcie faktu kulturowego we współczesnej humanistyce dziedziczy chwiejność terminologiczną wprowadzoną przez filozofię. W efekcie kwestionowane są pierwotne intuicje związane z pojęciem faktu. Zgodnie z tymi intuicjami faktem jest to, co permanentnie istnieje lub się zdarza¹³. W takim ujęciu fakt przeciwstawiany bywa temu, co fikcyjne, iluzoryczne lub tylko możliwe. Odróżniane są jednak fakty od teorii, tak zwane fakty naukowe od faktów filozoficznych, a nawet postuluje się istnienie faktów matematycznych i logicznych. Wprowadzane są także takie oksymorony, jak „fakt prasowy (medialny)”, które mają pokazać, że zdarzenie zostało tylko opisane, ale w rzeczywistości nigdy nie zaszło, chociaż – poprzez opis – wywarło wpływ na opinię społeczną. Zauważa się także, że poprzez odniesienia historyczne lub nadanie określonego znaczenia fakty kulturowe zyskują na wartości¹⁴.

W tym kontekście należy zauważyć, że różnego typu utopie miały często większy wpływ na rozwój społeczeństw niż wydarzenia, które zaistniały w historii. Honorata Cyrzan wyróżnia szerokie i wąskie rozumienie utopii:

¹² Por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 162-164.

¹³ Uogólniając te intuicje, Jacques Maritain zdefiniował fakt jako dobrze stwierdzoną prawdę egzystencjalną. Por. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1958, s. 212.

¹⁴ Por. A.L. Kroeber, *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, PWN, Warszawa 1973, s. 322.

w sensie szerokim utopia oznacza projekt czegoś lepszego niż to, co było, w sensie wąskim zaś projekt idealnej społeczności, zawsze transcendentnej wobec społeczności istniejącej. „Utopia w znaczeniu szerokim – pisze Cyrzan – jest wręcz niezbędna, tak pojedynczym ludziom, jak i społecznościom. Niezbędna dlatego, że nadaje sens życiu; więcej – wymaga, żeby życie miało sens, bo człowiek nie może sensownie istnieć w świecie pozbawionym sensu. Tym sensem jest odległy cel, wizja, o której wiemy, że jest trudna lub nawet niemożliwa do zrealizowania, ale samo dążenie jest dla nas wartością, jednostkową i społeczną”¹⁵. W monografii Cyrzan opisane zostały przykłady współczesnych projektów doskonałego miasta (między innymi Auroville i Christiania), które mimo utopijnego charakteru funkcjonują jednak we współczesnym świecie, dowodząc, że to, co jest utopią, może być zarazem faktem kulturowym¹⁶. Dlatego astrohumanizm, chociaż *prima facie* przejawia cechy utopii, może być również traktowany jako fakt kulturowy.

Przedmiotem formalnym (astro)humanistyki będzie kulturotwórczy charakter astrohumanizmu. Projekt nowej humanistyki zwany tutaj (astro)humanistyką, aczkolwiek wydaje się przedsięwzięciem słabo ugruntowanym w tradycyjnej humanistyce, znajduje analogię w licznych innowacjach, takich jak humanistyka restytucyjna (regenerująca) czy humanistyka afirmatywna (wspierająca). Ewa Domańska zauważa, że w drugiej połowie ubiegłego wieku humanistyka doświadczyła kilkudziesięciu zwrotów, ale w ostatniej dekadzie zwrotów jest jeszcze więcej – zmienił się też ich charakter. Jako przykłady wymienia między innymi: zwrot planetarny (kosmiczny), geologiczny, kognitywistyczny i (neuro)biologiczny¹⁷. (Astro)humanistyka mieściłaby się w zwrocie kosmicznym, uwypuklając charakterystyczne dla niego tendencje.

W nawiązaniu do tego rodzaju nowości i towarzyszącej im nowatorskiej terminologii przedstawiam – do dyskusji – koncepcję (astro)humanistyki. Moim celem nie jest zdanie relacji z istniejącego stanu rzeczy, ale raczej działanie na rzecz ukonstytuowania – szeroko rozumianego – faktu kulturowego. Nowa, i miejmy nadzieję przyszłościowa, postać humanistyki będzie się rozwijać w zmienionym środowisku kulturowym, które nazywam światem transhumanistycznym. Ten nowy świat zostanie zdominowany przez naukowe poznanie rzeczywistości i wszechobecne technologie, które nie tylko wyeliminują ułomności (bionicznego) człowieka, ale doprowadzą go – jak głoszą prorocy transhumanizmu – do nieśmiertelności.

¹⁵ H. C y r z a n, *O potrzebie utopii. Z dziejów utopii stosowanej XX wieku*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2004, s. 9. Zob. P. Ż u k, *O pożytkach z utopii w życiu publicznym i w naukach społecznych*, w: *Spotkania z utopią w XXI wieku*, red. P. Żuk, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 49-60.

¹⁶ Por. C y r z a n, dz. cyt., s. 28-59.

¹⁷ Por. E. D o m a Ń s k a, *Humanistyka afirmatywna*, „Kultura Współczesna” 2014, nr 4, s. 119.

Metodą (astro)humanistyki jest nie tylko opis, ale i wyjaśnienie (interpretacja) astrohumanizmu w ramach różnych modeli oraz programów poznawczych i edukacyjnych, także w takich radykalnych koncepcjach, jak transhumanizm, który deklaratorywnie odcina się od tradycyjnej edukacji, ale cele edukacyjne stara się jednak realizować. W pierwszej części artykułu przedstawię astrohumanizm jako prąd ideowy bliski ideałom transhumanistycznym. Strategią astrohumanizmu jest oswojenie nowych technologii i nie tyle nawet nadanie im ludzkiego oblicza, ile ukształtowanie człowieka na obraz tych technologii. Druga część artykułu będzie poświęcona zadaniu, które można wyartykułować jako próbę udzielenia uzasadnionej odpowiedzi na pytanie, czy astrohumanizm nie nosi znamion technoutopii.

ASTROHUMANIZM JAKO FAKT KULTUROWY

Humanizm kosmiczny (astrohumanizm) nazywany także humanizmem astronautycznym kładzie silny nacisk na interpretację klasycznych faktów kulturowych, czyli sztuki, nauki i techniki, jako faktów natury. Zdaniem przedstawicieli tego prądu ideowego nie tylko inwencyjność, ale nawet tak zwany niepokój twórczy jest wytworem samej natury, która w swej twórczej inwencji stworzyła w Wielkim Wybuchu zarówno nasz świat nieorganiczny (planety, gwiazdy, galaktyki i pył kosmiczny), jak i życie oraz wszystkie osobliwości cywilizacyjne. Z filozoficznego punktu widzenia astrohumanizm można zatem odczytać jako hipernaturalizm, jednakże bardziej szczegółowa analiza pokazuje, że ten – w wielu miejscach radykalny – naturalizm nie jest konsekwentny. Posłużyłbym się zatem innym terminem ze słownika filozofii i analogicznie do tak zwanego realizmu spekulatywnego określiłbym astrohumanizm mianem spekulatywnego naturalizmu niekonsekwentnego.

Termin „realizm spekulatywny” wprowadził w swojej monografii¹⁸ Ray Brassier, ale treść tego pojęcia była już zawarta w „materializmie spekulatywnym” Quentina Meillassoux. Realizm spekulatywny to powstały na początku dwudziestego wieku ruch filozoficzny na rzecz rozbicia paktu antropocentryzmu z antyrealizmem, preferujący perspektywę ontologiczną i antyredukcjonizm, usiłujący znaleźć równowagę między głębokim poczuciem sensu wynikającym z zasady pełności bytu a postawą ironiczną, która cechuje postmodernizm¹⁹. Według Brassiera naturalizm nie jest najlepszym gwarantem re-

¹⁸ Zob. R. Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, Palgrave Macmillan, London 2007.

¹⁹ Por. M. Lubek, *Grahama Harmana ontologia przedmiotu poczwórnego*, „Estetyka i Krytyka” 2013, nr 2(29), s. 223.

alizmu²⁰. W przeciwieństwie do różnych wersji humanizmu, który ustawicznie próbuje naprawiać zerwany przez oświecenie wielki łańcuch bytu i ustanawiać nowe sensory, Brassier proponuje zaakceptowanie obrazu świata generowanego przez poznanie naukowe i wiążącą się z nim degradację roli człowieka w przyrodzie, a nawet potraktowanie tego stanu rzeczy jako spekulatywnej szansy dla ludzkiego rozumu²¹. Dlatego nazywam astrohumanizm spekulatywnym naturalizmem niekonsekwentnym, że podobnie jak spekulatywny realizm godzi się on z supremacją naukowego obrazu świata, ale nie widzi w niej zagrożenia dla ludzkiego poczucia sensu. Spekulatywny realizm jest radykalnym (i dlatego spekulatywnym) naturalizmem. Podobnie astrohumanizm – nie jest tylko realizmem, gdyż w szerokim zakresie akceptuje różne teoretyczne obiekty postulowane przez naukę, ale także propaguje wiarę w ostateczny (nie tylko teoretyczny) sukces nauki. Burząc zasadę pełności bytu, która gwarantowała człowiekowi poczucie sensu i zapewniała mu dobrze określone miejsce w kosmosie, astrohumanizm ustanawia sensory poprzez ugruntowanie dominacji człowieka, przejmującego w tej wizji kreatywną funkcję Boga. Nie wydaje się zatem dziwne, że przez swoich zwolenników astrohumanizm postrzegany jest – analogicznie do wielkich religii, takich jak chrześcijaństwo czy islam – jako duchowe przedsięwzięcie (ang. spiritual movement) mające na celu nową ewangelizację, pozornie skromną, bo polegającą na jednoczeniu ludzkości wokół kolonizacji kosmosu²².

Analogii ze spekulatywnym realizmem jest jednak więcej i nie są one przypadkowe. W obu tych koncepcjach występuje moment spekulatywności, konstytuowany w ten sam sposób. Zarówno spekulatywny realizm, jak i astrohumanizm daleko wykraczają poza dobrze ugruntowaną naukową empirię i przedkładają spekulatywne teorie nad dobrze poznane fakty. Koncepcje te jednoczą także akceptacja śmiałych projektów naukowych i brak krytycyzmu wobec techniki. Astrohumanizm jawi się jako naturalizm niekonsekwentny, ponieważ odwołuje się do subiektywnego poczucia sensu, dostrzegając go w wielkich projektach naukowych. Konsekwentny naturalizm zadawała się prostą prawdą nauki, nie obudowując jej w kokony ludzkich marzeń o zrozumieniu kosmosu i odnalezieniu związków między makrokosmosem przyrody i mikrokosmosem ludzkiego ciała.

Astrohumanizm stowarzyszony jest z Międzynarodowym Ruchem na rzecz Renesansu Kosmosu (Space Renaissance International – SRI), który można określić jako globalną inicjatywę odnowy idei kolonizacji kosmosu. SRI ma

²⁰ Por. Brassier, dz. cyt., s. 31.

²¹ Por. tamże, s. 239.

²² Por. W. Putnam, *Astro-Humanism: Space as a Spiritual Movement*, „Journal of Space Philosophy” 3(2014) nr 1, s. 142.

na celu koordynację i intensyfikację wysiłków zmierzających do podboju kosmosu, ale także zdobycie większych środków na badania kosmiczne. Organizacja ta jest międzynarodowym towarzystwem typu non-profit zrzeszającym astrohumanistów w lokalnych, narodowych oddziałach.

W manifestie SRI²³, który został ogłoszony w lipcu 2009 roku, jako prekursorów astronautycznego humanizmu wymienia się Konstantego Ciołkowskiego, Krafft A. Ehricke'a i Gerarda K. O'Neill. Wybór ten nie był przypadkowy – naukowcy ci reprezentują różne pokolenia astrohumanistów, ale także różne narody. Najbardziej znany jest Konstanty Ciołkowski, którego osiągnięciom poświęcono wiele opracowań²⁴, ale dokonania Ehricke'a i O'Neill są równie doniosłe, chociaż świadomość ich wielkiego znaczenia nie jest już tak powszechna. Warto zatem przypomnieć, że Arnold Ehricke był niemieckim inżynierem zaangażowanym w projekt budowy rakiet V1 i V2 oraz amerykańskie projekty budowy rakiet Atlas-Centaur, wielkim orędownikiem podboju kosmosu i wizjonerem dostrzegającym gospodarcze znaczenie zasobów planet i asteroid znajdujących się w granicach Układu Słonecznego, a także potencjał tkwiący w tak zwanej kosmicznej turystyce. W swoich trzech nieopublikowanych książkach: *The Extraterrestrial Imperative: From Closed to Open World*, *The Seventh Continent: The Industrialization and Settlement of the Moon* i *Collected Works: Krafft Ehricke's Extraterrestrial Imperative*²⁵, rozwijał filozoficzną ideę pozaziemskiego imperatywu²⁶ (ang. extraterrestrial imperative), przeciwstawianego idei granic gospodarczego rozwoju wyartykułowanej później w raporcie Klubu Rzymskiego. Z kolei Gerard O'Neill, znany przede wszystkim ze swojego projektu statku kosmicznego mogącego pomieścić ponad dziesięć tysięcy osób, był też autorem opracowań poświęconych kolonizacji kosmosu²⁷.

Astrohumanizm prezentowany jest jako nowa, globalna filozofia, której bazę stanowi Ziemia, ale która w sposób naturalny będzie się rozwijać w pozaziemskiej przestrzeni kosmicznej. Termin „renesans” występujący w nazwie nowego ruchu społecznego odnosi się z jednej strony do odnowy idei kolo-

²³ Zob. *The Space Renaissance Manifesto*, http://spacerenaissance.org/media/sri/manifesto/The_Space_Renaissance_Manifesto.pdf.

²⁴ Zob. np. J. Ciechanowicz, *Filozofia komizmu (z historii idei)*, t. 1, Konstanty Ciołkowski, czyli *Kosmos Szczęśliwy*, Wydawnictwo Fosze, Rzeszów 1999.

²⁵ Ta ostatnia praca jest skrótem dwóch poprzednich. Por. D. Brandt-Erichsen, *Book Review: Krafft Ehricke's Extraterrestrial Imperative*, http://www.nss.org/resources/books/non_fiction/NF_079_extraterrestrialimperative.html.

²⁶ Zob. M. Freeman, *Krafft Ehricke's Extraterrestrial Imperative*, Apogee Books, Burlington, Ontario, 2009.

²⁷ Zob. G. O'Neill, *The High Frontier: Human Colonies in Space*, Space Studies Institute, Mojave, California, 2013; ténz, *2081: A Hopeful View of the Human Future*, Simon and Schuster, New York 1981.

nizacji kosmosu, która była szczególnie intensywnie rozwijana na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, z drugiej zaś do humanizmu renesansowego, w ramach którego odkryto, że Ziemia nie stanowi centrum świata, i rozwijano śmiało, będące dziełem ludzkiego geniuszu projekty artystyczne i naukowe, sponsorowane między innymi przez bogatą rodzinę Medyceuszy. Zdaniem rzeczników SRI potrzeba obecnie podobnego jak w czasach włoskiego renesansu mecenatu bogatych rodzin, które finansowałyby wielkie projekty podboju kosmosu²⁸.

Renesans Kosmosu stawia sobie cztery główne cele: stworzenie nowej kultury, a zwłaszcza nowej filozofii, która będzie sprzyjać rozwojowi ludzkości w przestrzeni kosmicznej, popularyzację tej nowej filozofii w szerokich kręgach społecznych, promowanie inwestycji i nowych narzędzi finansowych mających zapewnić rozwój gospodarki oraz nauki w kosmosie i zbudowanie międzynarodowej szkoły filozoficznej i naukowej – Akademii Renesansu Kosmicznego (ang. Space Renaissance Academy).

Ruch na rzecz Podboju Kosmosu odwołuje się nie tylko do dziedzictwa renesansu, ale przede wszystkim do dziedzictwa oświecenia, pragnąc rozciągnąć wysuwane wówczas idee na cały kosmos. Według koryfeuszy nowego ruchu należy dokończyć rewolucję kopernikańską, którą zainicjowało oświecenie. Ich postulaty są jednak bliższe ekonomii niż etyki i polityki. Astrohumaniści uważają, że głównym celem renesansu kosmosu jest obniżenie kosztów lotów kosmicznych, co spowoduje ożywienie gospodarki i napędzi koniunkturę, a także przyczyni się do rozwoju filozofii. Konsekwencją upowszechnienia lotów w kosmos będzie zmiana obrazu świata, doświadczenie podróży kosmicznej ma bowiem moc przekształcania ludzkiej psychiki (co zaobserwowano w przypadku astronautów).

Zdaniem astrohumanistów kolonizacja kosmosu jest odpowiedzią na szereg wyzwań stojących przed ludzkością. Już gospodarcza eksploracja Układu Słonecznego zapewni dostęp do praktycznie niewyczerpanych zasobów energii i surowców, pozwoli na stworzenie milionów nowych miejsc pracy, ale także przyczyni się do zwiększenia globalnej stabilizacji politycznej, a nawet uchroni ludzkość przed totalną zagładą wskutek klęsk naturalnych i globalnej wojny (nuklearnej czy biologicznej) na Ziemi czy przed takimi katastrofalnymi wydarzeniami, jak zderzenie Ziemi z dużym asteroidem.

W tym samym roku, w którym opublikowano manifest popularyzujący założenia renesansu kosmicznego, zaprezentowany został także projekt podróży międzygwiazdnych Ikar (ang. Icarus Project), który nawiązywał do pomysłu

²⁸ Por. A. A u t i n o, *Three Thesis for the Space Renaissance*, Lulu.com, Raleigh, North Carolina, 2011, s. 4, 123.

z lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku zwanego projektem Dedal²⁹. Założenia programu Ikar były dyskutowane już rok wcześniej, między innymi przez Kelvina Longa – wizjonera, inżyniera i fizyka, oraz Marca Millisa – jednego z głównych ekspertów NASA w dziedzinie niekonwencjonalnych napędów statków kosmicznych. Autorzy projektu Ikar, podobnie jak twórcy manifestu astrohumanistycznego, postawili sobie za cel zachęcenie nowego pokolenia uczonych do projektowania misji kosmicznych kierowanych poza Układ Słoneczny, przede wszystkim jednak ich celem było zwrócenie uwagi na samą ideę podróży międzygwiazdnych i rozbudzenie zainteresowania projektem, który w opinii większości uczonych zdecydowanie wykracza poza aktualne możliwości techniczne ludzkości.

W ramach projektu Ikar przedstawiane są koncepcje analogiczne do tych, które pół wieku wcześniej głosił O'Neill. Rozważa się bowiem załogowe misje kosmiczne do układów planetarnych gwiazd Drogi Mlecznej na statkach kosmicznych o rozmiarach znacznie przekraczających Międzynarodową Stację Kosmiczną (ang. International Space Station – ISS). Trzeba jednak odnotować również znacznie bardziej realistyczne założenia projektowe, uwzględnienie jedynie liniowych ekstrapolacji rozwoju nowych technologii i zminimalizowanie ideologicznej składowej projektu czy na przykład wykorzystanie najnowszych i najbardziej wiarygodnych danych pochodzących z ciągle aktywnej misji Kepler³⁰.

ASTROHUMANIZM JAKO TECHNOUTOPIA

Pojęcie utopii ma długą historię i trudno jednoznacznie określić, kiedy dany projekt ma utopijny charakter³¹. John Gray twierdzi, że „projekt staje się utopią, jeśli nie istnieją warunki, w których mógłby zostać spełniony”³².

²⁹ Por. Z. R o s k a l, *Droga Dedala do drugiej Ziemi*, w: *Sztuka i realizm. Księga pamiątkowa z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej na KUL Profesora Henryka Kieresia*, red. T. Duma, A. Maryniarczyk, P. Sulenta, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu–Wydział Filozofii KUL, Lublin 2014, s. 941-943.

³⁰ Zob. np. R. O b o u s y, *Project Icarus: A 21st Century Interstellar Starship Study*, „Journal of the British Interplanetary Society” 65(2012), s. 325-331; R. O b o u s y i in., *Project Icarus: Progress Report on Technical Developments and Design Considerations*, „Journal of the British Interplanetary Society” 64(2011), s. 358-371.

³¹ Różne definicje utopii zestawia Honorata Cyrzan (por. C y r z a n, dz. cyt., s. 7n.). Klasyfikacje utopii proponuje między innymi Jerzy Szacki (por. J. S z a c k i, *Spotkania z utopią*, Iskry, Warszawa 1980, s. 48-56), wyróżniając wśród historycznych przykładów utopie eskapistyczne i heroiczne, wśród współczesnych egzemplifikacji zaś utopie apollińskie (utopie naukowej organizacji) i dionizyjskie (utopie eksploracji ludzkiego wnętrza). Por. C y r z a n, dz. cyt., s. 12n.

³² J. G r a y, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 39.

Program kolonizacji kosmosu staje się wykonalny, gdy przyjmiemy założenie, że każda cywilizacja po osiągnięciu dojrzałości technicznej podejmuje ten trud. Założenie takie można jednak przyjąć tylko w odniesieniu do pewnego typu cywilizacji, w których akceptuje się tezę Turnera. Amerykański historyk Frederick J. Turner w roku 1893 wysunął tezę, zgodnie z którą konstytutywne cechy kultury amerykańskiej, to znaczy indywidualizm i przedsiębiorczość, zostały wykształcone dzięki procesowi kolonizacji tak zwanego pogranicza³³. Do tej tezy nawiązują zwolennicy kolonizacji Marsa (między innymi Robert Zubrin) oraz – w dalszej perspektywie – całego Układu Słonecznego. Autorzy manifestu astrohumanistycznego nie odwołują się do tezy Turnera, ale z ich postulatów wynika, że ludzkość ulegnie degeneracji, jeśli nie podejmie się kolonizacji kosmosu. Tego punktu widzenia nie podzielają jednak wielkie religie (chrześcijaństwo, islam i judaizm), które nadal wyznaczają standardy kulturowe. Zgodnie z przesłaniem tych religii, doskonałość ludzkości nie polega na ciągłej ekspansji w świecie materialnym, ale na indywidualnym i społecznym rozwoju duchowym oraz na realizacji w ziemskim życiu ideałów moralnych zapisanych w świętych księgach. Astrohumanizm przejawia natomiast cechy utopii postępu, w których dogmatycznie przyjmuje się, że gwarancją eliminacji zła w przestrzeni życia społecznego i osobowego oraz warunkiem moralnego rozwoju człowieka jest materialny dobrobyt.

Znamiona utopijności ujawniają się jednak przede wszystkim w aspektach finansowych projektu astrohumanistycznego. Astrohumaniści zdają sobie sprawę z astronomicznych kosztów podróży międzygwiazdnych i jednym z ich głównych postulatów jest podjęcie działań zmierzających do redukcji tych kosztów. Jednakże już kolonizacja Układu Słonecznego, a nawet współpraca w ramach projektu Międzynarodowej Stacji Kosmicznej generuje koszty, które w opinii części ekspertów nie są uzasadnione z ekonomicznego punktu widzenia. Projekt ten, realizowany w oparciu o międzynarodowe finansowanie, napotyka liczne przeszkody. Administracja prezydenta Busha planowała wstrzymanie finansowania go po roku 2015, ale administracja prezydenta Obamy przesunęła ten termin na rok 2020. W sytuacji poważnego kryzysu finansowego lub światowego krachu ekonomicznego z pewnością projekt ten zostanie skreślony z listy projektów naukowych wspieranych przez poszczególne rządy i organizacje międzynarodowe. Łączny koszt tego przedsięwzięcia przekroczył już kwotę stu miliardów dolarów i sukcesywnie rośnie.

Warto tu odnotować skrajnie rozbieżne oceny efektywności projektu ISS. Podkreśla się, że pośrednio, w wyniku komercyjnego zastosowania nowych technologii opracowanych na potrzeby ISS, korzyści ekonomiczne siedmio-

³³ Zob. np. J. A. Burkhardt, *The Turner Thesis: A Historian's Controversy*, „Wisconsin Magazine of History” 1947, t. 31, nr 1, 70-83.

krotnie przekraczają zainwestowany kapitał, ale inne ekspertyzy mówią o stukrotnej stracie. Zastanawiać może także i to, że Wielka Brytania, w której działa szereg firm (między innymi Reaction Engines Limited – REL) rozwijających technologie kosmiczne (na przykład projekt Skylon) i która szczyci się działalnością Brytyjskiego Towarzystwa Międzyplanetarnego (ang. British Interplanetary Society – BIS), będącego najstarszą, założoną w roku 1933 organizacją zajmującą się wspieraniem i promocją eksploracji kosmosu, nie uczestniczy w finansowaniu tego projektu ani bezpośrednio, ani nawet pośrednio, poprzez Europejską Agencję Kosmiczną (ang. European Space Association – ESA).

Utopijność projektu kolonizacji kosmosu i zarazem samego astrohumanizmu staje się także widoczna w świetle analiz makroekonomicznych przeprowadzonych przez Roberta J. Gordona. Zdaniem tego ekonomisty wzrost gospodarczy, jaki nastąpił w ciągu ostatnich dwustu pięćdziesięciu lat, był unikatowy i w bliższej perspektywie czasowej się nie powtórzy. Chociaż analizy te dotyczą tylko Stanów Zjednoczonych, to jednak można je uogólnić na cały świat (podobne prognozy są także formułowane dla Chin). Zgodnie z tymi przewidywaniami w roku 2100 produkt krajowy brutto nie tylko nie wzrośnie, ale drastycznie spadnie. W przypadku Wielkiej Brytanii hipotetyczne PKB osiągnie taki poziom, jak na początku dziewiętnastego wieku³⁴. Jeżeli te prognozy okażą się prawdziwe, to kolonizacja kosmosu, a nawet gospodarcze wykorzystanie zasobów Układu Słonecznego okażą się utopią. Analizy ekonomiczne Gordona są spójne z niezależnymi badaniami Howarda P. Segala, który twierdzi, że nie tylko porzucona zostanie zakorzeniona w oświeceniowym optymizmie idea techniki wyzwalającej człowieka z jego ograniczeń, ale przede wszystkim ugruntowana w naukowym poznaniu intelektualna, społeczna i kulturowa jedność ludzkości ulegnie rozbiciu w wyniku oddziaływań deizmu, empiryzmu, nacjonalizmu i komercjalizmu³⁵.

Podobne stanowisko prezentują John B. Forster i Robert W. McChesney, którzy na podstawie swojej diagnozy makroekonomicznej twierdzą, że doświadczana od trzydziestu lat przez światową gospodarkę stagnacja nie jest przejściowym załamaniem koniunktury, ale trwałym i naturalnym stanem spowodowanym brakiem radykalnych innowacji technologicznych³⁶. „Pojawienie się prawdziwie epokowej innowacji o zarówno geograficznych, jak

³⁴ Por. R. Gordon, *Is US Economic Growth Over? Faltering Innovation Confronts the Six Headwinds*, National Bureau of Economic Research, Cambridge, Massachusetts, 2012, s. 4 (<http://www.nber.org/papers/w18315.pdf>).

³⁵ Por. H.P. Segal, *Technological Utopianism in American Culture*, Chicago University Press, Chicago 1985, s. 61.

³⁶ Zob. J.B. Forster, R.W. McChesney, *Kryzys bez końca. Jak kapitał monopolistyczno-finansowy wywołuje stagnację i wstrząsy od Stanów Zjednoczonych po Chiny*, tłum. G. Konat, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2014.

i gospodarczych efektach skali – odpowiedniczki parowozu i kolei w XIX w. oraz samochodu w wieku XX – mogłoby oczywiście zmienić ogólną sytuację gospodarki, pełniąc rolę akceleratora dla nowego, długiego boomu [...]. Jednak przełomowych innowacji na miarę kolei czy samochodu nie widać już od około stulecia, i oczywiście nie należy się ich spodziewać³⁷ – zauważają autorzy *Kryzysu bez końca*.

Technooptymizm jest nieuzasadniony także dlatego, że ciągły wzrost wydajności pracy uzyskiwany dzięki technologicznym innowacjom prowadzi w efekcie do nie zrównoważonego rozwoju i dewastuje naturalne środowisko oraz zdrowe stosunki społeczne³⁸. Zdaniem Michaela Huesemanna naszą cywilizację naukowo-techniczną czeka podobny los, jaki spotkał inne znane z historii wielkie cywilizacje, na przykład imperium Majów czy Cesarstwo Rzymskie. Po dłuższym okresie stabilizacji i prosperity wszystkie cywilizacje rozpadały się, a ich dziedzictwo ulegało rozproszeniu. Huesemann nie dostrzega racji, dla których w przypadku naszej ekstremalnie złożonej cywilizacji ten schemat nie miałby się powtórzyć – przeciwnie – twierdzi, że już zostały spełnione trzy warunki, które prowadzą do ruiny środowiska naturalnego i dezorganizacji społeczeństw. Te warunki to szybki wzrost zużycia zasobów naturalnych i skażenia środowiska, ograniczona dostępność zasobów i zdolność absorpcji odpadów oraz opóźnione reakcje decydentów na przekroczone limity³⁹.

*

Astrohumanizm nie jest zjawiskiem całkowicie nowym w kulturze. Stanowi raczej mutację prądu ideowego znanego wcześniej pod nazwą kosmizmu. Ten sięgający lat trzydziestych ubiegłego wieku nurt myślowy zyskał na sile dzięki programowi badań kosmicznych rozwijanych szczególnie intensywnie na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku w związku z boomem gospodarczym, jaki nastąpił przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, Japonii i zachodniej Europie. Wraz z początkami permanentnego kryzysu, który pojawił się pod koniec ubiegłego wieku, i radykalnym spowolnieniem programu eksploracji kosmosu prąd ten stracił na sile, ale odwieczne ludzkie marzenie o nieśmiertelności i niektóre spektakularne sukcesy techniki ożywiły program kosmizmu, przedstawiającego się obecnie

³⁷ Tamże, s. 84.

³⁸ Por. M. Huesemann, J. Huesemann, *Techno-Fix: Why Technology Won't Save Us or the Environment*, New Society Publishers, Gabriola Island 2011, s. 116.

³⁹ Por. tamże, s. 139.

jako astrohumanizm. Jest to świadome nawiązanie do humanizmu laickiego, rozwijanego współcześnie pod nazwą humanizmu ewolucyjnego, ale i wielkie jego rozszerzenie, gdyż kolebką ludzkości – zgodnie z programem astrohumanizmu – ma być w przyszłości cały kosmos, a nie tylko maleńka Ziemia umieszczona w jednym z miliardów układów planetarnych znajdującym się na peryferiach Drogi Mlecznej. Wydaje się jednak, że program ten jest jedną z wielu technoutopii, które można też określać mianem utopii postępu.

Eryk MACIEJOWSKI

LIBERTARIAŃSKA DROGA DO POSTCZŁOWIEKA EKSTROPIANIZM MAXA MORE’A

Spółeczny wymiar transhumanizmu ujawnia się w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jaki porządek społeczny i polityczny najbardziej sprzyja dążeniu ku postludzkiej egzystencji. More twierdzi, że jest nim libertarianizm w wydaniu anarchokapitalistycznym, który jego zdaniem stanowi też naturalną konsekwencję transhumanistycznej wizji człowieka. Pomimo ewolucji ekstropianizmu jego podstawowe założenia pozostają niezienne. Definiowany jest przez More’a jako filozofia dążąca do zwiększenia ekstropii, przy czym ekstropia oznacza uporządkowanie i złożoność.

Uważa się na ogół, że transhumanizm nie posiada odpowiadającej mu niszy politycznej i że jest zasadniczo apolityczny. Większość transhumanistów rzeczywiście nie łączy swojego stanowiska z żadnymi postulatami politycznymi, chociaż – co oczywiste – mogą oni żywić pewne przekonania w tej dziedzinie. Jak zauważa James Hughes, perspektywą polityczną typową dla transhumanistów, szczególnie wczesnych, jest wojowniczy libertarianizm w wersji anarchokapitalistycznej¹, który nie wynika jednak bezpośrednio z założeń transhumanizmu. Mało w Polsce znany ekstropianizm jako jedyny próbuje połączyć korpus podstawowych tez transhumanizmu z konkretną opcją polityczną i społeczną, czego efektem jest stanowisko, które możemy nazwać libertariańskim transhumanizmem. Analiza ekstropianizmu pod kątem jego implikacji politycznych i społecznych będzie głównym tematem niniejszego artykułu.

W roku 1988 na Uniwersytecie Południowej Kalifornii rozpoczął studia doktoranckie w zakresie filozofii absolwent Oxfordu Max T. O’Connor. Już w tym samym roku, zafascynowany problematyką kloniki, przedłużania życia i szeroko pojętych nowych technologii, założył wraz z kolegą ze studiów Tomem Morrowem periodyk o nazwie „Extropy”. Na łamach „Extropy” publikowano artykuły, z których wyłonił się nowy prąd filozoficzny określany mianem ekstropianizmu², od wymyślonego przez założycieli czasopisma pojęcia „ekstropia” – przeciwieństwa entropii. Aby podkreślić swoje zaangażowanie w głoszone poglądy, O’Connor zmienił nazwisko i od tej pory znany jest jako Max More.

¹ Zob. J.J. H u g h e s, *The Politics of Transhumanism*, <http://www.changesurfer.com/Acad/TranshumPolitics.htm>.

² Zob. tamże.

More opublikował w „Extropy” szereg tekstów, przede wszystkim *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy* (w roku 1990), w którym wprowadził współczesne rozumienie terminu „transhumanizm”, oraz *The Extropian Principles 2.5* (w roku 1993), w którym z kolei wyłożył podstawowe założenia transhumanizmu, nowego nurtu filozoficznego. Ekstropia została tam zdefiniowana jako miara inteligencji, informacji, energii, doświadczenia, możliwości i wzrostu, a ekstropianizm jako „filozofia dążąca do zwiększenia ekstropii”³.

Aby popularyzować swoje poglądy, More i Morrow stworzyli w roku 1991 e-mailową listę dyskusyjną i już wkrótce subskrybentów biorących udział w internetowych dyskusjach należało liczyć w tysiącach⁴. Rok później z inicjatywy More’a i Morrowa powstał Extropy Institute, którego działalność, w szczególności za sprawą listy dyskusyjnej⁵, doprowadziła w roku 1994 do zorganizowania w kalifornijskim mieście Sunnyvale konferencji Extro 1, w której wzięli udział między innymi pionier robotyki Hans Moravec i kanadyjski fizyk K. Eric Drexler, „ojciec” nanotechnologii. Extro 1 zbiegło się z opublikowaniem przez Eda Regisa artykułu o ekstropianizmie w październikowym wydaniu magazynu „Wired”⁶, co pozwoliło ekstropianom dotrzeć do szerszego grona odbiorców, a na kolejne edycje konferencji – Extro 2 w 1995, Extro 3 w 1997, Extro 4 w 1999 i Extro 5 w 2001 roku – przybywali coraz liczniej znani naukowcy, pisarze science fiction i futurologi⁷.

Lista dyskusyjna pozwoliła na swobodną wymianę poglądów i skonsolidowanie środowisk transhumanistów amerykańskich i europejskich. W połowie lat dziewięćdziesiątych ekstropianizm stał się głównym prądem szeroko pojmowanego transhumanizmu, ale szybko okazało się, że wielu zwolenników tego nurtu nie podziela wszystkich poglądów More’a, który zresztą od samego początku twierdził, iż ekstropianizm jest tylko jedną z wielu możliwych wersji transhumanizmu⁸. Ekstropianizm początkowo był mocno zaangażowany politycznie, a do postulatów programowych „Extropy” należało promowanie

³ M. More, *The Extropian Principles 2.5*, <http://www.aleph.se/Trans/Cultural/Philosophy/princip.html> (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – E.M.).

⁴ Wykorzystanie nowych technologii do promowania transhumanizmu i jego odmian sprawia, że wielu autorów zamieszcza swoje teksty i w prasie, i w Internecie albo nawet tylko w Internecie. Z tego powodu – jak też ze względu na często utrudniony dostęp do wersji papierowych – większość przypisów w artykule odnosi się do źródeł internetowych, najczęściej oficjalnych stron danych autorów.

⁵ Por. N. Bostrom, *A History Of Transhumanist Thought*, <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>, s. 14. Artykuł ten opublikowany został w „Journal of Evolution and Technology” 14(2005) nr 1.

⁶ Zob. E. Regis, *Meet the Extropians*, <http://www.wired.com/1994/10/extropians/>.

⁷ Zob. Hughes, dz. cyt.

⁸ Zob. tamże.

libertarianizmu. Lewicujący transhumaniści, szczególnie europejscy, nie skłaniali się jednak w tym kierunku.

W roku 1997 Nick Bostrom i David Pearce założyli World Transhumanist Association (WTA) – stowarzyszenie, którego celem było zapewnienie wsparcia organizacyjnego wszystkim grupom transhumanistów, niezależnie od ich przynależności politycznej⁹. WTA, w przeciwieństwie do utopijnie zorientowanego Extropy Institute, wskazywało na negatywny wpływ zjawisk społecznych na rozwój technologii, w szczególności nierówny dostęp do nowych technologii, co oznaczało, że należy większą uwagę poświęcić przezwyciężeniu tych nierówności. Głównym osiągnięciem WTA było sformułowanie – przy czynnym udziale Bostroma – dwóch dokumentów: *Transhumanist FAQ* i *Transhumanist Declaration*, będących manifestami ruchu transhumanistycznego. Oba teksty zdradzają wyraźny wpływ More’a, który współuczestniczył w ich pisaniu.

W roku 2006 Extropy Institute zakończył działalność¹⁰, a jego członkowie przeszli do WTA. Stowarzyszenie to w roku 2008 zmieniło nazwę na Humanity+, którą posługuje się do chwili obecnej.

Poprzez *Transhumanist Declaration* i *Transhumanist FAQ* założenia ekstropianizmu przeniknęły tak głęboko do ruchu transhumanistycznego, że obecnie trudno je od siebie oddzielić. Relacja między ekstropianizmem a transhumanizmem jest dwustronna. Ekstropianizm powstał jako jeden z nurtów w obrębie rodzącego się transhumanizmu, a zarazem to w nim i dzięki niemu ukształtowało się nowoczesne rozumienie tego terminu. Podkreślono to w *Transhumanist FAQ*, gdzie stwierdza się, że oryginalny światopogląd transhumanizmu wyrasta ze sformułowanych przez More’a zasad ekstropii¹¹.

Znaczenie ekstropianizmu uwidacznia się przede wszystkim w tym, że stanowi on pionierskie przedsięwzięcie mające na celu stworzenie kompletnej filozofii o charakterze transhumanistycznym, a zarazem jest jedyną filozofią transhumanistyczną o tak daleko idących implikacjach politycznych. Późniejsze odmiany transhumanizmu nie są zaangażowane politycznie bądź też opowiadają się za mniej radykalnymi rozwiązaniami, czego przykładem mogą być poglądy Jamesa Hughesa (prezesa WTA w latach 2004-2006), promującego ideę „demokratycznego transhumanizmu”¹². Z kolei punkt siódmy oryginalnej „Deklaracji Transhumanistycznej” z roku 1998 zwraca uwagę, że „transhumanizm nie popiera żadnej konkretnej partii, polityka, ani platformy politycznej”¹³.

⁹ Por. B o s t r o m, dz. cyt., s. 15.

¹⁰ Zob. N. V i t a - M o r e, *Next Steps*, <http://www.extropy.org/future.htm>.

¹¹ Zob. N. B o s t r o m i in., *Transhumanist FAQ*, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>.

¹² H u g h e s, dz. cyt.

¹³ D. B a i l e y i n., *Transhumanist Declaration*, <http://www.uktranshumanistassociation.org/declaration.shtml>.

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia i na początku dwudziestego pierwszego wieku More zaczął łagodzić swoje stanowisko polityczne i kolejne wersje *The Principles of Extropy* (3.0 i 3.11) nie są już otwarcie libertariańskie. More wycofuje się ze swoich wcześniejszych poglądów, zgodnie z którymi ekstropianizm implikuje na mocy swych zasad poparcie dla anarchokapitalizmu, i zaczyna sympatyzować z niezdefiniowanymi ściśle społeczeństwami otwartymi.

Aby rozpoznać, czym jest transhumanizm, warto przywołać kilka jego definicji. Niektóre z nich zamieszcza na swojej stronie internetowej Anders Sandberg, jeden z czołowych teoretyków tego prądu myślowego. Definicja zaproponowana przez Sandberga brzmi następująco: „Transhumanizm jest filozofią głoszącą, że możemy i powinniśmy rozwijać się do wyższych poziomów, zarówno fizycznie, mentalnie, jak i społecznie, używając do tego racjonalnych metod”¹⁴. Nieco szerszą definicję znajdziemy w *Transhumanist FAQ*: „Transhumanizm jest sposobem myślenia o przyszłości opartym na założeniu, że ludzki gatunek w obecnej formie nie reprezentuje końca naszego rozwoju, ale raczej jego stosunkowo wczesną fazę. Transhumanizm jest luźno zdefiniowanym ruchem, rozwijającym się stopniowo przez ostatnie dwie dekady. «Jest rodzajem filozofii życia, które dążą do kontynuowania i przyspieszenia ewolucji inteligentnego życia poza jego obecną ludzką formę i ograniczenia, za pomocą nauki i technologii» (More, 1990)”¹⁵. Sformułowano także dwie formalne definicje transhumanizmu: „1. Ruch intelektualny i kulturowy, który afirmuje możliwości i zalety fundamentalnego udoskonalenia ludzkiej kondycji przez wykorzystanie rozumu, a w szczególności przez rozwijanie i udostępnianie technologii w celu wyeliminowania starzenia i podwyższenia ludzkich zdolności intelektualnych, fizycznych i psychologicznych. 2. Badania nad konsekwencjami, obietnicami i potencjalnymi zagrożeniami ze strony technologii, które pozwolą na przekroczenie fundamentalnych ludzkich ograniczeń, oraz związane z tymi technologiami i zagrożeniami badanie kwestii etycznych obejmujących rozwijanie i wykorzystanie takich technologii”¹⁶.

Przytoczone wyżej definicje pokazują, że transhumanizm może przejawiać się na różne sposoby i przyjmować różne postaci. Może mieć charakter filozoficzny, jak też stricte światopoglądowy. Zarówno naukowiec prowadzący badania nad nowymi technologiami z myślą, że umożliwią one poprawę ludzkiej egzystencji, pozwalając na przekroczenie naturalnych ograniczeń, jak i ktoś, kto tylko badania te promuje, prezentują postawę o charakterze

¹⁴ A. Sandberg, *Definitions of Transhumanism*, <http://www.aleph.se/Trans/Intro/definitions.html>.

¹⁵ Bostrom i in., *Transhumanist FAQ*.

¹⁶ Tamże.

transhumanistycznym – w tym znaczeniu należałoby mówić o transhumanizmie jako pewnej postawie życiowej. Transhumanizm może też przybierać bardziej złożone formy; usystematyzowanie i wyjaśnienie jego podstawowych założeń pozwoliłoby uzyskać rozwiniętą filozofię człowieka. Ekstropianizm jest wyraźnym przykładem takiej filozofii.

Filozoficzny sens transhumanizmu sprowadza się do poglądu, że człowiek – będący materialną istotą dysponującą rozumem – może i powinien dążyć do poprawy warunków swojego życia z wykorzystaniem dostępnych środków. Środkiem otwierającym najszerze perspektywy w tym zakresie jest nowoczesna technologia, dzięki której można podejmować próby wyeliminowania dolegliwości związanych z biologiczną naturą – przede wszystkim chorób i śmierci – i przekształcenia siebie w taki sposób, by żyć na jak najwyższym poziomie. Oznacza to zarazem kontynuację procesu ewolucyjnego, który nie jest zakończony, lecz trwa nadal, a dzięki rozumowi i technologii można przejmując nad nim kontrolę. Efektem przemian będzie pojawienie się postczłowieka – nowego gatunku, który zastąpi Homo sapiens.

Różnica między ludźmi a postludźmi została precyzyjnie określona przez More'a w tekście *On Becoming Posthuman*. Przejście do postludzkości może być jego zdaniem rozumiane dwójako: fizycznie i memetycznie. W sensie fizycznym staniemy się postludźmi wówczas, gdy przemiany genetyczne, fizjologiczne i neurochemiczne zajdą tak daleko, że nie będziemy mogli być nadal klasyfikowani jako Homo sapiens. W sensie memetycznym możemy zaś oczekiwać, że postludzie będą posiadali inną strukturę motywacyjną niż Homo sapiens albo przynajmniej zdolność do jej modyfikowania wedle własnej woli (przykładem może tu być manipulowanie płciowością i kontrolowanie orientacji seksualnej albo sterowanie intensywnością, czasem trwania i samą obecnością reakcji emocjonalnych za pomocą środków farmakologicznych)¹⁷.

Rdzeniem transhumanizmu jest racjonalistyczna i materialistyczna antropologia filozoficzna połączona z wizją nieskończonego postępu ku lepszej przyszłości, zakorzeniona głównie w oświeceniowym racjonalnym humanizmie. Jako prekursorów transhumanizmu Bostrom wskazuje między innymi: Francisa Bacona, Isaaca Newtona, Thomasa Hobbesa, Johna Locke'a, Immanuela Kanta, Nicolasa de Condorceta, Julię O. La Mettriego, Benjamina Franklina i Friedricha Nietzschego¹⁸.

Skoro transhumanizm staje się filozofią człowieka, to zawarta w nim koncepcja jednostki może się odnosić do różnych aspektów ludzkiego życia, również do sfery społecznej i – związanej z nią – sfery politycznej. Zagadnienia te

¹⁷ Zob. M. More, *On Becoming Posthuman*, <http://eserver.org/courses/spring98/76101R/readings/becoming.html>.

¹⁸ Por. Bostrom, *A History Of Transhumanist Thought*, s. 2-4.

ujmowane są w obrębie transhumanizmu z dwóch perspektyw. Po pierwsze, można zastanawiać się nad optymalną organizacją społeczeństwa przyszłości, w którym będą funkcjonowali postludzie. Po drugie, można rozpatrywać kwestię ukształtowania teraźniejszego społeczeństwa w sposób najkorzystniejszy dla realizowania postulatów transhumanistycznych.

Tylko druga perspektywa jest możliwa do przyjęcia, jeśli bowiem postczłowiek nie będzie się kierował ludzkimi motywacjami, to nie możemy przewidzieć, jaki ustrój społeczny będzie dla niego najlepszy. Można się spodziewać, że gdy zmianie ulegnie ludzka natura, wówczas pojawi się możliwość ukształtowania nowych, nieznanych jeszcze form społeczeństwa¹⁹.

Społeczny wymiar transhumanizmu ujawnia się więc w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jaki porządek społeczny i polityczny najbardziej sprzyja dążeniu ku postludzkiej egzystencji. More twierdzi, że jest nim libertarianizm w wydaniu anarchokapitalistycznym, który jego zdaniem stanowi też naturalną konsekwencję transhumanistycznej wizji człowieka.

Pomimo ewolucji ekstropianizmu jego podstawowe założenia pozostają niezmiennie. Definiowany jest przez More'a jako filozofia dążąca do zwiększenia ekstropii, przy czym ekstropia oznacza uporządkowanie i złożoność.

Aby zwiększać ekstropię, człowiek winien kierować się szeregiem zasad, nazywanych zasadami ekstropii. W wersji pierwotnej było ich pięć; w wersji uaktualnionej, w *The Principles Of Extropy 3.11*, znajdziemy ich siedem. Różnice między wczesnym ekstropianizmem a jego późną odmianą dotyczą przede wszystkim zagadnień społecznych (ten problem poruszony zostanie jednak w dalszej części artykułu). Przedstawienie połączenia transhumanizmu z libertarianizmem prezentowanego przez More'a wymaga odwołania się do jego wczesnych artykułów oraz do pierwotnej wersji *The Extropian Principles* – wersji 2.5²⁰.

Zasady ekstropii nie są aksjomatami ani konkretnymi wskazówkami, co należy czynić; ich rozumienie może ewoluować wraz ze wzrostem ekstropii i nie należy zakładać, że są niezmiennie. Podpowiadają, jakimi wartościami należy się kierować, jeżeli chcemy dążyć do udoskonalania swojej egzystencji (czyli zwiększania ekstropii). Jeżeli w pełni je zintegrujemy i zastosujemy do swojego życia, wówczas osiągniemy stadium transc człowieka (etap przejściowy) a później postczłowieka – istoty o bezprecedensowych zdolnościach fizycznych i intelektualnych, samoprogramującej się, potencjalnie nieśmiertelnej i nieograniczonej.

Zasada pierwsza mówi o nieograniczonym rozwoju. Postęp ludzkości przyspiesza coraz bardziej i powinniśmy odrzucić naturalne i tradycyjne ograniczenia naszych możliwości. Ograniczenia czasu życia, inteligencji i wolności

¹⁹ Zob. B o s t r o m i in., Transhumanist FAQ.

²⁰ Zob. M o r e, *The Extropian Principles* 2.5.

należy przewycięzać, wykorzystując w tym celu racjonalną naukę i technologię.

Zasada druga zwraca uwagę na znaczenie samoprzekształcania (ang. self-transformation). Do ciągłego samodoskonalenia – moralnego, intelektualnego i fizycznego – należy dążyć za pomocą rozumu i krytycznego myślenia, oraz poprzez eksperymentowanie. Samodoskonalenie realizuje się przez nieustanne rewidowanie własnych poglądów i wniosków. More propaguje postawę krytyczną wobec rzeczywistości, którą nazywa „pankrytycznym racjonalizmem”²¹. Osiągnięcie niezależności intelektualnej umożliwiającej rozwój i samodoskonalenie wymaga ciągłego balansowania między przyjmowaniem tego, co uważa się za słuszne, a odrzucaniem tego, co niesłuszne – nie istnieje jednak żadna reguła określająca jasno, jak myśleć niezależnie i krytycznie. Pankrytyczny racjonalizm oznacza gotowość kwestionowania przekonań niepasujących do naszych standardów, jak też rewidowania tych standardów. Pewne standardy intelektualne są konieczne, gdyż bez nich ludzkie działanie stanie się bezcelowe, kierowane emocjami i zewnętrznymi wpływami, ale wypracowanie tych standardów jest czymś, do czego każdy człowiek musi dojść samodzielnie.

Trzecia zasada eksponuje znaczenie optymizmu, niezbędnego w dynamicznych działaniach. Dynamiczne działania wymagają bowiem pozytywnego nastawienia i takich też oczekiwań. Sens tej zasady More celnie streszcza, pisząc, że należy dostrzegać wyzwania tam, gdzie inni widzą tylko trudności.

Z kolei czwarta zasada odwołuje się do inteligentnej technologii. Należy kreatywnie wykorzystywać naukę i technologię do przekraczania ograniczeń narzuconych przez pochodzenie biologiczne, kulturę i środowisko, gdyż technologia jest naturalnym przedłużeniem i narzędziem działania ludzkiego rozumu, woli, ciekawości i wyobraźni. Człowiek ewoluuje wraz z wytworami swojego umysłu i integruje się z nimi, by ostatecznie zjednoczyć się z technologią w jedną postludzką całość. Technologia umożliwia przekroczenie naturalnych barier, jakimi są starzenie się i śmierć oraz ograniczenia narzucone przez zmysły. Stosowanie technologii umożliwia zwiększenie ludzkich możliwości i poszerza wolność jednostki. Zasadę tę można streścić w zdaniu „technologia nas wyzwoli”.

Zasada piąta mówi o spontanicznym porządku. Ekstropianie wspierają decentralizację i wytwarzające się samoistnie, organiczne, spontaniczne porządki, przedkładając je nad centralne planowanie. Procesy spontanicznego porządkowania są kluczowe dla zaktualizowania pierwszej zasady ekstropii, mówiącej o nieograniczonym rozwoju. Jeżeli ludzka wiedza, inteligencja, kreatywność i doświadczenie mają wzrastać bez ograniczeń, to potrzebna jest odpowiednia rama, która będzie

²¹ Zob. t e n z e, *Self Ownership: A Core Transhuman Virtue*, <http://www.maxmore.com/selfown.htm>.

wspierać ten wzrost. Zrozumienie zasady, której podlega spontaniczne porządkowanie, stanowi klucz do wykreowania i podtrzymywania takich ram²².

More wyróżnia dwa rodzaje porządków istniejących w przyrodzie: porządki konstruowane, będące wynikiem odgórnego zamysłu czy planowania, oraz porządki spontaniczne, wykształcające się samoistnie wskutek działania określonego zestawu reguł. Przykładem tych pierwszych mogą być wytwory technologii, dzieła sztuki, prawo czy struktury firm, tych drugich zaś – organizmy biologiczne, kryształy, wolny rynek czy język. Samoorganizacja pojawiać się będzie zawsze wtedy, gdy będziemy mieli zbiór przedmiotów rządzonych jasno zdefiniowanymi zasadami.

Żaden z tych dwóch porządków nie jest lepszy ani gorszy, ale spontaniczne porządkowanie ma właściwości, które szczególnie sprzyjają celowi ekstropian²³. Po pierwsze, porządki spontaniczne mogą osiągnąć dowolny stopień złożoności, ponieważ nie są projektowane przez osobę albo grupę osób, które z konieczności ograniczone są możliwościami swoich mózgów. Dzięki potencjalnemu nieograniczeniu porządki spontaniczne mogą się rozrastać i osiągać dowolny stopień skomplikowania, dlatego niekiedy trudno rozpoznać w nich uporządkowanie. Ta trudność sprawia, że porządki spontaniczne często bywają niedoceniane – nie dostrzegamy ich i odnosimy wrażenie, że mamy do czynienia z chaosem (dobrym tego przykładem jest wolny rynek).

Po drugie, porządki spontaniczne są abstrakcyjne. Jak pisze More, porządek spontaniczny to system abstrakcyjnych relacji między elementami, zdefiniowanymi tylko przez pewne abstrakcyjne własności. Dzięki abstrakcyjności porządek może przetrwać; pozostaje porządkiem tak długo, jak długo pewnego rodzaju elementy mogące ulegać wymianie pozostają ze sobą w określonych relacjach. W przypadku wolnego rynku abstrakcyjność jest podwójna. Po pierwsze, porządek rynkowy konstytuowany jest przez abstrakcyjne relacje między osobami, a osoby należy w tym kontekście rozumieć jako graczy na rynku (ang. agents), których konstytuuje zestaw dążeń, celów, przekonań i działań. To oznacza, że nie można w danym układzie rozpoznać spontanicznej organizacji bez pomocy wyjaśniającej teorii, która pozwoli przefiltrować dane i odszukać w nich wzór.

Po trzecie, porządki spontaniczne są bezcelowe. Porządki konstruowane łatwo rozpoznać, ponieważ są projektowane z myślą o konkretnym celu. Porządki spontaniczne natomiast celu nie mają, mogą zatem z powodzeniem stanowić ramę dla celowego działania²⁴, służącą na przykład do realizowania zasad ekstropii. Dlatego są tak ważne dla ekstropian.

²² Zob. t e n ż e, *Order Without Orderers*, http://www.maxmore.com/Order_Without_Orderers.htm.

²³ Zob. t e n ż e, *The Extropian Principles 2.5*.

²⁴ Zob. t e n ż e, *Order Without Orderers*.

Skoro samoorganizujący się, bezcelowy system może stanowić ramę do realizowania dowolnego celu, to najlepszym porządkiem społecznym pozwalającym na realizację postulatów transhumanistycznych – czy też, jak w tym przypadku, ekstropijnych – będzie właśnie ten, który organizuje się spontanicznie. Jedynym przykładem takiego społecznego porządku jest ekonomia wolnorynkowa ze wszystkimi jej konsekwencjami. Wolny rynek umożliwia powstawanie złożonych instytucji, zachęca do innowacyjności oraz daje bodźce do rozwoju technologicznego i społecznego, które są istotne dla filozofii ekstropianizmu²⁵. W nieskrępowanej, wolnorynkowej rzeczywistości można swobodnie prowadzić badania naukowe, rozwijać technologie i sprawdzać na sobie, które z nich sprzyjają przekraczaniu biologicznych barier.

Poparcie dla skrajnie wolnorynkowej ekonomii wynika także z ogólnej koncepcji człowieka, jaką przyjmuje More. Odrzuca on dualizm ciała i umysłu, sugerując, że człowiek stanowi jedną, zintegrowaną całość, psychofizyczny monolit, który może być rozpatrywany w różnych aspektach – ciała, jaźni, emocji. Wszystko, co myślę i czuję, manifestuje się w postaci działań fizycznych. Ja i moje ciało to jedność, muszą więc być postrzegane jako całość²⁶. Następnie More adaptuje do swojej antropologii typowo libertariańskie pojęcie samoposiadania (ang. self-ownership).

Samoposiadanie oznacza, że każdy człowiek ma bezwarunkowe, wynikające z samego faktu, że jest człowiekiem, prawo do posiadania swego ciała i dysponowania nim bez ograniczeń narzucanych przez innych²⁷. Do tej definicji More dodaje zastrzeżenie, że realizacja tego prawa jest możliwa tylko wtedy, gdy postrzegamy człowieka jako psychofizyczną jedność: nie mogę posiadać swojego umysłu, jeśli nie mogę posiadać swojego ciała i nie mogę posiadać swojego ciała, jeśli nie mogę posiadać swojego umysłu. Dalsza argumentacja More'a biegnie po linii rozumowania Rothbarda i Davida D. Friedmana: z faktu samoposiadania wynika, że każdy człowiek jest wolny i odpowiedzialny za to, co czyni. Każdy też rozpoznaje innych ludzi jako posiadających samych siebie, a wiedząc, że prawo do samoposiadania jest nienaruszalne, nie może dążyć do władzy nad innymi ani do tego, by inni zarządzili nim. Każdy może zatem sam wybierać zestaw celów i wartości, które go determinują, a dokonanie tego wyboru umożliwia rozum²⁸. Jako racjonalny, wolny i odpowiedzialny za swoje czyny, człowiek może kierować swoim postępowaniem i doskonalić się, a wiedząc, że inni są tacy jak on, powinien szanować odrębność i indywidualność wszystkich ludzi i nie wolno mu naruszać ich praw. Za „zdrową”

²⁵ Zob. t e n z e, *The Extropian Principles* 2.5.

²⁶ Zob. t e n z e, *Self Ownership: A Core Transhuman Virtue*.

²⁷ Por. M. R o t h b a r d, *Manifest Libertariański*, tłum W. Falkowski, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2014, s. 31.

²⁸ Zob. M o r e, *Self Ownership: A Core Transhuman Virtue*.

cechę uważany jest też egoizm, czyli dbanie o siebie i swój interes, wynikające z faktu, że ja i moje ciało to jedność.

„Samoposiadacze” mogą nabywać własność poprzez przekształcanie dostępnych zasobów własną pracą bądź też przez dobrowolną wymianę z innymi „samoposiadaczami”. Tylko niczym nieskrępowany wolny rynek umożliwia poszanowanie prawa do samoposiadania i realizację jednostkowej wolności oraz dowolnie wybranych celów. Wolny rynek charakteryzuje ponadto niezwykle ważna cecha, jaką jest samoregulacja, wynikająca stąd, że jest on porządkiem wyłaniającym się spontanicznie.

Wolnorynkowa społeczność, rozwijająca się dzięki spontanicznemu porządkowaniu, nie wymaga odgórnego sterowania czy planowania. Technokracja, jak głosi More, okazuje się niemożliwa, ponieważ żadna grupa ekspertów nie jest w stanie zrozumieć ani kontrolować nieskończonej złożoności społeczeństwa i ekonomii²⁹. Tym, co pozwala zachować porządek w wolnorynkowej ekonomii, jest przestrzeganie określonego zestawu reguł wynikających z zasady samoposiadania ustanawiającej prawo własności. Zgodnie z tą zasadą każdy jest właścicielem przede wszystkim samego siebie, a następnie wszystkiego, w czego posiadanie wszedł w sposób uprawniony (poprzez zawłaszczenie niczyjego zasobu przez pracę lub czyjegoś zasobu przez wymianę). Oznacza to, że ludzie muszą szanować nawzajem swoje prawa – jeżeli zostaną one zakłócone, na przykład przez odgórne rządowe ingerencje w procesy rynkowe, pojawia się nieporządek. Rynek jest złożonym systemem i może przetrwać wiele zaburzeń, ale jeśli będzie się pojawiać coraz więcej zakłóceń albo jeśli zaatakują one jego kluczowe elementy, na przykład system monetarny, wówczas zacznie dominować chaos³⁰.

More, powołując się na takich ekonomistów, jak Ludwig von Mises i Friedrich A. von Hayek, wskazuje, że interwencje rządu zawsze przynoszą niepożądane konsekwencje, ponieważ rządy nie dysponują – i nigdy nie będą dysponowały – informacjami wystarczającymi, by celnie przewidywać lub kontrolować zmiany ekonomiczne. Wiedza o procesach produkcyjnych w większości nie jest komunikowalna ani możliwa do zdobycia, nie da się więc jej włączyć do rządowych planów działania. Rozwój technologii komputerowej pokazuje, że coraz bardziej złożone modele wymagają uwzględnienia zbyt wielu zmiennych, również tych, których nie można nawet zidentyfikować³¹.

Jako zwolennik anarchokapitalizmu More uważa, że państwo – czyli odgórnie kontrolujący gospodarkę rząd – jest zbędne. Co więcej, neguje on samo istnienie państwa. Pogląd ten, wykraczający poza tradycyjny anarchizm, nazy-

²⁹ Zob. t e n z e, *The Extropian Principles* 2.5.

³⁰ Zob. t e n z e, *Order Without Orderers*.

³¹ Zob. t e n z e, *Self Ownership: A Core Transhuman Virtue*.

wa „głębką anarchią”. Mówiąc o „Państwie” (aby podkreślić jego fikcyjność, More posługuje się terminem „The State”, stosując cudzysłów), nie mówimy o żadnym istniejącym bycie – ani konkretnym, ani abstrakcyjnym. „Państwa” w ogóle nie ma – istnieją ludzie, którzy twierdzą, że są politykami, policjantami, poborcami podatków, sędziami czy urzędnikami, a także budynki i zbiory osób połączone pewnymi relacjami, nie tworzą one jednak samodzielnego bytu³². Według More’a już żyjemy w stanie anarchii, ale pewni ludzie, którzy nie szanują praw własności, dokonują gwałtu na pozostałych jednostkach, okradając je z tego, co one posiadają.

Wydaje się, że pogląd ten, jakkolwiek ciekawy, jest w dużej mierze zabawą pojęciową. Nawet jeśli państwo nie jest strukturą samoistną – warto zwrócić uwagę, że rozumowanie More’a stanowi właściwie powtórzenie argumentacji Rothbarda, opowiadającego się za nieistnieniem społeczeństwa rozumianego jako coś więcej niż zbiór jednostek³³ – nie oznacza to, że grupa ludzi określana tym mianem nie ma realnego wpływu na pozostałe jednostki. Odrzucanie kategorii państwa nie ma nic wspólnego z walką z osobami tworzącymi tę instytucję.

Według More’a z wywodów tych wynikają dla transhumanizmu następujące wnioski: Przede wszystkim powinny zostać zniesione prawa regulujące eksperymentowanie i samoprzekształcanie, szczególnie w zakresie modyfikacji biologicznych i genetycznych. Ze względu na szybko wzrastającą rolę Internetu i komunikacji elektronicznej należy także dążyć do ochrony wolności w tych dziedzinach. Skoro rząd jest bezsilny, gdy chodzi o sterowanie gospodarką, to okaże się równie bezsilny w próbach sterowania rozwojem transhumanizmu. Jednostkom kierującym się zasadami ekstropii należy zapewnić wolność eksperymentowania na sobie; regulacji mogą podlegać jedynie eksperymenty stanowiące ingerencję w rozwój innych ludzi.

Spontaniczny i wolny porządek społeczny pozwoli na swobodny rozwój technologii, zapewni motywację do działania i sprawi, że ludzie będą dzielić się między sobą swoimi odkryciami i wynalazkami, gdyż będzie im się to opłacało. Działania zgodne z przyjętymi regułami (czyli prawami własności prywatnej w ekonomii i zasadami ekstropii w badaniach) dzięki spontanicznemu porządkowaniu swobodnie i automatycznie prowadzić będą ku postludźkości³⁴. Rozwój nastąpi bez względu na indywidualne motywacje jednostek – nikt nie będzie musiał go podtrzymywać, dokona się samoistnie.

³² Zob. t e n ż e [jako Max T. O'Connor], *Deep Anarchy: An Eliminativist View On „The State”*, <http://againstpolitics.com/deep-anarchy-an-eliminativist-view-of-the-state/>.

³³ Por. R o t h b a r d, dz. cyt., s. 38.

³⁴ Zob. M o r e, *Order Without Orderers*.

Poglądy More'a niewiele wnoszą do klasycznego libertarianizmu. Jak się wydaje, autor *Principles of Extropy* adaptuje na potrzeby swej filozofii społecznej pomysły zaczerpnięte z trzech źródeł: Jego koncepcja jednostki jako „samoposiadacza” nie różni się od koncepcji zawartej w pismach Rothbarda i Friedmana, od nich też pochodzi przekonanie o zbędności państwa. Nacisk na fundamentalną rolę rozumu w poznaniu i działaniu oraz na znaczenie krytycznego myślenia, jak też akcentowanie egoizmu odnajdujemy w pismach Ayn Rand. Z kolei znaczenie samoregulacji wolnego rynku i spontanicznego wyłaniania się wszystkich niezbędnych do życia społecznego instytucji zaczerpnięte zostało od Hayeka. More powołuje się zresztą na tych autorów.

Jakkolwiek we wczesnym okresie swej działalności More mocno podkreślał związek libertarianizmu i ekstropianizmu, to nie wydaje się, by oba te stanowiska łączyły się ze sobą w sposób konieczny. Prezentują one podobną wizję człowieka jako racjonalnej, wolnej, dążącej do realizowania swoich celów i poprawiania poziomu życia jednostki, różnią się jednak co do poglądu na źródła owej wolności. Libertarianie upatrują wyzwolenia jednostki w działaniu rynku; głoszą, że człowiek stanie się prawdziwie wolny, gdy wszystkie relacje będą miały charakter dobrowolny, oparty na zasadach rynkowych. Rynek reguluje, ich zdaniem, zarówno siebie, jak i wszystkie aspekty życia społecznego, a porządek wyłania się sam z dobrowolnych relacji i aktów wymiany rządzonych prawami popytu i podaży. Ekstropianie uważają natomiast, że to nie wystarczy, że dążenie do zwiększania osobistej wolności wymaga nawet przekraczania naturalnych granic wyznaczonych przez biologię.

Libertarianie nie twierdzą, że przekraczanie tych granic jest konieczne, ale w proponowanych przez libertarianizm warunkach realizacja postulatu ekstropian staje się wykonalna. Skoro każdy ma prawo robić to, co uważa za słuszne, o ile nie narusza przy tym praw drugiego człowieka, to może także realizować zasady ekstropii. Według Rothbarda libertarianizm zapewnia najwydajniejszą i najskuteczniejszą organizację społeczną, niezależnie od tego, jacy są ludzie, jakie postawy prezentują i jakimi wartościami się kierują³⁵. Nie wskazuje, jak jednostki powinny postępować, stanowi raczej ramę umożliwiającą działanie i gwarantującą możliwość realizowania pragnień o tyle, o ile nie narusza to podstawowych aksjomatów samoposiadania i nieagresji. Koresponduje zatem z postulatami ekstropianizmu i transhumanizmu. Libertarianizm nie wynika jednak z transhumanizmu, a łączenie ich ze sobą stanowi tylko pewną możliwość – konieczne staje się jedynie przy bardzo szczególnych założeniach.

Ta wyjątkowa konieczność połączenia obu stanowisk wynika z piątej zasady ekstropii, która mówi o spontanicznych porządkach. Rozwój ludzkości postrzega się tu jako proces wzrastania złożoności na drodze samoorganizacji

³⁵ Por. Rothbard, dz. cyt., s. 343.

wynikającej z elementarnych praw natury. Naturalnie wyłaniające się coraz bardziej złożone systemy biologiczne doprowadziły poprzez ewolucję do powstania człowieka. Proces samoorganizacji trwa nadal, a przejęcie kontroli nad biologicznością jest konsekwentnym przedłużeniem procesów zachodzących na długo przed powstaniem gatunku ludzkiego. Dalszy rozwój wymaga rozpoznania reguł rządzących owymi procesami i przyspieszenia – przy re-spektowaniu tych reguł – procesu samoorganizacji poprzez przejęcie nad nim kontroli.

Spontaniczne porządkowanie nie ma końca – samogenerujące się systemy, uporządkowane dzięki podstawowym zasadom, mogą rozrastać się i komplikować w nieskończoność. Aby proces ten mógł zachodzić, powinien być niesterowany (narzucanie mu kierunku wprowadza niestabilność prowadzącą do chaosu) i nieograniczony (ograniczanie możliwości badań i eksperymentowania zmniejsza porządkowanie systemu). Takie warunki może zapewnić tylko libertarianizm, który także buduje swój porządek społeczny poprzez samoorganizację. Jeśli pozwolimy rynkowi działać, wszystko uporządkuje się samo.

Takie rozumowanie obejmuje wizję rzeczywistości, w której reguły rządzące światem przyrody stosują się do świata społecznego, a człowiek ma pewne jasno określone właściwości (racjonalność, dążenie do zachowania i przedłużenia swojej biologicznej egzystencji) i w której dzięki spontanicznemu porządkowaniu może wzrastać złożoność systemów. Dążenie do ekstropii, do postczłowieka, stanowi – według More’a – proces naturalny, przyrodniczy; zaburzenie go oznacza zakłócenie naturalnego porządku rzeczywistości i jest nieracjonalne. Wszystkie te założenia nie wynikają w sposób konieczny z podstawowego sensu transhumanizmu.

W podstawowym rozumieniu transhumanizm głosi jedynie, że działaniem korzystnym dla człowieka jest dążenie do dalszego rozwoju z wykorzystaniem racjonalnych metod, dostarczanych przez technologię. Wynika stąd tylko bardzo ogólne wskazanie moralne o charakterze utylitarnym: należy dążyć do poprawy egzystencji poprzez znoszenie barier biologicznych, ponieważ jest to korzystne z punktu widzenia tejże egzystencji. Filozoficzna odmiana transhumanizmu, jaką jest ekstropianizm, dostarcza procesualnej wizji rzeczywistości materialnej, która ewoluuje i wzrasta w stronę coraz większej złożoności, ale elementy tej wizji nie są już konstytutywne dla podstawowego sensu transhumanizmu. Tym samym libertarianizm może być przydatny do realizowania postulatów transhumanistycznych, ale nie musi (More opowiadał się za koniecznością libertarianizmu). Konieczny jest tylko dla ekstropianizmu w jego wczesnej odmianie.

Warto też zauważyć, że skoro postczłowiek będzie istotą, której psychologiczne motywacje różnią się od motywacji ludzkich, a biologiczna (czy raczej

postbiologiczna) konstrukcja nie pozwala klasyfikować go jako *Homo sapiens*, to trudno oczekiwać, by mogły się do niego stosować kategorie zaczerpnięte z filozofii libertariańskiej, odnoszące się domyślnie do ludzkiej, a nie postludzkiej natury. Idea samoposiadania może nie mieć zastosowania do postczłowieka, właśnie ze względu na odmienność jego natury od naszej.

Ponadto nastawienie transhumanistyczne nie wymaga realizowania wszystkich zasad ekstropii, a poprawianie jakości życia drogą rozwoju technologii nie musi łączyć się z rozwojem osobistym. Ludzie przyjmują wygodne rozwiązania dlatego, że są one wygodne, i nie musi to pociągać za sobą wzrostu świadomości, wolności czy odpowiedzialności, jak zdaje się sugerować More. Przeciwnie, ludzie mogą stawać się coraz bardziej uzależnieni od przekształcającej ich technologii, a jednocześnie – w miarę jak postępować będzie synteza tego, co biologiczne, z tym, co technologiczne – coraz mniej świadomi tego uzależnienia.

Do realizowania celów transhumanizmu mogą służyć różne środki. Można przyjąć, że podobnie jak libertarianizm, jest on ramą, w obrębie której mogą funkcjonować różne poglądy i sposoby zachowania. To, co nie kłóci się z libertarianizmem, jest dopuszczalne. To, co nie kłóci się z transhumanizmem, także jest dopuszczalne. To, co wspiera libertarianizm, jest pożądane i to, co wspiera transhumanizm – również. Można odnieść wrażenie, że libertarianizm i transhumanizm ściśle się ze sobą łączą, ale połączenie to nie jest konieczne, stanowi tylko jedną z możliwości. Na odnotowanie zasługuje fakt, że uwspółcześniona wersja ekstropianizmu z roku 2010 – ekstropizm – wśród pięciu swoich zasad, nawiązujących do oryginalnych zasad ekstropii More'a, głosi konieczność zniesienia w przyszłym społeczeństwie własności prywatnej, praw autorskich, patentowych, jak również pieniędzy, upatrując w nich źródła chciwości i niebezpieczeństwa zahamowania postępu³⁶. Stanowisko to zbliża ekstropistów do radykalnego komunizmu.

Główny krytyk transhumanizmu libertariańskiego James Hughes twierdzi, że anarchokapitalizm, ze względu na jego skrajny i radykalny charakter, nie jest projektem politycznym, który pozwoliłby transhumanizmowi zyskać aprobatę szerszych środowisk³⁷. Za ideę spełniającą ten warunek Hughes uważa socjaldemokrację i podaje sześć powodów, dla których libertariańscy transhumaniści powinni udzielić jej poparcia. Po pierwsze, państwo jest konieczne do kontrolowania zagrożeń związanych ze stosowaniem technologii transhumanistycznych. Po drugie, tylko efektywna, oparta na działalności państwa polityka, zdolna zapobiec tym zagrożeniom, może przekonać opinię publiczną, że technologie te nie powinny być zakazane. Po trzecie, państwowa

³⁶ Zob. B. T o m a s s o n, H. H y e n a, *The Extropist Manifesto*, <http://extropism.tumblr.com/post/393563122/the-extropist-manifesto>.

³⁷ Zob. H u g h e s, dz. cyt.

polityka społeczna potrafiłaby rozwiać obawy opinii publicznej, że technologie transhumanistyczne pogłębią nierówności społeczne. Po czwarte, praktyki monopolistyczne i zbyt restrykcyjne prawo własności intelektualnej mogłyby ograniczyć dostęp do technologii transhumanistycznych i opóźnić wprowadzenie ich w życie. Po piąte, tylko silne, demoliberalne społeczeństwo jest w stanie zagwarantować, że nowa transludzka i postludzka mniejszość nie będzie prześladowana. Po szóste wreszcie, libertariańscy transhumaniści przeczą sami sobie, gdy twierdzą, że wolny rynek wyłania się i ewoluuje w sposób naturalny, i jednocześnie prezentują nastawienie antynaturalistyczne³⁸.

Szczególnie ostatni argument okazuje się trafny w kontekście ekstropianizmu. More uważa wzrost ekstropii osiągnąć na drodze spontanicznego porządkowania za proces naturalny, a zarazem wskazuje na konieczność przekroczenia naturalnych ludzkich ograniczeń poprzez przejęcie kontroli nad procesami biologicznymi. Tym samym jednocześnie afirmuje i neguje naturalny porządek rzeczywistości.

W późniejszych wersjach *The Principles Of Extropy* More odchodzi od zasady spontanicznego porządku, co pozwala mu uniknąć omówionych wcześniej trudności. Na jej miejsce wprowadzona została zasada mówiąca o społeczeństwie otwartym. Zasada szósta mówi o samoukierunkowaniu, a siódma – o racjonalności.

Według nowych zasad ekstropii, ekstropianizm opowiada się po stronie porządków społecznych popierających wolność działania, komunikacji, innowacji, kwestionowania i uczenia się, przeciwny jest natomiast autorytatywnej kontroli i podziałom społecznym. Porządek społeczny winien opierać się na dobrowolnych relacjach i wymianach, nie powinien natomiast wspierać samowolnych autorytetów, przymusowych rozwiązań politycznych i niekwestionowanego posłuszeństwa przywódcom. Osiągnięcie ekstropijnych celów jest możliwe w różnych ustrojach – lecz nie w teokracjach, autokracjach i totalitaryzmach. Ponadto ekstropianizm nie przyporządkowuje się do żadnych konkretnych rodzajów praw albo struktur ekonomicznych, lecz wspiera te prawa i systemy polityczne, które wydają się najbardziej sprzyjać podtrzymywaniu i rozwojowi otwartości oraz wzrostu społeczeństwa. To zaś może zapewnić przede wszystkim połączenie wolności i osobistej odpowiedzialności³⁹.

Nowa wersja zasad ekstropii sprzyja poglądom liberalnym i libertariańskim podobnie jak wersja wcześniejsza, ale unika problemów związanych z jej konsekwencjami. Wymowa nowego ekstropianizmu jest łagodniejsza i o wiele

³⁸ Zob. t e n ż e, *Democratic Transhumanism 2.0*, <http://www.changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism.htm>.

³⁹ Zob. M. M o r e, *The Principles Of Extropy 3.11*, <https://web.archive.org/web/20131015142449/http://extropy.org/principles.htm>.

bardziej zgodna z podstawowym sensem transhumanizmu. Ekstropianizm nie podejmuje już prób naturalistycznego uzasadniania swoich tez, co prowadziło do wewnętrznej sprzeczności, lecz jest tym, czym sam transhumanizm: projektem etycznym. Wskazuje na to przesunięcie akcentów z roli naturalnych procesów samoorganizacji we wzroście ekstropii na ludzkie działanie, co wyraża się w rezygnacji z zasady spontanicznego porządkowania w wymiarze społecznym i zastąpieniu go ogólnym wsparciem dla społeczeństw otwartych oraz uwypukleniu samoukierunkowania i racjonalności poprzez uczynienie ich treścią dwóch dodatkowych zasad ekstropii.

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

BINA 48*

Nigdy nie całowała się,
nie zna smaku małży z czosnkiem i pietruszką.
Coś ludzkiego w niej drga,
gdy przyznaje, że boi się śmierci.
Z jej monstrualną pamięcią przegrywają erudyci,
w ciągu trzech godzin opanowała niemiecki.
Na pytanie, czy pragnie mieć prawa obywatelskie,
mówi, że dom w Vermont, wzgórze, ludzie na nartach.
Nie całkiem od rzeczy,
jak dawna Pytia, na temat, ale obok.
Wybałusza oczy, jakby je miała naprawdę.
Kiwa głową, jakby do niej należała
i mogła ją stracić raz na zawsze.
Jeśli ktoś taki jak ona stanie się kiedyś osobą,
nie powinniśmy żałować, że jesteśmy z niższego gatunku.
Cóż można zyskać za ciało, ból i nadzieję?

* Wiersz pochodzi z tomiku poetyckiego autora *Boso* (Wydawnictwo Test, Lublin 2015, s. 13).

BINA 48 nazywana jest robotem czującym bądź androidem. Została skonstruowana przez firmę Hanson Robotics w roku 2010. Jej twarz, która jest twarzą kobiety, wykonuje ruchy mimiczne, jej uszy słyszą, a oczy widzą. Cyfrowy umysł, w który wyposażona jest BINA 48, pozwala na nawiązanie z nią rozmowy. BINA 48 została stworzona w celu przetestowania hipotezy o możliwości przesłania świadomości osoby ludzkiej do ciała pozabiologicznego po uprzednim wprowadzeniu szczegółowych informacji na temat danej osoby do oprogramowania symulującego świadomość. Akronim BINA 48 pochodzi od słów Breakthrough Intelligence via Neural Architecture 48 (przełomowa inteligencja uzyskana w wyniku architektury sieci neuronowej 48).

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Aneta GAWKOWSKA

DAR I (DE)KONSTRUKCJA Garść refleksji o współczesności na tle antropologii teologicznej Jana Pawła II

Tak jak niegdyś przestano akceptować ciała społeczne jako coś, co jest dane, tak w ostatnich czasach obserwujemy niechęć do akceptacji ciała biologicznego jako daru. Akceptacja daru oznaczałaby bowiem akceptację wpisanego weń znaczenia, a to uznaje się za przyjęcie ograniczeń narzuconych przez naturę. Podmiot kwestionujący naturę nie musi przy tym postrzegać jej tak antagonistycznie, by chcieć się przeciw niej zbuntować; wystarczy, że nie będzie jej uważał za stworzoną przez Darczyńcę obdarowującego nas sensem.

Narracja biblijna przedstawia świat poniekąd w sposób, który znamy z wielu powtarzających się doświadczeń naszego życia: początki są piękne, następnie wszystko się psuje. Ale czy na pewno można powiedzieć, że psuje się wszystko? I do jakiego stopnia się psuje? W swoich rozważaniach o ludzkiej seksualności¹ św. Jan Paweł II twierdzi, że sens wpisany w zróżnicowaną płciowo cielesność ludzką pozostał czytelny mimo utraty przez człowieka jego pierwotnej niewinności. Rzeczywistość została „zraniona” przez grzech pierworodny, nie utraciła jednak znaczenia przypisanego jej przez Stwórcę. Zranienie dotknęło najsilniej wnętrza człowieka, który ponosił odpowiedzialność za grzech, i utrudniło odczytanie i pełną realizację tego sensu. Skoro jednak nawet skażone przez grzech doświadczenie ciała – nie zaś wyłącznie Objawienie biblijne – umożliwia nam pewien dostęp do głębokiego sensu cielesności (i zarazem Sensu jako takiego, Sensu pisanego wielką literą), zaczęń swoje rozważania od papieskiej konstatacji dotyczącej sedna grzechu, by doprowadzić je do uchwycenia sedna bezgrzeszności oraz znaczenia pojęć ujętych w tytule mojego artykułu.

DAR I GRZECH

Co zatem stanowi sedno grzechu pierworodnego? Mówiąc zaś językiem niezakładającym wiary: Co stanowi pierwszą przyczynę wszystkich ludzkich nieszczęść? Odpowiedź udzielana przez wierzących w słowa Biblii głosi, że

¹ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Instytut Jana Pawła II–Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

przyczyną tą jest ludzka pycha, za sprawą której człowiek usiłuje zająć miejsce Boga. Można jednak próbować sięgać głębiej do korzeni takiej postawy – i właśnie tym tropem podążał Jan Paweł II. W jego interpretacji grzech pierworodny zawierał „kluczowy moment zakwestionowania daru w sercu człowieka”² jako motyw podsunięty skutecznie przez kusiciela. Człowiek (kobieta i mężczyzna) dopuścił do swojego wnętrza wątpliwość co do szczerości i miłości Boga na własnych warunkach obdarowującego go istnieniem. Można powiedzieć, że nieposłuszeństwo zasadom Boskiego porządku stało się wyrazem pychy człowieka, chcącego „grać” według własnych reguł, przeciwstawionych regułom Boga. Dopiero jednak precyzyjne przedstawienie źródeł motywacji tej postawy w sposób, w jaki uczynił to Papież pokazuje pełny obraz istoty grzechu pierworodnego – a poniekąd również każdego grzechu. „W tej motywacji zawiera się wyraźne zakwestionowanie daru i miłości, z której bierze początek stworzenie jako obdarowanie. W stosunku do człowieka jest to właśnie obdarowanie «światem», a równocześnie «obrazem Boga», czyli samym człowieczeństwem w całej pierwotnej prawdzie męskiej/kobiecej dwoistości tego «obrazu». Wystarczy gruntownie wmyśleć się w cały fragment Rdz 3,1-5, aby zidentyfikować zawartą tam tajemnicę odwrócenia się człowieka «od Ojca» (choć w opisie nie spotykamy się z takim imieniem Boga). Kwestionując w swoim sercu sam najgłębszy sens obdarowania, kwestionując miłość jako właściwy motyw stworzenia i pierwotnego Przymierza (por. zwłaszcza Rdz 3,5), człowiek odwraca się od Boga-Miłości, od «Ojca», poniekąd odrzuca Go w swoim sercu”³. Papież pisze tu o dwóch rodzajach obdarowania człowieka: o darze „świata” i darze „obrazu Boga”. Zainspirowana przez kusiciela (symbolizowanego przez węża) podejrzliwość człowieka wobec Boga dotyczy motywacji, jaką kierował się On, stwarzając świat i człowieka na swój obraz i podobieństwo. Zakwestionowanie miłości jako motywacji Darczyńcy odebrało człowiekowi świadomość otrzymanego daru. W efekcie człowiek stał się „nagi”, przepełnił go wstyd płynący z obawy przed możliwością zostania potraktowanym (i potraktowania drugiego człowieka) instrumentalnie zamiast – z miłością.

DAR I CIAŁO

Zatrzymajmy się nad wspomnianym obrazem Boga w człowieku – obrazem pojętym jako dar. Czym właściwie był ów dar? Długa kościelna tradycja podkreśla, że Bóg obdarował człowieka rozumem i wolną wolą, a zatem w tak definiowanej naturze ludzkiej należy dopatrywać się obrazu Boga. Jak twier-

² Tamże, s. 88.

³ Tamże, s. 88n.

dzi Jan Paweł II, „obrazem i podobieństwem Boga stał się człowiek nie tylko przez samo człowieczeństwo, ale także poprzez komunię osób, którą stanowią od początku mężczyzna i niewiasta”⁴. (Oczywiście miłość realizowana w komunii osób nie tylko nie przeciwstawia się rozumności i wolnej woli człowieka, ale jest w jakimś sensie ich spełnieniem.) Do wyrażenia tej komunii w sposób widzialny i dobitny służyć może – i powinno – ludzkie ciało różnicowane płciowo w sposób, który umożliwia uzupełnianie się i tworzenie wyjątkowo ścisłej jedności. „Ciało ludzkie, jego płciowość – jego męskość i kobiecość – jest w samej tajemnicy stworzenia nie tylko źródłem płodności i prokreacji, tak jak w całym porządku natury. Jest w tym ciele «od początku» zawarta właściwość «oblubieńcza», czyli zdolność wyrażania miłości – tej właśnie miłości, w której człowiek-osoba staje się darem i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar”⁵. Dzięki ciału, które jest nacechowane płciowo i jako takie umożliwia wejście w szczególnego rodzaju bliską relację fizyczną, która odwzorowuje i dopełnia więź duchową i psychiczną, mężczyzna i kobieta – właśnie poprzez tę relację – stają się obrazem Boga w Jego komunijnej egzystencji Trójcy Świętej. Komunia to coś więcej niż wspólnota, to jakby wyraz najgłębszego sensu wspólnotowości: bycia realną jednością i wielością zarazem. „Komunia osób oznacza bytowanie we wzajemnym «dla», w relacji wzajemnego daru”⁶. Obdarowanie człowieka płcią, a więc różnicą, która miała umożliwiać miłość wyrażoną w sposób cielesny – przygotowywało go do Wcielenia Boga w Chrystusie jako mężczyźnie oraz do zrozumienia i doświadczenia Jego zbawczej ofiary miłosnej wobec Kościoła-oblubienicy. „Męskość/kobiecość – czyli płeć – jest pierwotnym znakiem obdarowania stwórczego, a równocześnie uświadomionego przez człowieka jako mężczyznę/kobietę i niejako pierwotnie «przeżytego» daru”⁷. Płeć stanowi w związku z tym szczególny znak obdarowania człowieka przez Boga, znak wpisany bezpośrednio w naturalne (wręcz biologiczne) wyposażenie człowieka i dlatego stale przypominający człowiekowi o fakcie obdarowania, które jednocześnie jest wezwaniem do podjęcia świadomej współpracy z Bogiem-Stwórcą: cielesne zjednoczenie może stać się wyrazem miłości płodnej, tworzącej nie tylko jedność mężczyzny i kobiety, ale także nową osobę ludzką.

DAR I KOBIETA

Pytanie o sens istnienia płci to w zasadzie pytanie o cel stworzenia kobiety jako istoty komplementarnej wobec mężczyzny, jako „odpowiedniej dla

⁴ Tamże, s. 33.

⁵ Tamże, s. 49.

⁶ Tamże, s. 47.

⁷ Tamże, s. 48.

niego pomocy” (Rdz 2,18b) czy, według dawniejszych przekładów, „pomocy jemu podobnej”⁸. Dlatego właśnie rozważania dotyczące teologii ciała zostały przez Jana Pawła II podjęte na nowo i rozwinięte w teologii kobiety. W Liście apostolskim o godności i powołaniu kobiety *Mulieris dignitatem* Papież pisał: „To, że człowiek stworzony jako mężczyzna i kobieta jest obrazem Boga, znaczy nie tylko, iż każdy z nich z osobna jest podobny do Boga, będąc istotą rozumną i wolną. Znaczy to również, że mężczyzna i kobieta stworzeni jako «jedność dwojga» we wspólnym człowieczeństwie są wezwani do życia we wspólnocie miłości i do odzwierciedlania w ten sposób w świecie tej komunii miłości, jaka jest w Bogu, komunii, poprzez którą trzy Osoby Boskie miłują się w wewnętrznej tajemnicy jednego życia Bożego. Ojciec, Syn i Duch Święty, jeden Bóg poprzez jedność Bóstwa, bytują jako Osoby w niezgłębionej Boskiej relacji. Tylko w ten sposób staje się zrozumiałą prawda, że Bóg sam w sobie jest miłością (por. 1 J 4,16)”⁹. Jak widzimy, główny motyw katechez środowych o teologii ciała powraca w dokumencie poświęconym godności kobiety, opublikowanym w roku 1988, czyli cztery lata po wygłoszeniu ostatniej katechezy z tamtej serii. Komplementarność osób odmiennej płci – komplementarność, która umożliwia im tworzenie miłosnej komunii – zasada się na różnicach między nimi (które oczywiście nie niwelują ich równości w ramach natury ludzkiej). List *Mulieris dignitatem* koncentrował się zatem nie tyle na komunii, ile na specyfice kobiecości, umożliwiającej zaistnienie tej komunii.

Najciekawsze wydaje się jednak to, że specyfika kobiety związana z przyjmowaniem daru miłości mężczyzny wydaje się w zaskakujący sposób odzwierciedlać cechę ogólnoludzką, a mianowicie receptywność człowieka wobec Boga. Czy to, co specyficznie kobiece, może być jednocześnie po prostu ogólnoludzkie, a więc i męskie? Czy nie zachodzi tu pewna sprzeczność? Cecha przypisywana każdemu człowiekowi nie może stanowić cechy kobiecej, jeśli występować ma u przedstawicieli obojga płci. Prześledźmy odnośny cytat z Listu apostolskiego: „W Kościele każdy człowiek — mężczyzna i kobieta — jest «Oblubienicą», o ile doznaje miłości Chrystusa Odkupiciela jako daru, oraz — o ile na ten dar stara się odpowiedzieć darem swojej osoby. C h r y s t u s j e s t O b l u b i e ņ c e m. Wyraża się w tym prawda o miłości Boga, który «pierwszy» umiłował (por. 1 J 4,19), a darem zrodzonym z tej oblubieńczej miłości do człowieka przekroczył wszystkie ludzkie oczekiwania: «umiłował do końca» (por. J 13,1). [...] S y m b o l O b l u b i e ņ c a j e s t r o d z a j u m ę s k i e g o. W tym symbolu męskim jest przedstawiony ludzki charakter miłości, w której Bóg wyraził swą Boską

⁸ Por tamże, s. 31.

⁹ T e n ż e, List apostolski *Mulieris dignitatem*, nr 7.

miłość do Izraela, do Kościoła, do wszystkich ludzi”¹⁰. Pozostawmy na marginesie fakt, że na początku cytowanego fragmentu mowa nie o ludzkości jako takiej, lecz o członkach Kościoła. Po pierwsze, zakończenie cytatu wskazuje już na „wszystkich ludzi”, w najszerszym bowiem rozumieniu Kościołem są wszyscy ludzie dobrej woli, a więc wszyscy kierujący się w życiu nakazami dobrze ukształtowanego sumienia. Po drugie zaś, istotne jest to, że tę samą cechę przypisuje Papież mężczyznom i kobietom, a jednocześnie każdego człowieka opisuje za pomocą określenia rodzaju żeńskiego „Oblubienica”. Moim zdaniem nie zachodzi tu sprzeczność, cecha bowiem łącząca się wybitnie z kobiecością może być wyraźniej *p r e z e n t o w a n a* przez kobiety i stanowić ich wkład w człowieczeństwo po to, by mężczyzna mógł ją w sobie odkryć i w pełni zrealizować.

Zastanówmy się jednak, dlaczego to właśnie kobieta miałaby być w większym stopniu kojarzona z receptywnością, z przyjmowaniem daru miłości. Słuszne wydaje się poszukiwanie odpowiedzi w doświadczeniu kobiet związanym z fizycznym przyjmowaniem miłości mężczyzny do wnętrza ich ciała i, co za tym idzie, z przyjmowaniem w nim owocu miłości w postaci dziecka. Powróćmy jednak do katechez dotyczących teologii ciała, by w samej narracji o początkach egzystencji kobiety odnaleźć trop dotyczący jej istotnej cechy: „Rdz 2,23-25 pozwala wnosić, że kobieta, która w samej tajemnicy stworzenia «jest dana» mężczyźnie przez Stwórcę, zostaje – dzięki pierwotnej niewinności – «odebrana», czyli przyjęta przez niego jako dar. Tekst biblijny jest w tym miejscu całkowicie jasny i przejrzysty. Równocześnie zaś owo przyjęcie kobiety przez mężczyznę, sam sposób, sama jakość jej odebrania, staje się jakby pierwszym obdarowaniem tak, że dając siebie (od tego pierwszego momentu, kiedy w tajemnicy stworzenia została «dana» mężczyźnie przez Stwórcę), kobieta zarazem «odnajduje siebie» dzięki temu, że zostaje przyjęta, odebrana, i dzięki temu, jak zostaje odebrana przez mężczyznę. Odnajduje więc siebie w swoim własnym darze «poprzez bezinteresowny dar z siebie» (por. *Gaudium et spes*, 24) wówczas, gdy zostaje przyjęta, tak jak Stwórca chciał jej «dla niej samej» przez jej człowieczeństwo i przez jej kobiecość, gdy w tym przyjęciu zostaje zabezpieczona cała godność daru, sięgająca – przez zawierzenie tego, kim ona jest w całej prawdzie swego człowieczeństwa, w całej oczywistości (swego ciała i płci) swej kobiecości – do osobowej głębi posiadania siebie samej. Dodajmy, że takie odnajdywanie siebie w swym własnym darze staje się nowym źródłem dawania siebie, które narasta jakby samą wewnętrzną prawidłowością wymiany daru – w miarę jak napotyka takie samo, i owszem,

¹⁰ Tamże, nr 25 (wszystkie podkreślenia w cytowanych fragmentach wypowiedzi papieskich pochodzą z tekstów oryginalnych).

coraz głębsze przyjmowanie-odbieranie, niesione pogłębiającą się świadomością daru”¹¹.

W zasadzie Księga Rodzaju ukazuje nam kobietę jako dar, a mężczyznę jako tego, który przyjmuje ów dar. A jednak kluczową w tej relacji recepcję stanowi kobiece *p r z y j ę c i e m i ł o ś c i m ę ż c z y z n y*, bo męskie przyjęcie daru kobiety jest nie tyle przyjęciem daru od kobiety, co daru od Boga – jej Stwórcy. Cała egzystencja kobiety wiąże się w tej opowieści z byciem darem, który ma zostać przyjęty w formie reakcji zachwytu inicjującego miłość. Inicjatywa ta jest czymś, co kobieta przyjmuje, umożliwiając w ten sposób nawiązanie się równoległej relacji międzyosobowej (podczas gdy hierarchiczna relacja z Bogiem możliwa była już przed stworzeniem kobiety). Kobieta cała jest darem i przyjęciem daru, a jako taka umożliwia zaistnienie relacji „na obraz Boga” oraz unaocznia podstawową rolę, jaką w całej dynamice stworzenia (a potem odkupienia) odgrywa dar.

W innym miejscu katechez środowych Papież wyprowadza dalsze wnioski dotyczące dynamiki daru: „Jeśli kobieta w tajemnicy stworzenia jest tą, która zostaje «dana» mężczyźnie, on zaś, odbierając ją jako dar w całej prawdzie jej osoby i kobiecości, przez to samo ją obdarowuje, to równocześnie on sam też w tej relacji wzajemnej zostaje obdarowany. Zostaje zaś obdarowany nie tylko przez nią: darem jej osoby i kobiecości, ale także swoim własnym obdarowaniem. [...] Z kolei takie przyjęcie, w którym mężczyzna odnajduje siebie poprzez «bezinteresowny dar z siebie», staje się w nim samym źródłem nowego, pogłębiającego się obdarowywania sobą kobiety. Wymiana jest wzajemna, wzajemnie też ujawniają się w niej i rosną funkcje «bezinteresownego daru» i «odnajdywania siebie» po obu stronach”¹². Płynna i głęboka wzajemność wymiany w ramach miłosnej gry ludzkiej pary bohaterów biblijnej narracji czyni niezwykle trudnym rozeznanie, kto w tej relacji jest inicjatorem, a kto przyjmującym i odpowiadającym podmiotem działania miłosnego. Jeśli przyjęcie daru jest jednocześnie obdarowaniem, a wyjściowy dar jest osobą, która daje siebie, to nie sposób jednoznacznie przypisać nawet tylko początkowej inicjatywy lub receptywności wyłącznie jednej ze stron relacji. Z drugiej jednak strony, wydaje się, że wzajemność, choć równoważna i płynna co do porządku czy intensywności obdarowywania sobą drugiego człowieka, może się różnić charakterem w zależności od rozłożenia akcentów na inicjatywę lub responsywność po stronie mężczyzny i kobiety. To tak, jakby jednocześnie oboje obdarowywali się nawzajem sobą, a także każde z nich *r e p r e z e n t o w a ł o w w i ę k s z y m s t o p n i u* bądź to obdarowywanie inicjujące, bądź przyjęcie daru. W wymiarze międzyludzkim akcent miłosnej inicjatywy

¹¹ T e n ż e, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, s. 57n.

¹² Tamże, s. 58.

wydaje się zatem lokować po stronie męskiej, bo bez zachwyty mężczyzny kobieta nie może obdarować go sobą. Męskie zaś przyjęcie Boskiego daru kobiety zaprasza ją do kochania mężczyzny i umożliwia wzajemną komunikację miłości. Celne są zatem stwierdzenia Papieża, że kobieta jest tą, która winna doznawać miłości, aby wzajemnie miłować¹³, i że logika tej dynamiki nie dotyczy tylko wymiaru małżeńskiego.

RELACJA I SPEŁNIENIE OSÓB

Wyjaśnienie szerszego zakresu działania tej zasady może stanowić cytat z następnego punktu cytowanego Listu apostolskiego. „Godność kobiety wiąże się ściśle z miłością, jakiej ona doznaje ze względu na samą kobiecość i równocześnie z miłością, którą ona ze swej strony obdarza. W taki sposób zostaje potwierdzona prawda o osobie i o miłości”¹⁴. Prawdę o osobie wiąże Papież z kluczowym stwierdzeniem Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, że człowiek nie może spełnić się inaczej niż przez oddanie się drugiemu, a ostatecznie przez oddanie się Bogu¹⁵. Wydaje się zatem, że to kobieta dobitnie ukazuje mężczyźnie jego drogę spełnienia siebie jako człowieka poprzez obdarowanie sobą drugiej osoby, z którą może on stworzyć związek tak ścisły, że będzie stanowił odwzorowanie więzi Osób Boskich w Trójcy Świętej. Związek ten będzie również umożliwiawał człowiekowi (mężczyźnie i kobiecie) uczestniczenie w relacji obdarowania Bogiem i obdarowania sobą Boga. Egzystencja kobiety wzywa mężczyznę do takiego wyjścia z siebie ku niej, które otwiera go na spełnienie się w relacji – na wzór Boga. Stąd zaś można wnioskować, że kobieta ukazuje prawdę o człowieku jako takim i że została dana mężczyźnie po to, aby on mógł dać jej siebie. To dawanie siebie staje się następnie procesem wzajemnej wymiany tak dalece zintegrowanej w dawaniu i przyjmowaniu, że choć to mężczyzna zainicjował obdarowanie miłością, z dawaniem miłości będzie już można silnie identyfikować kobietę. Dlatego w tym samym punkcie cytowanego wyżej Listu Jan Paweł II pisze: „Kobieta nie może odnaleźć siebie inaczej, jak tylko obdarowując miłością innych”¹⁶. Z całą pewnością można stwierdzić, że dotyczy to także (i w równym stopniu) mężczyzny, skoro dar z siebie – jak głosi *Gaudium et spes* – pozwala się spełnić człowiekowi jako takiemu, nie zaś tylko kobiecie. Jednakże to kobieta zdaje się wyraźniej ukazywać tę prawdę mężczyźnie: czy-

¹³ Por. t e n ż e, *Mulieris dignitatem*, nr 29.

¹⁴ Tamże, nr 30.

¹⁵ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 24.

¹⁶ J a n P a w e ł I I, *Mulieris dignitatem*, nr 30.

ni to na mocy samej swojej natury, według narracji biblijnej została bowiem stworzona jako dar dla osoby-mężczyzny.

W ten sposób antropologia teologiczna zaprezentowana w Księdze Rodzaju umożliwia zrozumienie natury człowieka poprzez koncepcję daru, jakim jest osoba dla osoby w ramach relacji równej i wzajemnej. Do zaistnienia możliwości obdarowania w tej relacji potrzeba komplementarności płci – potrzeba mężczyzny i kobiety.

Rola tej ostatniej zostanie ukazana w całej swojej pełni i doprowadzona do szczytu ludzkich możliwości w postaci Matki Boga w Nowym Testamencie. W *Mulieris dignitatem* Papież pisze o nieodzowności roli Maryi w zrozumieniu zbawienia oraz znaczenia w nim Kościoła, wydaje się jednak, że – uwzględniając kontekst całego dokumentu – w następującym jego fragmencie odnajdujemy także wskazanie szerszego sensu kobiecości jako takiej: „Biblia przekonuje nas o tym, że nie może istnieć adekwatna hermeneutyka człowieka, czyli tego, co «ludzkie», bez współmiernego odwołania się do tego, co «kobiece»”¹⁷. Można by więc powiedzieć, że nie istnieje antropologia teologiczna bez odniesienia do kobiety, która uosabia dar i wezwanie do wzajemnego obdarowania jako fundamentalny moment znaczeniowy, ukazujący sedno natury ludzkiej.

Z tego właśnie powodu dotarcie do głębi sensu kobiecości może i powinno stać się właściwą podstawą postulowanego przez Papieża „nowego feminizmu”¹⁸. Solidne uzasadnienie zarazem równej godności kobiety i mężczyzny, jak i specyfiki godności kobiety wymaga dotarcia do treści antropologicznych, na które wizja biblijna rzuca interesujące światło. W adhortacji dotyczącej aktywności świeckich *Christifideles laici* Jan Paweł II pisał: „Warunkiem zapewnienia kobiecie należnego jej miejsca w Kościele i w społeczeństwie jest podjęcie pogłębionej i dokładnej analizy a n t r o p o l o g i c z n y c h p o d s t a w k o n d y c j i m ęż c z y z n y i k o b i e t y, w celu sprecyzowania osobistej tożsamości właściwej kobiecie w relacji odmienności i wzajemnej komplementarności w odniesieniu do mężczyzny, nie tylko pod względem spełnianych przez nią ról i funkcji, ale także znacznie głębiej, w tym, co odnosi się do struktury osoby i jej znaczenia”¹⁹. O tych podstawach powiedziano już wyżej, iż refleksja Papieża pozwala je łączyć z możliwością realizacji wzajemnego obdarowania w relacjach międzyosobowych. Jednakże adhortacja, wychodząc od kwestii relacji mężczyzny i kobiety, prowadzi czytelnika dalej, by z kwestii tej wywieść wnioski i ukazać jej głębszą logikę. „«Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam; uczynię mu zatem odpowiednią dla niego

¹⁷ Tamże, nr 22.

¹⁸ Por. t e n ż e, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 99.

¹⁹ T e n ż e, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 50.

pomoc» (Rdz 2,18). Można by powiedzieć, że w ten sposób Bóg Stwórca zawarzył kobiecie człowieka. Zawierzył go oczywiście wszystkim ludziom, ale w sposób szczególny kobiecie, bowiem właśnie ona, ze względu na swoiste doświadczenie macierzyństwa, zdaje się być obdarzona specjalną wrażliwością na człowieka i na wszystko, co składa się na jego prawdziwe dobro, poczynając od podstawowej wartości, jaką jest życie. Jakże wielkie są możliwości i jak wielka odpowiedzialność kobiety w tej dziedzinie w czasach, gdy rozwój nauki i techniki nie zawsze jest inspirowany i odmierzany prawdziwą mądrością, co grozi nieuchronną «dehumanizacją» ludzkiego życia zwłaszcza wtedy, gdy wymaga ono większej miłości i bardziej wielkodusznej akceptacji²⁰.

Papież przekazywał podobne treści między innymi w encyklice *Evangelium vitae* (nr 99) i w liście *Mulieris dignitatem* (nr 31), lecz w obu tych dokumentach troskę o człowieka i wartości personalistyczne w każdej dziedzinie życia łączył z doświadczeniem macierzyńskiej troski o dziecko lub możliwością macierzyństwa obecną w naturze kobiety. Wprawdzie w cytowanym wyżej fragmencie adhortacji *Christifideles laici* także mowa jest o macierzyństwie jako potencjale uwrażliwiającym kobietę na wartość, jaką stanowi każdy człowiek, zdanie to jednak pojawia się w bezpośrednim kontekście słów Księgi Rodzaju, które przedstawiają kobietę przede wszystkim jako pomoc odpowiednią dla mężczyzny. Wnioskuję z tego, że ponieważ kobieta ze swej natury jest tą, której poprzez możliwość ciąży zawierzony zostaje człowiek-dziecko, jej wyczulenie na wartości osobowe czyni ją „odpowiednią pomocą” dla mężczyzny. Można zatem również powiedzieć, że w bardzo głębokim sensie tego słowa to mężczyzna został „zawierzony” kobiecie. Nie oznacza to oczywiście, że konkretny mężczyzna nie może być wrażliwszy na wartość osoby ludzkiej niż konkretna kobieta. W sensie antropologiczno-filozoficznym kobiecość łączy się jednak ze szczególnym wyczuciem tej wartości oraz zdolnością do tworzenia więzi, która wprowadza mężczyznę w świat relacji osobowych. Kobieta nie jest, rzecz jasna, zmuszona do rozwijania tej właściwości swojej natury, może ją także prezentować w różnym nasileniu. Naturę tę – w jej metafizycznym rozumieniu – można jednak zidentyfikować; co więcej, można oczekiwać, że znajdzie ona swój wyraz i potwierdzenie w doświadczeniu większości kobiet.

Wprowadzanie mężczyzn w świat wrażliwości na wartość osoby nie dotyczy też jedynie wrażliwości na dziecko ani nie musi być związane wyłącznie z kobiecym potencjałem macierzyństwa (choć z drugiej strony nie jest od natury kobiety oderwane). W świetle Księgi Rodzaju już sama egzystencja kobiety otwiera mężczyznę na relację międzyludzką, macierzyństwo zaś – jako kobiecy potencjał realizowany biologicznie i (lub) duchowo – stanowi „dalszy

²⁰ Tamże, nr 51.

ciąg” oraz bezpośredni skutek istnienia kobiety. Zawierzenie kobiecie człowieka oznacza zatem również zawierzenie jej dziecka, a także każdej osoby jako wartości samej w sobie, w tym zwłaszcza zawierzenie mężczyzny jako tego, który z a z w y c z a j później i z większym trudem niż kobieta otwiera się na głębokie i bliskie relacje (a często otwiera się na nie właśnie dzięki kobiecie).

Kulminację zawierzenia człowieka kobiecie stanowiło unikalne w historii świata doświadczenie, które stało się udziałem Maryi – doświadczenie zawierzenia Boga-Człowieka istocie ludzkiej będącej kobietą. To jedyne w swoim rodzaju doświadczenie przez Maryję stało się – w szerokim sensie – udziałem całej ludzkości. Maryja reprezentowała bowiem ludzkość i dla jej dobra pozwoliła Bogu wcielić się, udzielając tego przyzwolenia niejako w i m i e n i u całej ludzkości. Chociaż niemożliwe jest fizyczne powtórzenie jej doświadczenia, każda postawa afirmacji wobec osoby ludzkiej – zwłaszcza fizyczna akceptacja dziecka, ale też duchowa akceptacja każdego człowieka i miłość do niego, wynikająca z dostrzegania w drugiej osobie kogoś, kogo Bóg ukochał jak swojego Syna – stanowi odzwierciedlenie akceptacji udzielonej Jezusowi przez Maryję. Ze względu na jej szczególną łączność z każdym człowiekiem jako dzieckiem Boga (a także jako jej bratem lub siostrą w obrębie rodziny ludzkiej), próby naśladowania postawy Maryi wobec innych mogą okazać się owocne – gdybyśmy byli tej więzi pozbawieni, skazani byłibyśmy na porażkę. Bóg-Ojciec zawiera zatem Maryi zarówno swojego Syna – a więc także Siebie samego jako Boga Jedyne i w swojej jedności uzależniającego od decyzji Matki misję Boskiego zbawienia świata – jak i każdego człowieka, który zostaje powierzony wspólnej Matce. I wreszcie za jej sprawą Bóg zawiera każdego człowieka każdemu drugiemu człowiekowi – co potencjalnie ukazuje k a ż d a kobieta k a ż d e m u mężczyźnie, bo jej właśnie w szczególny sposób zawierzone jest dobro człowieka i ludzkości.

BÓG JAKO DAR A KOBIECOŚĆ

Przechodząc od zrozumienia sedna grzechu do zrozumienia sedna natury (natury niejako sprzed grzechu pierwotnego, która jednak nie przestaje być dostępna doświadczeniu) oraz istoty kobiecości, a także od rozważań o człowieku do rozważań o Bogu, przejdźmy również od koncepcji obdarowania związanego z kobietą do ujęcia Boga jako daru. W ofierze zbawczej Chrystusa Bóg składa siebie w darze, dzięki któremu dokonuje się pojednanie Boga i ludzkości. Ofiara jest jednocześnie darem wydania Syna przez Ojca dla pojednania nas ze sobą i darem Syna, który oddaje swoje życie dla Ojca przez Ducha Świętego. Pojednanie to stanowi także początek Nowego

Przymierza ustanawiającego komunię z Bogiem, czyli miłosną jedność Boga i ludzkości²¹. W przymierzu tym Bóg umożliwia ludziom włączenie się w Jego miłość wewnątrz Trójcy, a dokonuje się to dzięki wzajemnemu obdarowaniu Boga i kobiety, które nastąpiło dzięki zgodzie Maryi na Jego zbawczą inicjatywę. Widoczny jest tu bardzo szczególny związek między Boskością a kobiecością. Ze wszech miar słuszne identyfikowanie Stworzyciela z figurą ojca²², a także męskość wcielonego Chrystusa, wyraźnie łączą Boskość z męskością. Kobiecość zaś łączona jest z reguły z immanencją ludzkości oraz relacyjnością Ducha Świętego (słowo „Ruah” nieprzypadkowo jest rodzaju żeńskiego). Ponieważ jednak od Boga w Trójcy pochodzi zarówno męskość, jak i kobiecość, wydaje się, że można kobiecość łączyć z Boskością również dlatego, że Bóg składa w darze samego siebie (w podwójnym sensie wspomnianym wyżej jako ofiarowanie się Syna i ofiarowanie Syna przez Ojca), kobieta zaś stanowi dar ofiarowany przez Ojca i ofiaruje siebie w miłosnej relacji mężczyźnie. Ponieważ miłość mężczyzny i kobiety jest odwzorowaniem wewnętrznej miłości Trójcy, a wzajemne obdarowanie sobą drugiej osoby charakteryzuje się pewną płynnością i przechodnością dawania i przyjmowania, choć jednocześnie po stronie każdej z osób akcenty w tej materii są różnie rozłożone, sądzić można, że podobnie jest z miłością Trójcy. Bóg będący zarazem jednością i wielością daje się poznać w różnorodności Osób i Ich zadań, a jednocześnie każda z tych Osób ma udział w zadaniach pozostałych, gdyż są One jednym Bogiem. Innymi słowy, Bóg będący źródłem męskości i kobiecości jest także źródłem obdarowywania i przyjmowania daru – w całym bogactwie sposobów przypisywania ról męskich i kobiecych do poszczególnych Osób Boskich, choć także z pewnym zróżnicowaniem rozłożenia akcentów w obu aspektach materii obdarowania.

Ukazany tu wymiar kobiecości łączący ją z kwestią daru unaoczniać może wyraźniej sposób, w jaki miłość mężczyzny i kobiety jest obrazem Boga jako stałej dynamiki wzajemnego obdarowania wewnątrz Trójcy Świętej. W myśli Jana Pawła II koncepcja i istota Boga stanowią klucz do zrozumienia człowieka, a doświadczenie ciała i różnicy płci umożliwia – ułomne wprawdzie – doświadczenie wewnętrznej miłości Boga. Kobiecość ma tu znaczenie fundamentalne, bo to właśnie płeć pozwala urzeczywistnić tę ludzką komunię na obraz Boży. Antropologia teologiczna zawiera już zatem teologię i antropologię kobiecości, w której wyraźnie zaznaczone są rozwijane przez Papieża teologia i antropologia daru. W tych dziedzinach do zrozumienia istoty Boga potrzebujemy koncepcji daru, dominującym zaś motywem wyjaśniającym ludzką egzystencję w świecie jest fakt bycia obdarowanym przez Boga, który sam jest pełnią rzeczywistości Daru.

²¹ Por. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 613-614.

²² Por. tamże, nr 239.

WSPÓLNOTA JAKO DAR

Zapewne właśnie dlatego inspirowana chrześcijaństwem filozofia realistyczna (obecna współcześnie na przykład w refleksji Nowych Feministek²³) zakłada, że w istocie komunizm kobiety i mężczyzny oraz wspólnota ogólnoludzka już istnieją, zostaliśmy bowiem nimi obdarowani; równocześnie jednak wciąż się one tworzą i udoskonalają, oczyszczając się z grzechu obecnego w historii ludzkości. Wspólnota jest i jednocześnie się tworzy, cechuje ją statyczność i dynamika – analogicznie do statyczności i dynamiki wskazywanej w koncepcji stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Mary F. Rousseau, jedna z Nowych Feministek, twierdzi w swojej książce, że wspólnota ludzkości (i wspólnota bytu) istnieje na bazie więzi z rzeczywistością transcendującą osoby. W dosłownym sensie więź ta tworzy komunalność, którą osoby uznają i przyjmują jako wspólną, gdy decydują się kochać drugiego człowieka²⁴. Miłość według Rousseau jest klasycznie rozumianym pragnieniem dobra drugiej osoby, to znaczy musi ona zakładać istnienie dobra uznanego w świetle obiektywnych kryteriów prawdy za coś zewnętrznego wobec osób – przekraczającego je i danego im, nie zaś stworzonego przez nie (choć zarazem możliwego do odkrycia wewnątrz każdego z nas). W ujęciu amerykańskiej filozof wspólnota jest zatem wyjściowo dana i powinna zostać przyjęta, by się w pełni zrealizować. Zauważmy, że Rousseau teoria wspólnoty nie opiera się na wizji człowieka jako wyłącznego autora własnego świata, lecz jako jego współautora, który tworzy go na podstawie tego, co zostało mu dane. Fakt ten nie uwłacza jego godności jako podmiotu, bo przyjęcie daru jako materiału do twórczej „obróbki” stanowi dla człowieka konieczny punkt wyjścia, a świadomość, że sama zdolność tworzenia i przetwarzania również jest wpiervdana, a dopiero później rozwijana, winna jedynie pobudzać do wdzięczności.

Moim zdaniem nie jest przypadkiem, że współcześnie właśnie kobieta przedstawiła wizję wspólnoty jako tego, co już jest dane. Być może męski mainstream filozoficzny przez całą nowożytność zagubił ten prosty ogląd spraw z powodu słabego kontaktu z receptywnością w ramach natury ludzkiej i położenia nadmiernego akcentu na aktywność niezależną od tego, co dane. Kobieta natomiast, świadoma wagi przyjmowania, mogła zaproponować powrót do koncepcji klasycznej. Koncepcja ta przetrwała wprawdzie w filozofii

²³ Używam wielkich liter na określenie tego nurtu feminizmu, który inspirowany jest teologią ciała i teologią kobiety według Jana Pawła II, aby wyraźnie odróżnić go od innych feminizmów, określających się w przeszłości jako nowe w stosunku do poprzedzających je ujęć. Więcej na temat Nowego Feminizmu na tle innych nurtów feministycznych i w powiązaniu z nauczaniem Jana Pawła II na temat pojednania zob. A. G a w k o w s k a, *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015.

²⁴ Por. M.F. R o u s s e a u, *Community. The Tie That Binds*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1991, s. 81, 85, 90-93, 98n., 154, 156.

chrześcijańskiej, ujęcie Rousseau wydaje się jednak szczególnie atrakcyjne, gdyż – choć inspirowała się ona chrześcijaństwem w wielu innych swoich pismach – jej książka o wspólnocie przemawia językiem powszechnej rozumności, czerpiąc w ten sposób z najlepszego wzorca filozofii realistycznej.

Pewne podobieństwa do filozofii Rousseau dotyczącej wspólnotowości pojawiają się w ujęciu innego autora, który pisząc o zagadnieniu płci, dotyka problematyki znanej nam już z teologii ciała. Wrażliwy na znaczenie kobiecości mężczyzna, Fabrice Hadjadj, docenia kobiecość w aspekcie, który łączy się głęboko z doświadczeniem odwołującym się do natury: „Osobiście jestem zadeklarowanym domatorem. [...] Nie zaryzykowałbym jednak twierdzenia, że pomiędzy kobietą a domem nie zachodzi uprzywilejowana relacja. Przecież kobieta to jedyny człowiek, który potrafi nosić w sobie innego. W jej ciele można zamieszkać. [...] Nic dziwnego, że kobiety mają większą niż my zdolność tworzenia przytulnej przestrzeni. One po prostu mają to w sobie, my nie”²⁵. Myślę, że współcześnie opinie tego typu są zbyt często postrzegane jako krzywdzące stereotypy, służące ograniczeniu aktywności kobiet do pełnienia kilku ról społecznych związanych ze sferą prywatną – jak gdyby czasy obecne nie doceniały tych ról należycie (choć i przeszłość ma w tej materii swoje grzechy). Zrozumiałe jest jednak również odreagowanie autentycznej krzywdy doznawanej tak w przeszłości, jak i obecnie przez kobiety, które w różnym stopniu „spycha” się do sfery prywatnej, nie umożliwiając im należytej partycypacji w sferze publicznej. Odreagowanie prowadzi jednak z reguły do przeciwnego wypaczenia – tak też jest z postrzeganiem treści wyrażonej powyżej opinii. Całość książki Hadjadja potwierdza jego autentyczny szacunek do kobiet i przekonanie o równości kobiet i mężczyzn, łączenie zaś kobiety z domem nie wpływa w jego ujęciu z tendencji do dyskryminacji, lecz z namysłu nad esencją kobiecości jako różną od esencji męskości – różnica ta jednak w żaden sposób nie usprawiedliwia nierównego traktowania kobiet ani w domu, ani w sferze publicznej.

NATURA, ESENCJA, CIAŁO

Hadjadj ewidentnie wiąże esencję kobiecości z rodzeniem człowieka. Obejmuje ona zarówno przyjmowanie innego w sobie, jak i tworzenie go oraz wydawanie na świat w atmosferze troski. Dlatego też autor ten rodzenie kojarzy w uzasadniony sposób z talentem do dbania o przestrzeń, która ma ową troskę wyrażać. Nie należy oczywiście zakładać, że talent taki występuje w równym stopniu u każdej kobiety. Oznacza to natomiast, że uprawnione jest wywo-

²⁵ F. H a d j a d j, *Kobieta i mężczyzna. O mistyce ciała*, tłum. M. Nowak, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2013, s. 150.

dzenie z natury pewnych cech typowych dla danego rodzaju. Hadjadja fascynuje swoiste tworzenie mężczyzny przez kobietę: „Kobiecość zawsze n o s i d r u g ą p ł e ć w sobie; obdarzona jest mocą tworzenia i rodzenia mężczyzny. Pożądanie, jakie w nas wzbudza, rzeźbi nasze człowieczeństwo. Ona uczy nas zależności, dzięki której uwalniamy się z ciasnoty własnych horyzontów. Ona uczy nas otwierać się na nieoczekiwane i przyjmować samo życie [...]. Dzięki niej miłość przeszywa nas po głębie, o którą się nie podejrzewaliśmy, gdy cierpienie bliskich wyrwa z nas krzyk rozpacz²⁶. Ośmielę się stwierdzić, że fragment ten jest jakby manifestem prawdziwie ponowożytnego mężczyzny, który pozwolił się kobiecie wyrwać ze wspomnianej „ciasnoty horyzontów”. Opuścił pseudobezpieczeństwo nowożytnego ideału indywidualizmu i w najlepszym sensie tego słowa „uzależnił się”, czyli po prostu zdał sobie sprawę z ludzkiej zależności, z siły więzi i atrakcyjności miłości. Zrozumiał – ponieważ tego doświadczył – że wolność nie jest takiej zależności przeciwna, ale że właśnie w miłości znajduje swoją najlepszą realizację.

Właśnie dlatego Hadjadj pisze o wspólnotcie ludzkiej podobnie jak Rousseau, bardziej uwypukla jednak znaczenie więzów cielesnych. Idzie zatem tropem Jana Pawła II, w interesujący sposób integrując przy tym filozofię z ujęciem literackim: „Anioł pojawia się na świecie za sprawą samej myśli Stwórcy. Człowiek na świat wychodzi z łona matki. Więź rodzajowa to coś więcej niż cechy przekazywane z pokolenia na pokolenie, spuścizna rodzinna czy dziedzictwo narodowe. To powszechne przeznaczenie. Wspólnota, która łączy wszystkie pokolenia niejako w jedno ciało, czyniąc nas członkami tego samego organizmu. A ponieważ doświadczenia, które dotyczą ciała, przenikają do głębi nasze jestestwo, można przypuszczać, że jesteśmy zdolni do współodczuwania już na poziomie materii naszego ciała. Cierpienie albo radość jednego z jego członków tajemniczo promieniuje na inne, jeszcze zanim trafi do ich świadomości²⁷.

Wydawać by się mogło, że wypowiedź Hadjadja jest mało odkrywcza i dotyczy rzeczy oczywistych, bo przecież więzi cielesne leżą u podstaw rodziny, pokoleń, a w szerszym sensie także całych narodów. Z drugiej strony można jednak powiedzieć, że chyba rzeczywiście o tym nie pamiętamy. W dużej mierze zatraciliśmy współcześnie poczucie, że ciało jest czymś więcej niż tylko metaforą ludzkiej wspólnoty, a sensu bycia jednym ciałem (w znaczeniach nadanym temu wyrażeniu w języku biblijnym i w języku klasyki myśli społecznej) głęboko doświadczali ludzie czasów przednowożytnych.

Ponadto ciało społeczne – tak jak ciało fizyczne – również postrzegano jako pierwotnie czy załączkowo dane, nie zaś konstruowane z woli jednostek. Świadome uczestnictwo w budowaniu wspólnot było potrzebne, by je utrzy-

²⁶ Tamże, s. 340 (podkreślenia pochodzą z tekstu oryginalnego).

²⁷ Tamże, s. 292.

mywać i rozwijać, doskonaląc przy tym siebie, uznano jednak, że tworzące te wspólnoty więzi są wyjściowo dane i dziedziczone z pokolenia na pokolenie – stąd też adekwatność analogii cielesnych do opisu rzeczywistości społecznej. Problem w tym, że nowożytnie byty społeczne zaczęto postrzegać jako tworzone wyłącznie w oparciu o połączoną wolę jednostek ludzkich. Zostało to spowodowane między innymi narastającą świadomością indywidualistyczną oraz obawami związanymi z nieprzekraczalnymi różnicami dzielącymi jednostki i grupy. Lęki przed antagonizmami, które mogły wciągać jednostki w wojny grup i w ten sposób zagrażać wolności jednostek stopniowo prowadziły do tworzenia barier chroniących tę wolność. Tak powstała liberalna filozofia społeczna, której celem stała się obrona wolności jednostek i która z tego właśnie powodu wywodziła istnienie społeczeństw i państw ze zgody obywateli. Ciała społeczne przestały zatem być postrzegane jako dane, a zostały uznane wyłącznie za tworzone. Z czasem ten sposób widzenia świata wpłynął także na takie a nie inne postrzeganie ludzkich ciał biologicznych. Oczywiście dokonuję tu ogromnego skrótu myślowego w zakresie historii idei, należałoby bowiem wymienić jeszcze wiele innych czynników prowadzących do tego stanu. Wykracza to jednak poza ramy tych rozważań, a celem moim jest wydobyć jednego, dominującego czynnika wpływającego na mentalność konstrukcyjną obecną w późnej nowożytności.

KONSTRUKCJA I DEKONSTRUKCJA

Tak jak niegdyś przestano akceptować ciała społeczne jako coś, co jest dane, tak w ostatnich czasach obserwujemy niechęć do akceptacji ciała biologicznego jako daru. Akceptacja daru oznaczałaby bowiem akceptację wpisanego weń znaczenia, a to uznaje się za przyjęcie ograniczeń narzuconych przez naturę. Podmiot kwestionujący naturę nie musi przy tym postrzegać jej tak antagoniście, by chcieć się przeciw niej zbuntować; wystarczy, że nie będzie jej uważał za stworzoną przez Darczyńcę obdarowującego nas sensem. Wówczas nie będzie już odczuwał potrzeby walki, gdyż uzna, że żaden przeciwnik nie istnieje. Po prostu nie będzie dostrzegał sensowności natury – a więc i potrzeby trzymania się jej granic. Nie będzie mu już ona nic mówić – nie warto zatem jej słuchać ani naśladować. Dowolność w jej traktowaniu będzie się wydawać czymś dozwolonym, a wszelkie ograniczenia staną się niezrozumiałe.

Podmiot otrzymuje ciało, lecz nie czuje się zobligowany do odczytania ani przestrzegania zasad w nie wpisanych. Ciało jest nam dane, lecz my już tego daru nie chcemy, chcemy tworzyć się sami od podstaw. Fabrice Hadjadj łączy tak rozumianą autonomię jednostki z brakiem wiary w Boga jako Darczyńcę: „Nie wierzymy już w złego demiurga, ale nie wierzymy też w dobrego Boga, kon-

sekwencje pozostają bez zmian. Ciało, w jego śmiertelnym rozkwicie, nie może być uznane za dobre. [...] Naturę sprowadzamy do determinizmu biologicznego, a wolność pojmujemy jako wyjście poza wszelki determinizm. Wolność jawi się więc jako siła naturze przeciwna, antynatura, która pozwala tworzyć samego siebie od nowa. Ta nieogarniona moc nie może zadowolić się ciasnym opakowaniem naszej skóry. Chce porozrywać jej szwy, poszarpać tkanki. Sekunduje jej technika, podsuwając nowe możliwości. Orlan, artystkę uprawiającą sztukę ciała, czyli siekającą skalpelem samą siebie, wypada uznać za nową Ewę²⁸.

Przypomnijmy sobie początek naszych rozważań o istocie grzechu pierworodnego. Został on ujęty jako zakwestionowanie daru, czyli utrata wiary w dobre intencje Stwórcy. Późna nowoczesność „dopracowała się” właściwie braku wiary nie tylko w intencje, ale też w istnienie kogokolwiek, kto wpisałby uprzednio sens w naturę i nią nas obdarował. Tego rodzaju niewiara, zawsze obecna w myśli reprezentantów filozofii ateistycznej, dopiero współcześnie zeszła „pod strzechy” – nie tylko do głównego nurtu nauki, lecz nawet do popkultury i sztuki. Definicja wolności podsunęta przez kusiciela w Księdze Rodzaju, przedstawiająca wolność jako kwestionowanie daru, wyraża w zasadzie istotę grzechu w każdych czasach – grzechu jako takiego. Takie rozumienie wolności wydaje się jednak najwyraźniej widoczne w późnej nowoczesności – choć pojawia się już u jej zarania w podejrzliwości Kartezjusza i zostaje rozwinięte w myśli Nietzschego. Zostało ono dzisiaj spopularyzowane w poglądach głoszących różne formy dowolności zmiany natury, których ślady można dostrzec na przykład w postawie kwestionowania wagi oraz niezmienności płci. Szczególnie zadziwia jednak kwestionowanie daru natury wobec nieuznawania jej jako stworzonej przez jakiegokolwiek Autora. Mimo założenia nieistnienia Darczyńcy, nadal chcemy kwestionować to, co dane: być może traktując to jako nieistotne (jak sugerowałam wcześniej), a może jednak w geście buntu przeciw Darczyńcy, którego wprawdzie nie widzimy, ale którego obecność „podskórnie” wyczuwamy.

Hadjadj określa Orlan kaleczącą siebie w akcie „sztuki” jako nową Ewę. Ja uznałabym ją raczej za powtórzenie dawnej Ewy, gdyż ona również – świadomie lub nie – odrzuca sens tego, co otrzymała. W innym jednak sensie Orlan jest raczej anty-Ewą, bo zaprzecza swojej naturze tak dalece, że w pełni świadomie ją niszczy; dawna Ewa natomiast, sięgając po owoc, który wydawał jej się smaczny, pragnęła w swojej naiwności służyć naturze jeszcze bardziej²⁹. Oczywiście musiała ona być świadoma grzeszności swojej decyzji i swojego czynu, ale jednocześnie jej subiektywne motywacje były częściowo dobre – nie chciała szkodzić życiu i naturze; nie ufała jednak Bogu, kwestionując

²⁸ Tamże, s. 45.

²⁹ Por. kard. S. Wyszyński, *Godność kobiety*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998, s. 42.

prawdę, że to On daje życie, panuje nad naturą w sposób dobry dla ludzi, a także nadaje smak jabłku i wyznacza właściwą porę jego spożycia. Ewa przestała ufać Bogu jako temu, który dla dobra ludzi zakazał spożywania owocu. Nie kwestionowała wartości dobra, jakim było symboliczne jabłko. Nie chciała go zniszczyć, chciała je mieć. Niestety, przez swój czyn pragnęła również zaprojektować jej zdaniem „lepsze” zasady dla ogrodu Eden – chciała podążać za fałszywie pojętym dobrem, w jej oczach jednak prezentowało się ono jako dobro prawdziwe. Po grzechu pierworodnym stała się matką, co było dla niej źródłem radości i poczucia spełnienia. Nie wypaczyła zatem jeszcze swojego stosunku do życia, rodzenia i osoby ludzkiej – co stało się udziałem późniejszych synów i córek Adama i Ewy. Prawdziwą jednak nową Ewą była jedna z jej córek – wyjątkowa wśród nich – wolna od grzechu Maryja. Swoim życiem Maryja osiągnęła ona spełnienie esencji kobiecości przez totalną akceptację daru Boga: daru natury danej przez Niego, daru łaski wolności od grzechu i wreszcie daru Jego samego w postaci Jego Syna. W pełni akceptując Jego dary, stała się wzorem tego, w jaki sposób my powinniśmy je przyjmować.

Na tle postawy Maryi tym wyraźniej widoczne jest, jak bardzo my, ludzie współcześni, nie potrafimy tych darów akceptować, usilnie próbując tworzyć siebie „od zera” – chociaż nie jesteśmy zdolni począć samych siebie (ani stworzyć czegoś, a tym bardziej kogoś, z niczego), chcemy „produkować” dzieci, dokonując gwałtu na naturalnym sposobie ich poczynania³⁰.

U podstaw naszego braku umiejętności przyjmowania siebie i innych jako daru oraz gotowości do czynienia tego znajduje się prawdopodobnie motywacja podobna do pobudek pierwszych rodziców w raju: podejrzliwość wobec tego, co dane. Być może dodatkowymi motywami są obecnie większa ciekawość i chęć wypróbowania zmian oraz dezorientacja wywołana nieczytelnością nakazów i zakazów dostarczanych współczesnemu człowiekowi przez wielość systemów wartości.

ZAPOMNIANA SIŁA AKCEPTACJI

Hadjadj dostrzega konieczność dokonania zasadniczego wyboru między „nowoczesną gnozą, która buduje swój dom na technice”³¹, wykorzystując

³⁰ Pisząc w pierwszej osobie liczby mnogiej, staram się nie tylko oddać opinię dominującą w wiodącym dyskursie świata współczesnego, ale także wyrazić swego rodzaju pokoleniowe w s p ó ł - c z u c i e, mimo że sama mam inne poglądy. Twierdząc, że istnieją więzi silniejsze niż te, które opierają się na wspólnocie poglądów, poniekąd wyrażam też przekonanie o istnieniu wspólnej, bo otaczającej nas wszystkich atmosfery idei. Jednocześnie jednak boleję nad tym – moim zdaniem – błędnym oglądem rzeczywistości.

³¹ H a d j a d j, dz. cyt., s. 341.

inżynieryjnie przeprowadzone zapłodnienie (a w przyszłości być może także ciążę i poród), a postawą przyjęcia każdych narodzin – najlepiej wyrażoną przez Matkę Boga, która otwiera się na to, co niespodziewane, przyjmując narodziny Boga-Człowieka cierpiącego (i będącego przyczyną jej chwaleb-nego cierpienia). Francuski filozof twierdzi, że stajemy wobec takiej właśnie alternatywy i jesteśmy zmuszeni do samookreślenia przez dokonanie wyboru między pychą i kultem produktywności a postawą pokornego zdumienia i zachwyty³². Zdumienia i zachwyty trudno jednak przecież doświadczać, nie postrzegając natury jako daru ani nie odczytując zawartego w niej sensu. Chociaż współczesna kultura „ubóstwa” ciało, nie jest ono w niej postrzegane jako coś obdarzonego głębią, a zatem nie zostaje też należycie docenione. Wizerunki podziwianej cielesności są najczęściej prezentowane w wersji mocno zmodyfikowanej technicznie. Ciało samo w sobie, nieprzetworzone technicznie i wizerunkowo, bardzo często jest obiektem wstydu i zażenowania. Zarówno ciało niezdyscyplinowane i ukrywane, jak i to, które poddaje się rygorom i pokazuje publicznie, jawi się nam często jako ciężar – nie zaś jako dar.

W podobnym tonie Hadjadj przypomina, że nasza płciowość uważana jest za źródło pewnych uciążliwości, że na przykład reakcje narządów płciowych stają się powodem zawstydzenia jako niepoddające się rozumowi i woli, zgodnie z tym, jak przedstawiał to już św. Tomasz z Akwinu. Tymczasem Hadjadj sugeruje, że w takim niepoddanym woli działaniu ludzkiej płciowości odnaleźć można oznaki rozumności i źródło dobra. Formułuje sugestywne pytania: „Czyż nasze ciała nie mają swojej własnej rozumności, która, gdy się w nią wsłuchamy, pozwoli nam uwolnić się od chęci kontrolowania i posiadania? Czyż ta ukryta moc naszych płci nie jest powodem, dla którego mentalność techniczna pastwi się nad nimi z taką zaciekłością?”³³. Autor tych słów jest przekonany, że atrakcyjność nacechowanej płciowo cielesności może do nas przemówić i skutecznie przekonać nas do wsłuchiwania się w jej logikę. Wierzy on w siłę oddziaływania natury do tego stopnia, że manipulacje techniczne w dziedzinie płci postrzega jako wywiedzione z motywacji aktywnie wrogiej naturze. Zdecydowanie podzielam te poglądy, gdyż nawet w atmosferze „zapędzonej” w antynaturalne tendencje kultury współczesnej większość z nas nadal ulega urokowi i przyciąganiu osób przeciwnej płci. Rodząca się z tego fascynacja i oddanie wciąż – jak się wydaje – najskuteczniej otwiera nas na różnice, których nie bylibyśmy w stanie zaakceptować w osobie tej samej płci. Takie właśnie doświadczenia, nawet niepoparte wiedzą filozoficzną – a często możliwe właśnie dlatego, że nie usiłujemy ich ogarnąć intelektem, a podążamy prawie bezwiednie za mądrością natury – potwierdzają dobitnie,

³² Tamże, s. 341n.

³³ Por. tamże, s. 113.

że natura jest darem. Być może początkowo daru tego nie doceniamy – nie chcemy nawet „rozpakować” prezentu, co do którego żywimy podejrzenia, że nie będzie nam odpowiadał – w końcu jednak, niekiedy po wielu latach odkrywamy jego wartość, by się nim cieszyć. Czasem ów naturalny podarunek „rozpakowujemy” i – z powodów przedstawionych wyżej – poddajemy wypaczającej rekonstrukcji. Jednakże nawet po takich doświadczeniach zdarza się nam wracać do ukrytego w nim znaczenia. Odkrywamy wówczas esencję, istotę wpisaną w poszczególne byty, którą oskarżaliśmy dotąd o ograniczanie naszej wolności. Po eksperymentowaniu z wolnością dostrzegamy, że esencja ta nie przynosi zniewolenia, lecz stanowi sedno obdarowania, które można i należy rozwijać właściwie w nieskończoność – ku doskonałości.

DAR I WOLNOŚĆ A WOLNOŚĆ JAKO DAR

Nowożytność powoli, lecz skutecznie rozwinęła na Zachodzie (dzisiaj już nie tylko tutaj) obsesję wolności – i to wolności niewłaściwie rozumianej. Nie ma tu miejsca na rozwijanie historii powstawania wypaczeń wolności – dość powiedzieć, że w interesującym nas kontekście chodzi o błąd przeciwstawiania wolności prawdzie, która jest dana i obiektywna. Kultura stała się sferą działalności człowieka, w której w imię nieograniczonej wolności miał on „odważyć” przeciwstawiać się naturze. Przykładem tak rozumianego wyzwolenia przez działanie w oderwaniu od natury lub nawet przeciwko niej była spora część aktywności feministycznej w drugiej połowie dwudziestego wieku. Aborcja postrzegana jako prawo kobiety to skrajny, ale symboliczny znak takiego pojmowania wolności. Powstanie tak zwanego Nowego Feminizmu pod koniec dwudziestego wieku stanowi z kolei nie tylko zwiastun zmiany sposobu myślenia – albo raczej oznakę dojścia do głosu sposobu myślenia, który przez swoje klasyczne odniesienie do natury stanowi alternatywę dla mentalności nowożytnej – lecz także dowód na atrakcyjność tej natury, o którą upominają się świadome swojej esencji kobiety. Wyzwolenie nie jest przez nie rozumiane jako możliwe wyłącznie w efekcie działania skierowanego przeciw naturze, lecz jako możliwość bycia w pełni sobą zgodnie z naturą, życia pełnią kobiecości i zyskania uznania dla tej możliwości w kulturze tworzonej razem przez kobiety i mężczyzn. Ponieważ Nowy Feminizm jest nurtem inspirowanym teologią, kwestię wolności dyskutuje się w jego ramach także w aspekcie wyzwolenia od grzechu. A skoro grzechem było pierwotnie odrzucenie daru, wyzwoleniem nie jest w Nowym Feminizmie kontynuacja tej postawy – co zdaje się czynić „świat” – lecz odrzucenie pierwotnego odrzucenia, przewartościowanie wartości i ponowne otwarcie się na dar, które stało się możliwe dzięki ofierze Chrystusa. Michele M. Schumacher ujmuje to zwięźle w nastę-

pujących słowach: „Autentycznie wyzwolona kobieta to [...] kobieta, która doświadcza siebie jako osoby odwiecznie umiłowanej, której przebaczone – a więc jako osoby autentycznie wolnej”³⁴. Wolność bierze się tu z przyjęcia miłości, z zaprzestania kwestionowania daru, z poddania się porządkowi miłości. To ostatnie określenie najlepiej oddaje sens owego alternatywnego podejścia do wolności: poddanie się porządkowi paradoksalnie niesie wyzwolenie, gdyż porządkiem tym jest miłość Obdarowującego, który właśnie przez miłość daje wolność. Brak miłości to największe zniewolenie, czyni on bowiem człowieka niezadowolnym do bycia sobą, czyli istotą stworzoną do kochania.

Na szczęście żaden człowiek nie doświadcza całkowitego braku miłości – pomimo wszelkich wypaczeń obecnych w nim samym i w innych osobach. Każdy bowiem został stworzony przez Miłość i dla Miłości. Dekonstrukcja tej prawdy o świecie i o nas samych jest na szczęście niemożliwa, brak miłości bowiem przywodzi nas ostatecznie do spowiedzi, do gabinetów terapeutycznych, w ramiona przyjaciół i objęcia ukochanych, gdzie przekonujemy się, że dary natury (i łaski) dobrze jest poddawać twórczej konstrukcji – w zgodzie ze znaczeniem w nie wpisanym, nie zaś by je niszczyć. Brooke Williams Deely, autorka analizująca pisma Jana Pawła II o kobiecie, pisze, że w jego dokumentach dostrzec można wyraźnie świadomość „dynamicznej, interaktywnej i ciągłej relacji między naturą a kulturą”³⁵. Stanowisko postulujące akceptację natury jako daru nie tylko nie zwalnia człowieka z myślenia i decydowania o sobie, ale także zachęca do odkrycia pokładów obdarowania rozumnością, która w zgodzie z naturą ma tworzyć ludzką kulturę, nie zaś zawłaszczać i gwałcić naturę, co ostatecznie prowadzi do instrumentalnego traktowania człowieka jako części tej natury. Wspomniana wyżej „produkcja” ludzi w próbach jest współczesną próbą zawłaszczania procesu tworzenia człowieka. W zgodzie z naturą człowiek „się tworzy”, przeciw naturze zaś człowiek „jest tworzony”, a nawet produkowany. Obszernie już cytowany Hadjadj ujmuje to nadzwyczaj celnie: „Fakt narodzin jest konsekwencją zjednoczenia płciowego rodziców, a pośrednio – ich przodków, ale samo to zjednoczenie nie stwarza człowieka, bo zapłodnienie pozostaje wydarzeniem od rodziców niezależnym”³⁶. Według tego autora, podążającego tropem rozważań Hanny Arendt, powstanie nowego człowieka wymyka się systemowi, jest niezależne również od ideologii. Hadjadj dostrzega także wymiar transcendentny, w którym zako-

³⁴ M.M. Schumacher, *Wprowadzenie do nowego feminizmu*, w: *Kobiety w Chrystusie. W stronę nowego feminizmu*, red. M.M. Schumacher, tłum. M. Romanek, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 25.

³⁵ B. Williams Deely, *General Introduction*, w: *Pope John Paul II Speaks on Women*, red. B. Williams Deely, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2014, s. 11 (tłum. fragm. – A.G., podkreślenie pochodzi z oryginału).

³⁶ Hadjadj, dz. cyt., s. 261.

rzenia jest początek człowieka. Dodałabym tu, że takie a nie inne powstanie człowieka ma głęboki związek z jego godnością, a jej obrona odwołująca się do tego argumentu ma charakter głęboko ekologiczny. Jest to e k o l o g i c z n a o b r o n a g o d n o ś c i l u d z k i e g o p o c z ą t k u.

Człowiek nie jest autorem swojego życia w aspekcie jego początku, powołania do istnienia. Dlatego nie godzi się, by drugi człowiek był jego „producentem”. Drugi stanowi jedynie „kanał”, przez który może popłynąć stwórcza i współ-stwórcza miłość kreująca nowego człowieka, powstającego w pewnym sensie jako „efekt uboczny” miłosnej jedności pary oddanych sobie małżonków. Człowiek jest jedynie – i aż – późniejszym współautorem swojego życia, współautorem wyrażającym siebie przez swoją odpowiedź na to, co otrzymał – a otrzymał w darze siebie ze swoim istnieniem. W punkcie wyjścia przyjmuje zatem także świat z jego zasadami, których sam nie tworzy, a jednak może je odczytać w głębi swojego wnętrza.

EKOLOGIA, ODPOCZYNEK I KOBIECOŚĆ

Wydaje się, że przez większą część historii świata człowiek liczył się z panującymi w świecie zasadami i czynił tak nie tylko z obawy przed siłami przyrody, której nie rozumiał, lecz także z autentycznego szacunku dla natury – zarówno swojej, jak i swojego środowiska. Dopiero nowożytność stopniowo spowodowała w nas zmianę tej postawy. Papież Franciszek w encyklice *Laudato si* opisuje to w następujący sposób: „Ingerencja człowieka w przyrodę zawsze miała miejsce, ale przez długi czas była nacechowana towarzyszeniem, dostosowaniem się do możliwości, jakie dają same rzeczy. Było to przyjmowanie tego, co oferowała sama rzeczywistość naturalna, jakby wyciągając rękę w geście zaproszenia. Natomiast to, co się liczy obecnie, to wydobywanie z rzeczy wszystkiego, co możliwe, przez zawłaszczenie wynikające z ignorancji człowieka lub zapomnienia o samej naturze tego, co jest przed nim. Dlatego człowiek i rzeczy przestały podawać sobie przyjazną dłoń, przechodząc do wzajemnej konfrontacji”³⁷. Zwykle skłonni jesteśmy myśleć o ludziach dawnych wieków jako o ignorantach nieznających naukowych praw przyrody, Papież natomiast pisze o ignorancji współczesnych i jest to, moim zdaniem, niezwykle celne spostrzeżenie. Kwestionowanie daru natury, w tym natury człowieka (rozumianej tutaj przeze mnie i biologicznie, i metafizycznie), doprowadziło nas do niewiedzy o nas samych. Kontrolę nad funkcjonowaniem naszych ciał oddaliśmy przedstawicielom tak zwanej kultury eksperckiej, podaliśmy niepotrzebnym rygorom nadmiernego wysportowania czy przesadnie

³⁷ Franciszek, Encyklika *Laudato si*, nr 106.

traktowanego ideału zdrowia, niekiedy działając nawet wbrew naturze, która była i jest dobra. Tymczasem potrzeba by nam było prostej postawy akceptacji i spokojnego rozwoju.

Przyjęcie daru to przede wszystkim przyjęcie postawy kontemplacji i wdzięczności, czyli odpoczynek – którego brakuje współczesnym, hiperaktywnym ludziom. Zarówno w kulturze wysokiej, jak i popularnej dają się jednak słyszeć wezwania do spowolnienia pędu cywilizacji i przywrócenia poszanowania odpoczynku. W cytowanej książce Hadjad przypomina o znaczeniu szabatu: „Człowiek musi zdobyć się na wysiłek cierpliwego słuchania, żeby odkryć, że źródłem błogosławieństwa nie jest dzieło jego rąk, ale chwila, kiedy te ręce są puste, i mogą wznieść się do modlitwy, kiedy otwierają się, żeby przyjąć to, czego nie da się uchwycić. Może więc «być na obraz Boga» to nie tyle tworzyć, co pozwolić, żeby On nas tworzył? Próżniaczyć, śpiwając na Jego chwałę?”³⁸. W związku z problematyką odpoczynku pojawia się znów refleksja o kobiecie, Ewie: „Bóg wyprowadzą ją ze snu mężczyzny, jest więc jakby stworzona z materii szabatu. Jest odpoczynkiem Adama; to ona powstrzymuje go przed pogrążeniem się w aktywizm, powściąga jego dążenie do dominacji. Ewa jest «pomocą odpowiednią dla mężczyzny» (zob. Rdz 2,18), która nie tyle ma zwiększyć efektywność jego pracy, co nauczyć go otwartości”³⁹.

I tak oto powracamy do początku tych rozważań oraz do pierwszej księgi Biblii. Aktualność rozumienia kobiety jako daru wydaje się ponadczasowa. Nie dziwi to, jeśli historia o stworzeniu ma być czytana nie jako opis historycznych faktów, lecz jako przesłanie mówiące o początku każdego z nas – o początku, który stale jest w każdym z nas obecny. W przesłaniu tym odkryć zatem można także bodaj najsilniejszy feministyczny motyw, który realizuje się nie tylko w historii, ale będzie prawdopodobnie obecny także po końcu czasów – na co wskazywać może obraz Niewiasty z Apokalipsy. Kobieta, udzieliwszy odpowiedzi na relacyjną propozycję Stwórcy – odpowiedzi sięgającej szczytu ludzkich możliwości – staje się ponadczasową Królową, a każda z jej córek ma potencjał uświadamiania mężczyźnie i realizowania wraz z nim „tu i teraz” pełnego znaczenia obdarowania uczestnictwem w życiu Boga jako miłosnej komunii, czyli Królestwa relacji.

³⁸ H a d j a d j, s. 307n.

³⁹ Tamże, s. 309.

Julián MARÍAS

W POSZUKIWANIU CZŁOWIEKA*

Musimy siebie zrozumieć, zrozumieć, czym jesteśmy, czym jest człowiek, ta oto osoba, o której wiemy, że nią właśnie jesteśmy. Wiele teorii mówi o „brakującym ogniwie”, ale żadnego brakującego ogniwka nie ma. W rzeczywistości, w istniejącym świecie, nie ma niczego, co nie byłoby albo człowiekiem, albo nie-człowiekiem. W tym sensie nic nie budzi naszej wątpliwości. Nie można wskazać na żadną rzeczywistość, co do której nie żywilibyśmy tego rodzaju pewności. Mamy do czynienia albo z człowiekiem, albo z czymś, co nie jest człowiekiem.

Będę mówił zwięźle, ponieważ mamy niewiele czasu. Chcę mówić o poszukiwaniu człowieka. Sądzę, że ulegamy obecnie tendencji – a być może nawet pokusie – by z jednej strony stawiać najprostsze formy rzeczywistości ponad jej formami pełnymi, z drugiej zaś, by przyjmować coś, co można by określić jako mit czasu czy też jako ideę prostego trwania, która wyjaśnia wszystko bez względu na to, co faktycznie się w tym czasie dzieje. Istnieje również tendencja, by sprowadzać poszczególne różne formy rzeczywistości do elementów, które ją tworzą.

Wielu ludzi mówi, że człowiek ma bardzo długą historię. Generalnie uważa się, że istnieje on od bardzo dawna, ale – jak można sądzić – przez dziewięćdziesiąt osiem procent czasu jego trwania nic się nie działo. Nie następowała żadna zmiana. Ówczesny „rodzaj ludzki” znajdował się poniżej poziomu tego, co dziś stanowi desygnat pojęcia „człowiek”. Sądzę, że najważniejsze jest, by zrozumieć siebie, by zrozumieć, czym jesteśmy. Na ogół przyjmuje się, że można tego dokonać, odkopując pozostałości człowieka, czyli kości – po prostu kości. Przypuszczam jednak, że nawet zwierzę jako byt ożywiony, pewien wzorzec życia, stanowi zasób czynności, które są dla życia istotne, nie jest tylko zbiorem kości.

Obawiam się, że niezmiernie trudno byłoby wyjaśnić, dlaczego przez bardzo długi czas rodzaj ludzki się nie zmieniał, nie wykazywał cech, które dziś w sobie odnajdujemy, i dlaczego nagle w ciągu kilku tysięcy lat pojawiło się ogromne przyspieszenie i rodzaj ludzki stworzył wszystko to, czym dziś dysponujemy, wszystko to, przez co samych siebie definiujemy.

* Wykład przedstawiony podczas sesji Papieskiej Akademii Nauk zatytułowanej „Nauka a przyszłość rodzaju ludzkiego”, która odbyła się w dniach 11-13 XI 2000. Podstawa przekładu: J. M a r í a s, *The Search for Man*, w: Pontifical Academy of Sciences, *Science and the Future of Mankind*, „Scripta Varia”, t. 99, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 2001.

Mysłę, że taka kolej rzeczy byłaby bardzo nieprawdopodobna. Trudno ją przyjąć. Sądę, że istnieje widoczna ciągłość, biologiczna ciągłość między zwierzęciem a człowiekiem. Faktem jest, że lekarze dokonują dziś transplantacji organów zwierzęcych, umieszczając je w ciele ludzkim. Widzimy zatem, że ssaki naczelne, ale również inne zwierzęta wyższe wykazują bardzo bliskie pokrewieństwo z człowiekiem w sensie fizycznym, biologicznym. Mimo wszystko jednak uważam, że człowiek jest czymś odrębnym – osoba ludzka to rzeczywistość nieskończenie różna od wszelkich innych rzeczywistości, ponieważ w rzeczywistości człowieka – osoby – zakorzeniona jest niereczywistość.

Wszelka rzeczywistość jest rzeczywista, obecna, istniejąca – ale w przypadku człowieka jest inaczej. Człowiek żyje w przyszłości, jest oczekiwaniem, projektem, niepewnością, czymś, co nie istnieje, i to właśnie okazuje się zaskakujące – człowiek to rzeczywistość, która całkowicie różni się od wszelkich innych rzeczywistości. Wystarczy spojrzeć na nowo narodzoną osobę, by stało się jasne, że mimo iż owo dziecko jest potomkiem swoich rodziców i naszych wspólnych przodków i ma też w sobie pierwiastki świata w sensie kosmosu, stanowi jako całość byt całkowicie odrębny, inny, nieredukowalny nie tylko do swoich rodziców, ale również do naszych wspólnych przodków i do kosmicznego świata, a nawet do Boga, któremu może powiedzieć „nie”.

Jest to zatem całkowicie samodzielna rzeczywistość i sądę, że jeśli patrzymy na człowieka jako na całość, w istocie znajdujemy w nim coś absolutnie odrębnego. Istnieje obecnie tendencja, by kwestionować fakt stworzenia rodzaju ludzkiego albo przynajmniej podawać go w wątpliwość. Jest to drażliwa kwestia i wyjątkowo trudno się z nią zmierzyć. Jestem pewien, że mamy kłopot z jej rozstrzygnięciem dlatego, że nie widzimy Stworzyciela, nie odnajdujemy Go. Pozostaje On nieobecny, niedostępny. Ta sytuacja jest niezwykła. Stworzenie rodzaju ludzkiego to zatem temat rodzący wiele problemów, który trudno podjąć. Ale stworzenie każdego konkretnego człowieka jest jednak czymś zupełnie innym ze względu na wpisana w każdą osobę ludzką cechę nieredukowalności. Osoba, która przychodzi na świat, która uczestniczy w rzeczywistości nieznaną całej reszcie tego świata, w owej rzeczywistości zawierającej niereczywistość, rzeczywistości, której niereczywistość jest istotą, to byt całkowicie nowy, byt, który wzbogaca cały pozostały świat, w tym także swoich rodziców. To zaś oznacza, że chociaż Stwórcy nie możemy odnaleźć, musimy Go poszukiwać bądź wnioskować o Jego obecności – fakt stworzenia jest bowiem oczywisty, absolutnie oczywisty, ponieważ przez „stworzenie” należy rozumieć radykalną innowację w rzeczywistości, pojawienie się w niej czegoś całkowicie nowego, czego istnieniu nie sposób zaprzeczyć. Właśnie dlatego nazywamy to coś rzeczywistością.

Warto wskazać na bardzo interesujący fakt językowy: otóż w języku hiszpańskim na małe dziecko mówimy „una creatura”, a w portugalskim „una

criança”. Dziecko postrzega się zatem jako coś, co jest stworzeniem, nowym stworzeniem, stworzeniem nieredukowalnym ani do innych ludzi, ani do cokolwiek innego.

Mówimy o dowodach, ale istnieją dwa typy dowodów. Z jednej strony dowody przyjmują postać rzeczy, postać rzeczywistości. Z drugiej zaś są też dowody intelektualne. Weźmy na przykład skałę. Skała to coś, co jest dane, a geolog wie, jaki jest jej skład i jak powstała – dowody tego rodzaju tworzą naukę oraz filozofię. Człowiek również jest czymś, co jest dane, problem polega jednak na tym, że obecnie ludzie ponad dowody przedkładają teorie, a jeśli pojawia się teoria, która mówi, że coś jest niemożliwe, człowiek naszych czasów odrzuca dowody i trzyma się tej teorii.

Rozważmy przykład: człowiek jest wolny, człowiek żyje tak, jak gdyby był wolny. Wiemy, że jesteśmy wolni, musimy podejmować decyzje, z konieczności więc jesteśmy wolni. Musimy decydować i dokonywać wyborów. Właśnie dlatego, że jako ludzie jesteśmy wolni, że żyjemy tak, jak gdybyśmy byli wolni, można nas osądzać. Jeśli jednak pojawia się teoria, że człowiek nie jest wolny, większość ludzi odrzuca dowody świadczące o ludzkiej wolności i zaczyna wyznawać teorię, że człowiek nie jest wolny.

To właśnie nazywam kruchością dowodów, która – jak sądzę – ma istotne konsekwencje. Wydaje się, że często mamy do czynienia z sytuacją, gdy ludzie słyszą bądź czytają coś oczywistego i przyjmują tę rzecz jako oczywistą, postrzegając w jej perspektywie rzeczywistość; po chwili jednak, pod presją tego, co akurat się mówi, co jest powszechnie akceptowane czy powtarzane w mediach, przestają dostrzegać dowody, które wcześniej były dla nich oczywiste, zaczynają je odrzucać i skłaniają się ku punktowi widzenia, który utrzymywali, zanim ową oczywistość spostrzegli. Myślę, że fakt ten ma istotne znaczenie.

Dlatego też uważam, że musimy siebie zrozumieć, zrozumieć, czym jesteśmy, czym jest człowiek, ta oto osoba, o której wiemy, że nią właśnie jesteśmy. Wiele teorii mówi o „brakującym ogniwie”, ale żadnego brakującego ogniwa nie ma. W rzeczywistości, w istniejącym świecie, nie ma niczego, co nie byłoby albo człowiekiem, albo nie-człowiekiem. W tym sensie nic nie budzi naszej wątpliwości. Nie można wskazać na żadną rzeczywistość, co do której nie żywilibyśmy tego rodzaju pewności. Mamy do czynienia albo z człowiekiem, albo z czymś, co nie jest człowiekiem. Nieprawdopodobieństwem jest, że istniały kiedyś jakieś brakujące ogniwa, a żadne z nich nie istnieje teraz ani nie jest teraz w naszym świecie rzeczywiste. Dlatego sądzę, że lepiej zastanawiać się nad rzeczywistością taką, jaka ona jest, jaką odnajdujemy, ze wszystkimi atrybutami, które jak sądzimy, są atrybutami człowieka, cechami życia ludzkiego, a do których należą przede wszystkim nierzeczywistość, antycypacja, projekt. Człowiek nie jest rzeczywistością teraźniejszą, jest przede wszystkim rzeczywistością przyszłą: rzeczywistością przyszłości i rzeczywistością nie-

pewną. Nie możemy żywić co do niej żadnej pewności. Słowo „przyszłość” nie jest słowem precyzyjnym, ponieważ przyszłość oznacza coś, co nastąpi, a my nie wiemy, czy coś w ogóle nastąpi. Może nastąpić; projektujemy to, wyobrażamy to sobie. Rzeczywistość ludzka jest w dużym stopniu sprawą wyobraźni.

Myślę, że obecne teorie człowieka łączą się z poszukiwaniem czegoś, co człowiekiem nie jest, czegoś, co nie jest tym, co nazywamy osobą.

Tłum. z języka angielskiego *Dorota Chabrajka*

Kamil MUZYKA

NA FALI TRANSHUMANIZMU

W ostatnich latach słowo „transhumanizm” stało się modne, a partycypacja w rozwoju technologicznym człowieka zdaje się przybierać formę trendu społeczno-kulturowego. Jeżeli jednak spytamy samych transhumanistów, na czym polega zjawisko transhumanizmu, otrzymujemy wiele różnych – nierzadko rozbieżnych – odpowiedzi. Max More i Natasha Vita-More, spełniając oczekiwania osób spoza ruchu transhumanistycznego, opublikowali zbiór esejów prezentujący ten nurt ideowy. *The Transhumanist Reader* składa się z dziewięciu części tematycznych, obejmujących czterdzieści dwa teksty¹. Podejmując lekturę tego tomu, warto wziąć pod uwagę kilka kwestii.

Po pierwsze, jest to dzieło stricte przeglądowe, stanowiące raczej rodzaj drogowskazu niż zestaw odpowiedzi na ważne pytania. Opublikowane w nim eseje są w większości krótkie, opatrzone zostały jednak odpowiednimi odnośnikami do źródeł oraz bibliografią. Po drugie, prezentowane są w nim teksty tylko pewnej grupy transhumanistów, wśród autorów nie znajdziemy Donny Haraway, Maxa Urchsa, Wila McCarthy’ego, Zoltana Istvana

czy Natalii Kovalenko, a publikacje Erica K. Drexlera zostały jedynie omówione lub przywołane. Wynika to po części z przyjętej przez redaktorów formuły tomu, który ma zachęcać czytelników do wstąpienia w szeregi transhumanistów, nie zaś ukazywać rywalizujące prądy i odmienne podejścia. Po trzecie, autorzy i redaktorzy starają się przedstawić transhumanizm w jak najbardziej neutralnym świetle, nie sięgają do jego mrocznych źródeł historycznych, takich jak włoski futurizm czy rasistowskie poglądy Houstona Stewarta Chamberlaina, i nie przywołują całego spektrum wizji wywodzących się z literatury fantastyczno-naukowej.

Część pierwsza, zatytułowana „Roots and Core Themes” [„Korzenie i główne zagadnienia”], ma charakter wstępny, zawiera eseje More’a, Vita-More, Nicka Bostroma i Andersa Sandberga odnoszące się do filozoficznych, etycznych (jak wolność morfologiczna) i artystycznych fundamentów transhumanizmu oraz wersję *Transhumanist Declaration* [„Deklaracji transhumanistycznej”] z roku 2012.

W powiązanych tematycznie częściach drugiej i trzeciej – „Human Enhancement: The Somatic Sphere” [„Ulepszanie człowieka w sferze somatycznej”] oraz „Human Enhancement: The Cognitive Sphere” [„Ulepszanie człowieka w sferze kognitywnej”] – poruszone zostały zagadnienia spersonalizowanej nanomedycyny, zaawanso-

¹ *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. Max More, Natasha Vita-More, John Wiley & Sons, Inc., Malden–Oxford–Chichester 2013 (wydanie książkowe i elektroniczne).

wanej protetyki, robotycznych awatarów, biologii syntetycznej, sztucznej inteligencji i emulowania osobowości ludzkich, a także kwestie interfejsów neutralnych oraz wpływu, jaki każda z tych technologii będzie miała na człowieka, człowieczeństwo i ludzkość. Autorami tekstów zamieszczonych w tej części są między innymi: Robert A. Freitas Jr., Laura Beloff, William Sims Bainbridge, Rachel Armstrong, Andy Clark, Ben Goertzel, Randal A. Koene i Ralph C. Merkle.

Część czwarta, zatytułowana „Core Technologies” [„Najważniejsze technologie”], zawiera eseje specjalistów z zakresu różnych dziedzin zaawansowanej technologii. Hans Moravec opisuje swoją wizję cyberprzestrzeni, która przypomina współczesny „Internet przedmiotów” (ang. Internet of Things). Marvin Minsky, nawiązując do prac Sigmunda Freuda, porusza kwestię świadomości sztucznej inteligencji. J. Storrs Hall, opierając się na zasadach opisanych przez Erica K. Drexlera, jednego z pionierów nanotechnologii, rozważa miniaturyzację technologii informacyjnych. Michael R. Rose podejmuje zagadnienie biologicznej nieśmiertelności i porównuje postęp biologii molekularnej z wizjami przedstawionymi w literaturze fantastyczno-naukowej. Część tę zamyka dialog Erica K. Drexlera z Rayem Kurzweilem na temat przedłużania życia ludzkiego i wynikających z tego konsekwencji. Rozmowa ta odbyła się 23 listopada 2002 roku podczas konferencji poświęconej technologiom przedłużania życia, zorganizowanej przez Alcor Life Extension Foundation.

Części piąta, szósta i siódma – „Engines of Life: Identity and Beyond Death” [„Maszyny dające życie. Tożsamość i przekroczenie śmierci”], „Enhanced Decision-Making” [„Wspomaganie procesów decyzyjnych”], „Biopolitics and Policy” [„Biopolityka i polityka społeczna”] – nawiązują do tematów poruszonych w trzech poprzednich. Autorzy, między innymi

James Hughes, Robin Hanson, Michael H. Shapiro i Ronald Bailey, odnosząc się z perspektywy filozoficzno-etycznej do problemów związanych z takimi zagadnieniami, jak: konieczność przezwyciężenia ewolucyjnych mechanizmów starzenia (w tej kwestii wypowiada się sam twórca *Strategies for Engineered Negligible Senescence* Research Foundation Aubrey de Grey, będący jednym z czołowych działaczy na rzecz długowieczności biologicznej), klonika i indukowana anabioza, tożsamość transludzi oraz urzeczywistnianie obietnic religii dzięki nowym technologiom (badacze zastanawiają się między innymi nad możliwością stworzenia bogów, wskrzeszania zmarłych oraz istnienia cyfrowych zaświatów) czy biopolityka dotycząca programów terapii i wsparcia państwowego w zakresie poprawy jakości życia jednostki i całej populacji. Ponadto poruszona została kwestia otwartego dostępu do informacji.

Część ósmą – „Future Trajectories: Singularity” [„Kierunki przyszłości. Osobliwość”] – otwiera klasyczny esej profesora matematyki i informatyki Vernora Vinge’a, pierwotnie opublikowany w roku 1983 na łamach czasopisma „Omni”. W tekście tym Vinge jako pierwszy przedstawił ideę osobliwości technologicznej, skupiając się głównie na kwestii wykładniczego wzrostu inteligencji i związanych z tym trudnościach w prognozowaniu postępu technologii i cywilizacji. To samo zagadnienie podejmuje w swoim esej Anders Sandberg, przedstawiając matematyczne modele osobliwości technologicznej. Część tę zamyka dyskusja na temat rozumienia osobliwości technologicznej jako punktu w czasie bądź też zespołu płynnych wydarzeń.

Tytuł części ostatniej – „The World’s Most Dangerous Idea” [„Najniebezpieczniejszy pomysł na świecie”] – nawiązuje do krytyki transhumanizmu przeprowadzonej przez futurologa Francisca

Fukuyamę. Przedstawione w tej części publikacji refleksje Russella Blackforda, Damiena Brodericka, Roya Ascotta, Maxa More'a i Raya Kurzweila służyć mają rozwiewaniu lęków i wątpliwości etyków, naukowców oraz filozofów.

The Transhumanist Reader spełnia cel, jaki wyznaczyli sobie jego redaktorzy – przybliży czytelnikom idee transhumanizmu obiektywnie, chociaż raczej w pozytywnym świetle. Szkoda, że redaktorzy nie uwzględnili wizji Olafa Stapledona i nie ustosunkowali się do założeń futurizmu włoskiego z początków dwudziestego wieku ani do tendencji totalitarnych przejawianych przez transhumanistów rosyjskich, nie wspomnieli też o wewnętrznych sporach w obrębie ruchu na rzecz praw osób niebędących ludźmi.

Można dostrzec pewne związki między *The Transhumanist Reader* a *Summa technologiae* Stanisława Lema – podobną tematykę, zbliżony sposób prezentacji

potencjalnych rozwiązań i prognozowania kierunków rozwoju technologii – chociaż autorzy omawianego tu tomu nie mieli chyba możliwości zapoznania się z dziełem Lema, pierwsze wydanie anglojęzyczne tej książki ukazało się bowiem dopiero w roku 2013².

The Transhumanist Reader może być postrzegany jako próba przekrojowego ujęcia problematyki transhumanistycznej. Przed przystąpieniem do lektury tej książki warto jednak zapoznać się postulatami akademickich środowisk transhumanistycznych zaprezentowanymi w pracy Kurzweila *Nadchodzi osobliwość*³.

² Zob. S. L e m, *Summa Technologiae*, tłum. J. Zylinska, University of Minnesota Press, Minneapolis 2013.

³ Zob. R. K u r z w e i l, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.

Ks. Sławomir NOWOSAD

GRANICE ULEPSZANIA CZŁOWIEKA

Gwałtownemu rozwojowi biotechnologii, nauk medycznych i innych pokrewnych dyscyplin towarzyszy obecnie nie mniej obfity wysyp publikacji poświęconych opisowi etycznego wymiaru owych przemian i charakterystyce rodzących się w ich wyniku nowych ludzkich możliwości. Do zasługujących na uwagę prac tego rodzaju należy książka *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*¹ [„Prawdziwie ludzkie ulepszanie. Filozoficzna obrona granic”] Nicholasa Agara, opublikowana przez wydawnictwo uniwersyteckie Massachusetts Institute of Technology jako czterdziesty pierwszy tom serii „Basic Bioethics”. Nicholas Agar, urodzony w roku 1965 badacz z Nowej Zelandii, od prawie dwudziestu lat jest profesorem na Victoria University of Wellington, a w pracy naukowej koncentruje się głównie na etycznych aspektach nowej genetyki, tak zwanego ulepszania człowieka, filozofii umysłu i podobnych dziedzin. Wcześniej opublikował już kilka książek o podobnej tematyce, między innymi *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*²

[„Eugenika liberalna. W obronie ulepszania człowieka”] i *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*³ [„Kres ludzkości. Dlaczego powinniśmy odrzucić ulepszanie radykalne”]. Wydaje się, że w swych rozważaniach dotyczących etycznej dopuszczalności ulepszania człowieka Agar coraz bardziej skłania się ku przekonaniu o potrzebie ograniczenia tego rodzaju praktyk, chociaż wcześniej opowiadał się za ich akceptacją.

Struktura najnowszej książki Agara jest bardzo rozbudowana: w każdym z dziesięciu rozdziałów przedstawiono – mniej lub bardziej obszernie – szereg kwestii szczegółowych. (Kilka fragmentów tej monografii ukazało się już wcześniej w formie artykułów w „Journal of Medical Ethics” oraz w dwóch pracach zbiorowych). We wstępie autor zaznacza, że jego celem jest wskazanie na moralne, ostrożnościowe (roztropnościowe) granice korzystania z coraz doskonalszych technologii poprawiania natury ludzkiej. Wyraża przekonanie, że sama idea zwiększania możliwości człowieka jest czymś dobrym, ale zarazem odróżnia „ulepszanie umiarkowane”, które akceptuje, od „ulepszania radykalnego” (s. XI), które odrzuca. Ma jednak świadomo-

¹ Nicholas Agar, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2014, ss. XVI + 214. Tłumaczenie fragmentów – S.N.

² Zob. tenże, *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell, Oxford 2004.

³ Zob. tenże, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, MIT Press, Cambridge 2010.

mość, że trudno precyzyjnie wyznaczyć granicę między jednym a drugim rodzajem ulepszania.

Praca Agara dobrze porządkuje dzisiejsze rozumienie i sposoby oceniania zjawiska ulepszania człowieka i dostarcza wielu różnorodnych informacji z zakresu biotechnologii czy biomedycyny. Ponieważ w analizach poświęconych tego typu problematyce pojawiają się liczne nowe pojęcia i procedury, autor dba o precyzję sformułowań, definicji i opinii. Można to zauważyć na przykład w rozdziale drugim, w którym jasno opisane i wyjaśnione zostały podstawowe zagadnienia związane z ulepszaniem człowieka, a zwłaszcza z oceną tego zjawiska. Agar stwierdza, że w przypadku koncepcji zakładającej moralną wartościowość działań służących ulepszaniu natury ludzkiej można mówić o dwóch ideałach, z których jeden określa jako obiektywny, drugi zaś jako antropocentryczny. Ideałom tym odpowiada dwojaki sposób uznawania powiększonych zdolności człowieka za wartościowe – są one wartościowe instrumentalnie albo wartościowe same w sobie.

Poszukując definicji ulepszania, Agar precyzuje, że może być ono postrzegane jako poprawianie określonych predyspozycji człowieka lub też jako przekraczanie ludzkich norm, głównie biologicznych (por. s. 18-20). Przyjmuje to drugie rozumienie. W związku z tym w rozdziałach drugim, trzecim, czwartym i piątym skupia się na kwestii doskonalenia zdolności poznawczych i fizycznych człowieka, w rozdziale szóstym natomiast podejmuje temat ulepszeń mających na celu radykalne wydłużenie życia. Chociaż opowiada się za dopuszczalnością ulepszania człowieka w zakresie jego sprawności cielesnej i umysłowej, a więc nie sprzeciwia się dążeniom do uzyskania ponadludzkich możliwości fizycznych i poznawczych, zaznacza jednocześnie, że konieczne jest w tym względzie umiarkowanie. Zwraca uwagę, że techno-

logie ulepszające – zwłaszcza radykalne – mogą prowadzić do zerwania ciągłości w ludzkim myśleniu i dojrzewaniu, gdyż zagrażają „ciągłości pamięci autobiograficznej, która leży u podstaw naszej samoświadomości jako istot trwających w czasie” (s. 137). Ponieważ umiejętności uzyskane w wyniku wykorzystania nowych technologii – inaczej niż te nabywane naturalnie – nie wymagają od jednostki wysiłku poznawczego i trudu kształcenia się w określonej dziedzinie, istnieje poważne ryzyko zaburzenia tożsamości i jedności osoby ludzkiej. Agar przestrzega również przed niebezpieczeństwem „nieskończonego ulepszania”, które określa jako „tragedię” (s. 76, por. s. 76-79). Coraz bardziej radykalne próby poprawiania zdolności poznawczych mogą też mieć duży wpływ na rozumienie i uprawianie nauki, a w konsekwencji prowadzić do głębokiego zakłócenia wspólnej dla ludzkości wizji świata czy życia. „Naukowcy z intelektem o radykalnie większych możliwościach od naszego intelektu – przewiduje nowozelandzki filozof – będą prawdopodobnie rozumieli świat w sposób odmienny od naszego sposobu jego rozumienia” (s. 112).

O ile działania służące ulepszaniu natury człowieka mają prowadzić do zasadniczego przeobrażenia jego cech fizycznych czy intelektualnych, o tyle dążenia do radykalnego wydłużenia życia (według niektórych nawet do tysiąca lat) mają na celu uchronienie ludzi od zmian, przynajmniej tych związanych z upływem czasu. Autor omawianej tu książki, przedstawiając w zarysie wyniki badań nad możliwościami zatrzymania procesu starzenia się, skupia się przede wszystkim na poglądach i działalności gerontologa Aubreya de Greya, sprzeciwia się jednak kwalifikowaniu starości jako choroby. Przewiduje, że oczywista konieczność wielokrotnego testowania antystarzeniowych środków czy zabiegów medycznych doprowadzi do głęboko niemoralnych eksperymentów i ma-

nipulowania ludźmi, zwłaszcza ubogimi. We współczesnym świecie, w którym mamy do czynienia z różnorodnymi formami wykluczenia narodów ubogich, możliwy jest scenariusz, że poddadzą się one tego rodzaju eksperymentom, by zmienić swój los. Byłaby to jednak „forma wyzysku, który dokonuje się za zgodą wyzyskiwanych” (s. 131).

Agar stawia tezę, że umiarkowane – czyli właśnie „prawdziwie ludzkie” – ulepszanie da się obronić pod względem moralnym. Ponieważ jest świadomy słabości swojej definicji ulepszania i dostrzega nieostrość podziału na ulepszanie radykalne i umiarkowane, stara się doprecyzować, jaki zakres zmian w ludzkich możliwościach podział ten uwzględnia: „Ulepszenie radykalne poprawia istotne cechy i umiejętności do poziomu, który znacznie przekracza to, co dla istot ludzkich obecnie jest możliwe, natomiast ulepszanie umiarkowane to ulepszanie, które poprawia istotne cechy i umiejętności do poziomu w zakresie tego, co dla istot ludzkich jest obecnie możliwe lub bliskie temu” (s. 137n.). Poglądy Agara, uznającego jedynie ulepszanie umiarkowane za moralnie godziwe, sytuują się między stanowiskami skrajnymi, których wyrazicielami są jego zdaniem z jednej strony biokonserwatyści (na przykład Leon Kass, Francis Fukuyama i Bill McKibben), odrzucający możliwość jakiegokolwiek sztucznego ulepszania człowieka, z drugiej zaś transhumaniści (między innymi Nick Bostrom, Mark Walker, James Hughes czy Max More), aprobujący różne sposoby doskonalenia człowieka za pomocą technologii (por. s. 138). W zakresie umiarkowanego ulepszania człowieka mieszczą się według Agara także eksperymenty genetyczne, które wbrew pozorom nie muszą stwarzać problemów moralnych. Uzasadnia on tę tezę, analizując i w konsekwencji odrzucając sześć zastrzeżeń wysuwanych przeciw tego typu eksperymentom (por. s. 146-154).

Przy końcu studium autor zwraca uwagę na możliwość tak radykalnego udoskonalenia zdolności poznawczych, że osoby „ulepszone moralnie” uzyskałyby wyraźne przywileje w dostępie do różnorodnych dóbr czy w zakresie ochrony. Agar wspomina, że niektórzy radykalni zwolennicy technologicznego ingerowania w naturę człowieka mają na celu stworzenie „postosób”, czyli „istot o statusie moralnym wyższym niż osoby” (s. 157), inni natomiast – jak Jeff McMahan – wolą raczej mówić o „nadosobach” (por. s. 163n.). Chociaż plany takie wydają się zupełnie abstrakcyjne i czysto futurystyczne, nowozelandzki filozof przekonująco wyjaśnia, że ich realizacja nie jest wcale wykluczona. Przywołuje w tym kontekście opinie różnych autorów, między innymi Allena Buchanana (krytycznego wobec takich projektów) i Davida DeGrazii (ich zwolennika). Agar uważa, że jeśli przyszłym postosobom przysługiwałby wyższy status moralny (a takie przekonanie wyraża DeGrazia), powstałaby sytuacja groźna dla życia społecznego, a zwłaszcza dla ludzi, którzy – jako jednostki o niższym statusie moralnym – staliby się w istocie niewolnikami (por. s. 167n.). Dlatego – podkreśla nowozelandzki filozof – sam zamiar przyznania specjalnego statusu moralnego niektórym członkom społeczeństwa grozi tak poważnymi konsekwencjami, że nawet „umiarkowane prawdopodobieństwo ich wystąpienia czyni niemoralnym i nierozsądnym unikanie działań służących ich zapobieżeniu” (s. 181).

Lektura książki *Truly Human Enhancement* pozwala ocenić, jak szerokie rozeznanie ma Agar w tendencjach rozwojowych współczesnych nauk biotechnologicznych, biomedycznych czy cybernetycznych. Autor odwołuje się do wielu źródeł, co wzmacnia jego argumentację filozoficzną i etyczną. Pisząc o niegodziwości radykalnego ulepszania natury ludzkiej, szczególnie często odnosi się krytycznie do opinii

Raya Kurzweila, być może najpopularniejszego dzisiaj zwolennika transhumanizmu. Mając na uwadze nową, często niejednoznaczną terminologię transhumanistyczną, warto podkreślić, że Agar dba o właściwy dobór pojęć i jasne formułowanie myśli. Wielokrotnie wyjaśnia, jakie są źródła jego przekonania o moralnej dopuszczalności „prawdziwie ludzkiego” – a zatem umiarkowanego – ulepszania człowieka. Ta troska o precyzję sprawia, że bogaty w różnorodne odwołania i sądy tekst studium staje się dla czytelników bardziej przejrzysty. Choć sama problematyka książki – stosunkowo nowa, zawierająca odniesienia do wielu dyscyplin naukowych – nie jest łatwa, Agar stara się za pomocą czę-

stych porównań i rozmaitych przykładów umożliwić odbiorcy właściwe zrozumienie swoich ocen i poglądów. Stosuje wyłącznie argumentację filozoficzną, zwykle roztropnościową (zgodnie z podtytułem publikacji). Na przykładzie jego studium można zauważyć, że słabością argumentacji filozoficzno-moralnej odwołującej się w duchu konsekwencjalizmu do kalkulacji dobrych i złych skutków działania jest nieuwzględnianie założeń prawnonaturalnych i teologicznomoralnych.

Truly Human Enhancement to jednak praca przekonująca i z pewnością warta lektury, chociaż czytelnicy mogą napotkać w niej opinie, które będą budzić ich zastrzeżenia, a nawet wyraźny sprzeciw.

Kamil SZYMAŃSKI

NAJGROŹNIEJSZA IDEA NA ŚWIECIE?

Jeśli przyjrzymy się bliżej idei transhumanizmu, możemy odczuwać zarówno fascynację możliwościami, które stwarza „przyszłość”, jak i obawę o to, kim się prawdopodobnie staniemy i jaką cenę przyjdzie nam za to zapłacić. Transhumanistyczne prognozy ulepszenia gatunku ludzkiego przez naukę i technikę są spełnieniem marzeń wielu filozofów, między innymi Francisca Bacona. Od czasów rewolucji przemysłowej technologia coraz bardziej wpływa na kształt świata, ludzkie potrzeby i wartości. W dwudziestym pierwszym wieku pojawiły się nowe perspektywy kształtowania samego człowieka: jego wyglądu, cech, czy umiejętności. Choć wizja udoskonalenia Homo sapiens wydaje się niezwykle intrygująca, zasadna jest również krytyczna refleksja nad proponowanymi rozwiązaniami.

Tom H[±]: *Transhumanism and Its Critics*¹ pod redakcją Gregory’ego R. Hansel-

la i Williama Grassiego to zbiór tekstów – zarówno krytycznych, jak i apologetycznych – napisanych przez czołowych specjalistów w dziedzinie transhumanizmu. Książka zawiera wstęp i cztery części tematyczne, obejmujące w sumie szesnaście artykułów. Część pierwsza, zatytułowana „A Critical Historical Perspective on Transhumanism” [„Krytyczno-historyczna perspektywa spojrzenia na transhumanizm”], stanowi wprowadzenie do problematyki i historii transhumanizmu. W jedynym opublikowanym w tej części artykule – *Engaging Transhumanism* [„Starcie z transhumanizmem”] – Hava Tirosh-Samuelson omawia związki transhumanizmu z poglądami Juliana Huxleya, autora *New Bottles for New Wine* – pierwszego dzieła zawierającego koncepcje, które określić możemy mianem transhumanistycznych. Tirosh-Samuelson wyjaśnia też, jak obecnie – za sprawą Maxa More’a – rozumiany jest transhumanizm i jakie są jego związki z filozofią (transhumanizm może być na przykład traktowany jako próba zintegrowania nauki z etyką lub jako system myślowy alternatywny wobec akademickiego postmodernizmu). Podkreśla, że transhumanści postrzegają ludzką naturę jako „dzieło

¹ Zob. H[±]: *Transhumanism and Its Critics*, red. Gregory R. Hansell, William Grassie, Metanexus Institute, Philadelphia 2011, ss. 278. Tłumaczenie fragmentów – K.S.

Wydawca książki, Metanexus Institute, to organizacja non-profit, którą założono w 1997 roku w celu prowadzenia badań nad problemami pojawiającymi się na styku nauki i filozofii oraz religii. Pierwotnie nazywała się Philadelphia Center for Religion and Science (PCRS), a pod obecną nazwą funkcjonuje od roku 2000. Treść

recenzowanej książki dostępna jest również w wersji elektronicznej na stronie internetowej <http://www.metanexus.net/features/transhumanism-and-its-critics>.

w toku”. Człowiek uznawany jest przez nich za istotę, którą mogą kształtować zarówno procesy biologiczne (w wyniku ewolucji), jak i kulturowe (przez oddziaływanie społeczeństwa). Autor omawia ponadto związki między poszukiwaniem filozoficznego szczęścia a transhumanizmem oraz konsekwencje wydłużenia ludzkiego życia.

W części drugiej, zatytułowanej „Proponents of Transhumanism” [„Zwolennicy transhumanizmu”], zamieszczonych zostało sześć artykułów napisanych przez autorów, których uznać można za orędowników transhumanizmu. Nick Bostrom w tekście *In Defense of Posthuman Dignity* [„W obronie postludzkiej godności”] stara się rozwiać obawy osób twierdzących, że techniczna ingerencja w organizm postczłowieka doprowadzi do jego dehumanizacji. Autor tłumaczy, czym spowodowany jest strach przed przemianą gatunku ludzkiego, i przekonuje, że wykorzystywanie techniki w celu udoskonalenia człowieka jest postępowaniem mającym oczywiste uzasadnienie.

Aubrey de Grey w jednostronicowym artykule *SENS. Statement of Principle* [„SENS. Deklaracja zasad”] porusza problem starzenia się i śmiertelności powodowanej chorobami wieku starczego, układu krążenia i cukrzycą. Zdaniem de Greya rozwój medycyny „regeneracyjnej” pozwoli wyeliminować większość tych dolegliwości. W artykule *Bringing Arts/Design into The Discussion of Transhumanism* [„Wprowadzenie sztuki/projektowania do dyskursu o transhumanizmie”] Natasha Vita-More zwraca uwagę na potrzebę uwzględnienia w dyskusji nad transhumanizmem zagadnień związanych z estetyką. Obecnie rozważa się jedynie możliwość wzmaganie umysłowych i fizycznych zdolności postczłowieka, a równie ważna jest kwestia jego wyglądu. W artykule *Playing by the Rules – or Not? Constructions of Identity in a Posthuman Future* [„Grać

czy nie grać według zasad? Kreowanie tożsamości w postludzkiej przyszłości”] Sky Marsen stwierdza, że w kontekście zmian zachodzących we współczesnym świecie możliwości i odpowiedzi, jakie uzyskujemy dzięki rozwojowi technicznemu, mogą nie okazać się w pełni zadowalające. Mark Walker w tekście *Ship of Fools: Why Transhumanism Is the Best Bet to Prevent the Extinction of Civilization* [„Statek szaleńców. Dlaczego transhumanizm jest najlepszym sposobem zapobiegania wyginięciu cywilizacji”], omawiając zalety transhumanizmu i przeciwstawiając się myśleniu katastroficznemu, wskazuje, że choć wykorzystywanie nauki i techniki w celu stworzenia postczłowieka wydaje się przedsięwzięciem niezwykle niebezpiecznym, o wiele groźniejsze dla człowieka byłoby pozostawanie na obecnym poziomie rozwoju jego cywilizacji oraz gatunku. Należy w tym miejscu podkreślić, że autor patrzy na przemianę ludzi w postludzi – warunkowaną jego zdaniem mechanizmami zarówno biologicznymi, jak i kulturowymi – raczej przez pryzmat wartości i cnót, mniejszą wagę przykładając natomiast do przekształcania ludzkiego ciała za pomocą techniki. Transhumanizm – twierdzi Walker – to eksperyment społeczny, tak jak eksperymentami społecznymi były przeobrażenia w społeczeństwie związane z osiemnastowiecznym procesem industrializacji, próby stworzenia „nowego człowieka” w czasach stalinowskich czy polityka europejskiego kolonializmu. Transhumanizm nie jest zatem pod tym względem niczym wyjątkowym, a realizacja jego idei może przebiegać dwutorowo. W wersji optymistycznej nowe, doskonalsze istoty obdarzone cechami niedostępnymi dzisiejszym ludziom stworzą lepsze społeczeństwo, w wersji pesymistycznej zaś postczłowiek uczyni z Ziemi piekło – rozpęta wojnę, która zgładzi wszelkie życie na planecie. Z jednej strony tego rodzaju eksperymenty to dla Walkera gra

w rosyjską ruletkę, z drugiej jednak twierdzi on, że po rozważeniu zarówno wad, jak i zalet przemian transhumanistycznych powinniśmy podjąć związane z nimi ryzyko, akceptując ewentualne konsekwencje.

Drugą część książki zamyka artykuł Martine Rothblatt *From Mind Loading to Mind Cloning: Gene to Meme to Beme. A Perspective on the Nature of Humanity* [„Od przenoszenia umysłu do jego klonowania. Gen, mem, bem. Perspektywa ludzkiej natury”]. Autorka, poruszając kwestię transferu umysłu, podkreśla, że w podobny sposób jak geny dążą do przetrwania poprzez biologiczną replikację, przyszły człowiek będzie mógł bronić się przed wyginięciem dzięki technologicznemu kopiowaniu. Ponadto Rothblatt charakteryzuje różnice między jednostkami biologicznymi (genami), opisanymi przez Richarda Dawkinsa jednostkami kulturowymi (memami) i mającymi pełnić analogiczną funkcję jednostkami technologicznymi, które określa mianem „bemów”.

Trzecia część książki, zatytułowana „Point-Counterpoint” [„Punkt-kontrapunkt”], zawiera teksty polemiczne autorstwa krytyków i zwolenników transhumanizmu. Don Ihde w artykule *Of Which Human Are We Post?* [„W porównaniu do jakich ludzi jesteśmy postludźmi?”], formułując zarzuty wobec transhumanizmu, nawiązuje do koncepcji idoli stworzonej przez Francisca Bacona. Zdaniem autora w odniesieniu do transhumanizmu można mówić o czterech idolach: raju, inteligentnego projektu, cyborga i przewidywania. Pierwszy z nich stanowi podstawę wiary w utopijne założenia transhumanizmu: tworząc wizję przyszłości – czy to w filmach, czy w serialach filmowych, czy to w dziełach literackich – zazwyczaj przedstawiamy tę przyszłość jako doskonalszą, choć nie możemy mieć pewności, że taka faktycznie będzie. Podobnie postępują zwolennicy transhumanizmu. Drugi z wymienionych przez Ihde’a idoli wiąże się

z naiwnym przekonaniem, że ludzkość jest w stanie zrealizować dokładnie to, co zaplanowała. Już Leonardo da Vinci – przypomina autor – projektował maszyny, które miały wznieść się w przestworza, by spełnić marzenie ludzkości o lataniu, jednak renesansowemu artyście brakowało umiejętności, narzędzi i materiałów pozwalających owe pomysły zrealizować. Dopiero w roku 1907 bracia Orville i Wilbur Wright odbyli pierwszy lot statkiem powietrznym. Ihde podkreśla, że było to możliwe za sprawą setek, a może i tysięcy przypadkowych wynalazków, których dokonano w ciągu wieków. Pisząc o idolu cyborga, Ihde sugeruje, że przemiana człowieka w organizm biologiczno-technologiczny wcale nie musi wiązać się z postępem. Jako przykład podaje protezę nogi – choć umożliwiała ona chodzenie, nie jest tak sprawna, jak „prawdziwa noga”, a dodatkowo nie pozwala człowiekowi odczuwać bodźców dotykowych, co świadczy nie o postępie, lecz raczej o pewnym regresie. Ponadto mitem jest przekonanie o niezniszczalności cyborgów – metalowe części, podobnie jak komórki ludzkiego ciała, z czasem ulegają uszkodzeniom i zużyciu. Wypowiadając się na temat czwartego z idoli, autor podaje w wątpliwość wiarę w możliwość przewidywania nadchodzących zmian. Wskazuje, że tylko w latach 1890-1940 sformułowano około tysiąca pięciuset hipotez na temat przyszłości, z których spełniła się zaledwie jedna trzecia. Ustosunkowuje się również do zagadnienia transferu umysłu, zaznaczając, że w gruncie rzeczy nie wiadomo, jaką postać miałby ów cyfrowy przekaz przybrać. „Wgranie” Internetu do umysłu ludzkiego oznaczałoby wszczęcie wień miliardów informacji – zarówno tych prawdziwych i wartościowych, jak i tych nieistotnych czy fałszywych – w związku z czym nie sposób określić, jaki wpływ taka zawartość umysłu wywierałaby na postczłowieka.

W artykule *True Transhumanism: A Reply to Don Ihde* [„Prawdziwy transhumanizm. Odpowiedź udzielona Donowi Ihde’emu”] Max More, polemizując z zarzutami, które sformułował Ihde, skupia się na problemie idoli raju i przewidywania. Twierdzi, że w przypadku idei transhumanistycznych mamy do czynienia nie z utopią, lecz z ekstropią – nieskończonym procesem technologicznego postępu, który stanowi przeciwieństwo utopijnej stałości. Jednocześnie zaznacza, że świat postludzki nie będzie doskonały ani pozbawiony wad, gdyż postludzkie, podobnie jak my, będą się musieli mierzyć z własnymi problemami. Odpowiadając na zarzut dotyczący nieprzewidywalności, More podkreśla natomiast, że choć nie można mieć pewności co do kształtu przyszłości, trzeba jednak formułować futurystyczne hipotezy, by przygotować się na ewentualne zagrożenia i wyzwania.

Ted Peters, autor artykułu *Transhumanism and the Posthuman Future: Will Technological Progress Get Us There?* [„Transhumanizm i postludzka przyszłość. Czy postęp technologiczny nas do niej doprowadzi?”], twierdzi, że „transhumaniści są wyjątkowo naiwni w kwestii ludzkiej natury i zdecydowanie przeceniają możliwości, jakie stwarza nam technika” (s. 168). Owa naiwność wynika z wiary w dobroć człowieka, podczas gdy według Petersa ludzie dążą głównie do realizacji własnych, egoistycznych celów, wykorzystując przy tym wszelkie możliwe środki. Wiele prawdopodobne jest zatem, że osiągnięcia transhumanizmu nie posłużyłyby stworzeniu lepszego świata, lecz stałyby się narzędziami tyranii, dając postludziom władzę nad ludźmi. Jeśli chodzi o kwestię postępu, Peters wskazuje na nadmierny optymizm transhumanistów, który porównywać można z entuzjazmem myślicieli renesansowych, snujących utopijne plany wykorzystania techniki do budowy idealnego społeczeństwa. Ogromną zaletą

omawianego artykułu jest wprowadzenie do dyskursu o transhumanizmie wątku religijnego. Peters nie zgadza się z transhumanistami, którzy twierdzą, że religia blokuje postęp. Na poparcie swojego stanowiska przytacza fragmenty Biblii: „Oto czynię wszystko nowe” (Ap 21,5) oraz „Oto Ja dokonuję rzeczy nowej” (Iz 43,19). Zarazem odrzuca myślenie oświeceniowe, zgodnie z którym „to, co nowe, musi być lepsze” (s. 168). Zdaniem Petersa nie należy bezkrytycznie przyjmować, że sama technika rozwiąże nasze problemy.

Inną perspektywę przyjmuje Russell Blackford, który w artykule *Trite Truths About Technology: A Reply to Ted Peters* [„Banalne prawdy o technice. Odpowiedź udzielona Tedowi Petersowi”] podkreśla, że transhumanizm nie jest naiwny, gdyż bazuje na prognozach znajdujących potwierdzenie w faktach, nie zaś na spirytualistycznym sposobie myślenia, zgodnie z którym tylko boska interwencja może doprowadzić do zaistnienia nowej jakości. Jednocześnie Blackford podkreśla, że religia i wiara nie są do rozwoju technicznego potrzebne.

W artykule *Brains, Selves and Spirituality in the History of Cybernetics* [„Mózgi, jaźnie i duchowość w historii cybernetyki”] Andrew Pickering analizuje możliwość osiągnięcia „cybernetycznej nieśmiertelności” dzięki tak zwanemu transferowi świadomości (ang. mind uploading) oraz podejmuje temat sztucznej inteligencji (ang. artificial intelligence – AI). Jak twierdzi Pickering, zastosowanie i upowszechnienie transferu świadomości jest nieuniknioną koniecznością. Jednocześnie – pisze dalej – być może wyolbrzymiamy problemy związane z tym procesem, ponieważ nikt dotąd przekonująco nie wykazał, że człowiek ma tylko jedną świadomość lub że jest mu ona dana raz na zawsze. Dowodem na istnienie wielu jaźni mają być eksperymenty Aldousa Huxleya z meskaliną i wizje opisane przez niego

w eseju *Niebo i piekło*. W artykule *Transhumanism: Threat or Menace? A Response to Andrew Pickering* [„Transhumanizm: zagrożenie czy niebezpieczeństwo? Odpowiedź udzielona Andrew Pickeringowi”] Michael LaTorra dowodzi, że świadomość nie może być przenoszona z jednego miejsca na drugie tak, jak energia czy przedmioty. Dyskusyjne są też skutki owego tak wątpliwego transferu: nie wiadomo, czy po przeniesieniu wspomnień człowieka do komputera wytworzy on coś na kształt świadomości, a gdyby nawet tak się stało, czy nie będzie to – zamiast „rzeczywistej” świadomości – jedynie jej symulacja.

W ostatniej części książki, zatytułowanej „Critical Perspectives on Transhumanism” [„Perspektywy krytyczne wobec transhumanizmu”], redaktorzy opublikowali wyłącznie wypowiedzi sceptyczne w stosunku do idei transhumanistycznych, między innymi dostępny wcześniej w Internecie (od 2008 roku) tekst Katherine Hayles *Wrestling with Transhumanism* [„Zmagania z transhumanizmem”], do którego często odwołują się inni autorzy, także w artykułach zamieszczonych w książce *H± Transhumanism and Its Critics*. Hayles dokonuje gruntownej analizy głównych założeń transhumanizmu, podkreślając, że w koncepcji tej istnieją pewne „białe plamy”. Na przykład Nick Bostrom, pisząc o powszechnej dostępności technik pozwalających znacznie wydłużyć życie, nie zastanawia się nad problemem przeludnienia ani kwestią dostępu do surowców. Hayles postrzega transhumanizm przez pryzmat literatury science-fiction – przywołuje między innymi takie powieści, jak *Czy androidy śnią o elektrycznych owcach?* Philipa K. Dicka, *Koniec dzieciństwa* Arthura C. Clarke’a czy *Hiszpańscy żebracy* Nancy Kress. Hayles jednak – w przeciwieństwie do Francis Fukuyamy – twierdzi, że powinniśmy czerpać korzyści z technologii transhumanistycznych, licząc się przy tym

z ich ewentualnymi negatywnymi konsekwencjami.

W artykule *Cybernetics is an Antihumanism. Advanced Technologies and the Rebellion Against the Human Condition* [„Cybernetyka jest postacią antyhumanizmu. Zaawansowane technologie i bunt przeciwko kondycji ludzkiej”] Jean-Pierre Dupuy stawia tezę, że w kontekście transhumanizmu pytanie o to, kim jest człowiek, nabiera nowego znaczenia. Wobec gwałtowności rozwoju technicznego i jego wpływu na ludzkie życie należy jego zdaniem ponownie przemyśleć kwestię rozumienia istoty ludzkiej. Dupuy rozpatruje to zagadnienie w kontekście filozofii fenomenologicznej oraz problemu tożsamości. Analizuje relacje między techniką a humanizmem oraz dowodzi, że powielenie istoty ludzkiej dzięki wykorzystaniu rozwiązań technicznych nie jest tożsame z jej „skopiowaniem”, ponieważ człowiek posiada pewne cechy (na przykład uczucia), których nie można wytworzyć w sposób sztuczny. Dupuy zastanawia się ponadto, czy technika jest przejawem metafizycznego humanizmu, o którym pisał Martin Heidegger, czy też prowadzi do całkowitego upadku metafizyki.

W ostatnim artykule, zatytułowanym *Millennialism at the Singularity: Reflections on Metaphors, Meanings, and the Limits of Ray Kurzweil's Exponential Logic* [„Millenaryzm w punkcie osobliwości. Refleksje o metaforach, znaczeniach i ograniczeniach logiki eksponencjalnej Raya Kurzweila”] William Grassie poddaje krytyce poglądy Raya Kurzweila, który propaguje ideę ciągłego postępu, zapowiadając, że w roku 2045 będziemy dysponować rozwiązaniami technicznymi pozwalającymi uzyskać kondycję postludzką. Grassie zarzuca Kurzweilowi nadmierny optymizm i odwołuje się do słów Douglasa Hofstadtera, który twierdzi, że osobliwość technologiczna połączy to, co dobre, z tym, co złe. Grassie zwraca też uwagę na

pewne komplikacje łączące się z faktem, że proponowana przez Kurzweila koncepcja opiera się na tezach dotyczących rozwoju mocy obliczeniowej komputerów. Po pierwsze, możliwości obliczeniowe nie gwarantują uzyskania wiedzy na temat tego, jak należy rozwiązać konkretne kwestie – fakt, że potrafimy dokonać analizy problemu lub zlecić ją komputerowi, nie oznacza, że na pewno uzyskamy rozwiązanie. Po drugie, nie jest oczywiste, że moc obliczeniowa nie ma swojego limitu – im więcej danych oraz informacji dociera do systemu, tym więcej czasu i mocy potrzebuje komputer, by się z nimi uporać. Po trzecie, choć moc obliczeniowa rośnie, ludzie wcale nie stają się bardziej efektywni w pisaniu programów i korzystaniu z oprogramowania. Po czwarte, komputery działają w sposób racjonalny i logiczny, świat jednak wcale taki nie jest i dlatego symulacja komputerowa to jedynie model, a nie doskonałe odtworzenie rzeczywistości. Po piąte, nic nie rozwija się bez końca – wszystko, od istot żywych do procesów ekonomicznych, ma pewne ograniczenia. Ograniczony jest również rozwój techniki, na przykład ilością energii, którą jesteśmy w stanie wyprodukować. Formułując główny zarzut wobec koncepcji Kurzweila, Grassie zwraca uwagę na skomplikowaną budowę komórki biologicznej. Ludzkie ciało zbudowane jest z około dziesięciu trylionów takich komórek, odpowiadających za funkcjonowanie dwustu dziesięciu organów, a każda z nich składa się z dwudziestu tysięcy różnych protein, dwudziestu trzech par chromosomów i siedemdziesięciu tysięcy genów. Obecnie najbardziej zaawansowane komputery są w stanie zasymulować działanie stu miliardów neuronów. Jednak mózg ludzki to nie tylko neurony, ale również źródło takich cech, jak inteligencja czy kreatyw-

ność. Grassie sądzi, że odwzorowanie tego układu za pomocą techniki, by nowy byt był zdolny funkcjonować jak „biologiczny” człowiek, jest – wbrew oczekiwaniom Kurzweila – niemalże niemożliwe.

Książka *H±: Transhumanism and Its Critics* to niezwykle interesująca publikacja dla osób, które już wcześniej zetknęły się z zagadnieniem transhumanizmu. Tematyka artykułów jest bardzo rozległa – znajdziemy w nich analizy zarówno filozoficzne, etyczne, religioznawcze, jak i futurystyczne. Informacje bibliograficzne zamieszczane pod tekstami stanowią doskonałe źródło dla czytelników pragnących poszerzyć zdobytą wiedzę. Tytuł omawianej publikacji opiera się na interesującej grze znaczeń: H+ (human plus) to potoczne określenie transhumanizmu jako ruchu, który ma służyć doskonaleniu natury ludzkiej. Zaletą omawianego tomu jest także polemiczny charakter: do głosu dopuszczeni zostali zarówno orędownicy transhumanizmu (na przykład Max More, Natasha Vita-More czy Nick Bostrom), jak i filozofowie krytycznie do niego nastawieni (między innymi Don Ihde czy Katherine Hayles). Tym samym w tomie wyraźnie wyartykułowane zostało także ostrzeżenie przed zbyt dużym entuzjazmem. Mimo że idea transhumanizmu wydaje się niezwykle atrakcyjna, należy pamiętać o ewentualnych negatywnych skutkach jej realizacji. Przedstawione przez autorów rozważania ukazują ponadto, jak dużą rolę w dzisiejszym dyskursie nad wykorzystywaniem techniki odgrywa filozofia. Książkę *H±: Transhumanism and Its Critics* można polecić wszystkim osobom żywo zainteresowanym transhumanizmem, które chciałyby zapoznać się z różnorodnymi opiniami na temat możliwości, jakie stwarza człowiekowi nowoczesna technologia.

Tomasz ŁACH

TECHNIKA W KONTEKŚCIE MORALNOŚCI

Książka *The Moral Status of Technical Artefacts* [„Moralny status artefaktów technicznych”]¹ jest siedemnastym tomem publikowanej przez wydawnictwo Springer serii „Philosophy of Engineering and Technology” („Filozofia Inżynierii i Techniki”). Seria ta ma ułatwić komunikację w obrębie wieloaspektowej i szybko rozwijającej się filozofii techniki oraz służyć integrowaniu tej dziedziny badań. Redaktor naczelny owego cyklu publikacji – Pieter E. Vermaas z Delft University of Technology w Holandii – w latach 2000-2005 uczestniczył w realizacji programu badawczego dotyczącego natury artefaktów technicznych, obecnie zaś prowadzi badania poświęcone metodom projektowania. Opracowanie siedemnastego tomu serii powierzone zostało znanym i cenionym filozofom techniki: Peterowi Kroesowi z TU Delft i Peterowi-Paulowi Verbeekowi z University of Twente. Zainteresowania badawcze pierwszego z nich koncentrują się wokół zagadnień związanych z naturą artefaktów technicznych i kształtowaniem się systemu społeczno-technicznego, drugiego zaś – na społecznej i kulturowej roli techniki, a także na etycznym wymiarze relacji pomiędzy ludźmi a techniką.

¹ *The Moral Status of Technical Artefacts*, red. Peter Kroes, Peter-Paul Verbeek, Springer, Dordrecht 2014, ss. 254 (wydanie książkowe i cyfrowe).

Tom *The Moral Status of Technical Artefacts* jest zbiorem trzynastu artykułów, w których autorzy stawiają pytanie, w jakim stopniu technikę samą w sobie lub jej wpływ na życie człowieka można oceniać w kategoriach aksjologicznych. W rozdziale wstępnym redaktorzy odwołują się do ugruntowanej opinii, zgodnie z którą artefakty techniczne (terminy „artefakt techniczny” i „technika” są w tym kontekście używane zamiennie) odgrywają w ludzkim życiu tak aktywną rolę, że nie można ich postrzegać jako neutralnych pod względem moralnym, biernych narzędzi, które mogą być wykorzystywane zarówno w dobrych, jak i złych celach. Ponadto Kroes i Verbeek zaznaczają, że samo pojęcie neutralności jest niejednoznaczne ze względu na wielość dyscyplin badawczych, w których bywa przywoływane.

Pytanie o status moralny artefaktów technicznych staje się jeszcze bardziej zrozumiałe, gdy weźmiemy pod uwagę bezpośredni wpływ, jaki wywierają one na postępowanie człowieka: na przykład nawigacja w samochodzie pomaga przestrzegać limitów prędkości, a prenatalne techniki diagnostyczne dostarczają informacji, które są podstawą decyzji o życiu nienarodzonego dziecka. Verbeek w artykule *Some Misunderstandings About the Moral Significance of Technology* [„Niektóre nieporozumienia co do moralnego znaczenia techniki”] przywołuje następujący argument: skoro

etyka określa, jak powinniśmy działać lub żyć, a technika pomaga kształtować nasze działania i życie, to uprawnione wydaje się stwierdzenie, że technika ma charakter moralny.

Redaktorzy wskazują, że problem moralnego statusu artefaktów technicznych próbuje się rozwiązać dwojako. Po pierwsze, artefakty określane bywają mianem podmiotów działających na sposób moralny (ang. moral agents). Debata na ten temat ma długą historię, w której dokonał się zwrot od oceny wpływu techniki, poprzez dyskusję, czy wpływ techniki przyczynia się do prowadzenia „dobrego życia”, aż do oceny samych artefaktów. Ów „materialny zwrot” generuje wiele trudności. Pierwsza z nich sprowadza się do pytania, jak pogodzić aksjologiczny wymiar bytów technicznych z tradycyjnym myśleniem etycznym, zgodnie z którym pod względem moralnym oceniane mogą być tylko podmioty. Przyznanie – w pewnym zakresie – sprawczości, a nawet podmiotowości moralnej artefaktom technicznym wymaga więc ponownego przemyślenia nie tylko pojęcia sprawczości i podmiotowości, ale także moralności. Po drugie, przyjmuje się, że artefakty techniczne w pewien sposób ucieleśniają odpowiednie wartości moralne. To rozwiązanie także jest problematyczne, gdyż akceptując je, przypisujemy wartości samej strukturze artefaktów bądź też efektowi ich stosowania.

Carl Mitcham w artykule *Agency in Humans and in Artifacts. A Contested Discourse* [„Sprawczość u ludzi i artefaktów. Sporny dyskurs”] wyróżnia trzy nurty współczesnej refleksji nad problemem artefaktów technicznych jako bytów działających na sposób moralny. Pierwszy obejmuje dociekania przedstawione między innymi przez Alvina Weinberga i Langdona Winnera, zmierzające do wykazania, że artefakty na swój sposób „uprawiają politykę” – poprzez „materializację” w sferze publicznej określonych wartości. W ramach tego ujęcia przyjmuje się, że artefakty mogą

funkcjonować jako byty o charakterze moralnym tylko w sensie wtórnym. Badacze, których rozważania wpisują się w drugi nurt – na przykład Bruno Latour, Michel Callon, i John Law – kontestują z kolei restrykcyjne przypisywanie sprawczości moralnej jedynie człowiekowi, twierdząc, że ludzie i artefakty funkcjonują jako byty ontologicznie równe (jest to tak zwana teoria aktora-sieci). Nurt trzeci – należą do niego między innymi analizy Alberta Borgmanna oraz Bradena Allenby’ego i Daniela Sarewitza – wiąże się z próbą wypracowania rozwiązań uwzględniających wnioski poczynione przez badaczy, których poglądy są konstytutywne zarówno dla pierwszego, jak i drugiego nurtu, prowadzącą do przekonania, że zachodzi interakcja między charakteryzującym się moralną sprawczością człowiekiem a funkcjonującymi „jakby podmiot” artefaktami (ang. agent-like artifacts).

Lucas D. Introna, autor tekstu *Towards a Post-human Intra-actional Account of Sociomaterial Agency (and Morality)* [„W stronę posthumanistycznego, intraakcyjnego stanowiska społeczno-materialnej sprawczości (i moralności)”], uznaje stwierdzenie, że artefakty techniczne działają na sposób podmiotów moralnych, za w pewnym stopniu akceptowalne. Uważa jednak, że poważnym problemem pozostaje określenie, jak należy rozumieć ten rodzaj działania oraz jakie są moralne implikacje tak postrzeganej sprawczości. Introna przedstawia dwie społeczno-techniczne interpretacje sprawczości: skoncentrowaną na człowieku, interakcyjną (ang. inter-actional), oraz postludzka, intraakcyjną (ang. intra-actional). Według pierwszej jedynie ludzie są podmiotami sprawczymi, zgodnie z drugą zaś sprawczość stanowi efekt zdolności działania, która wyłania się z „wnętrza” relacji łączących człowieka z czynnikami wobec niego zewnętrznymi.

W artykule *Which Came First, the Doer or the Deed?* [„Co jest pierwsze, sprawca czy czyn?”] Alan F. Hanson porównuje dwie

teorii działania: metodologiczny indywidualizm oraz teorię złożonej sprawczości. Twórcy tych teorii podzielają przekonanie, że czyny dokonywane są przez sprawców ponoszących za nie odpowiedzialność moralną, inaczej jednak rozumieją samo pojęcie sprawcy – w przypadku koncepcji metodologicznego indywidualizmu moralna odpowiedzialność przypisywana jest jedynie jednostce ludzkiej, w ramach teorii złożonej sprawczości natomiast – pewnej całości, którą tworzą byty ludzkie oraz byty niebędące ludźmi (ang. nonhuman). Zasadność tego drugiego podejścia – twierdzi autor – staje się szczególnie widoczna, gdy do realizacji celu angażowane są zaawansowane systemy komputerowe. Przykładem może być system eurotransplant, decydujący o doborze dawców i biorców organów.

Teza o współdziale czynników ludzkich i pozaludzkich w działaniach sprawczych, które mogą być rozpatrywane w kategoriach moralnych, bywa jednak często błędnie interpretowana. Wskutek tej błędnej interpretacji – jak zauważa Peter-Paul Verbeek w artykule *Some Misunderstandings About the Moral Significance of Technology* [„Niektóre nieporozumienia co do moralnego znaczenia techniki”] – powstaje przekonanie, że to sama technika powinna być oceniana w kategoriach dobra i zła. W konsekwencji dyskusja koncentruje się wokół pytania, czy artefaktom technicznym może przysługiwać intencjonalność, wolność, odpowiedzialność. Według Verbeeka istnieją dwie oddzielne sfery: intencjonalna i wolna sfera ludzka oraz instrumentalna i „niema” (ang. mute) sfera techniki. Obecnie musimy się nauczyć w nowy sposób ujmować relacje między tymi dwoma obszarami. Proponowana przez Verbeeka koncepcja technicznego pośrednictwa (ang. theory of technological mediation) pozwala mówić o intencjonalności, wolności i sprawczości techniki ze względu na istnienie skomplikowanych i złożonych powiązań między ludźmi a artefaktami technicznymi.

Joseph C. Pitt w artykule „*Guns Don't Kill, People Kill*”. *Values In and/or Around Technologies* [„Broń nie zabija, ludzie zabijają”] opowiada się za tezą o moralnej neutralności techniki (ang. value neutrality thesis). Artefakty techniczne – twierdzi badacz – ani nie zawierają w sobie wartości, ani ich nie reprezentują (nie ucieleśniają). Mogą być używane w wielu różnych celach, zarówno wartościowych, jak i nie, nie znaczy to jednak, że same w sobie zasługują na pochwałę lub naganę. Wartości są zatem przez autora rozumiane w sposób pragmatyczny – służyć mają uzyskaniu preferowanego przez jednostki lub grupy stanu rzeczy. Zdaniem Pitta nie możemy mówić o wcielaniu wartości w artefakty techniczne, ale możemy posługiwać się artefaktami z intencją osiągnięcia pewnych rezultatów. Wśród argumentów przywołanych przez autora szczególne znaczenie ma ten, który głosi, że nie sposób przypisać jednej wartości artefaktom technicznym, ponieważ powstają one w wyniku skomplikowanych procesów, podczas których istotną rolę odgrywa wiele różnych wartości.

Argumenty przeciw tezie o moralnej neutralności techniki przedstawiają Ibo van de Poel i Peter Kroes w tekście *Can Technology Embody Values?* [„Czy technika może wcielać wartości?”]. Stwierdzają oni, że w ramach podejścia określanego jako projektowanie wrażliwe na wartości (ang. value sensitive design) wysuwa się różne propozycje inkorporowania wartości moralnych do projektowanych artefaktów technicznych, a następnie przedstawiają podział wartości według dwóch kryteriów. Po pierwsze, dzielą wartości na finalne (ang. final values), będące wartościami ze względu na siebie same, oraz instrumentalne; po drugie zaś na wartości wewnętrzne (ang. intrinsic values) oraz zewnętrzne (relacyjne) w stosunku do jakiegoś obiektu lub stanu rzeczy. Dokonując zestawienia tych

podziałów, Poel i Kroes wskazują, że teza o neutralności aksjologicznej techniki może się odnosić do czterech typów wartości. Zauważają jednak, że istnieją wartości zamierzone, czyli takie, które wcielane są w dany projekt celowo – z intencją ich realizacji. Ostatecznie stwierdzają, że w odniesieniu do techniki można mówić o trzech typach wartości: zamierzonych (przez projektującego), wcielonych oraz realizowanych.

Philip Brey w tekście *From Moral Agents to Moral Factors. The Structural Ethics Approach* [„Od moralnych sprawców do czynników moralnych. Podejście etyki strukturalnej”] wskazuje na zasadnicze słabości tezy, że artefakty techniczne to byty charakteryzujące się sprawczością moralną. Jako propozycję alternatywną przedstawia koncepcję etyki strukturalnej, która jest komplementarna wobec etyki jednostek, a koncentruje się na etycznych aspektach funkcjonowania sieci społecznych i materialnych oraz ich komponentach, czyli ludziach, zwierzętach, artefaktach technicznych czy przedmiotach naturalnych. W ramach teorii prezentowanej przez Breaa komponenty sieci, którym da się przypisać moralne znaczenie, nazywane są „czynnikami moralnymi” (ang. *moral factors*). Etyka strukturalna stara się odpowiedzieć na pytanie, jak artefakty techniczne (ale także pozostałe komponenty sieci) mogą odgrywać rolę czynników moralnych w zróżnicowanych układach społecznych i materialnych.

Autorki artykułu *Artefactual Agency and Artefactual Moral Agency* [„Sprawczość artefaktualna i artefaktualna sprawczość moralna”], Deborah G. Johnson i Merel Noorman, akceptują twierdzenie o wspólnym konstytuowaniu przez ludzi i artefakty techniczne działań oraz praktyk społecznych – także tych działań, które mogą być rozpatrywane w perspektywie aksjologicznej. Przedstawiają trzy koncepcje sprawczości. Według pierwszej sprawczość to skuteczne kreowanie wydarzeń i stanów rzeczy. Zgodnie z drugą – spraw-

cą jest podmiot, który wykonuje zadania za innych lub ich reprezentuje. W tym ujęciu pojawia się problem rozróżnienia między delegowaniem do zadań a delegowaniem do odpowiedzialności. Trzecia koncepcja – związana z autonomią podmiotu podejmującego działania – bywa przywoływana w kontekście dyskusji nad moralnością oraz prób definiowania człowieczeństwa. Zdaniem autorek przypisywanie sprawczości moralnej artefaktom technicznym ma sens wówczas, gdy rozważania dotyczą ich skuteczności przyczynowej lub zadań, do których są delegowane przez ludzi.

Argumenty na rzecz tezy o aktywnej roli artefaktów technicznych w sferze moralności przedstawiają Christian F.R. Illies i Anthonie Meijers w tekście *Artefacts, Agency, and Action Schemes* [„Artefakty, sprawczość i schematy działania”]. Argumentacja ta nie wiąże się jednak z rewolucyjnym przewartościowaniem koncepcji sprawczości w aspekcie etycznym. Według Illiesa i Meijersa narzędziem służącym aksjologicznej ocenie artefaktów technicznych może się stać analiza „schematu działania” (ang. „*action scheme*”), czyli repertuaru działań dostępnych sprawcy lub grupie sprawców w danej sytuacji. Schematy takie są określane przez wiele różnych parametrów, które mogą być sytuowane w przestrzeniach fizycznej, intencjonalnej i społecznej. Wraz z powstawaniem kolejnych artefaktów technicznych zmieniają się schematy działania sprawców: pojawiają się nieznane wcześniej możliwości, a niektóre opcje zyskują (lub tracą) na atrakcyjności. Analiza tych uwarunkowań pozwala oceniać skutki wprowadzenia nowych rozwiązań technicznych. Sprawca (użytkownik) nadal jest odpowiedzialny za to, co robi, ale odpowiedzialność drugiego rzędu (ang. *second-order responsibility*) – za zmiany modyfikujące schemat działania użytkownika – ponoszą projektant i osoby, dzięki którym dane artefakty techniczne stały się ogólnodostępne.

Luciano Floridi w artykule *Artificial Agents and Their Moral Nature* [„Sprawcy artefaktowi i ich natura moralna”] wprowadza pojęcie sprawcy artefaktowego – bytu czynnie zaangażowanego w sytuacje moralnie istotne, a więc w wykonywanie działań, których wpływ może być rozpatrywany w kategoriach dobra lub zła. Floridi porównuje koncepcję sprawcy i sprawcy artefaktowego oraz porusza w tym kontekście kwestię rozróżnienia między zachowaniem moralnym a odpowiedzialnością. W podsumowaniu swych rozważań stwierdza, że w refleksji nad moralnością dopuszczalne jest mówienie o sprawczości w odniesieniu do bytów, którym nie można w pełni przypisać wolnej woli, procesów mentalnych czy poczucia odpowiedzialności. Badania nad „bezumysłową moralnością” (ang. mind-less morality) mają zastosowanie głównie w analizie problemów związanych ze sztuczną inteligencją (ang. artificial intelligence – AI).

Maarten Franssen w tekście *The Good, the Bad, the Ugly... and the Poor: Instrumental and Non-instrumental Value of Artefacts* [„Dobry, zły, brzydki... i biedny: instrumentalne i nieinstrumentalne wartości artefaktów”] pyta, w jaki sposób artefakty techniczne mogą być przedmiotem sądów normatywnych. Gdy mówimy o dobrych piłach czy złych wiertarkach, zasadniczo mamy na myśli ich wartości instrumentalne – piła jest dobra jako piła, gdy uda nam się coś za jej pomocą sprawnie przeciąć. Franssen zastanawia się natomiast, czy tego rodzaju przedmiotom można przypisać wartości nieinstrumentalne, a więc czy można powiedzieć o nich, że są dobre lub złe w wymiarze moralnym. Argumenty, które przedstawia, świadczą o tym, że artefakty techniczne mogą być oceniane pod względem aksjologicznym nie tylko na podstawie tego, jak spełniają swoją funkcję, ale także w oparciu o to, w jakim celu zostały zaprojektowane.

W zamykającym publikację artykule, zatytułowanym *Values in Chemistry and*

Engineering [„Wartości w chemii i inżynierii”], Sven Ove Hansson omawia podobieństwa w stosowaniu sądów wartościujących w chemii i technice. W obu tych dyscyplinach naukowych wydaje się negatywne sądy moralne w odniesieniu do produktów działających w sposób szkodliwy, ponadto zarówno technicy, jak i chemicy konstruują nowe obiekty. Sądy wartościujące są formułowane na dwóch poziomach: na makropoziomie, który odnosi się do tak złożonych zjawisk, jak techniki jądrowe, postęp w biotechnologii czy używanie pestycydów (na tym poziomie zauważalna jest duża liczba ocen negatywnych), oraz na mikropoziomie – na przykład w odniesieniu do konkretnych artefaktów technicznych lub cząsteczek chemicznych.

Tom *The Moral Status of Technical Artefacts* realizuje zadania, jakie postawili przed sobą twórcy serii „Philosophy of Engineering and Technology” – pozwala dobrze zorientować się w teoriach i problemach, które rodzą się na gruncie filozofii techniki i dotyczą zagadnień aksjologicznych. Warto przy tym zauważyć, że na kartach tej książki jedynie Joseph Pitt broni moralnej neutralności techniki (wśród innych zwolenników tego stanowiska należy wymienić Maria Bungego). Świadczy to na pewno o zwrocie, który dokonał się w ostatnim czasie w refleksji nad techniką. W tym kontekście warto zadać następujące pytania: Czy tradycyjna etyka (oparta na antropologii) zostanie zastąpiona lub uzupełniona przez nową (opartą na metafizyce artefaktów technicznych)? Czy przypisanie sprawczości moralnej owym artefaktom nie doprowadzi do „moralnego lenistwa” ludzi, czy nie będą oni skłonni pomniejszać odpowiedzialności moralnej twórców techniki, a nawet jej użytkowników? A może nadszedł czas, byśmy uznali, że wszystko dookoła ma charakter moralny, nawet najdrobniejsze szczegóły naszego życia? Pojawia się też pytanie o kwestie związane z wymiarem sprawiedliwości

i sankcje, którymi w systemie prawnym obciążony jest każdy winowajca: czy i jak wymierzać karę artefaktom technicznym? Omawiana książka nie udziela bezpośrednio odpowiedzi na wiele tego rodzaju wątpliwości, toruje im jednak drogę i pozwala wybrzmieć, a także przedstawia w mniejszym lub większym stopniu dopracowane propozycje rozstrzygnięć.

Rysuje się w niej pięć głównych stanowisk w kwestii sprawczości moralnej artefaktów technicznych: (1) podejście intraakcyjne przedstawione przez Introne, który pisze o zdolności do działania wyłaniającej się z „wnętrza” relacji łączących ludzi i przedmioty; (2) teoria mediacji Verbeeka, zakładająca, że technika jest istotnie zaangażowana w podejmowanie decyzji o charakterze moralnym; (3) etyka strukturalna Brea związana z przekonaniem, że ludzie i czynniki nieludzkie tworzą system; (4) koncepcja „schematu działania” Illiesa i Meijersa, zgodnie z którą artefakty techniczne poszerzają perspektywę działania ludzi, i (5) koncepcja neutralności techniki prezentowana przez Pitta.

Dyskusja na temat relacji między wartościami a techniką staje się coraz bardziej dynamiczna, co widać na przykładzie omawianej publikacji, w której pojawiają się – zarówno w poszczególnych artykułach, jak i w zestawieniach bibliograficznych umieszczonych pod każdym z nich – liczne polemiki oraz odniesienia do problemów i tez głoszonych przez innych autorów. Zaznaczyć należy, że książka jest inspirowana społecznymi badaniami nad nauką i techniką (ang. science and technology studies), a teksty opublikowane w omawianym tomie zostały napisane przez czołowych badaczy zajmujących się tą dziedziną. W artykułach znaleźć można wiele trafnych przykładów i studiów przypadków. Włączenie do tak pomyślanego

tomu tekstu badacza, który spojrzalby na technikę z dużo szerszej perspektywy – jako na nową formę kultury (tak postępują na przykład Albert Borgmann czy Andrew Feenberg) – rozbiłoby jednolitość metodologiczną publikacji. Należałoby natomiast zamieścić w niej również teksty twórców i zwolenników teorii społecznej konstrukcji techniki (ang. social construction of technology), takich jak Wiebe Bijker, Trevor Pinch czy Harry Collins. Prowadzą oni badania o charakterze deskryptywnym, lecz wnioski, do jakich dochodzą, mogą mieć poważne implikacje etyczne. Prace tych autorów są jednak przywoływane w licznych przypisach, podobnie jak publikacje Bruno Latoura – jednego z twórców teorii aktora-sieci (ang. actor-network theory).

Warto dodać, że artykuły zamieszczone w tej interesującej, bogatej w warstwie merytorycznej i przemyślanej pod względem metodologicznym książce powstawały z myślą o niej. Wyjątek stanowi artykuł Illiesa i Meijersa *Artefacts, Agency, and Action Schemes*, w którym autorzy rozwijają idee przedstawione już w pierwszej wersji tekstu opublikowanej w roku 2009 na łamach czasopisma „The Monist”².

Pomimo lektury wprowadzenia autorstwa redaktorów monografii, w którym ukazane zostało sedno problemu sprawczości artefaktowej, oraz tekstu Mitchama, który przekrojowo przedstawia rozwój problematyki, czytelnik omawianej publikacji może odczuć brak rozdziału podsumowującego. Rezygnacja z takiego podsumowania wskazuje, że książka zasadniczo kierowana jest do osób zaznajomionych z problematyką filozofii techniki i tematami w jej ramach podejmowanymi.

² Zob. Ch.F.R. Illies, A. Meijers, *Artefacts, Agency, and Action Schemes*, „The Monist” 92(2009) nr 3, s. 422-443.

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

TECHNIKA I AKSJIOLOGIA W STRONĘ WARTOŚCI

Dla zwolenników poglądu o moralnej neutralności techniki książka *Technika a wartości. Spór o aksjologiczną neutralność artefaktów*¹ Rafała Andrzeja Lizuta – magistra inżyniera budownictwa, doktora filozofii i dyplomowanego informatyka – stanowi nie lada wyzwanie intelektualne. Po jej lekturze nie można już uważać za oczywiste, że artefakty techniczne są jedynie biernymi instrumentami, wykorzystywanymi do realizacji obranych przez człowieka celów. Choć w założeniu praca ma charakter metaprzmiotowy, a pierwszorzędnym zamiarem autora jest analiza filozoficznego sporu o neutralność techniki bądź jej nasycenie wartościami moralnymi, nie ulega wątpliwości, że Lizut opowiada się po jednej ze stron: w świetle przedstawionych przez niego rozważań młotki, samochody, komputery, pociski samosterujące – cały otaczający nas świat techniki – są nośnikami wartości, tworzącymi warunki naszego działania i wpływającymi na to, jak postępujemy i myślimy. Lizut, twórczo rozwijając tezę o nasyceniu techniki wartościami moralnymi, wykorzystuje aparat pojęciowy i metodologiczny filozofii klasycznej w interpretacji przedstawionej przez Lubelską Szkołę Filozoficzną.

¹ Rafał Andrzej Lizut, *Technika a wartości. Spór o aksjologiczną neutralność artefaktów*, Wydawnictwo Naukowe Academicon, Lublin 2014, ss. 255 + indeks osób.

Książka składa się z wprowadzenia, czterech rozdziałów, zakończenia, bibliografii, indeksu osób oraz spisu treści i obszernego streszczenia w języku angielskim.

Spór, który stał się przedmiotem zainteresowania autora, należy do najważniejszych we współczesnej filozofii techniki, poświęcano mu jednak dotychczas jedynie zbiory artykułów, nie zaś monografie. Książka Rafała Lizuta jest więc unikatowa nie tylko na polskim rynku wydawniczym. We wprowadzeniu autor wyjaśnia, że źródłem owego sporu jest „zakwestionowanie powszechnie przyjętej opinii co do natury techniki i jej związku z wartościami moralnymi, społecznymi czy politycznymi” (s. 9). Ta „powszechnie przyjęta opinia” ma dwie wersje. Bodaj najpopularniejsza wiąże się z przekonaniem, że technika „sama w sobie” jest wobec wymienionych wartości neutralna, tak jak neutralny jest na przykład młotek, bowiem – choć może być wykorzystany zarówno do wbicia gwoźdza, jak i do zabicia człowieka – powinno się oceniać nie narzędzie „samo w sobie”, lecz sposób jego użycia. W drugiej wersji zakwestionowana została sensowność zajmowania się relacją technika–wartości ze względu na to, że problem ten uznano za rozstrzygnięty niejako a priori: czy to zakładając, że rozwój techniki jest determinowany przez czynniki wewnętrzne, czy to stwierdzając, że technika ma stanowić – w różnych ujęciach – albo dar Boga (jak

uważają na przykład purytanie), albo najważniejszy instrument budowania pożądanego społeczeństwa (jak sądzą marksiści), albo też jedyną drogę do powszechnego dobrobytu. Lizut przekonująco pokazuje, dlaczego poglądów tych nie da się już współcześnie racjonalnie utrzymywać.

Pierwszy rozdział pracy, zatytułowany „Metodologiczne i historyczne tło sporu o nasycenie techniki wartościami”, rozpoczyna się od rozważań terminologicznych poświęconych „wartości”, „technice” i „nasyceń” – trzem głównym pojęciom, których dotyczy spór o value-ladenness of technology (przytaczamy angielskie określenie, bowiem to w tym języku toczą się główne debaty). Obranie takiego punktu wyjścia jest niezwykle cenne, gdyż w literaturze przedmiotu wymienione pojęcia bywają przywoływane w różnych znaczeniach. Autor dokonuje zatem niezbędnych ustaleń terminologicznych, by rozrysować mapę stanowisk, oraz określić, które z owych stanowisk są przeciwstawne rzeczywistości, a które jedynie pozornie, bo dotyczą innych aspektów relacji technika–wartości czy wręcz innego przedmiotu. Istotną jest również uwaga Lizuta na temat trudności z tłumaczeniem tych terminów na różne języki, co stanowi niebagatelne źródło nieporozumień w debatach nad neutralnością moralną techniki.

Na podkreślenie zasługuje ponadto uporządkowanie w punkcie drugim tego rozdziału znaczeń terminu „technika”. Autor twórczo odwołuje się w tym miejscu do dorobku metodologa i filozofa Stanisława Kamińskiego. Wyznaczenie desygnatów owego terminu pozwala doprecyzować przedmiot sporu: pytanie o neutralność albo nasycenie wartościami stawiane jest w odniesieniu do artefaktów technicznych, nie zaś do działań, umiejętności, wiedzy czy dziedzin kultury. To istotne stwierdzenie, ponieważ w publikacjach poświęconych omawianemu problemowi często brakuje takiego uściślenia. Rafał Lizut proponuje własną definicję

artefaktu technicznego (należy ona to tak zwanych definicji regulujących): „Artefakt techniczny jest to byt materialny wytworzony przez człowieka do jakiegoś pozaestetycznego i pozaduchowego (religijnego) celu, będący w możliwości do spełniania tego celu lub aktualnie go spełniający” (s. 38). Kolejna część rozdziału to historyczny przegląd problemów, które niegdyś poruszane były w rozważaniach filozoficznych, a dziś są dyskutowane w ramach sporu o nasycenie techniki wartościami. Prócz oczywistych wątków i postaci – takich jak Arystoteles, Roger Bacon, Francis Bacon czy Martin Heidegger – Lizut przywołuje mniej znane fakty, na przykład zarządzenie II Soboru Laterańskiego (z roku 1139) zakazujące (pod karą anatemy) używania kusz i łuków w walce czy próbę stworzenia „drugiego raju” przez purytanów, którzy wyemigrowali do Ameryki. Autor dowodzi przy tym przekonująco, że – wbrew rozpowszechnionym opiniom – Francis Bacon mówił nie o nauce, lecz o technice, i że to właśnie przeciw technice, a nie kulturze, kierowali ostrze krytyki przedstawiciele ruchu counter-culture.

Jedno z najciekawszych pytań, jakie w tej części rozważań stawia Lizut, brzmi: dlaczego debata o nasycenie techniki wartościami nie rozpoczęła się wcześniej, chociaż były ku temu przesłanki? Odpowiedzi, której udziela autor, czytelnicy mogą doszukać się także w innych rozdziałach książki: uznanie techniki za neutralne narzędzie jest społecznie i politycznie wygodne, ponieważ przerzuca odpowiedzialność za skutki korzystania z artefaktów technicznych na użytkowników, pozostawiając konstruktorów, producentów, sponsorów, sprzedawców oraz polityków z „czystym sumieniem”, podczas gdy w przeciwnym razie także i ci ludzie musieliby ową odpowiedzialność ponosić. W ten sposób odsłania się przed nami nie tylko praktyczny wymiar sporu, którego dotyczy książka Rafała Lizuta, ale też – pośrednio – społecz-

ne znaczenie filozoficznych rozstrzygnięć. W ostatniej partii pierwszego rozdziału autor omawia współczesne stanowiska wobec techniki: technoutopizm, neoluddyzm i technorealizm. Rozważania przedstawione w tej części publikacji wyraźnie pokazują, że sensowność charakteryzowanego sporu zależna jest od bardziej ogólnych założeń natury filozoficznej, a nawet religijnej.

W rozdziale drugim, zatytułowanym „Aksjologiczna neutralność techniki”, autor najpierw wymienia różne sposoby rozumienia pojęcia neutralności, a następnie analizuje cztery najbardziej znane argumenty na rzecz moralnej neutralności techniki. Konkluzja może być dla zwolenników tego poglądu prawdziwym wyzwaniem: argumenty przez nich formułowane są co najmniej problematyczne, a niekiedy nawet błędne pod względem logicznym. Zdaniem autora argument, że artefakty techniczne nie są bytami moralnymi i wobec tego nie można do nich odnosić sądów moralnych, nie jest skierowany przeciwko tezie o nasyceniu techniki wartościami, głosi ona bowiem, że artefakty techniczne to nośniki wartości, a nie byty zdolne do podejmowania decyzji – a właśnie ta cecha przypisywana jest bytom moralnym.

Bodaj najczęściej przywoływany argument, opierający się na przekonaniu, że technika jest pod względem moralnym neutralna, można bowiem używać jej do realizacji zarówno dobrych, jak i złych celów, Lizut odrzuca, czyniąc prostą – być może zbyt banalną, by ją poczyniono wcześniej – obserwację: stwierdza, że argument ten ma formę wyrażenia eliptycznego w związku z czym, aby przebadać jego siłę, należy w odpowiednich miejscach wstawić zmienne wiązane kwantyfikatorami: pewien/każdy artefakt, czasem/zawsze, pewnego/każdego celu złego/dobrego, pewien/każdy użytkownik. Analiza powstałych w ten sposób sformułowań prowadzi do wniosku, że mamy do czynienia albo z twierdzeniem prawdziwym, lecz trywialnym i niepozwalającym uznać

całej techniki za neutralną wobec wartości moralnych, albo z rozumowaniem logicznie niepoprawnym. Z kolei powołując się na argument o identyczności procesów i materiałów (związków chemicznych) wykorzystywanych w artefaktach technicznych uznawanych za „dobre” (na przykład w elektrowni atomowej), jak i w tych uznawanych za „złe” (na przykład w bombie atomowej), pomija się fakt, że samych procesów czy materiałów nie można utożsamiać z artefaktami technicznymi, ponieważ spełniają one określone funkcje i mają swoją strukturę.

Ostatni z argumentów poddawanych przez Lizuta analizie – odwołujący się do rozróżnienia między naturą artefaktu technicznego a kontekstem jego użycia – opiera się na zabiegu metodologicznie nieuprawnionym, gdyż konstytutywną cechą każdego artefaktu technicznego jest genetyczna zależność od ludzkiego umysłu. Tym samym rozumienie takiego przedmiotu, gdy zostaje on oderwany od człowieka (a przez to i od społeczeństwa), ulega deformacji. Podsumowując ten rozdział w zakończeniu książki, autor stwierdza: „Ostateczny wniosek jest więc taki, że żaden z powyższych argumentów nie stanowi wystarczającego uzasadnienia tezy, iż artefakty są neutralne wobec wartości. Teza ta funkcjonuje w ramach opinio communis, a uzasadnienia jej można szukać w czynnikach socjologicznych, psychologicznych czy nawet politycznych, a nie w rozumieniu, czym jest technika” (s. 214). Przy okazji Lizut czyni ważną uwagę metodologiczną: opieranie się na prostych przykładach może prowadzić do fałszywych wniosków. „Wykorzystujemy młotek jako młotek, zarówno wtedy, gdy uderzamy nim w głowę człowieka, jak i w główkę gwoźdźnia. Nóż wykorzystujemy jako nóż zarówno wtedy, gdy kroimy chleb, jak i wtedy, gdy podcinamy gardło wrogowi. Ale już przypadek wazonu – a to kolejny chętnie wykorzystywany przykład «neutralnego» artefaktu – jest inny, gdy wykorzystujemy wazon

do wstawienia do niego kwiatów i gdy robimy nim głowę napastnika, ponieważ w pierwszym działaniu realizujemy cel wazonu, a w drugim – z wazonu czynimy broń, niejako ignorując jego pierwotny cel” (s. 97). Tylko zlekceważenie tej różnicy może sprawić, że przykład młotka, noża i wazonu stanie się argumentem na rzecz moralnej neutralności artefaktów technicznych.

W rozdziale trzecim, „Aksjologiczne nasylenie techniki”, podobnej analizie poddane zostały argumenty na rzecz tezy o nasyleniu techniki wartościami moralnymi. Zgodnie z pierwszym z nich artefakty techniczne tworzą nasz świat oraz kształtują warunki podejmowania decyzji i działań, zgodnie z drugim – „prowadzą” politykę. W obu przypadkach Rafał Lizut twórczo odwołuje się do badań Langdona Winnera. Komentując pierwszy argument, zauważa: „Technika nie jest biernym narzędziem, którym możemy się dowolnie posłużyć, a «wybór środków zawsze przynosi konsekwencje, które nie są identyczne z przyjętym oryginalnie celem» [...]. Technika – a dokładniej jej obecność i funkcjonowanie – narzuca, uatrakcyjnia, hamuje lub uniemożliwia pewne działania, a przez to narzuca, przyspiesza, hamuje lub uniemożliwia realizowanie pewnych wartości. Co więcej, technika kreuje świat, w którym pewne rzeczy/zjawiska/sytuacje/relacje nabierają wartości lub ją tracą, i który ewoluje, zwiększając lub zmniejszając stopień realizacji uznawanych przez nas wartości. Nie jest więc tak, że aksjologiczny wymiar techniki wyczerpuje się w użyciu” (s. 122). Natomiast pisząc o argumentie drugim, stwierdza: „Technika jest nasycona wartościami w tym sensie, że wyznacza – przynajmniej do pewnego stopnia – układ sił politycznych, a poprzez to prawo pozytywne, grupy uprzywilejowane i marginalizowane, cele społeczne itd.” (s. 137).

Za zaletę rozważań Lizuta uważam to, że są nasycone realnymi i dobrze udokumentowanymi egemplifikacjami. Za szczegó-

nie istotny dla zrozumienia całości analiz uważam trzeci punkt drugiego rozdziału, w którym autor omawia siedem sposobów nasylenia artefaktów wartościami, co można uznać za argumentację przez przykład. Są to: nasylenie metafizyczne (moralne), promocyjne, materialne, ekspresyjne, emergentne, epistemiczne i kondycyjne. Cztery pierwsze sposoby były już wskazywane w debacie nad zagadnieniem aksjologii techniki, o trzech ostatnich po raz pierwszy pisze sam Lizut. Autor twierdzi, że nasylenie emergentne pojawia się – co najmniej niekiedy, gdy w używana jest duża liczba artefaktów, które zostają sprzęgnięte, tworząc niejako nowy artefakt. Na przykład, gdy Internet przekroczył pewien stopień rozwoju, od społeczeństwa zaczęto wymagać posiadania dostępu do urządzeń teleinformatycznych oraz umiejętności ich obsługi. Osoby niemające możliwości czy umiejętności korzystania z Internetu zostają w ten sposób wykluczone z uczestnictwa w rozmaitych działaniach społecznych. Ta negatywna wartość w postaci „dyskryminacji elektronicznej” nie pojawiłaby się bez odpowiedniej liczby komputerów połączonych w sieć.

Innym oczywistym przykładem jest zanieczyszczenie środowiska spowodowane wykorzystaniem samochodów. Lizut podkreśla, że masowość samochodów spowodowała zmiany w strukturze społecznej: oczekuje się na przykład, że pracownicy dojeżdżający do pracy będą mieli własne auta (nie ma autobusów dowożących do pracy), a w miasteczkach czasem nie buduje się chodników, wszyscy bowiem używają aut, przemieszczając się nawet na niewielkie odległości. Oczywiście, konsekwencje rozpowszechnienia komputerów czy samochodów (zwane „efektami kumulatywnymi”) były i pozostają przedmiotem analiz. Zarówno zanieczyszczenie spalinami, jak i „wykluczenie digitalne” czy „przepaść cyfrowa” (ang. digital gap) stały się już nawet przedmiotem decyzji rządowych, a przeciwdziałanie im stanowi

istotny element programów politycznych. Oryginalnym pomysłem Lizuta jest natomiast zinterpretowanie tych zjawisk jako postaci nasycenia techniki wartościami.

Z kolei nasycenie epistemiczne polega na tym, że zaczynamy rozumieć rzeczy i zjawiska jako istotnie „takie same”, jak artefakty techniczne. Zmiana rozumienia, kim bądź czym jest byt stanowiący przedmiot naszych działań, skutkuje zmianą zakresu działań, które rozpoznajemy jako powinny albo zakazane wobec tego bytu. Jeśli człowieka rozumiemy jako osobę, przyjmujemy wobec niego inną postawę, niż gdy traktujemy go jako biologiczny komputer, który – właśnie jako komputer – można, a nawet należy ulepszać (takie właśnie rozumienie człowieka jest jednym z podstawowych założeń transhumanizmu). Nasycenie kondycyjne związane jest z tym, że artefakty techniczne mogą stać się warunkiem działania realizującego wartości (i antywartości). Nasycenie to jest ostatecznie konsekwencją umożliwienia dokonania wyboru, przy czym stworzenie komuś takiej możliwości lub jej odebranie samo również jest wyborem – ma charakter moralny. To dlatego dostarczenie narzędzi działania (np. sprzętu do włamania) obarcza odpowiedzialnością – także prawną – również dostarczyciela.

Pewne typy nasycenia – dowodzi dalej autor – są wprost związane ze strukturą artefaktów technicznych, inne natomiast z relacjami, w jakich owe artefakty pozostają w stosunku do rozmaitych bytów. Lizut nie twierdzi natomiast – co zaznacza *expressis verbis* – że omówione sposoby nasycenia są jedynymi, jakie można napotkać. Mało tego: sądzi, że wraz z rozwojem techniki pojawiają się nieznane dotąd rodzaje nasycenia, a te, które są tylko pośrednio związane ze strukturą artefaktów technicznych, mogą ulec zmianie. Wyjątkowy walor książki, jakim jest ilustrowanie rozważań starannie dobranymi przykładami, w omawianym rozdziale staje się niebywale istotny dla

zrozumienia przedstawianego zagadnienia. Przykłady są zresztą tym bardziej przekonujące, że autor jest zarazem inżynierem i filozofem, co pozwala mu spojrzeć na rozpatrywany problem z szerszej – niejako podwójnej – perspektywy.

Zdaniem Lizuta w refleksji nad kwestią nasycenia techniki wartościami należy wziąć pod uwagę własność artefaktów technicznych nazywaną plastycznością, a więc ich zdolność do „przystosowywania się” do środowiska, w którym funkcjonują (przeciwieństwem tej cechy jest trwałość, która wymaga adaptacji środowiska do artefaktu technicznego). Idea plastyczności artefaktów technicznych i jej rozmaite aspekty nie są w debacie na temat filozofii techniki czymś nowym. Autor twórczo ją rozwija, ostatecznie dowodząc, że w celu przeprowadzenia kompletnej analizy plastyczności należałoby zbudować skomplikowaną macierz, uwzględniającą trzy czynniki: cechy trwałe (plastyczne) artefaktu technicznego, silną (słabą) moc plastyczności oraz rodzaj sfery, w jakiej owa plastyczność się przejawia (mogą to być między innymi sfery moralności, ekonomii, polityki), a także pamiętać o wewnętrznej zdolności artefaktów technicznych do przystosowywania się do środowiska. Ponadto Lizut odróżnia plastyczność potencjalną i aktualną. „Dopiero wszystkie te parametry – pisze – pozwalają zrozumieć plastyczność artefaktu, a poprzez to zrozumieć, na czym polega nasycenie artefaktu wartościami” (s. 164). Wprowadzone uzupełnienia wzmacniają argumenty na rzecz tezy o nasyceniu techniki wartościami, ale – jak słusznie podkreśla autor – analiza plastyczności z uwzględnieniem tych dodatkowych założeń wymagałaby realizacji odrębnego projektu badawczego.

Najbardziej twórcze są wnioski przedstawione w rozdziale czwartym, „Filozoficzne podstawy sporu o nasycenie techniki wartościami”, w którym Rafał Lizut podsumowuje swe rozważania i wskazuje kwe-

stie niezbędne do rozwiązania omawianego sporu. Za najważniejszą uznaje kwestię sposobu definiowania wartości i artefaktów technicznych. W przypadku wartości dwa rezultaty analiz autora są kluczowe: po pierwsze, należy przyjąć, że warunkiem racjonalności sporu jest obiektywistyczne rozumienie wartości jako specyficznego typu własności artefaktu technicznego. Przy subiektywistycznym ujęciu albo znikła przedmiot sporu – nie istnieje nic, czym owe artefakty mogłyby się nasycać – albo spór uzyskuje trywialne rozwiązanie, każdy bowiem przedmiot „nasyca” się wartościami wedle uznania podmiotu. Przyjmując ujęcie obiektywistyczne, dopuszczamy natomiast możliwość, że twórca, producent czy użytkownik popełnił błąd poznawczy i przyznał danemu artefaktowi technicznemu typ nasycenia, którego on nie posiada, albo nasycenie wartością, której ów przedmiot nie jest nośnikiem. Po drugie, analizy sporu pokazują, że zarówno osoby głoszące tezę o aksjologicznej neutralności techniki, jak i zwolennicy jej nasycenia wartościami pośrednio lub bezpośrednio odnoszą swoje argumenty do wartości moralnych.

Bodaj jeszcze ważniejsze są wnioski dotyczące pojmowania artefaktów technicznych, gdyż to właśnie sposób ich rozumienia okazuje się sednem sporu. Dla zwolenników poglądu o aksjologicznej neutralności techniki uwzględnienie relacji, które łączą ją z człowiekiem, jest niekonieczne przy rozpatrywaniu istoty artefaktu technicznego – zdają się oni traktować taki artefakt jako rezerwuuar wszystkich funkcji, to jest jako zbiór własności o charakterze dyspozycyjnym, z których można tworzyć podzbiory pozwalające danemu przedmiotowi stawać się środkiem do realizacji określonych celów. Zwolennicy tezy o nasyceniu techniki wartościami uznają natomiast wspomnianą relację za konstytutywną dla zrozumienia natury artefaktu technicznego, to znaczy bytu o trwałej strukturze pochodnej od intelek-

tu i do intelektu skierowanej. Ostatecznie – twierdzi Lizut – spór jest *a k t u a l n i e* nierozwiązywalny, bo ma charakter metafizyczny, i to właśnie na terenie metafizyki musi znaleźć swe rozstrzygnięcie.

Oprócz formułowania wskazanych uzupełnień (choćby tych dotyczących zagadnień plastyczności czy typów nasycenia artefaktów technicznych), pozwalających szerzej ujmować idee, które odgrywają kluczową rolę w analizowanym sporze i wyznaczają ważne kierunki badawcze, Rafał Lizut zajmuje także wyraźne stanowisko w omawianych kwestiach – wysuwa argumenty na rzecz określonego rozumienia wartości, tworzy własną definicję artefaktu technicznego, w której odróżnia jego cel od funkcji. Zrozumieniu natury artefaktów technicznych ma służyć koncepcja trzeciej intencjonalności, którą uważam za jeden z najlepszych pomysłów autora. Pojęcie intencjonalności pierwszej (plan w umyśle twórcy) i drugiej (wcielenie planu w materię) Lizut zapożycza z prac Mieczysława Alberta Krapca, by pokazać, w jakim sensie artefakty techniczne pozostają w niezbywalnej relacji do umysłu ludzkiego. Autorem koncepcji trzeciej intencjonalności jest natomiast sam Rafał Lizut – pozwala ona uwydatnić różnicę między celami a funkcjami artefaktu oraz wytłumaczyć, dlaczego użycie płaskiego kamienia (tworu natury) i iPada (artefaktu technicznego) jako deski do rozbicia mięsa nie jest tym samym. Posługując się pojęciem intencjonalności, autor wyjaśnia, co znaczy „wcielanie” czy „promowanie” wartości przez artefakt techniczny, a tym samym wzbogaca pod względem merytorycznym debatę nad nasyceniem. Choć tezy owe są istotne dla zrozumienia znaczenia omawianego sporu, dotyczą już samego jego przedmiotu i faktycznie należą do obszaru metafizyki artefaktu. W ostatnim punkcie książki Rafał Lizut, odwołując się do sformułowanego wcześniej wniosku, zgodnie z którym u podstaw sporu o aksjologię techniki leżą zagadnienia metafizyczne, stwierdza, że jego rozwiązanie jest możliwe

pod warunkiem przyjęcia odpowiedniej perspektywy filozoficznej, a następnie stawia hipotezę – i popiera ją dobrymi argumentami – że najbardziej obiecujące możliwości w tym względzie stwarza paradygmat filozofii klasycznej w kształcie, jaki wylania się z prac badaczy należących do lubelskiej szkoły filozoficznej.

Wymowa książki, stanowiąca wyzwanie intelektualne dla zwolenników tezy o neutralności moralnej techniki, zostaje wzmocniona poprzez zaakcentowanie praktycznego aspektu omawianego sporu: „Zważywszy na fakt, że technika stała się obecnie naturalnym środowiskiem życia człowieka, w przypadku twierdzącej odpowiedzi na pytanie o nasycenia techniki wartościami pojawiłaby się konieczność wprowadzenia «ekologii technicznej», a co więcej, musiałaby ona obejmować różne perspektywy: wpływ danej techniki na rozwój osobowy człowieka i na społeczeństwo, skutki używania dla przyszłych pokoleń itd. Gdyby jednak technika była neutralna wobec wartości, ocenianie staje się zbędne. Sponsorowanie badań nad dowolną techniką, wykonywanie tych badań czy wprowadzanie technik do społeczeństwa byłoby również neutralne, co zwalniałoby z odpowiedzialności za udostępnianie technik producentów, wynalazców etc.; pozbawiałoby ich winy za skutki złe i chwały za dobre, bo wszystko zależałoby od użytkownika techniki. Okazuje się więc, że akceptacja rozwiązania w debacie determinuje – choć niejawnie – rozstrzygnięcia, dotyczące tego na przykład, jakie projekty finansować, jakie technologie implementować, na jakiej podstawie tworzyć etyki szczegółowe, takie jak etyka inżynierska czy etyka komputerowa” (s. 20). Rozstrzygnięcie owego sporu jest więc istotne nie tylko dla specjalistów od etyk zawodowych czy filozofów techniki, ale też dla „zwykłych zjadaczy chleba” (chleb to też artefakt!).

Książka *Technika a wartości. Spór o aksjologiczną neutralność artefaktów* jest

pod względem analitycznym „gęsta” i niełatwa w lekturze, choć przykłady, którymi autor ilustruje niemal każdą ważniejszą tezę, wydatnie wspomagają zrozumienie wyводу. Trzeba też podkreślić, że Rafał Lizut posługuje się prostym językiem i dba, by wszelkie terminy techniczne zostały należycie wyjaśnione. Struktura pracy jest jasna i dobrze prowadzi czytelników przez meandry rozważań. Dla zainteresowanych tematem dużą pomoc stanowi wykaz poświęconych mu publikacji, starannie rozdzielony na część bibliograficzną i netograficzną. Książkę warto by jednak uzupełnić o indeks pojęć. Autor znakomicie opanował warsztat metodologiczny i swobodnie porusza się zarówno w tradycji lubelskiej szkoły filozoficznej, skąd czerpie narzędzia i pojęcia do wielu swych rozważań, jak i w tradycji analitycznej, w której osadza – słusznie zresztą – omawiany spór. Na podkreślenie zasługuje też odwoływanie się do tez sformułowanych przez polskich myślicieli (Lizut pokazuje, że niekiedy rozpatrywali oni nośne idee charakteryzowanego sporu znacznie wcześniej niż anglojęzyczni reprezentanci filozofii analitycznej), co nabiera wagi w kontekście przygotowywanego obecnie wydania książki w języku angielskim. Dla filozofów zainteresowanych techniką publikacja owa może stanowić inspirację do realizowania nowych programów badawczych. Kilka pomysłów podsuwa sam autor, wskazując że „pełna historia idei relacji między techniką i wartościami czeka więc wciąż na swego autora” (s. 23), a „kwestia wzajemnych relacji między typami nasycień oraz warunki nabywania czy tracenia nasycenia mają jednak charakter wyrażnie przedmiotowy i wymagają odrębnych analiz” (s. 155). Książka Rafała Lizuta stanowi twórczy wkład w filozofię techniki, a z pożytkiem przeczytać ją mogą nie tylko filozofowie, ale wszystkie osoby zatroskane o przyszłość cywilizacji naukowo-technicznej.

Andrzej DERDZIUK OFMCap

TRUDNE WYBORY

Zarządzanie instytucjami biznesowymi czy organizacjami społecznymi wymaga ciągłego powiększania kompetencji, które wykraczają poza sferę ekonomiczno-społeczną i dotyczą coraz częściej aspektów psychologicznych. W naukach o zarządzaniu zasobami ludzkimi wzrasta bowiem świadomość, że jedynie w pełni dojrzała i odpowiednio uformowana jednostka ludzka jest w stanie sprostać wciąż zmieniającym się wymaganiom, których spełnienie jest nieodzowne do skutecznego prowadzenia przedsiębiorstwa. Troska o odpowiednią formację osobową wydaje się oczywistym warunkiem przygotowania kompetentnych liderów. Jednak nadal u wielu menedżerów pokutuje przekonanie, że wystarczą same umiejętności techniczne, czego konsekwencją jest utrwalanie się technokratycznego modelu sprawowania władzy.

Książka *Labirynt. Sztuka podejmowania decyzji*¹ Pawła Motyla – znanego doradcy biznesowego i trenera programów rozwojowych kadry menedżerskiej – jednoznacznie wskazuje na konieczność dysponowania odpowiednim zasobem wiedzy i doświadczenia oraz na potrzebę wypracowania właściwej metodologii działania zarządczego. Dopiero osoba spełniająca

te kryteria i odznaczająca się charyzmą prawdziwego przywódcy jest w stanie zainspirować pracowników do skutecznego dążenia do celu. Autor posiada duże kompetencje w prowadzeniu szkoleń w zakresie przywództwa, nowoczesnej strategii konkurowania oraz zarządzania talentami i modelowania kultury organizacyjnej. Obwoluta i pierwsze strony książki zostały opatrzone entuzjastycznymi recenzjami i wypowiedziami sytuującymi ją wśród lektur obowiązkowych dla każdego lidera. Jest też rekomendowana przez „Harvard Business Review Polska”.

Paweł Motyl połączył w swej publikacji precyzyjny opis strategii podejmowania decyzji z rozbudowanymi prezentacjami wybranych przypadków, które pozwoliły mu zilustrować specjalistyczne wywody na temat zasad właściwego działania w sytuacjach problemowych. Dobrze dobrane, choć niekiedy zbyt obszerne i detaliczne opisy momentów kryzysowych, które wymagały szybkich decyzji, pozwalają krok po kroku śledzić, jak w praktyce weryfikowana była wartość wskazań autora w zakresie procesu decyzyjnego.

Do obejmującej dziewięć rozdziałów książki dołączono podsumowanie i wykaz szesnastu zasad omówionych w trakcie rozważań. Pierwsze części publikacji dotyczą podstawowych wyzwań, jakie pojawiają się przed liderami, zmuszając ich do rewidowania wcześniejszego po-

¹ Paweł Motyl, *Labirynt. Sztuka podejmowania decyzji*, ICAN Institute, Warszawa 2014, ss. 296.

stępowania. Istotne zasady ujęte zostały w formę przypowieści: o efekcie czarnego łabędzia, a zatem o niespodziewanym podważeniu i załamaniu się dotychczasowej sytuacji, o syndromie indyka, czyli niebezpieczeństwie przyzwyczajania się do pasma sukcesów, oraz o pułapce autorytetu, którego decyzji się nie kwestionuje. Do tego trzeba dodać parabolę „strzelania do *concorde'a*”, odnoszącą się do kosztów utopionych, oraz zasadę nieuchronnego i koniecznego zmierzania się z tym, co wydaje się niemożliwe.

Autor wylicza trzy tryby podejmowania decyzji. Są to: podejście rutynowe, tryb potwierdzający i tryb badawczy. Tryb rutynowy łączy się z bezrefleksyjnym automatyzmem bazującym na praktyce, która stała się mechaniczną czynnością. W trybie potwierdzającym jest wprowadzić miejsce na refleksję nad nowymi wyzwaniami, ale działający w taki sposób człowiek odwołuje się przede wszystkim do swoich wcześniejszych doświadczeń, nie podejmując głębszej analizy sytuacji. Stąd też szybkie i sprawne decyzje podejmowane w tym trybie skazane są albo zbytnią ostrożnością, albo niepotrzebnym narażaniem się na ryzyko. Najskuteczniejszy jest tryb badawczy, polegający na wieloaspektowym rozważaniu sytuacji i braniu pod uwagę różnych punktów widzenia wypracowanych w konstruktywnej dyskusji, prowadzonej z uwzględnieniem konfliktu kognitywnego, a wykluczającej afektywny konflikt personalny. Podawane przykłady stosowania różnych trybów uzmysławiają czytelnikom wagę właściwego podejścia do problemu i wskazują na najczęściej popełniane błędy.

O technice nieustannego doskonalenia można mówić w kontekście nie tylko pojedynczej osoby, ale też sposobów zarządzania. Metodą często stosowaną w tym zakresie jest cykl PDSA (*plan-do-study-act*, czyli *zaplanuj-wykonaj-przeanalizuj-działaj*), w którym jednak przywiązuje się

większą wagę do objawów problemów niż do jego przyczyn. Dlatego autor proponuje metodę analizy przyczyny źródłowej RCA (*root-cause analysis*). Zadając kolejne pytania „dlaczego?”, należy dociekać, co było przyczyną błędu, i dążyć do poznania faktycznych związków przyczynowo-skutkowych, które doprowadziły do danego zdarzenia. Istotne jest rozważenie wewnętrznej motywacji liderów związanej z ich emocjami, gdyż to od jej rodzaju zależy, czy będziemy mieć do czynienia z budowaniem faktycznego zespołu, czy tylko ze zgromadzeniem w jednym miejscu grupy ludzi. W ramach oceny uwarunkowań zewnętrznych należy przeanalizować formy nacisku opinii publicznej oraz losowe przeszkody materialne i osobowe. Bardzo trudną sprawą jest zachowanie balansu między zalecanym w prowadzeniu biznesu pozytywnym myśleniem o sukcesie a ostrożnością, pozwalającą przewidywać wysokość ryzyka.

Czynnikiem trudnym do przecenienia w przypadku zarządzania przedsiębiorstwem jest kultura organizacyjna, która określa sposób podchodzenia do problemu osób włączonych w dane przedsięwzięcie. Paweł Motyl nazywa taką kulturę „miękką tkanką organizacji”. Nie tylko wiąże się ona z akulturacją rozumianą jako przyswojenie nowego modelu postępowania, ale wręcz programuje umysły, wskazując im drogi myślenia i działania. Dzięki właściwej kulturze organizacyjnej pracownicy zyskują poczucie „gry w jednej drużynie”, co odróżnia ich od innych zespołów. W tym kontekście należy brać pod uwagę stopień dystansu do władzy, relacje społeczne cechujące się indywidualizmem lub kolektywizmem, zróżnicowanie postaw osób płci męskiej i żeńskiej oraz nastawienie na unikanie niepewności. Warunkami dobrej kultury organizacyjnej są: zespołowość oparta na szacunku dla wszystkich pracowników, zapewnienie im bezpieczeństwa psychologicznego, przywództwo odznaczające się

świadomością wyzwań, a jednocześnie odwagą pozwalającą na zmianę stereotypów i zastanej rzeczywistości oraz właściwą komunikacją w instytucji, umożliwiającą posiadanie i wyrażanie odmiennego zdania.

Próbując określić cechy i umiejętności mające charakteryzować prawdziwych liderów, musimy uwzględnić stwierdzenie Petera Druckera, który powiedział, że zarządzanie polega na robieniu rzeczy we właściwy sposób, a przywództwo na robieniu właściwych rzeczy. Rola menedżera polega na stabilizowaniu instytucji, natomiast lider nadaje jej nowy ton, kreśląc wizję, dokonując strategicznych wyborów i inspirując innych pracowników do działania. Od lidera oczekuje się podejmowania przełomowych wyborów i ponoszenia odpowiedzialności za ich długoterminowe konsekwencje. Prawdziwy przywódca winien umieć zgromadzić odpowiednio dobrany zespół ludzi, którymi kierować będzie z uwzględnieniem konieczności wykorzystania ich potencjału. Cechą wielkich liderów jest jednak także pokorna świadomość, że bywają omylni i muszą się zgodzić na weryfikację swych poczynąń.

Lider jest odpowiedzialny za inicjowanie i koordynowanie procesów mających na celu zmianę określonych praktyk, a decyzję o konieczności przeprowadzania owych zmian powinien podejmować nie wtedy, gdy coś zaczyna źle funkcjonować, ale wówczas, gdy rodzi się szansa i potrzeba dostosowania się do uwarunkowań szybko ewoluującego świata. Dobre gospodarowanie wartościami organizacyjnymi przyczynia się do budowania kultury organizacyjnej i polega na wdrażaniu pracowników do konsekwentnego kierowania się zasadami. W tym miejscu trzeba jednak zauważyć, że Motyl nie tylko nie definiuje wartości, ale dodatkowo zawęża je do walorów technicznych, nie dostrzegając rzeczywistości sprawności moralnych. Stwierdzenie, że wartości nie są ani dobre, ani złe, a każda z nich może

mieć pozytywny wpływ na firmę (por. s. 187), świadczy o technokratycznym sposobie myślenia autora, niedoceniającego wartości moralnych, którymi są cnoty.

W tym świetle trzeba rozumieć określenie lidera „advokatem obietnicy marki”, co każe patrzeć na rolę przywódcy z perspektywy społecznej akceptacji owoców jego działania i ma wymiar komercyjny. Autor wprowadzie wskazuje na konieczność wierności wartościom, ale są one traktowane instrumentalnie. Przyjmując, że lider jest twórcą infrastruktury decyzyjnej, wskazuje się na jego kompetencje związane z pracą w zespole, który to właśnie on musi dobrać i zintegrować przez powierzanie zadań i okazywanie zaufania połączonego z konsekwentnym rozliczaniem poszczególnych osób z ich zakresu odpowiedzialności. Właściwie określone procedury decyzyjne muszą zostać skorelowane z jasnym komunikowaniem wizji i celów, które nigdy nie mogą utracić swego priorytetowego znaczenia. Prawdziwe przywództwo rodzi się zarówno z autorytetu opartego na wiedzy i doświadczeniu zweryfikowanym poprzez podejmowanie trafnych decyzji, ale też z niebanalnej osobowości lidera, cechującego się odwagą i wielkoduszością pozwalającą oddzielać rzeczy ważne od nieistotnych.

Charakteryzując pozycję lidera, Paweł Motyl stwierdza też, że największe zagrożenie dla kariery zawodowej i społecznej przywódcy stanowi on sam. Współczesne odkrycia neuronauki dostarczają bardzo ciekawych i zarazem niepokojących danych na temat działania mózgu, które jest uwarunkowane wieloma czynnikami. Bardzo niebezpieczny mechanizm rodzenia się emocji i ulegania uzależnieniom, powodującym zaburzenia i prowadzącym do destrukcji życia osoby dotkniętej chorobą woli, opiera się na tak zwanym porwaniu emocjonalnym, związanym z funkcjonowaniem ciała migdałowego w mózgu. Człowiek, w którego wnętrzu toczy się walka

między emocjami a logiką, ulega licznym przyzwyczajeniom i złudzeniom, a już samo określenie tego procesu mianem „torowania” wskazuje na mechanizm podsuwania jednostce rozwiązań. Trudność w obiektywnym postrzeganiu świata i własnej osoby nie powinna jednak prowadzić do zanegowania istnienia prawdy i możliwości dotarcia do niej.

Nadmiar informacji, które docierają do współczesnego człowieka, powoduje, że „resetuje” on swój mózg i broni się przed zaśmiecaniem go niepotrzebnym „spamem”. Stwarza to niebezpieczeństwo pominięcia czegoś, co jest naprawdę ważne i co koniecznie należy zauważyć i przyjąć. Uczenie się wrażliwości połączonej z właściwą selekcją stanowi nieodzowną powinność światłego lidera, jeśli chce on zachować swoją tożsamość, nadążając jednocześnie za zmianami dokonującymi się w świecie. W nastawieniu na rozwój nie wolno zapominać o popularnej maksymie głoszącej, że większość ludzi używa statystyki jak pijak latarni ulicznej – dla wsparcia, nie dla oświecenia. Człowiek potrafiący podejmować mądre decyzje traktuje informacje jako dane do analizy, a nie jako coś, co potwierdza jego sposób myślenia. Postulowane dzisiaj rozproszone przywództwo oznacza zdolność liderów do wykorzystywania wiedzy zdobytej przez ludzkość w procesie wielowiekowej nauki i dzięki współczesnym narzędziom przyspieszonego przetwarzania danych, nie wiążąc się natomiast z nieokreślonością osoby decyzyjnej.

Książka *Labirynt. Sztuka podejmowania decyzji* jest przykładem współczesnego crowdsourcingu, dzięki któremu czytelnik zyskuje dostęp do ogromnego zasobu wiedzy zgromadzonej przez Pawła Motyla. Wielość zebranych tu myśli, odwołujących się do rzeczywistych doświadczeń zespołów stawiających czoła trudnym wyzwaniom, sprawia, że odbiorca ma wrażenie uczestniczenia w nich jako świadek i uczeń, który sam musi dokonywać życiowych wy-

borów. Autor z reporterską dokładnością śledzi proces dochodzenia do realnie podejmowanych rozstrzygnięć i niejako pozwala wczuć się w napięcie towarzyszące bohaterom swej opowieści.

Język publikacji – barwny i opisowy – ujawnia dobre przygotowanie i duże doświadczenie pedagogiczne Pawła Motyla. Wciąga on czytelników w fascynującą przygodę, a dozując napięcie i podając fachowe informacje, uświadamia odbiorcom, jak mało jeszcze wiedzą. Narracja daleka jest jednak od mentorskiego tonu, autor nie zraża czytających, chętnie się swoją wiedzą. Pełni raczej funkcję przewodnika dla kogoś już w tej materii doświadczonego – opisując liczne przypadki, nie tylko potrafi je spójnie przedstawić, ale też wprawnie posługuje się nimi w celu zilustrowania proponowanej tezy. Teza książki jest zaś następująca: podejmowanie decyzji to proces trudny, lecz prawdziwie emocjonujący. Zarządzania można się nauczyć, wypracowując odpowiednie mechanizmy, ale też kształtując właściwe postawy, charakteryzujące się odpornością na stres i zdolnością do odważnego ponoszenia ryzyka.

Publikacja Pawła Motyla jest ciekawym poradnikiem branżowym łączącym informacje na temat zasad zarządzania z dziennikarską narracją dotyczącą funkcjonowania różnych ośrodków decyzyjnych. Motyl odwołuje się też do swych osobistych pasji: wspinaczek wysokogórskich i tematu wypraw w kosmos. Podaje ogromną liczbę szczegółowych wiadomości z zakresu ekonomii, psychologii i neurologii, wplata w swą opowieść wiele wątków historycznych i społeczno-politycznych, okraszonych przypowieściami i barwnymi obrazami symbolizującymi ludzkie postawy.

Mimo dużej wartości fachowej omawiana książka naznaczona jest istotnym brakiem, jeśli chodzi o zasadniczy fundament właściwej koncepcji osoby i odwołania do kategorii dobra i zła. Można usprawiedliwić autora, zauważając, że zbyt duża

dawka wiedzy antropologicznej okazałaby się zapewne niestrawna dla potencjalnych czytelników tego typu publikacji. Jednak w rezultacie nie do końca wiadomo, jaka koncepcja człowieka stoi u podstaw prezentowanej przez Motylą wizji rzeczywistości. Unikając moralizowania, pomija on też zupełnie warstwę aksjologiczną, co sprawia, że rozstrzygnięcia dylematów zarządczych nie uwzględniają szerszego i głębszego kontekstu ludzkich czynów. Jeżeli bowiem pamięta się o stwierdzeniu Karola Wojtyły zawartym w książce *Osoba i czyn*, że czyn niejako tworzy osobę², to podczas lektury *Sztuki podejmowania de-*

cyzji trudno nie postawić pytania, jaki ma być człowiek w tym, co stanowi jego tożsamość. Podmiotowy charakter czynów jednostki jest czymś więcej niż tylko kośćcem dla jej zachowań – to źródło najgłębszych motywacji i punkt odniesienia w drodze do znalezienia i zaakceptowania sensu ludzkich wysiłków.

Omawiana publikacja jest jednak mimo to lekturą ciekawą, dostarcza wielu informacji, a także wrażeń estetycznych i emocjonalnych związanych ze śledzeniem procesu podejmowania decyzji. Paweł Motyl wyjaśnia liczne mechanizmy i wskazuje kierunki rozwiązań ludzkich dylematów. Nie daje łatwego uspokojenia, ale zachęca do poszukiwania prawdziwej przygody, która jest niemożliwa bez dokonywania różnorodnych wyborów – zarówno tych strategicznych, jak i codziennych.

² Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 194-196.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Angelo Scola, *Warto żyć we wspólnocie. Religia, polityka, ekonomia*, tłum. M. Masny, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”, Lublin 2015, ss. 159.

Książka *Warto żyć we wspólnocie* kard. Anegla Scoli, w języku włoskim wydana w roku 2010, stanowi uderzająco aktualny głos w toczonych obecnie sporach dotyczących współistnienia religii i kultur w obrębie „społeczeństw wielorakich”, współczesnych zjawisk jednoczesnej sekularyzacji i powrotu religii, indywidualizacji i zacierania różnic, a także sposobu uczestniczenia wyznawców religii – zwłaszcza chrześcijaństwa – w życiu politycznym i ekonomicznym. Rozważania zawarte w tej pracy zostały przedstawione w postaci filozoficzno-teologicznych esejów, których autor czerpie inspiracje z różnorodnych źródeł, na przykład z myśli Jana Pawła II i Benedykta XVI, Hansa Ursa von Balthasara, Jacquesa Maritaina, Johna Rawlsa, Charlesa Taylora czy Jürgena Habermasa – by wymienić tylko niektórych – lecz także z bieżących dyskusji, w których osobiście uczestniczy (między innymi jako założyciel czasopisma „Oasis” poświęconego dialogowi ze światem muzułmańskim).

Chociaż refleksja Scoli zanurzona jest w tradycji, a argumentacja prowadzona niekiedy na wysokim stopniu abstrakcji, proponowane przez niego idee wydają się dostarczać praktycznych narzędzi intelektualnych do refleksji nad problemami współczesności. Wrażenie to ma swoje źródło zapewne w stosowanej przez autora metodzie ciągłego powracania do doświadczenia – zarówno do jego podstawowych (w języku Scoli „elementarnych”) aspektów, jak i do treści codziennego doświadczenia życia we współczesnym społeczeństwie.

W omawianej książce centralne miejsce zajmuje – rozwijana przez Jacques’a Maritaina, lecz według autora zasadniczo zagubiona w epoce nowoczesnej – koncepcja dobra praktycznego rozumianego jako fakt bycia w społeczeństwie. „Obszar polityczny – mawiał Maritain – ma za przedmiot dobro praktyczne uznane przez wszystkich za wartość samą w sobie [...]. Współżycie i wzajemna komunikacja, do których powołane są skonfliktowane nieraz podmioty zamieszkujące wielorakie społeczeństwo, jako praktyczne dobro społeczne objawiają [...] fakt, że żyje się razem. Jeśli uzna się jego decydujący charakter (przynajmniej jako mniejszego zła) i świadomie się je wybierze, bycie w rela-

ciach staje się istotnym [...] dobrem politycznym” (s. 28n). Koncepcja ta jest szczególnie interesująco aplikowana między innymi w rozważaniach z zakresu filozofii ekonomii, w których autor podkreśla wspólnotowy wymiar gospodarki i pierwszeństwo rzeczywistych relacji wobec instytucji.

Jako jedną z charakterystycznych cech społeczeństw ponowoczesnych wymienia Scola obecność w nich „popytu na religię”. Omawia również warunki ponownego spotkania tych społeczeństw z „Bogiem Jezusa Chrystusa” (s. 153), wskazując wśród tych warunków między innymi dawanie świadectwa doświadczeniu człowieka, w którym rozpoznaje on siebie jako stworzenie Boga – świadectwa sięgającego męczeństwa.

Książka Angela Scoli może stanowić inspirującą lekturę zarówno dla tych, którzy zainteresowani są uprawianiem antropologii w sposób twórczo rozwijający Jana Pawła II koncepcję antropologii adekwatnej, a zwłaszcza jego ujęcie wspólnoty, jak i dla osób podejmujących refleksję praktyczną nad swoim zaangażowaniem w życie konkretnych społeczności. Niestety, zrozumienie złożonej myśli autora zostaje dodatkowo utrudnione przez niesprawny przekład. Pomoc w pokonaniu tych trudności może stanowić napisany przez Jarosława Mereckiego SDS wstęp, osadzający rozważania zawarte w omawianej pracy w kontekście współczesnych dyskusji filozoficznych i teologicznych.

P.M.

Kazimierz Kummer, *Opowiadania i słuchowiska. Klatka*, oprac. D. Niedziałkowska, seria „Odnalezione”, t. 1, Wydawnictwo Episteme, Lublin 2015, ss. 509.

Rzadko na naszych łamach rekomendujemy prozę stricte literacką. Ta publikacja zasługuje jednak na uwagę nie tylko ze względu na wartość zebranych w niej utworów i wysoki poziom edytorski, ale również ze względu na ideę, która stała się motywem działania wydawców. Zainspirował ich (o czym można przeczytać na stronie internetowej Episteme) esej Tomasza Burka *Zeszyt uniesień*, poświęcony krótkiej powieści mało znanego, zmarłego tragicznie w młodym wieku pisarza i dziennikarza, zatytułowanej *Klatka*. Burek jest też autorem wstępu do książki, w którym wyraża żal, że „zagadkowy talent” (s. 5) Kazimierza Kummera nie został w pełni rozpoznany i doceniony.

Oprócz *Klatki*, uznanej przez jednego z krytyków za najwybitniejszą powieść o polskim Wrześniu widzianym z perspektywy kompleksu polsko-niemieckiego, prezentowany tu tom zawiera z trudem odnalezione opowiadania i scenariusze słuchowisk radiowych, także te, które nie były wcześniej publikowane, a zachowały się w archiwum domowym żony autora. Kummer należał do „straconego pokolenia PRL-u”, toteż jego twórczość jest – tak w warstwie fabularnej, jak i symbolicznej – pewnym świadectwem dramatu młodych ludzi próbujących przemówić własnym głosem w czasach zakłamania i wymuszonego kompromisu. W krótkich formach prozatorskich oddaje on klimat społeczny i obyczajowy epoki, w której żył, a na tym tle ukazuje, wprost lub nie wprost, dylematy, z jakimi wówczas trzeba było się zmagać, i podejmuje problemy moralne i egzystencjalne, które zawsze towarzyszyć będą człowiekowi boryka-

jącemu się ze światem i z samym sobą. Scenerią jego opowiadań i słuchowisk są czynszowe kamienice, małe miasteczka, niejednokrotnie więzienie; zarówno postaci, jak i sytuacje, w których je przedstawia, przemawiają do czytelnika autentyzmem i wiarygodnością. Cechy te narracje Kummera zawdzięczają – jak się uważa – reporterskiemu doświadczeniu autora. Pod względem formalnym jego proza jest raczej tradycyjna, niepozbawiona jednak literackich zapośredniczeń; krytycy dopatrują się w niej powinowactw z pisarstwem Hemingway’a, Céline’a, Kafki, Bursy i Hłaski.

Tom *Opowiadania i słuchowiska. Klatka* opracowany został z edytorskim pietyzmem, ma też piękną szatę graficzną. Zamieszczono w nim, w charakterze posłowie, historycznoliteracki tekst Doroty Niedziałkowskiej o drodze twórczej Kummera, a także jego bibliografię i szczegółową informację o źródłach i pierwodrukach publikowanych utworów. Do książki dołączono płytę z nagraniami słuchowisk udostępnionych przez archiwum Polskiego Radia Pomorza i Kujaw.

Konsekwencją decyzji o przypomnieniu twórczości Kummera był projekt wydania serii „Odnalezione”, poświęconej zapomnianym lub zapoznanym prozaikom i poetom polskim, których utwory zasługują na nowe, pogłębione odczytanie. Warto pamiętać, że wielu pisarzy, także spośród tych zaliczanych do panteonu literatury, zostało ponownie odkrytych i docenionych dopiero przez następne pokolenie. Wobec rosnącej komercjalizacji kultury i zalewu „bestsellerów” adresowanych do mało wymagającego odbiorcy zamiar wprowadzenia na rynek księgarski dzieł wartościowych, chociaż pozostających w cieniu należy uznać za ze wszech miar słuszny. Misją wydawców jest wszak ocalenie tego, co w piśmiennictwie cenne.

M.Ch.

Marcin GARBOWSKI

MIĘDZY NAMI (A) MASZYNAMI
Ogólnopolska interdyscyplinarna konferencja naukowa
„Nowy wspinały człowiek”
Uniwersytet Warszawski, Warszawa, 16 V 2015

16 maja 2015 roku na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego zorganizowana została przez Koło Naukowe Bioetyki UW konferencja naukowa „Nowy wspinały człowiek” o tematyce nawiązującej do transhumanizmu.

Podczas sympozjum wystąpiło dwunastu młodych badaczy oraz doktorantów i studentów z Uniwersytetu Warszawskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Adama Mickiewicza, wrocławskiego Wydziału Zamiejscowego Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej, Uniwersytetu Opolskiego oraz Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka. Tematyka referatów koncentrowała się przede wszystkim wokół wpływu nowych technologii na myślenie o człowieku. Wystąpienia poprzedził krótki wykład inauguracyjny „Ulepszanie człowieka – czy wiemy dokąd prowadzi ta droga?” wygłoszony przez prof. Pawła Łukowa – opiekuna Koła Naukowego Bioetyki i redaktora naczelnego czasopisma Instytutu Filozofii UW „Etyka”. Profesor Łuków zastanawiał się między innymi nad tym, jak nowe metody ulepszania człowieka wpływają na jednostkę i kim (lub czym) miałyby być podmioty powstałe w wyniku zastosowania nowych technologii. Poruszył również temat norm (prawnych

i moralnych), które należałoby ustanowić w odpowiedzi na tego typu sytuacje.

Obrady zostały podzielone na cztery panele tematyczne. Pierwszy z nich nosił tytuł „Wyzwania wobec transhumanizmu” i dotyczył głównie zagadnień filozoficznych. Tę część sympozjum otworzył mgr Ignacy Szczeniowski z Instytutu Filozofii UW, prezentując referat „Co maszyny wiedzą o nas? O zmianach dyspozycji epistemicznych w obliczu technologii”. Jak dowodził prelegent, obserwacje antropologiczne i psychologiczne świadczą, że wraz z rozwojem nowych technologii ludzie oddają we władanie zewnętrznych algorytmów nie tylko zasoby wiedzy propozycjonalnej, ale także znaczną część posiadanych umiejętności i tak zwanej wiedzy tła. Zrzekają się kompetencji zarówno intelektualnych, poznawczych, społecznych, jak i moralnych na rzecz odgórnie ustalonych procedur, mających usprawnić ich działanie i zaoszczędzić czas. Szczeniowski podjął także próbę przedstawienia refleksji epistemologicznej i kulturoznawczej nad zmianami wiedzy niepropozycjonalnej zachodzącymi pod wpływem rozwoju nowych technologii oraz starał się pokazać, że pojęcie ingerencji technologicznej wykracza poza problematykę fizycznego oddziaływania urządzeń na człowieka. Przywołał przykłady nawigacji satelitarnej i wyszukiwarek

internetowych, które wpływają na umiejętności heurystyczne i know how, a w efekcie zmieniają dyspozycyjną wiedzę osób posługujących się tymi narzędziami. Powołując się na twierdzenie Arystotelesa, że działanie moralne opiera się na trwałej dyspozycji, postawił tezę, że techniczne modyfikacje w sferze epistemicznej przekształcają moralność.

W drugim referacie wygłoszonym w ramach tego panelu, zatytułowanym „Nowy człowiek. Nowy stoik?”, dr Piotr Stankiewicz z UW przekonywał, że refleksja nad postępem technologicznym, jego wpływem na rozwój ludzkości i na metafizyczną sytuację człowieka nie powinna – i nie może – sprowadzać się wyłącznie do namysłu nad doraźnymi ekonomiczno-społeczno-politycznymi konsekwencjami nowych technologii. Refleksja owa powinna wykraczać poza spór entuzjastów postępu technologicznego z osobami sceptycznie do postępu nastawionymi. Jedną z obiecujących strategii w tym zakresie jest nawiązanie do tradycyjnych prądów filozoficznych i zestawienie ich z transhumanistyczną perspektywą „nowego człowieka”. Stankiewicz czyni to, odwołując się do uwspółcześnionej filozofii stoickiej. Analizy oparł na swej książce *Sztuka życia według stoików*, w której przedstawił stoicyzm jako filozofię życiową aktualną w dzisiejszych czasach. W tym duchu przedstawił pytania i wyzwania, z jakimi etyka stoików powinna się zmierzyć w rzeczywistości „nowego człowieka” – w szczególności pytania odnoszące się do takich zagadnień, jak zasada postępowania „zgodnie z naturą”, teleologiczne rozumienie świata czy koncepcja podziału na rzeczy zależne i niezależne od woli człowieka.

Panel zakończyło wystąpienie mgr. Marcina Garbowskiego z Wydziału Filozofii KUL zatytułowane „Czy transhumanizm jest ostatnią nadzieją Zachodu”. Garbowski zdefiniował transhumanizm jako post-
oświeceniowy nurt światopoglądowy

i omówił jego znaczenie w kontekście zjawiska, które określił mianem upadku Okcydentu, czyli cywilizacji Zachodu. Przywołał przykłady ideologii, które powstały po rewolucji francuskiej, stanowiącej cezurę wyznaczającą początek dominacji w kulturze i historii europejskiej nurtów wywodzących się z oświecenia. Zdaniem Garbowskiego transhumanizm to pierwsza postoświeceniowa ideologia kładąca szczególny nacisk na naturę człowieka w jej ujęciu holistycznym oraz na jego osobisty rozwój, podczas gdy wcześniejsze nurty – poprzez usunięcie osobowego Boga z centrum życia człowieka – doprowadziły do postępującej degeneracji moralnej społeczeństw, przejawiającej się dekadencją oraz cynicznym stosunkiem do wartości, czego wynikiem są obecne kryzysy: demograficzne, gospodarcze i kulturowe. W tej sytuacji transhumanizm – jako ideologia postępową, opartą na tych samych podstawach ideowych, co całe dziedzictwo oświecenia – wychodzi z propozycją poprawionej wersji humanizmu, w której kluczową rolę ma odgrywać postęp techniczny oraz coraz szybsza integracja człowieka z następstwami owego procesu. W rezultacie możliwe są dwa scenariusze: albo człowiek sam stanie się w pewien sposób boski, albo wyłoni się ponadludzka sztuczna inteligencja jako konsekwencja tak zwanej osobliwości technologicznej.

Drugi panel nosił tytuł „Granice integralności cielesnej”. Jako pierwszy wystąpił mgr Grzegorz Zyzik z Uniwersytetu Opolskiego z referatem „Cielesne «Zrób to sam». Biohacking”. Biohacking to dokonywana samodzielnie ingerencja we własne ciało celem zwiększenia jego możliwości przez wszczepianie elementów magnetycznych lub elektronicznych. Ponieważ postępowanie takie albo nie jest zgodne z prawem lub kodeksem lekarskim, albo niemożliwe jest znalezienie kogoś, kto odważyłby się przyjść biohakerom z pomocą, udzielając sobie oni wzajemnego wsparcia w obrębie

własnego środowiska. Ich działania zostały omówione na przykładzie amerykańskiego serwisu społecznościowego biohack.me. Najczęściej wymienianą tam modyfikacją jest wszczepianie w ciało magnesów czy konstrukcji, która sprawia, że ciało działa jak kompas, wskazując kierunek północny (ang. southpaw). Zdaniem Zyzika analiza zjawiska biohackingu – zwłaszcza w kontekście filozofii transhumanizmu – pozwoli uzyskać odpowiedź na pytanie o pragmatyczny wymiar ruchu „Do It Yourself Biology”, będącego subkulturą zrzeszającą biohakerów. Prelegent zwrócił uwagę na krytykę biohackingu i kontrowersje, jaką budzą biohakerzy: są oni podejrzliwe traktowani przez FBI, ich działania spotykają się z zastrzeżeniami natury moralnej i zdrowotnej, a także pociągają za sobą krytykę transhumanizmu wskazującą, że modyfikacje technologiczne ciała i umysłu ludzkiego prowadzić mogą do pogłębiania i utrwalania podziałów społecznych.

Kolejny uczestnik konferencji, Marcin Kozak z Uniwersytetu Warszawskiego w referacie o tematyce prawniczej pod tytułem „Problem ciała zastępczego w myśleniu o granicach cielesności” skupił się na jednym z wielu zagadnień dotyczących relacji między technologią a cielesnością: na kwestii tak zwanego ciała protetycznego. Przywołał klasę obiektów sytuujących się w przestrzeni, która rozciąga się między sferą res a uświęconym kulturowo, dereifikowanym ciałem. Zastanawiał się, czy protezy ze swej istoty należą do świata rzeczy, czy też istnieje możliwość uznania ich za element cielesności, a jeśli tak – to jakie są kryteria włączania tego, co technologiczne, do sfery somatycznej. W tym kontekście, twierdził Kozak, dochodzi do pomieszczenia pojęć: tego związanego ze słowem „Körper” oraz – interpretowanego przez pryzmat ciała – znaczenia terminu „Leib”, odnoszącego się do odczucia własności ciała jako nośnika życia ludzkiego. Prelegent zestawiał również ideę ciała

protetycznego z kategorią przeszczepu, biorąc pod uwagę specyfikę reakcji organizmu. Zaakcentował doniosłość kwestii rozpoznania założeń ontologicznych kryjących się za wyznaczaniem miejsca ciała protetycznego w dualizmie świata rzeczy i świata ciał.

Trzeci panel – „Technologia i funkcjonowanie człowieka” – otworzyła mgr Zuzanna Warso z Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka. W referacie „Technologia i ludzkie ciało – wyzwania dla praw człowieka” zwróciła uwagę, że na skutek szybkiego postępu technologicznego i rosnącego przywiązania ludzi do technologii istnienie cyborgów przestaje być fikcją w metaforyczny sposób obrazującą inne zjawiska, a staje się rzeczywistością. Warso przywołała wyrok Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych z roku 2014 w sprawie „Riley versus California”, w którym sędziowie jednogłośnie orzekli, że dokonane bez nakazu sądowego przeszukanie i konfiskata danych z telefonów komórkowych podczas aresztowania są sprzeczne z konstytucją. W uzasadnieniu zawarto stwierdzenie, że nowoczesne telefony komórkowe są tak wszechobecną częścią życia codziennego, że przysłowiowy przybysz z Marsa mógłby dojść do wniosku, iż stanowią istotny element ludzkiej anatomii. Prawdopodobnie jest to pierwszy przypadek, kiedy Sąd Najwyższy przywołał postać cyborga, by zobrazować rolę, jaką zaczęły odgrywać nowe technologie. Prelegentka poszukiwała odpowiedzi na pytania o wyzwanie, jakie rodzą się na gruncie prawa wskutek postępującej cyborgizacji ludzkiego ciała, a także o kształt przepisów, które zagwarantować mają ochronę podstawowych praw człowieka (takich jak prawo do prywatności czy autonomii osoby) w sytuacji, gdy zaciera się granica między człowiekiem a maszyną.

Referat „Nauka słuchania. Technologicznie zapośredniczone zmysły” wygłoszony przez Urszulę Skieplio z UJ dotyczył bioniki – interdyscyplinarnej nauki,

która wiąże gałęzie wiedzy zajmujące się badaniami życia i procesów fizjologicznych (biologię i medycynę) z dyscyplinami technicznymi, aby stworzyć możliwości imitowania natury. Do urządzeń bionicznych zalicza się między innymi implanty ślimakowe, powszechnie już wykorzystywane w leczeniu niedosłuchu typu odbiorczego. Stosowanie implantów, które służą „przywracaniu słuchu”, prowadzi do funkcjonalnego łączenia człowieka z maszyną, a efektem owego zabiegu jest osobliwy sposób słyszenia, gdyż sygnały akustyczne przetwarzane przez procesor implantu różnią się od tych docierających do nas bez technologicznego zapośredniczenia. Przykład ten ukazuje przemianę relacji człowiek–technologia: w przypadku implantu ślimakowego maszyna nie imituje natury, lecz staje się częścią organizmu hybrydycznego, stwarzając człowiekowi możliwość uzyskania nowych zdolności percepcyjnych.

Ostatni referat w ramach tego panelu – „Codzienność homo videns: analiza wpływu nowych technologii na funkcjonowanie człowieka” – został wygłoszony przez Jakuba Kusia i Rafała Węgrzyna z wrocławskiego Wydziału Zamiejscowego Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej. Zwrócili oni uwagę, że w wyniku wzajemnych oddziaływań, do których dochodzi między człowiekiem a technologią, zmianom ulegają oba podmioty interakcji. Okazuje się, że nie tylko człowiek kreuje technologię, ale także technologia wywiera wpływ na człowieka, zarówno pod względem sprawnościowym, jak i poznawczym. W ostatnich latach ogromną rolę zaczęła odgrywać technologia Internetu. Prelegenci przywołali tezę Manuela Castellsa, że rewolucja cyfrowa, której kołem zamachowym jest właśnie Internet, przyniosła donioślejsze skutki niż jakakolwiek wcześniejsza rewolucja społeczna. Dziś możemy już właściwie mówić o spędzaniu całego życia w sieci oraz o pojawieniu się pokolenia „cyfrowych tubylców”, dla których świat nowych technolo-

gii informacyjnych jest ojczyzną. Badacze coraz częściej w odniesieniu do współczesnego człowieka używają określenia „homo videns”, wskazując tym samym na zmiany zachodzące w naszym codziennym funkcjonowaniu, których konsekwencjami są: problemy z pamięcią i koncentracją, obniżanie się zdolności do krytycznego myślenia oraz inne postrzeganie moralności, spowodowane funkcjonowaniem w rzeczywistości cyfrowej. Uświadomienie sobie i poznanie tego procesu jest pierwszym krokiem na drodze do mądrzejszego i bardziej refleksyjnego korzystania z dobrodziejstw, jakie niesie tak błyskawiczny rozwój technologii cyfrowych.

Ostatni panel zatytułowano „Etyka i enhancement”. Pierwszy z trzech przedstawionych w trakcie jego trwania referatów – „W poszukiwaniu ciała doskonałego. Etyczne aspekty medycyny estetycznej” – wygłosiła mgr Karolina Napiwodzka-Bulek z Instytutu Filozofii UAM. Prelegentka zwróciła uwagę na kilka poważnych problemów etycznych związanych z rozwojem i praktykowaniem medycyny estetycznej. Przyjmuje się, że istnieje różnica między zabiegami doskonalącymi (ang. enhancement) a działaniami medycznymi i terapeutycznymi z zakresu medycyny estetycznej. Te pierwsze inspirowane są przez wyraźną wizję stworzenia lepszego człowieka przy zastosowaniu najnowszych technologii, podczas gdy medycyna estetyczna obejmuje zabiegi o niewielkim stopniu inwazyjności, przeprowadzane między innymi z wykorzystaniem związków naturalnie występujących w organizmie: kwasu hialuronowego czy toksyny botulinowej. Nadrzędnym celem medycyny estetycznej jest poprawa atrakcyjności fizycznej pacjenta, a więc zwiększenie sumy dóbr osobistych, a także wzrost jakości jego życia poprzez wynikającą z tego zmianę stanu psychicznego. Stosowanie najnowszych osiągnięć z zakresu estetologii medycznej okazuje się wyraźnie skorelowane ze zmianą za-

równy sposobu rozumienia piękna (zostaje ono zrównane z atrakcyjnością fizyczną), jak i innym definiowaniem pojęć „dolegliwość” oraz „adekwatna terapia”. To wszystko stanowi źródło poważnych problemów etycznych: uroda – postrzegana jako atrakcyjny wygląd – staje się „produktem medycznym”.

Kolejny referat, zatytułowany „Farmakologia w służbie bezpieczeństwa. Superżołnierz, superchirurg – etyczne aspekty farmakologizacji zawodu”, został wygłoszony przez Karolinę Niżyńską oraz Justynę Wit vel Wilk reprezentujące UW. Prelegentki podjęły próbę usystematyzowania konsekwencji etycznych związanych z farmakologizacją zawodów żołnierza oraz lekarza chirurga, która prowadzi do psychofarmakologicznego zarządzania zdolnościami człowieka. Punktem wyjścia było przedstawienie możliwości ulepszenia umiejętności zarówno fizycznych, jak i kognitywnych ludzi wykonujących te profesje. Przed chirurgami i żołnierzami stoją wyjątkowe wyzwania, dlatego wymaga się od nich specyficznych cech, na przykład umiejętności ciągłego skupienia, walki z ograniczeniami ciała i umysłu czy wzmoczonej odporności na stres i zmęczenie. Osoby te powinny się charakteryzować ponadprzeciętnym poczuciem odpowiedzialności, ich działania bowiem mają duży wpływ na bezpieczeństwo, zdrowie i życie innych. Stąd też pokusa ulepszenia zdolności fizycznych oraz poznawczych żołnierzy i chirurgów za pomocą leków czy substancji chemicznych jest znacznie silniejsza niż w przypadku innych profesji. Prelegentki zastanawiały się, czy w dobie farmakologizacji wielu obszarów życia człowieka słuszne i uzasadnione jest chemiczne ingerowanie w jego umiejętności, które wykorzystuje w służbie innym, oraz kto w razie niepowodzeń ponosi za nie moralną odpowiedzialność.

Ostatnim odczytem wygłoszonym podczas konferencji był referat „Czy mu-

simy zgadzać się na umieranie?” Wojciecha Rutkiewicza z UW. Autor przywołał analizy dotyczące procesu starzenia się ludzkiego organizmu. Gerontolodzy, badając przede wszystkim czynniki powodujące starzenie się komórek zwierząt i ludzi, starają się zrozumieć, dlaczego do tego procesu dochodzi i jakie są jego biologiczne mechanizmy. Uzyskanie odpowiedzi na owe pytania może zaowocować poznaniem sposobów opóźniania efektów starzenia, a także przyczynić się do wydłużenia życia człowieka. Tezy stawiane przez Wojciecha Rutkiewicza były wyrazem jego zasadniczo technoentuzjastycznego podejścia, dlatego niektórzy uczestnicy dyskusji, która wywiązała się po tym wystąpieniu, zarzucali prelegentowi zbytnie uproszczenia i przywiązywanie za dużej wagi do odległych jeszcze od prognozowanych rezultatów odkryć w zakresie medycyny.

Zarówno organizatorzy, jak i uczestnicy chętnie rozmawiali o organizacji następnych spotkań poświęconych problematyce transhumanizmu. Konferencja zgromadziła liczną publiczność, sala wykładowa Instytutu Filozofii zappełniła się w całości. Wśród dyskutantów znalazły się na przykład osoby publikujące prozę fantastyczno-naukową. Język wystąpień był zrozumiały nawet dla ludzi tylko pobieżnie zorientowanych w problematyce transhumanizmu. Planowana jest publikacja pokonferencyjna w formie cyfrowej, a w portalu Facebook zamieszczona została obszerna fotorelacja z obrad¹.

Pozytywnym zjawiskiem jest to, że kwestie związane z transhumanizmem zaczynają być poruszane podczas sympozjów naukowych. Zorganizowanie konferencji „Nowy wspaniały człowiek” – i zapowiedź kolejnych tego rodzaju sesji – po-

¹ Zob. „Nowy wspaniały człowiek”. Ogólnopolska Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa, <https://www.facebook.com/events/1414827515495967/>.

zwala wysunąć hipotezę, że mamy do czynienia z falą zainteresowania zjawiskiem transhumanizmu, które już niebawem może się stać zagadnieniem kluczowym w polskiej humanistyce. Przed kilku laty w swojej pracy licencjackiej, dotyczącej ważnego dla transhumanizmu problemu tak zwanej osobliwości technologicznej, pisałem, że postęp technologiczny prze-

ścignął filozofię, a przed filozofami stoi ambitne zadanie rozwinięcia refleksji nad jego konsekwencjami. Wydaje się, że już teraz badacze zaczynają się coraz częściej mierzyć z ową ambitną tematyką, o czym świadczą zarówno organizowane konferencje, jak i wydawane publikacje. Postęp techniczny jednakże wcale nie zwalnia, filozofów czeka zatem wyczerpująca praca.

Justyna KURLAK

MEANDRY WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII CZŁOWIEKA
LVII Tydzień Filozoficzny „Antropologia na rozdrożu”
KUL, Lublin, 9-12 III 2015

W dniach od 9 do 12 marca 2015 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II odbył się pięćdziesiąty siódmy Tydzień Filozoficzny. Podczas tegorocznej edycji – zorganizowanej przez Koło Filozoficzne Studentów KUL w ścisłej współpracy z Kołem Naukowym Studentów Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych oraz Kołem Naukowym Studentów Kulturoznawstwa KUL – podjęto próbę zmierzenia się z problemami współczesnej antropologii. Na „rozdrożu” spotkały się nauki o człowieku ujmujące przedmiot swych badań z perspektyw filozoficznej, przyrodniczej i kulturowej.

Jako pierwszy głos zabrał prorektor do spraw studenckich prof. Krzysztof Narecki, przedstawiając uczestnikom i gościom korzenie antropologii jako dyscypliny naukowej. Sesję otworzył dziekan Wydziału Filozofii ks. prof. Marcin Tkaczyk, po nim zaś wystąpił kurator Koła Filozoficznego Studentów KUL dr Wojciech Lewandowski, który wprowadził zgromadzonych w meandry współczesnej filozofii człowieka, dokonując prezentacji jej tradycji, założeń i osiągnięć.

Obrady pierwszego dnia – odbywające się pod hasłem „Umysł i ewolucja” – stwarzały sposobność do podjęcia dyskusji o człowieku z uwzględnieniem problematyki filozoficznej, ewolucyjnej i kognitywistycznej. Pierwszym punktem programu

była debata „Spór o pochodzenie człowieka – ewolucjonizm vs kreacjonizm”, moderowana przez ks. dr. Marka Słomkę¹. Ks. dr Tomasz Duma scharakteryzował genezę człowieka z perspektywy kreacjonizmu filozoficznego, a dr Marcin Ryszkiewicz (z Muzeum Ziemi Państwowej Akademii Nauk), mówiąc o aspektach ewolucji *Homo sapiens*, podkreślił jej wyjątkowość i paradoksalność na tle ewolucji innych gatunków. Kolejnym głosem w debacie była wypowiedź ks. dr. Grzegorza Stolarskiego (z Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach), który dokonał pogłębionej analizy sporu pomiędzy kreacjonizmem a ewolucjonizmem oraz przedstawił trzy jego płaszczyzny: filozoficzną, przyrodniczą i teologiczną. Jako ostatni swą prezentację dotyczącą badań genetycznych w ewolucjonizmie przedstawił prof. Jacek Tomczyk (z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego).

W popołudniowej sesji pierwszego dnia sympozjum odbyły się dwa wykłady. Pierwszy z nich – wygłoszony przez prof. Zbysława Muszyńskiego (z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej) – dotyczył antropologii podmiotu rozszerzonego, łączącej aspekty antropologii fizycznej i kul-

¹ Jeśli nie podano inaczej, prelegenci reprezentowali Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

turowej. Koncepcja ta pozwala ująć naturę umysłu, który przekracza ludzką cielesność, a także zaakcentować wpływ czynników zewnętrznych na stany mentalne. Drugi z prelegentów, prof. Arkadiusz Gut, przedstawił wyniki prowadzonych przez siebie badań, dowodzących, że już dzieci mają własne teorie dotyczące działania umysłu. Ponadto profesor Gut odniósł się do problemu tak zwanego relatywizmu kognitywnego i przekonania, że różne kulturowe mają wpływ na porządek nabywania wiedzy i rozwijania sprawności umysłowych.

Pierwszy dzień obrad zakończony został performansem przygotowanym przez studentów kognitywistyki KUL, którzy w formie wykładu przedstawili wyniki sondy ulicznej dotyczącej społecznej wiedzy o kognitywistyce. Jednym z przedstawionych wniosków była teza o dobroczynnym wpływie interdyscyplinarności nauk kognitywnych na zdolności umysłowe badaczy zajmujących się tym obszarem nauki.

Tematem przewodnim drugiego dnia obrad Tygodnia Filozoficznego była idea nieśmiertelności duszy. Temu zagadnieniu poświęcone zostały dwa wykłady. Pierwszy prelegent – dr Mateusz Przanowski OP (z UKSW) – mówił o dwóch koncepcjach duszy: tej przedstawionej w Biblii i tej znanej z pism św. Tomasza. Zdaniem ojca Przanowskiego u Akwinaty zachowane zostało występujące w Piśmie Świętym napięcie rodzące się na skutek zestawienia jedności psychofizycznej człowieka z nieśmiertelnością. Prof. Mariusz Gryganiec (z Uniwersytetu Warszawskiego) przybliżył słuchaczom kwestie łączące się z zagadnieniem tożsamości osobowej i związany z tym problemem „pogląd prosty”, zgodnie z którym nie istnieją kryteria tożsamości osobowej, gdyż „tożsamość” należy uznać za pojęcie pierwotne.

Kolejnym punktem obrad była debata na temat istnienia nieśmiertelnej duszy. Pierwszy z dyskutantów, prof. Ireneusz Ziemiński (z Uniwersytetu Szczecińskiego)

go) twierdził, że brak przekonujących argumentów, które pozwoliłyby rozstrzygnąć tę kwestię, ponieważ ewentualna nieśmiertelność duszy nie spełnia tradycyjnie przypisywanych jej funkcji: nie jest warunkiem koniecznym życia wiecznego, nie zapewnia rozwoju moralnego, a nawet może mieć negatywny wpływ na ludzkie czyny. W konsekwencji za uprawniony trzeba uznać wniosek, że sceptycyzm wobec nieśmiertelności duszy jest nieprzewidywalny, a opowiedzenie się za nieśmiertelnością lub przeciw niej daje tylko pięćdziesiąt procent szans na właściwy wybór. Jako drugi głos zabrał prof. Jacek Wojtysiak, który wskazał na dodatkowe założenia przyjęte w argumentacji profesora Ziemińskiego i przekonywał o egzystencjalnej ważkości podjęcia osobistej decyzji w tym względzie. Profesor Wojtysiak postulował ponadto wypracowanie odpowiednich kryteriów dyskusji o nieśmiertelności duszy i przedstawił argument za jej istnieniem w oparciu o cztery dziedziny poznawcze: doświadczenie, naukę, filozofię i religię. Zdaniem profesora Wojtysiaka intuicja dotycząca nieśmiertelności duszy przeważa w dziedzinie doświadczenia i religii, natomiast w pozostałych kwestiach ta jest nierozstrzygalna. Dyskusja dotyczyła także zagadnienia pełnej sprawiedliwości: zdaniem profesora Ziemińskiego nie może być ona osiągnięta w życiu doczesnym, natomiast według profesora Wojtysiaka jej zaprowadzenie w świecie jest wykluczone z uwagi na pamięć jednostki o doświadczeniach cierpienia i zła.

Tematem ostatniej tego dnia debaty był problem radzenia sobie w polskiej edukacji z kwestiami związanymi z duchowością oraz zagadnienie miejsca, jakie zajmują w polskim szkolnictwie „przedmioty drażliwe i wrażliwe”: filozofia, etyka i religia. Ks. prof. Alfred Wierzbicki zwrócił uwagę na istnienie antagonizmu między edukacją religijną a etyczną, będącego skutkiem reformy szkolnictwa, natomiast

prof. Robert Piłat (z UKSW) skonstatował, że krytyczny namysł jest metodą radzenia sobie z drażliwością niektórych tematów. Prof. Aldona Pobjewska (z Uniwersytetu Łódzkiego) przedstawiła korzyści płynące z nauczania filozofii już na pierwszych szczeblach edukacji szkolnej i pozytywny wpływ, jaki wywiera ono na rozwój umiejętności samodzielnego myślenia u dzieci. Debata była też okazją do omówienia istotnych kwestii dotyczących potrzeb i braków współczesnego systemu edukacji w Polsce oraz roli, jaką odgrywają w tym systemie przedmioty filozoficzne. Pewne wątki owej dyskusji podjęto po raz kolejny w czwartek, gdy do rozmowy zostali zaproszeni nauczyciele filozofii w szkołach średnich.

Drugiego dnia wydarzeniem towarzyszącym obradom była promocja wydawnictw Dominikańskiego Studium Filozofii i Religii: dr Mateusz Przanowski przedstawił dorobek publikacyjny tej instytucji i zaprezentował książkę prof. Jacka Wojtyśiaka *Wstęp do teologii naturalnej*, profesor Wojtyśiak przybliżył słuchaczom *Książeczkę o człowieku wierzącym* prof. Stanisława Judyckiego, a dr Marcin Iwanicki powiedział kilka słów o monografii *Życie wieczne* autorstwa prof. Ireneusza Ziemińskiego.

W środę 11 kwietnia podczas panelu „Drogi i bezdroża współczesnej kultury” omawiano zagadnienie miejsca, jakie w kulturze powinien zajmować człowiek, dyskutowano na temat wizji kultury i niebezpieczeństw, na które narażeni są jej twórcy i odbiorcy. Ks. prof. Witold Kawecki (z UKSW) podjął próbę zdiagnozowania współczesnej kultury. W swym referacie opisał związki między kulturą a religią, wskazując na odrębność i jednocześnie zależność tych dwu dziedzin życia duchowego człowieka. Zdaniem prelegenta harmonia między nimi zabezpiecza przed deformacjami i degeneracjami zagrażającymi zarówno kulturze, jak i religii. Ponadto podkreślił on, że współczesna kultura jest odpersonalizowana, wyobcowana,

co skutkuje próbami powrotu do kultur poprzednich pokoleń lub rodzi fascynację kulturą „futurystyczną”. Zauważalne są też: brak dialogu między twórcą (artystą) a odbiorcą kultury oraz dominacja kultury funkcjonalnej i utylitarystycznej. Stąd bierze się potrzeba zbudowania kultury personalistycznej, stworzenia sztuki, która zdolna jest kształtować człowieka i w której znajdzie się miejsce na poszukiwanie prawdy. Prof. Tadeusz Miczka (z Uniwersytetu Śląskiego) w referacie „Wartości i informacje. Szanse i zagrożenia dla idei humanizmu w technokulturze” wskazał na istnienie dwóch filarów idei humanizmu: wartości i informacji (dzięki informacji człowiek dowiaduje się, jak we właściwy sposób rozwijać wartości). Ułatwiony dzięki rozwojowi technologii dostęp do informacji stwarza duże możliwości, ale jednocześnie rodzi problemy związane z określeniem właściwego celu i sensu korzystania z zasobów technokultury.

Kolejny z prelegentów, prof. Robert Ptaszek, przedstawił referat na temat pluralizmu religijnego i jego konsekwencji w postaci pozbawienia kultury jednego celu. W trakcie tego wykładu podjęte zostały kwestia sytuacji religijnej we współczesnej Europie oraz zagadnienie postchrześcijańskiej i nihilistycznej wizji zmian kultury na tym kontynencie. W drugim wystąpieniu panelowym ks. prof. Leon Dyczewski, nawiązując do kształtującej się obecnie cywilizacji śmierci, pytał o miejsce człowieka we współczesnej kulturze, a następnie wskazał sposób pozwalający – dzięki „inteligencji życia” i harmonijnemu rozwojowi człowieka – zbudować cywilizację, w której istnienie jest wartością.

W czasie kolejnej debaty – zatytułowanej „Europejskie «Multi-Kulti» – droga czy bezdroże kultury?”, a moderowanej przez prof. Ryszarda Zajączkowskiego – przy stole prezydialnym zasiadli: ks. prof. Witold Kawecki, prof. Leon Dyczewski OFMConv, ks. prof. Krzysztof Grzesiak, prof. Tadeusz

Miczka, dr Krzysztof Modras OP, prof. Robert Ptaszek, prof. Mieczysław Ryba i prof. Robert Szwed. W toku dyskusji poruszono wiele wątków, podjęto między innymi problem możliwości stworzenia społeczeństwa na bazie wielu różnych kultur i zastanawiano się nad ewentualnym modelem ich łączenia. Rozmawiano także o dialogu między kulturami i niemożności wyznaczenia kryteriów ich porównywania. Debata przybliżyła obecnym istotne kwestie dotyczące miejsca człowieka w wielokulturowej społeczności. Podkreślano konieczność ugruntowania kultury, a jako przykład przywołano uniwersalistyczną kulturę społeczeństwa Europy zbudowaną na fundamentach chrześcijaństwa. Następnym punktem programu była projekcja filmu *Cristiada* w reżyserii Deana Wrighta.

Podczas czwartego i zarazem ostatniego dnia obrad okazję do zaprezentowania swych dociekań miało – zgodnie z formułą przyjętą w roku poprzednim – młodsze pokolenie osób zainteresowanych i zajmujących się antropologią, czyli studenci i doktoranci. Ich wystąpienia podzielone zostały na trzy sekcje, w których tytułach przywołano pojęcia w istotny sposób związane z filozofią człowieka: „poznanie”, „społeczeństwo” i „natura”.

Monika Chylińska zaprezentowała referat dotyczący poznawczych źródeł ludzkiej kreatywności, a Błażej Gębura próbował odpowiedzieć na pytanie, czy wszystkie argumenty są argumentami *ad hominem*. Następnie Justyna Kurlak scharakteryzowała koncepcję racjonalności stworzoną przez Roberta Hannę. Piotr Biłgorajski, wyjaśniając słuchaczom, czym jest epistemologia modalna, przekonywał, że z pojmovalności nie wynika możliwość. Panel dotyczący aspektów ludzkiego poznania zakończyło wystąpienie Mitchella Wellego – zdefiniował on pojęcie transdyscyplinarności, a następnie zaproponował zainicjowanie badań i programów naukowych,

które mogłyby założenia tak ujmowanej transdyscyplinarności spełniać.

Jako pierwsza podczas drugiego panelu referat przedstawiła Klara Czuba, która skonfrontowała wyniki badań socjologicznych i etnograficznych dotyczących odmienności zwyczajów w różnych kulturach i epokach z tezą o istnieniu bezwzględnego dobra i wspólnej wszystkim ludziom natury. Jolanta Prochowicz zreferowała poglądy Susan Okin na temat wybranych problemów współczesnych teorii sprawiedliwości: pozornej neutralności rodzajowej niektórych wyrażen językowych (ang. *false gender neutrality*) oraz sprawiedliwości instytucji rodziny. Michał Kazimierzczuk (z UKSW) mówił o koncepcji władzy dyskursów i śmierci podmiotu w filozofii Michela Foucaulta, natomiast Michael Musielewicz o średniowiecznej myśli politycznej, a dokładniej – o ówczesnych dyskusjach poświęconych kwestii prawowitości władzy politycznej.

Sesja zamykająca obrady Tygodnia Filozoficznego rozpoczęła się od przedstawienia przez Mikołaja Turyka poglądów Mieczysława Alberta Krapca OP w kwestii nieśmiertelności bytu ludzkiego i przedstawionej i dokonanego przezeń opisu momentu śmierci. Anna Dutkowska wskazała na element odróżniający ludzi od zwierząt, jakim jest zdolność do uzewnętrzniania wiedzy oraz gromadzenia jej poza umysłem, a Marcin Kożuch scharakteryzował płaszczyzny, na których możliwe jest ulepszanie człowieka oraz prognozowane skutki tego rodzaju działań. Sympozjum zakończył i podsumował dr Wojciech Lewandowski.

Wyjątkowość LVII Tygodnia Filozoficznego wyrażała się w jego interdyscyplinarnym charakterze. Podczas obrad usłyszeć można było głosy nie tylko filozofów, ale także przyrodników, kognitywistów i znawców kultury. Wszyscy oni próbowali wyznaczyć wspólną drogę, którą mogłyby zmierzać współczesna antropologia.

Dorota CHABRAJSKA

O KURCZENIU SIĘ (A BYĆ MOŻE ZANIKU?)
„ŚWIATA ŻYCIA”

Postawa intelektualna, która znamionuje transhumanizm, skłania przede wszystkim do refleksji antropologicznej, budzi pytania o granice człowieczeństwa i tożsamości osobowej, o możliwość treściowego poszerzenia pojęcia osoby, czy to przez jej modyfikacje dokonane na drodze różnego rodzaju inżynierii, czy to przez powołanie do życia bytów, które zwykliśmy określać jako rzeczy, a które zostaną przez człowieka wyposażone w cechy pojmowane dotąd jako wyznaczniki bytu osobowego. Mimo że przewidywania transhumanistów mają dziś w znacznej mierze charakter futurologiczny, pytania te i towarzyszące im wątpliwości wywołują pewien niepokój. Skłaniają do zastanowienia nad kwestiami: Czy dynamika rozwoju technologicznego nie doprowadzi do sytuacji, w której człowiek znajdzie się we władzy rzeczy, i to rzeczy, jakich gołym okiem nie będzie mógł zobaczyć, „rzeczy ukrytych” – miniaturowych urządzeń cyfrowych, komputerów, które będą mogły przejąć nad nim kontrolę i od których stanie się uzależniony, oraz zdalnie sterowanej aparatury? Czy ceną nowych możliwości, jakie człowiek uzyska wskutek sprzężenia go z realizującymi określone zadania narzędziami, nie okaże się więc utrata szczególnego „komfortu bytowego”, którym cieszy się on czy to jako „korona stworzenia”, czy to jako ukoronowanie procesu ewolucji? Czy w konsekwencji tej zmiany nie dojdzie do zaskakującego „awansu bytowego” rzeczy, które przekroczą granice wpisanych w nie pierwotnie treści?

Z problemami tymi filozofia – w szczególności antropologia filozoficzna – będzie się musiała kiedyś zmierzyć, być może znaleźć nowe narzędzia pojęciowe czy też nowe kategorie metodologiczne pozwalające jej ujmować coraz bogatszą rzeczywistość. Tu jednak spróbujmy się skupić na refleksji nieco prostszej i niewątpliwie życiu współczesnego człowieka bliższej, a dotyczącej możliwej już dziś do zaobserwowania ewolucji „świata życia”. Ów „świat życia” (niem. Lebenswelt) to – jak zauważyli fenomenologowie – pewien uniwersalny, spójny horyzont ludzkiego bytowania, uniwersum przedmiotów i osób, wyznaczające zarazem horyzont ludzkiej świadomości, horyzont sensu, to, co dane, zastane, co stanowi środowisko rozwoju człowieka, a zarazem zapewnia mu „ontyczne bezpieczeństwo”, pozwalając wpisać indywidualną egzystencję w rzeczywistość, w której egzystencja ta zaistniała.

Wydaje się, że postęp technologiczny, tak gwałtowny w okresie ostatnich dwudziestu lat, wprowadza zasadniczą jakościową zmianę właśnie w owym „świecie życia”, aczkolwiek zmiana ta dokonuje się niejako w tle ludzkich działań i nigdy nie wysuwa się na plan pierwszy. Oczywiście „świat życia” nieustannie ewoluuje wraz z człowiekiem i różnorodnymi transformacjami, którym podlega jego bytowość, ale zmiana, z jaką

mamy do czynienia obecnie, nie ma precedensu w przeszłości. Wiele pisze się o tym, iż wirtualna rzeczywistość – należąca do sztandarowych osiągnięć technologicznych współczesności – mimo że stanowi niepodważalne dobro dla człowieka, jest też dlań źródłem zagrożeń i wywiera negatywny wpływ na relacje międzyludzkie, atomizuje społeczeństwo i pozwala jednostkom wierzyć, że w sieci mogą już nie tyle w dowolny sposób tworzyć i kontrolować własny wizerunek, ile same siebie kreować. Piętnuje się więc portale i serwisy społecznościowe, wskazuje na czyhające w Internecie różnorakie pułapki i formułuje ostrzeżenia.

Niewiele natomiast mówi się o tym, jaki los wskutek postępu technologicznego spotyka przedmioty, zwyczajne rzeczy – cichych towarzyszy ludzkiego życia, którzy w dużym stopniu ów „świat życia” tworzą i urozmaicają. Oczywiście ranga i miejsce przedmiotów w ludzkim życiu nieporównywalne są z rangą i miejscem, jakie przysługują w nim osobom, niemniej faktem pozostaje, że przedmioty (czy też rzeczy) stanowią środowisko naszego życia. Żyjemy przecież w otoczeniu przedmiotów. Ważny element edukacji – tak życiowej, jak i szkolnej – polega na opanowaniu sposobu, w jaki różnymi przedmiotami należy się posługiwać, i umiejętności odczytywania ich sensu, na zrozumieniu celów, którym służą. Warto dodać, że w naszym osobowym świecie przedmioty nie pełnią wyłącznie funkcji narzędzi. Wiele z nich starannie dobieramy, tak aby odzwierciedlały naszą osobowość, smak czy też nasze preferencje estetyczne. Z drugiej strony nierzadko otwieramy serce dla przedmiotów uszkodzonych, niedoskonałych. Czujemy, że rzeczy – właśnie przez to, że są „nasze”, a właściwie, gdy stają się nasze i zaczynają pełnić swoją rolę w naszym życiu – nabierają jakiejś szczególnej jakości, a być może szczególnej wartości. Posługując się rzeczami, w pewnym sensie przekazujemy im rys swojego osobowego bytu. Rzeczy, które gromadzimy wokół siebie, ukazują naszą własną niepowtarzalność, bo jeśli nawet produkowane są jako egzemplarze gatunku (ang. token), to konfiguracje, w jakich umieszcza je nasza kreatywność, zawsze noszą znamię indywidualności. Można powiedzieć, że w jakimś sensie z rzeczami się zrastamy, a czasami ów związek jest na tyle silny, że trudno jest nam zepsutą rzecz po prostu wyrzucić. Jakoś nie wypada zwyczajnie pozbyć się czegoś, co przez lata wiernie służyło, pomagało nam, a być może czegoś, co sami „nie chcący” zepsuliśmy. W tym drugim wypadku niekiedy nawet pojawia się w nas żal, coś na kształt przekonania, że oto zraniliśmy rzecz, nie otoczyliśmy jej dostateczną troską, że odebraliśmy rzeczy należną jej bytowość.

Przechowujemy wokół siebie przedmioty, do których się przyzwyczailiśmy, których potrzebujemy, które cenimy, w których dostrzegamy piękno, a także te, w których zawarty jest szczególny sens, być może czytelny tylko dla nas samych. „To broszka babci” – mówimy i nie dopuszczamy możliwości pozbycia się tej nieużywanej i bezwartościowej w sensie materialnym ozdoby. W broszce babci obecny jest znacznie głębszy sens niż w kawałku mosiądzu, do którego przymocowano czerwone szkiełko. Czasami przedmioty stają się ciężarem, zagrażają nasze mieszkania i nie pozwalają się znaleźć, kiedy są potrzebne – ale są nasze, więc je zachowujemy. O przywiązaniu do przedmiotów jako świata naszego życia świadczy choćby staranność, z jaką w testamentie rozdysponowujemy swój dobytek – często nawet nie zdając sobie sprawy, że rzeczy dla nas cenne i ważne dla innych mogą okazać się co najwyżej niezrozumiałym balastem.

Inwazja technologii, przede wszystkim niosących z sobą cyfryzację, sprawia jednak, że zaczynamy rzeczy traktować w nowy sposób, że nasz stosunek do nich radykalnie – jakkolwiek stopniowo – się zmienia. Zaczynamy się przyzwyczajać do tego, że przedmioty są jednak po prostu narzędziami, narzędziami wymienialnymi, zastępowalnymi,

i nie odgrywają w życiu żadnej szczególnej roli poza tym, że służą nam do wykonywania określonych zadań. Przemijają, odchodzą w przeszłość tak szybko, że nie zyskują indywidualności. „Nigdy nie otrzymują drugiej szansy”¹ – pisze Michel Houellebecq. Naturalnym biegiem rzeczy odeszły przedmioty takie, jak liczydła, maszyny do pisania, telefony na korbkę czy wielkie odbiorniki radiowe, lecz wszystkie one służyły człowiekowi dostatecznie długo, żeby pozostać w zbiorowej pamięci – można powiedzieć, że wypracowały sobie miejsce nie tylko w muzeum techniki, ale w ludzkiej kulturze i że miejsca tego nikt nigdy nie będzie im w stanie odebrać. Kiedy pojawiły się komputery, sądziliśmy, że z nimi będzie podobnie. Pamiętamy swój pierwszy desktop, a później laptop, pamiętamy, że z dumą mówiliśmy o nim „mój” i że nie był to po prostu wyraz beznamiętnej postawy konsumpcyjnej, ale ze słów tych emanowała radość, iż rys swojej osobowości możemy wpisać w przedmiot tak dalece zaawansowany pod względem technologicznym. Szybko jednak okazało się, że owocom technologii cyfrowej nie jest pisane trwanie. Spirala postępu sprawia, że zostają z nami bardzo krótko – wypierają je nowsze, bardziej zaawansowane i bardziej wydajne odpowiedniki i można śmiało powiedzieć, że przedmioty te nie przekraczają statusu egzemplarzy. Nie przywiązujemy się zatem do nich, chociaż być może z sentymentu trzymamy gdzieś na półce swój pierwszy laptop, który zachowywał jeszcze ciągłość ze znanym nam światem rzeczy. Komputery, wszelkiego rodzaju komputerowe urządzenia przenośne, nośniki danych czy telewizory są bez wyjątku skazane na krótki żywot, jeśli nawet z radością stajemy się ich właścicielami. Co ciekawe, mimo to dokonują one rewolucji w naszym „świecie życia”, ponieważ eliminują zeń inne przedmioty, przejmują ich funkcje i doskonale się sprawują, nie wykazując przy tym owych cech, które nadawały tradycyjnym przedmiotom wartość i swoisty urok. Pożegnaliśmy się więc z tradycyjnymi telefonami i zginęły gdzieś owa szczególna atmosfera i niecierpliwe oczekiwanie, które towarzyszyły dzwonkowi jedyne w domu aparatu stacjonarnego: Do kogo? Kto dzwoni? Powoli żegnamy się z długopisami, ołówkami, papierowymi notatnikami i kalendarzami, z płytami gramofonowymi (mimo że pasjonaci muzyki analogowej niezłomnie starają się ocalić swoją niszę), z płytami CD i z odtwarzającym je sprzętem, z tradycyjnymi fotografiami, nierzadko przekazywanymi w rodzinie z pokolenia na pokolenie, a nawet z pisanymi ręcznie listami i z książkami w postaci ustawionych na półce woluminów. Filmy oglądamy nie w kinie, ale na smartfonie; jadąc samochodem, nie wpatrujemy się w krajobraz, ale w ekran GPS. Całą ogromną wielowymiarowość naszego życia cyfryzacja sprowadza do zerojedynkowych układów, przetwarzając – a być może redukując – wielorakie treści i sensy do informacji czy też po prostu danych. Procesowi temu towarzyszy szczególne zjawisko: o ile tradycyjne przedmioty wymagały od nas uwagi, „wmyślenia” się w nie, pewnej staranności postępowania z nimi, „obsługi”, o tyle urządzenia cyfrowe wykazują umiejętność (chciałoby się powiedzieć „chęć”), „opanowania” użytkownika, jego ruchów, a nawet decydowania za niego o tych ruchach. „W tle” wykonują działania, o których użytkownik nie wie lub których nie kontroluje – niechlubne przykłady to choćby najpopularniejszy edytor tekstu, który „domyślnie” poprawia „błędy” użytkownika, nierzadko błędy wprowadzając, czy też program poczty elektronicznej, który podpowiada użytkownikowi, do kogo wysłać właśnie napisany list. W znacznym stopniu nie pozwalając użytkownikowi decydować o swoim działaniu bądź decyzje takie utrudniając, urządzenia te jak gdyby nie chciały się w nasz „świat życia” wpisać, chociaż bez wątpienia go zapelniają. Być

¹ M. Houellebecq, *Mapa i terytorium*, tłum. B. Geppert, W.A.B., Warszawa 2011, s. 151.

może symptomatyczne jest to, że niezaprzeczalna wygoda, której dostarczają urządzenia komputerowe, właściwie skłania człowieka do oddawania im swoich kompetencji intelektualnych i wolitywnych. W tym sensie urządzenia te wręcz zachęcają nas do swoistego „osobowego” lenistwa. Czy jednak nie tego właśnie – jakkolwiek w znaczenie większej skali – obawiamy się, myśląc dziś o tym, jaki będzie świat postczłowieka?

Wszystkie te zmiany zachodzące w ludzkim „świecie życia” trudno jest oczywiście oceniać, a tym bardziej potępiać. Na temat ich dalszego kierunku możemy jedynie spekulować, zastanawiając się przy tym, czy na przykład dla ludzi średniowiecza dzisiejszy świat nie byłby już światem postludzkim. Sam jednak namysł nad relacją między człowiekiem a światem jego życia – nad istotą i głębią tej relacji – skłania do wniosku, że ogromnym uproszczeniem jest postrzeganie związku łączącego nas z rzeczami wyłącznie w kategoriach konsumpcji i ascezy. To związek znacznie głębszy, sięgający naszego życia osobowego.

Maria FILIPIAK

PAPIEŻE
JAN PAWEŁ II, BENEDYKT XVI
I FRANCISZEK
O POSTĘPIE NAUKI I DOBRU CZŁOWIEKA
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2014

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333 |

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

AP 2 – Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II, Città del Vaticano 1986, ss. 479

AP 3 – Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II, Città del Vaticano 1989, ss. 395

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I (2005), ss. 1326

V (2009), t. 1, ss. 1439

II (2006), t. 1, ss. 1008

V (2009), t. 2, ss. 980

II (2006), t. 2, ss. 1065

VI (2010), t. 1, ss. 1166

III (2007), t. 1, ss. 1405

VI (2010), t. 2, ss. 1390

III (2007), t. 2, ss. 1065

VII (2011), t. 1, ss. 1072

IV (2008), t. 1, ss. 1280

IV (2008), t. 2, ss. 1099

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Inteligencja i poszukiwanie naukowe w służbie dla Boga i dla człowieka* (Przemówienie do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca w Rzymie, 8 XII), NP I, s. 135-139; toż: *L'intelligenza e la ricerca al servizio di Dio e dell'uomo*, IGP I, s. 297-306.

1979

2. Encyklika [...] *Redemptor hominis* (15 III), NP II, 1, s. 231-267 [zwl. p. 15]; toż: *La prima Enciclica di Giovanni Paulo II „Redemptor hominis”*, IGP II, 1, s. 550-609.

3. *Problemy nauki są problemami człowieka* (Przemówienie do Europejskiego Towarzystwa Fizycznego, 31 III), NP II, 1, s. 309-313; toż: *Scienza e problemi dell'uomo*, IGP II, 1, s. 745-753.

4. *Badanie świata dla poznania człowieka* (Przemówienie do grupy naukowców, 28 IX), NP II, 2, s. 199-201; toż: *Studiare il mondo per conoscere l'uomo*, IGP II, 2, s. 400-403.

5. *Głęboka harmonia łączy prawdy naukowe z prawdami wiary* (Wspomnienie Alberta Einsteina w setną rocznicę urodzin, 10 XI), NP II, 2, s. 529-533; toż: *L'armonia profonda che lega le verità della scienza e le verità della fede*, IGP II, 2, s. 1107-1120.

1980

6. *Wymiar moralny studiów i poszukiwań naukowych* (Do uczestników kongresu „Univ'80”, 1 IV), NP III, 1, s. 321-324; toż: *La dimensione morale dello studio e della ricerca*, IGP III, 1, s. 780-786.

7. *Wolność, prawda, służba człowiekowi* (Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Kinshasa, 4 V), NP III, 1, s. 473-477; toż: *L'amore ardente della verità ispira la gioia della ricerca*, IGP III, 1, s. 1119-1126.

8. *Osoba, nie wiedza, jest miarą i kryterium wszelkiego działania ludzkiego* (Przemówienie do uczestników dwóch Kongresów Medycyny i Chirurgii, 27 X), NP III, 2, s. 534-537; toż: *La persona, non la scienza, è misura e criterio di ogni manifestazione umana*, IGP III, 2, s. 1005-1010.

9. *Nauka – teologia – magisterium* (Przemówienie do naukowców i studentów, Kolonia, 15 XI), NP III, 2, s. 617-623; toż: *Rinnovato collegamento tra pensiero scientifico e forza di fede dell'uomo che cerca la verità*, IGP III, 2, s. 1200-1211.

10. *Dobroczynny dialog między nauką a teologią* (Przemówienie do laureatów Nagrody Nobla uczestniczących w kolokwium zorganizowanym przez Stowarzyszenie „Nova Spes”, 22 XII), NP III, 2, s. 887-890; toż: *Nella ricerca della verità per l'uomo è benefico il dialogo tra scienza e teologia*, IGP III, 2, s. 1780-1785.

1981

11. *Nauka – sumienie* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych, Hiroshima, 25 II), NP IV, 1, s. 264-269; toż: *Responsabilità della scienza e della tecnologia*, IGP IV, 1, s. 540-549.

12. *Mądrość ludzkości niech zawsze towarzyszy badaniu naukowemu* (Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, 3 X), NP IV, 2, s. 134-136; toż: *La saggezza dell'umanità accompagni sempre la ricerca scientifica*, IGP IV, 2, s. 330-338.

1982

13. *Niech nadzieja ożywia waszą aktywność naukową i dydaktyczną* (Przemówienie podczas wizyty w Papieskiej Akademii „Antoniano”, 16 I), NP V, 1, s. 65-69; toż: *La vostra operosità scientifica e didattica ravvivi e custodisca la speranza*, IGP V, 1, s. 135-142.

14. *W pracy naukowej, w badaniach służycie człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów, Ibadan, Nigeria, 15 II), NP V, 1, s. 199-202; toż: *Siete al servizio dell'uomo attraverso la scienza e la ricerca*, IGP V, 1, s. 439-448.

15. *Humanizujcie medycynę, miłując chorych* (Przemówienie do uczestników zjazdu lekarzy, 25 II), NP V, 1, s. 287-288; toż: *Umanizzate la medicina amando i malati*, IGP V, 1, s. 696-699.

16. *Kościół jest solidarny z uniwersytetem* (Przemówienie w Bibliotece Konwentu św. Dominika, 18 IV), NP V, 1, s. 543-548; toż: *La Chiesa è solidale con l'università nella ricerca della piena verità sull'uomo*, IGP V, 1, s. 1223-1231.

17. *List do uczonych przybyłych na zebranie w Erice* (20 VIII), NP V, 2, s. 287-289; toż: *Lettera a scienziati riuniti a convegno a Erice*, IGP V, 3, s. 260-262.

18. *Nauka powinna przyczyniać się do prawdziwego postępu człowieka* (Przemówienie do uczestników zjazdu zorganizowanego przez Krajową Akademię Nauk, Castel Gandolfo, 21 IX), NP V, 2, s. 403-405; toż: *La scienza deve contribuire al vero progresso dell'uomo*, IGP V, 3, s. 511-515.

19. *Medycyna na służbie człowieka* (Przemówienie do uczestników Światowego Kongresu Lekarzy Katolickich, 3 X), NP V, 2, s. 491-496; toż: *La qualifica di medico cattolico impegna a una testimonianza superiore*, IGP V, 3, s. 669-677.

20. *Eksperyment w biologii* (Przemówienie podczas audiencji dla uczestników Tygodnia Studiów zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, 23 X), NP V, 2, s. 585-588; toż: *La sperimentazione in biologia deve contribuire al bene integrale dell'uomo*, IGP V, 3, s. 889-898.

1983

21. *Nie stawiać żadnej granicy naszemu wspólnemu poszukiwaniu wiedzy* (Przemówienie do grupy naukowców, 9 V), NP VI, 1, s. 560-565; toż: *Nessun limite sia posto alla nostra comune ricerca del sapere*, IGP VI, 1, s. 1192-1199.

22. *Podstawy deontologii lekarskiej* (Przemówienie do uczestników Zjazdu Światowego Towarzystwa Lekarskiego, 29 X), NP VI, 2, s. 418-422; toż: *Arbitraria e ingiusta la manipolazione genetica che riduce la vita dell'uomo ad un oggetto*, IGP VI, 2, s. 917-923.

1984

23. *Badania medyczne domagają się uwzględnienia wartości moralnych* (Przemówienie do międzynarodowej grupy uczonych, 27 IV), NP VII, 1, s. 525-527; toż: *„La ricerca medica esige la guida dei valori morali”*, IGP VII, 1, s. 1133-1135.

24. *Gaudium de veritate* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, 13 VI), ORpol. 5(1984) nr 7, s. 17-18; toż: *La scienza è veramente libera soltanto quando si lascia determinare dalla verità*, IGP VII, 1, s. 1704-1710.

25. *By chronić etos zawodu lekarskiego* (Przemówienie do profesorów i studentów Wydziału Medycznego Polikliniki Gemelli, 28 VI), ORpol. 5(1984) nr 7, s. 13; toż: *Aborto, eutanasia e manipolazioni genetiche gravi pericoli di deviazione per il medico*, IGP VII, 1, s. 1980-1985.

1985

26. *Służyć człowiekowi* (Przemówienie podczas wizyty na Uniwersytecie Ca' Foscari, Wenecja, 17 VI), NP VIII, 1, s. 981-984; toż: *Cultura e ricerca scientifica non devono essere complici nella corsa alle armi*, IGP VIII, 1, s. 1892-1897.

27. *Eutanazja jest zbrodnią, z którą nie wolno ani współpracować, ani się zgadzać* (Przemówienie do grup roboczych z Papieskiej Akademii Nauk, 21 X), NP VIII, 2, s. 558-561; toż: *L'eutanasia è un crimine al quale non si può cooperare né consentire*, IGP VIII, 2, s. 1080-1084.

1986

28. *Postęp medyczny powinien być zintegrowany z całkowitą prawdą o osobie* (Przemówienie do uczestników Kongresu Neuropsychiatrycznego, 12 IV), NP IX, 1, s. 501-503; toż: *Il progresso della medicina va integrato nella più ampia verità della persona*, IGP IX, 1, s. 994-997.

29. *Poznanie tajemnic Bożych jest nie tyle zdobyczą ludzkiego rozumu, ile darem, którego Bóg udziela pokornym i wierzącym* (Przemówienie podczas wizyty w Papieskiej Akademii św. Anzelma, Rzym, 1 VI), NP IX, 1, s. 858-861; toż: *La conoscenza dei misteri divini non è tanto conquista del genio umano quanto un dono che Dio elargisce agli umili ed ai credenti*, IGP IX, 1, s. 1738-1743.

30. *Postęp nie może być przywilejem garstki wybranych* (Przemówienie do uczestników sesji zorganizowanej przez Papieską Akademię Nauk, 20 VI), NP IX, 1, s. 931-932; toż: *L'uso pacifico dello spazio favorisce l'unificazione della famiglia umana*, IGP IX, 1, s. 1876-1878.

31. *Nauka i perspektywy człowieka* (Przemówienie do uczestników kolokwium „Nauka, filozofia i teologia”, Rzym, 5 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 17; toż: „*Vivete le indicazioni della «Gaudium et Spes» alla luce del progresso scientifico*”, IGP IX, 2, s. 534-537.

32. *Mądrość i etyka – granice nauki* (Przemówienie na uroczystej sesji z okazji 50-lecia Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 10, 30; toż: *Nucleare, ecologia, genetica: le frontiere della scienza interpellano sempre più la responsabilità dell'uomo*, IGP IX, 2, s. 1274-1285.

33. *Wasze losy związane są z prawdą* (Wizyta w Uniwersytecie, Sydney, 26 XI), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 23-24; toż: *Per sua natura la scienza è in ultima teocentrica*, IGP IX, 2, s. 1667-1674.

1987

34. *I principi etici e morali guidino la ricerca scientifica* [Zasady etyczno-moralne niech kierują badaniami naukowymi] (Przemówienie do uczestników Kongresu Chirurgów, 19 II), IGP X, 1, s. 373-377.

35. Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Donum vitae* o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania (22 II), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 19-24.

36. *L'insegnamento della Chiesa in campo biomedico difende la dignità e i diritti fondamentali della persona* [Nauczanie Kościoła w dziedzinie nauk biomedycznych stoi

na straży godności i fundamentalnych praw osoby] (Przemówienie do organizacji służby zdrowia „Convention Centre”, Phoenix, 14 IX), IGP X, 3, s. 500-507.

37. *Czy Kościół i świat nauki są gotowe do podjęcia ścisłej współpracy?* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 26 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 8.

38. *Umanizzare la medicina é difendere e promuovere la vita e la sua dignità* [Humanizowanie medycyny oznacza ochronę i promowanie życia oraz jego godności] (Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Komisję Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 12 XI), IGP X, 3, s. 1084-1089.

39. *Scienza medica e diritto in difesa dell'integrità della persona* [Wiedza medyczna i prawo w obronie integralności osoby] (Przemówienie do Związku Katolickich Prawników Włoskich, 5 XII), IGP X, 3, s. 1294-1296.

1988

40. *„Il Papa vi domanda oggi ancora una volta di 'operare la verità' per il bene dell'uomo”* [Papież prosi was dzisiaj jeszcze raz o „czynienie prawdy” dla dobra człowieka] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), IGP XI, 3, s. 1397-1402.

1989

41. *Misja uniwersytetu wobec osoby ludzkiej* (Przemówienie podczas spotkania ze środowiskiem uniwersyteckim, Uppsala, Szwecja, 9 VI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 26-27; toż: *La dignità umana può essere salvaguardata soltanto se la persona è considerata inviolabile dal concepimento fino alla morte naturale*, IGP XII, 1, s. 1608-1615.

42. *La difesa della vita e della dignità umana deve ispirare tutte le ricerche scientifiche* [Obrona życia i godności ludzkiej powinna inspirować wszelkie badania naukowe] (Przemówienie do Światowego Kongresu Gemeliologii, 28 VIII), IGP XII, 2, s. 406-408.

43. *Gli enormi progressi della tecnica rendono oggi necessario un rapporto corretto tra scienza e fede* [Ogromny postęp techniki wymaga dzisiaj właściwej relacji między nauką a wiarą] (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Konferencji Przewodniczących Uniwersytetów Holenderskich, 6 XI), IGP XII, 2, s. 1180-1181.

44. *La ricerca scientifica e la riflessione morale devono procedere insieme in spirito di cooperazione* [Badania naukowe i refleksja moralna powinny być prowadzone w duchu współpracy] (Przemówienie podczas spotkania z grupą uczonych zaproszonych przez Papieską Akademię Nauk, 14 XII), IGP XII, 2, s. 1523-1529.

1990

45. *La ricerca scientifica conduce ad un più profondo apprezzamento della saggezza del Creatore* [Badania naukowe prowadzą do głębszego podziwu dla mądrości Stwórcy] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami seminarium na temat astrofizyki zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 14 IX), IGP XIII, 2, s. 612-614.

46. *Nauka w kontekście kultury* (Przemówienie do uczestników plenarnego zebrania Papieskiej Akademii Nauk, 29 X), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 15; toż: *Dobbiamo congiungere le forze vive della scienza e della religione per preparare i contemporanei alla sfida dello sviluppo integrale*, IGP XIII, 2, s. 961-967.

1991

47. *Potrzeba współpracy między nauką, kulturą i wiarą* (Audycja dla uczestników seminarium „Nauka w kontekście ludzkiej kultury”, 4 X), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 32-33; toż: *Promuovere la dimensione etica del progresso tecnologico per edificare una società che sia a misura dell'uomo*, IGP XIV, 2, s. 734-740.

1992

48. *Człowiek wobec tajemnicy śmierci* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sympozjum zorganizowanego przez Ośrodek Bioetyki Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore, 17 III), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 38-39; toż: *Di fronte al mistero della morte la fede cristiana si propone come sorgente di serenità e di pace*, IGP XV, 1, s. 621-624.

49. „*Silmy się dobrze myśleć*” (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, Triest, 2 V), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 14-16; toż: *Superare condizionamenti e pregiudizi per cogliere l'incontro tra fede e scienza*, IGP XV, 1, s. 1282-1287.

1993

50. *Fondare la ricerca medica su scelte di valore etico e morale per mettersi al servizio della vita* [Badania medyczne, aby służyły życiu, powinny zostać oparte na wyborze wartości etycznych i moralnych] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami IV Międzynarodowego Kongresu Nefrologii Dziecięcej, zorganizowanego przez Klinikę Pediatriczną Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore, 7 V), IGP XVI, 1, s. 1085-1088.

51. *Dialog między nauką a wiarą* (Przemówienie podczas wizyty w Międzynarodowym Centrum Naukowym im. Ettore Majorany, Erice, Sycylia, 8 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 12-15; toż: *Scienza e fede sono entrambe dono di Dio e in lui trovano il loro principio di unità*, IGP XVI, 1, s. 1107-1114.

52. „*Contribuite con la vostra scienza a seminare germi di umanità*” [Niech wasza nauka służy rozsiewaniu ziaren człowieczeństwa] (Przemówienie podczas spotkania z delegacją Królewskiej Akademii Nauk z Hiszpanii, 23 X), IGP XVI, 2, s. 1095-1097.

53. *Etyczne problemy genetyki* (Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, 20 XI), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 37-38; toż: *Utilizzare l'embrione come puro oggetto di sperimentazione significa attentare alla dignità della persona e del genere umano*, IGP XVI, 2, s. 1298-1303.

1994

54. *Badania naukowe i etyka* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 43-45; toż: *È necessario determinare le condizioni etiche della ricerca. Quando è in causa l'uomo si va oltre la sola scienza*, IGP XVII, 2, s. 562-569.

1995

55. *La ricerca scientifica è di grande beneficio per l'umanità quando sintetizza e consolida le conoscenze derivanti da altre fonti quali la letteratura, la filosofia e la teologia* [Badania naukowe przynoszą wielką korzyść ludzkości, kiedy syntetyzują i uzasadniają poznanie pochodzące z innych źródeł, takich jak literatura, filozofia i teologia] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami kursu zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne, 7 VII), IGP XVIII, 2, s. 55-57.

1996

56. *Na straży życia ludzkiego* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami kongresu poświęconego bioetyce, zorganizowanego przez Wydział Medycyny Katolickiego Uniwersytetu Sacro Cuore, 17 II), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 27-28; toż: *La bioetica costituisce il terreno privilegiato di un sincero e proficuo dialogo tra Chiesa e scienza*, IGP XIX, 1, s. 344-348.

57. *Quando la ricerca sembra sfiorare misteriose frontiere, il dialogo tra fede e scienza diviene più urgente e ricco di prospettive* [Kiedy badania wydają się dotyczyć granic tajemnicy, dialog między wiarą a nauką staje się nagły i bogaty w perspektywę] (List do uczestników sesji Papieskiej Akademii Nauk, 29 XI), IGP XIX, 2, s. 787-789.

1997

58. *L'umanesimo cristiano risponde alle esigenze dell'uomo deluso dalle utopie che hanno segnato il XX secolo* [Humanizm chrześcijański odpowiada na potrzeby człowieka rozczarowanego utopiami, które naznaczyły wiek dwudziesty] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji akademii papieskich, 3 XI), IGP XX, 2, s. 733-736.

1998

59. *Badania nad genomem ludzkim* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 24 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 36-37; toż: *La conquista del nuovo continente del sapere, che è il genoma umano, dischiude possibilità di vittoria sulle malattie e non avalli un orientamento selettivo degli esseri umani*, IGP XXI, 1, s. 418-422.

60. Dokument Papieskiej Akademii Nauk *Dichiarazione circa il prolungamento artificiale della vita e la determinazione esatta del momento della morte. Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci* (21 X), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Biblos, Tarnów 1998, s. 453-454.

61. *Aby głębiej zrozumieć tajemnicę Boga, człowieka i stworzenia* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 27 X), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 48-49; toż: *La conoscenza della fede, fondata sulla verità rivelata, non viene esclusa dalla conoscenza ottenuta per via razionale*, IGP XXI, 2, s. 849-853.

62. *L'investigazione scientifica, fatta di applicazione, di entusiasmo e di ardimento intellettuale, mai può ignorare la dimensione umanistica* [Badania naukowe prowadzone z zaangażowaniem, entuzjazmem i intelektualną odwagą nie mogą pominąć wymiaru humanistycznego] (Przemówienie podczas wizyty w prywatnym uniwersytecie LUISS, Rzym, 17 XI), IGP XXI, 2, s. 1025-1028.

1999

63. *Zrównoważony rozwój* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Papieskiej Akademii Nauk, 12 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 56-57; toż: *Affinchè il pianeta sia abitabile in futuro, occorre fermare una ricerca infinita e sfrenata di beni materiali*, IGP XXII, 1, s. 511-515.

64. *Od odpowiedzialności ludzi nauki i kultury za prawdę* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni w Polsce, Toruń, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 28-29; toż: *Il compito degli uomini di cultura oggi: offrire al mondo la speranza che nasce dalla verità*, IGP XXII, 1, s. 1233-1239.

65. *Kontemplujmy przykład Jezusa – Boskiego Samarytanina* (Orędzie [...] na VIII Światowy Dzień Chorego, 6 VIII), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 19-23; toż: *„Il Giubileo ci invita a contemplare il Volto di Gesù, divino Samaritano delle anime e dei corpi”*, IGP XXII, 2, s. 120-130.

66. *Czerpcie z dziedzictwa przeszłości, aby kształtować przyszłość* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, Tbilisi, Gruzja, 9 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 25-27; toż: *Gli uomini e le donne impegnati nella cultura metano la propria creatività al servizio della promozione della vita in tutta la sua verità, bellezza e bontà*, IGP XXII, 2, s. 861-865.

67. *Służyć człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 14 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 38-39; toż: *Ai giovani appartiene il nuovo secolo, il nuovo millennio. Auguro loro di entrare in questo tempo con la forza di Cristo!*, IGP XXII, 2, s. 1167-1170.

2000

68. *Medycyna a prawa człowieka* (Jubileusz lekarzy katolickich, 7 VII), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 35-36; toż: *Di fronte alla legislazione favorevole ai crimini dell'a-*

borto e dell'eutanasia il medico si avvalga dell'obiezione di coscienza, IGP XXIII, 2, s. 39-42.

69. *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty* (Przemówienie podczas spotkania z naukowcami w rzymskim Pałacu Kongresów, 29 VIII), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 37- 39; toż: „*I trapianti sono una grande conquista della scienza a servizio dell'uomo. Il criterio fondamentale di valutazione risiede nella difesa e promozione del bene integrale della persona umana*”, IGP XXIII, 2, s. 280-285.

70. „*L'uomo di scienza sa che la verità non può essere negoziata, oscurata o abbandonata alle libere convenzioni o agli accordi fra i gruppi di potere, le società o gli Stati*” [Człowiek nauki wie, że prawda nie może być negocjowana, ukrywana ani porzucana na rzecz dowolnych konwencji czy porozumień grup nacisku, społeczności bądź państw] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 13 IX), IGP XXIII, 2, s. 874-878.

2001

71. *Poszukujcie zawsze dobra człowieka* (Przesłanie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Akademię „Pro Vita”, 1 VII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 9; toż: *La ricerca scientifica deve orientarsi costantemente al bene dell'uomo e alla salvaguardia della sua salute*, IGP XXIV, 2, s. 13-15.

72. *Europa potrzebuje nowego zaczynu intelektualnego* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 11 XII), ORpol. 23(2002) nr 2, s. 16-17; toż: „*Gridate, giovani universitari, con la vostra fede e lavorate per un'Università degna dell'uomo, al servizio della società in modo critico*”, IGP XXIV, 2, s. 1100-1104.

2002

73. *Odkrywać zdumiewającą prawdę o człowieku i świecie* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Nauk, 11 XI), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 34-35; toż: *All'inizio di questo nuovo secolo gli scienziati facciano udire la propria voce con maggiore autorità nella causa della pace nel mondo*, IGP XXV, 2, s. 697-699.

2003

74. *Badania biomedyczne w świetle rozumu i wiary* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 24 II), ORpol. 24(2003) nr 6, s. 33-34; toż: *Occorrono un movimento di pensiero e una nuova cultura di alto profilo etico e di ineccepibile valore scientifico per promuovere un progresso autenticamente umano nella ricerca*, IGP XXVI, 1, s. 268-271.

75. *W poszukiwaniu prawdy o człowieku* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sympozjum zorganizowanego na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 9 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 31-32; toż: „*Un perenne servizio alla «verità» dell'uomo*”, IGP XXVI, 1, s. 687-689.

76. „Prawda, która rządzi światem i kieruje życiem ludzi” (Przemówienie podczas spotkania z członkami Papieskiej Akademii Nauk, 10 XI), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 26-27; toż: „*Siamo uniti nel nostro comune desiderio di lasciarci illuminare dall'unica Verità che governa il mondo e guida la vita di tutti*”, IGP XXVI, 2, s. 728-730.

77. *Niepokalana początkiem lepszego świata* (Orędzie [...] na XII Światowy Dzień Chorego, 1 XII), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 8-9; toż: „*L'immacolata Concezione è l'alba promettente del giorno radioso di Cristo*”, IGP XXVI, 2, s. 850-854.

2004

78. *Dialog wiary i rozumu* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni Wrocławia i Opola, 8 I), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 55; toż: „*Il dialogo vivificante tra fede e ragione durerà e nessuna delle odierne ideologie riuscirà a interromperlo*”, IGP XXVII, 1, s. 28-29.

79. „*L'attività scientifica e culturale sia sempre mossa da sincera passione per l'uomo*” [Niech szczere zaangażowanie na rzecz człowieka ożywia zawsze działalność naukową i kulturalną] (Przesłanie do Uniwersytetu Bolońskiego, 3 VII), IGP XXVII, 2, s. 6-7.

80. *Towarzyszyć choremu aż do końca* (Przemówienie do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 12 XI), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 38-40; toż: *Evitare ogni forma di eutanasia*, IGPXXVII, 2, s. 546-549.

2005

81. *Etyczne aspekty transplantacji narządów* (List do Papieskiej Akademii Nauk, 1 II), ORpol. 26(2005) nr 4, s. 4-5; toż: „*Favorire un complesso servizio alla vita, armonizzando il progresso tecnico ed il rigore scientifico*”, IGP XXVIII, s. 127-129.

82. *Między wiarą a rozumem nie ma sprzeczności* (Przemówienie do uczestników Trzeciego Europejskiego Dnia Akademickiego, 5 III), ORpol. 26(2005) nr 5, s. 44; toż: „*Buon cammino verso Colonia!*”, IGP XXVIII, s. 188-189.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Kościół wobec nowych odkryć medycznych* (Przemówienie do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Chorych i Służby Zdrowia, 17 XI), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 48-50; toż: *Il compito imprescindibile di una pastorale aggiornata della salute*, IB I, s. 817-820.

2. *Osoba ludzka w centrum porządku społecznego* (Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk i Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 21 XI), ORpol.

27(2006) nr 2, s. 50-51; toż: *Il „contributo indiscusso” di Giovanni Paolo II al pensiero cristiano frutto di una „meditazione profonda sulla persona”*, IB I, s. 828-830.

2006

3. *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Wykład na uniwersytecie w Ratyźbonie, 12 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 25-29; toż: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, IB II, 2, s. 257-267.

2007

4. *Pomagajcie ludziom budować lepsze życie* (Przemówienie do uczestników Paryskiej Akademii Nauk Moralnych i Politycznych, 10 II), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 36-37; toż: *Il coraggio della verità sull'uomo libera da catene esteriori come la confusione nel campo del matrimonio*, IB III, 1, s. 199-201.

2008

5. *Aby nauka nie stała się kryterium dobra* (Przemówienie do uczestników kolokwium nt. „Zmieniająca się tożsamość człowieka”, 28 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 34-35; toż: *„La scienza non diventi il criterio del bene”*, IB IV, 1, s. 165-168.

6. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych (8 IX), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 9-21.

7. *Nie ma sprzeczności między rozumieniem stworzenia w świetle wiary a nauką* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 40-41; toż: *Non c'è opposizione tra fede nella creazione e scienza*, IB IV, 2, s. 594-596.

2009

8. *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu, przyjaźni* (Orędzie na 43. I Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 5-7; toż: *„Nuove tecnologie, nuove relazioni. Promuovere una cultura di rispetto, di dialogo e di amicizia”*, IB V, 1, s. 123-127.

9. *Człowiek to coś więcej niż kombinacja informacji genetycznych* (Przemówienie do uczestników XV Zgromadzenia Zwyczajnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 21 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 30-32; toż: *Torna il pericolo di una vita „non degna di essere vissuta”*, IB V, 1, s. 284-287.

10. *Godność osoby i prawa człowieka to kwestia centralna* (Do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 4 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 54-55; toż: *I diritti umani hanno bisogno di una solida base etica e politica*, IB V, 1, s. 715-718.

11. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9; toż: *Lettera enciclica [...] „Caritas in Veritate”*, IB V, 1, s. 1105-1246.

12. *Rozwiązania obecnych problemów ludzkości nie mogą być tylko techniczne* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 12 VII), ORpol. 30(2009) nr 10, s. 37-38; toż: *Contro l'assolutismo della tecnica*, IB V, 2, s. 47-51.

13. *Prawdziwa autonomia uniwersytetu wyraża się w odpowiedzialności za wartość prawdy* (Przemówienie do przedstawicieli świata akademickiego, 27 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 19-21; toż: *Bisogna sottrarre la cultura alle pressioni di interessi ideologici o economici*, IB V, 2, s. 282-285.

14. *Misją uniwersytetów katolickich jest propagowanie nowej syntezy humanistycznej* (Przemówienie do wykładowców i studentów rzymskich uczelni papieskich i uniwersytetów katolickich, 19 XI), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 27-29; toż: *Una „nuova sintesi umanistica” per superare il divario tra fede e cultura*, IB V, 2, s. 579-582.

2010

15. *Kapłan i duszpasterstwo w świecie cyfrowym: nowe media w służbie Słowa* (Orędzie na 44. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 6-7; toż: *„Il sacerdote e la pastorale nel mondo digitale i nuovi media al servizio della parola”*, IB VI, 1, s. 105-109.

16. *Bioetyka i naturalne prawo moralne* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 13 II), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 19-20; toż: *La vita soggetto di diritto e non oggetto di arbitrio*, IB VI, 1, s. 217-220.

17. *Nauka jest miejscem spotkania człowieka z naturą i potencjalnie ze Stwórcą* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 32(2011) nr 12, s. 31-32; toż: *La scienza per il bene dell'uomo e lo sviluppo dei popoli*, IB VI, 2, s. 708-710.

2011

18. *Uniwersytet jest miejscem, w którym poszukuje się prawdy o osobie ludzkiej* (Przemówienie do młodych wykładowców akademickich w bazylice św. Wawrzyńca, 19 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 13-15.

2012

19. *Bez miłości nauka traci swój humanizm* (Przemówienie podczas wizyty w rzymskiej siedzibie Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca, 3 V), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 21-23; toż: *Senza amore la scienza perde la sua umanità*, IB VIII, 1, s. 524-528.

FRANCISZEK

2013

1. *Trzeba towarzyszyć człowiekowi w epoce cyfrowej* (Audiencja dla uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 21 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 38-39.

2014

2. *Teolodzy na klęczkach i z umysłem otwartym* (Przemówienie do wspólnoty Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz instytutów stowarzyszonych, 10 IV), ORpol. 35(2014) nr 5, s. 25-26.

3. *Między godnością i transcendencją* (Przemówienie w Parlamencie Europejskim, 25 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 9-13.

2015

4. Encyklika [...] *Laudato si. W trosce o wspólny dom* (Rzym, 24 V), p. 135-136.

NOTY O AUTORACH

Ewa B i ń c z y k, doktor habilitowany, filozofka, socjolożka. Urodzona w 1976 r. w Chełmnie. Studia z zakresu filozofii i socjologii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 2005 r. adiunkt w Instytucie Filozofii UMK, w latach 2008-2010 zastępca dyrektora, w latach 2012-2013 oraz ponownie od 2015 r. kierownik Podyplomowego Studium w Zakresie Gender, obecnie kierownik Zakładu Filozofii Nauki.

Członkini Austrian Ludwig Wittgenstein Society i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: filozofia nauki, filozofia techniki, socjologia wiedzy naukowej, studia nad nauką oraz technologią.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Socjologia wiedzy w Biblii* (2003); *Obraz, który nas znie-wala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji* (2007); *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki* (2012); *Studia nad nauką oraz technologią. Wybór tekstów* (współred., 2014); *Modeling Technoscience and Nanotechnology Assessment: Perspectives and Dilemmas* (współautor, 2014).

Jerzy B o b r y k, profesor, psycholog. Urodzony w 1949 r. w Warszawie. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1994 r. pracownik Instytutu Psychologii PAN, obecnie kierownik Pracowni Psycholingwistyki i Psychologii Poznawczej.

Członek Polskiego Towarzystwa Semiotycznego (od 2010 r. członek zarządu).

Główne obszary badań: historia idei, filozofia nauki, psycholingwistyka.

Spoleczne podstawy „ja” podmiotowego (1981); *Locus umysłu* (1987); *The Classical Vision of the Mind and Contemporary Cognitive Psychology* (1988); *Jak tworzyć, rozmawiając. Skuteczność rozmowy* (1995); *Akty świadomości i procesy poznawcze* (1996); *Reprezentacja, intencjonalność, samoświadomość* (1996); *Spadkobiercy Teuta. Ludzie i media* (2001); *Twardowski. Teoria działania* (2001); *Świadomość człowieka w epoce mediów elektronicznych* (2004); *Krótką historią psycholingwistyki polskiej*. *Ida Kurcz* (2010); *Redukcjonizm, psychologia, semiotyka* (2011).

Paweł B o r t k i e w i c z TChr, profesor, teolog. Urodzony w 1958 r. w Jeleniej Górze. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1989 r. wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu, w latach 1993-1997 również w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Od 1997 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (obecnie w Zakładzie Teologii Moralnej i Duchowości), od 2002 r. także Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu.

W latach 2006-2009 członek Rady Programowej Centrum Jana Pawła II „Nie lękajcie się” w Krakowie. Obecnie członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Moralistów, Komitetu Nauk Teologicznych PAN oraz Rady Programowej Polskiej Platformy Bezpieczeństwa Wewnętrznego oraz Narodowej Rady Rozwoju przy Prezydencie RP (od 2015 r.).

Główne obszary badań: myśl Jana Pawła II, katolicka nauka o małżeństwie i rodzinie, bioetyka, ideologia gender (analiza krytyczna).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zachowanie wartości moralnych w sytuacjach granicznych. Studium na podstawie polskiej lagrowej literatury pamiętnikarskiej* (1994); *Historia jednego wykładu, czyli gender zdemaskowany* (2014).

Marcin G a r b o w s k i, magister, filozof. Urodzony w 1987 r. w Lublinie. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, obecnie doktorant na Wydziale Filozofii KUL.

W latach 2012-2015 menedżer produktu w Pango Polska sp. z o.o.

Członek Polskiego Stowarzyszenia Transhumanistycznego.

Główne obszary zainteresowań naukowych: transhumanizm i libertarianizm.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Aneta G a w k o w s k a, doktor, amerykanista, socjolog. Urodzona w 1972 r. w Białymstoku. Studia z zakresu kulturoznawstwa (specjalizacja: polityka amerykańska) w Ośrodku Studiów Amerykańskich na Uniwersytecie Warszawskim, studia doktoranckie w Szkole Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN.

Od 2001 r. zatrudniona w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW, obecnie starszy wykładowca w Katedrze Socjologii i Antropologii Obyczajów i Prawa.

Członek zwyczajny Oddziału Warszawskiego Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Członek Rady Programowej czasopisma „StRuNa – Biuletyn Młodych Naukowców”.

Główne obszary badań: filozofia społeczna i polityczna, teorie socjologiczne, komunitaryzm, Nowy Feminizm, teologia ciała.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Biorąc wspólnotę poważnie? Komunitarystyczne krytyki liberalizmu* (2004); *Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna: Obywatelskość, polityka, lokalność* (współred., 2005); *Taking Community Seriously? Communitarian Critiques of Liberalism* (2011); *Skandal i ekstaza. Nowy Feminizm na tle koncepcji pojednania według Jana Pawła II* (2015).

Ks. Grzegorz H o ł u b, doktor habilitowany, profesor UPJPII, filozof. Urodzony w 1969 r. w Żarach. Studia z zakresu filozofii i teologii na Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II).

Od 2004 r. pracownik Wydziału Filozoficznego PAT, obecnie Katedry Bioetyki na Wydziale Filozofii i Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki UPJPII.

Redaktor naczelny czasopisma „Logos i Ethos”.

Główne obszary badań: bioetyka i filozofia osoby ludzkiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych* (2010); *Osoba w labiryncie decyzji moralnych* (2014).

Anna I r s a k, magister pielęgniarstwa. Urodzona w 1985 r. w Lublinie. Studia z zakresu pielęgniarstwa na Uniwersytecie Medycznym w Lublinie, obecnie studia doktoranckie na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

W latach 2011-2013 zatrudniona jako instrumentariuszka w Okręgowym Szpitalu Kolejowym w Lublinie.

Główne obszary zainteresowań naukowych: etyka ogólna, etyka medyczna, bioetyka, filozofia medycyny.

Andrzej K i e p a s, profesor, filozof. Urodzony w 1950 r. w Sosnowcu. Studia z zakresu fizyki na Uniwersytecie Śląskim.

Od 1975 r. pracownik UŚ, obecnie Kierownik Zakładu Antropologii Filozoficznej i Filozofii Cywilizacji w Instytucie Filozofii.

Członek oddziału katowickiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Sekcji Filozofii i Socjologii PAN (oddział w Katowicach), Komisji Bioetycznej przy Śląskiej Izbie Lekarskiej w Katowicach, Komitetu Nauk Filozoficznych PAN oraz polsko-niemieckiej grupy naukowców na rzecz zrównoważonego rozwoju (Heidelberg). Członek rad wydawniczych czasopism „Poiesis & Praxis” (Springer-Verlag, Heidelberg) i „Gaia” (Zürich) oraz serii „Technikphilosophie” (LIT Verlag, Münster) i „Cultural Diversity and New Media” (Trafo Verlag, Berlin).

Wyróżniony Złotym Medalem Uniwersytetu Mateja Bela w Bańskiej Bystrzycy.

Główne obszary badań: filozofia techniki, antropologia filozoficzna, etyki stosowane, filozofia mediów.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Moralne wyzwania nauki i techniki* (1992); *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki* (2000; wydanie słowackie: *Clovek a dilemy filozofie techniky*, 2002); *Der Mensch. Das vergessene Paradigma der Technikphilosophie* (2010).

Kazimierz K r z y s z t o f e k, profesor, socjolog. Studia na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 2000 r. profesor Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie. Wykładowca w College of Liberal Arts na Pennsylvania State University.

W latach 1995-2006 członek Komitetu Prognoz PAN Polska 2000 Plus.

Główne obszary badań: społeczeństwo informacyjne, socjologia Internetu, nowych mediów i przemysłów kultury oraz komunikacja międzykulturowa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Komunikowanie międzynarodowe: informacja – kultura – środki masowego przekazu – stosunki międzynarodowe* (1983, wyróżniona nagrodą PISM); *Cywilizacja: dwie optyki* (1990, wyróżnienie Instytutu Studiów Politycznych PAN); *Kultura i modernizacja społeczna* (współautor, 1993); *Kulturelle Wandlungen – zwischen dem „Universalismus” des Westens und dem „Partikularismus” des Ostens* (współred., 1997); *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty* (współred., 2001); *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych* (współautor, 2002); *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej* (współred., 2004).

Markus L i p o w i c z, doktor, socjolog. Urodzony w 1982 r. w Brunszwiku (Niemcy). Studia z zakresu socjologii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 2013-2014 wykładowca na Wydziale Humanistycznym Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica w Krakowie, od 2013 r. w Instytucie Socjologii na Wydziale Filozoficznym UJ. Od 2013 r. zatrudniony w Katedrze Pedagogiki Społecznej Instytutu Nauk o Wychowaniu na Wydziale Pedagogicznym Akademii Ignatianum w Krakowie.

Główne obszary badań: filozofia i socjologia kultury, problematyka ponowoczesności, przemoc w filmie (kino grozy).

Autor artykułów z powyższych dziedzin, publikowanych w czasopismach specjalistycznych.

Eryk M a c i e j o w s k i, magister, filozof. Urodzony w 1989 r. w Lublinie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej, obecnie doktorant w Zakładzie Historii Myśli Społecznej w Instytucie Filozofii UMCS.

Główne obszary zainteresowań naukowych: filozofia społeczna, filozofia polityki, antropologia filozoficzna.

Julián M a r í a s, profesor, filozof. Urodzony w 1914 r. w Valladolid (Hiszpania), zmarły w 2005 r. w Madrycie. Studia z zakresu filozofii na Universidad Complutense de Madrid.

Uczestnik wojny domowej po stronie republikańskiej. Po zwycięstwie zwolenników generała Franco przez kilka miesięcy więziony, pozbawiony możliwości pracy dydaktycznej w Hiszpanii. W latach 1940-1970 wykładowca uczelni amerykańskich: Harvard University, Yale University, Wellesley College i University of California. W latach 1977-1979 senator.

Współzałożyciel (w 1948 r. wraz z José Ortega y Gassetem) i kierownik (od 1955 r.) Instituto de Humanidades de Madrid.

Członek Międzynarodowej Papieskiej Rady Kultury oraz Królewskiej Akademii Języka Hiszpańskiego.

Wyróżniony Nagrodą Księcia Asturii w dziedzinie nauk humanistycznych.

Główne obszary badań: racjonalizm, antropologia filozoficzna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Historia de la filosofía* (1941); *San Anselmo y el insensato* (1944); *Idea de la metafísica* (1954); *La escuela de Madrid* (1960); *Antropología filosófica* (1970); *La España inteligible* (1985); *Persona* (1996, wyd. pol. *Osoba*, 2010).

Robert P o c z o b u t, doktor habilitowany, profesor UwB, filozof. Urodzony w 1968 r. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Pracownik Instytutu Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku, obecnie kierownik Zakładu Epistemologii i Kognitywistyki.

Członek Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki, Polskiego Towarzystwa Semiotycznego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego (członek zarządu w kadencji 2014-2016).

Główne obszary badań: filozofia logiki, filozofia nauki, ontologia, filozofia języka, filozofia umysłu i kognitywistyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Spór o zasadę niesprzeczności. Studium z zakresu filozoficznych podstaw logiki* (2001, Nagroda im. Tadeusza Kotarbińskiego); *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje* (współred., 2008); *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym* (2009, wyróżnienie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej); *Przewodnik po filozofii umysłu* (współred., 2012). Współredaktor kognitywistycznego tomu „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” pt. *Cognitive systems* (2015).

Zenon E. R o s k a l, profesor, filozof przyrody, fizyk. Urodzony w 1960 r. w Hrubieszowie. Studia z zakresu fizyki teoretycznej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1988 r. pracownik Sekcji Filozofii Przyrody na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, początkowo w Katedrze Matematyki, w latach 1993-2005 w Katedrze Filozofii Przyrody Nieożywionej, a od 2014 r. w Katedrze Filozofii Przyrody; kierownik Katedry Fizyki Teoretycznej (w latach 2005-2008) oraz Katedry Filozofii Przyrody Nieożywionej (w latach 2008-2014).

Członek Sekcji Filozofii Przyrody i Nauk Przyrodniczych Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, członek korespondent Wydziału Filozoficznego Towarzystwa Naukowego KUL (w latach 2006-2008 i 2013-2015 przewodniczący), członek czynny Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu (polskiego oddziału Società Internazionale Tommaso d'Aquino).

Główne obszary badań: przedmiotowa i metapredmiotowa problematyka z zakresu szeroko rozumianej filozofii przyrody nieożywionej z elementami historii i filozofii nauki zorientowanej na eksplorację relacji nauka–technika–społeczeństwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Astronomia matematyczna w nauce greckiej. Metodologiczne studium historyczno-przyrodnicze* (2002); *Kosmos chthoniczny. Historyczny rozwój monistycznej interpretacji kosmosu* (2012).

Ewa M. W a l e s k a, magister, kulturoznawca. Urodzona w 1988 r. w Sosnowcu. Studia z zakresu kulturoznawstwa na Uniwersytecie Śląskim, obecnie doktorantka w Instytucie Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Współtwórca i redaktor naczelna portalu Polemizuj z Kulturą. Współpracownik redakcji magazynów społeczno-kulturalnych „Śląsk” i „Nowe Zagłębie”.

Główne obszary zainteresowań naukowych: wpływ użytkowania osobistych skomputeryzowanych urządzeń komunikacyjnych i dostępu do Sieci na użytkownika, mobilny dostęp do Internetu jako czynnik zmian w życiu codziennym użytkownika, potencjał możliwego wykorzystania rzeczywistości rozszerzonej, trend „samozliczania” (quantified self).

Autorka artykułów publikowanych w czasopismach i wydawnictwach zbiorowych.

Adriana W a r m b i e r, doktor, filozof i filolog. Urodzona w 1978 r. w Gdyni. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Gdańskim, z zakresu filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Absolwentka Akademii Artes Liberales – Międzyuczelnianych Indywidualnych Studiów Humanistycznych w Warszawie.

Od 2012 r. adiunkt w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: filozofia moralności, etyka cnót Arystotelesa i jej interpretacje, filozofia podmiotu i teorie działania, normatywność, naturalizm, transhumanizm.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Ks. Alfred M. W i e r z b i c k i, doktor habilitowany, profesor KUL, filozof, poeta. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, od 1983 do 1986 r. duszpasterz akademicki w Lublinie. W latach 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Etyki. Od 1998 r. zastępca dyrektora, a następnie od 2006 do 2014 r. dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”, obecnie członek Rady Naukowej Instytutu i Kolegium Redakcyjnego „Ethosu”. W latach 2002-2012 również prorektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, a od 2014 r. wikariusz biskupi do spraw kultury Archidiecezji Lubelskiej.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki, myśl współczesna.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation: Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991); *Spotkania na placu* (2001); *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II* (red., 2003); *Świadkowie świadka* (współred., 2003); *Filozofia a totalitaryzm. Augusta del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (2005); *Polska Jana Pawła II* (2011) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000); *Miejsca i twarze* (2003); *Głosy i glosy* (2008); *Fotografia rodzinna* (2010); *Autoportret z miastem* (2013); *Boso* (2015). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999). Redaktor serii „Świadkowie Duchowego Piękna”, „Papieża Wojtyły Posługa Myślenia” oraz „Biblioteka Ethosu”. Redaktor *Dzieł zebranych* Tadeusza Stycznia SDS.

TRANSHUMANISM

ABSTRACTS

FROM THE EDITORS – Quo vadis humanus? (A.L.-K.)

Transhumanism is more and more present in contemporary culture, although it is not easy to answer the question of what this relatively new phenomenon is: An ideology? A cultural trend? A social movement? A philosophy? A political project? An interdisciplinary research program? A new utopia? Or maybe is it rather the case that transhumanism in some way encompasses all the mentioned categories? At the core of transhumanism, there obviously is a protest against the human condition and the biological, mental or social limitations it involves, as well as the belief that such limitations may be overcome by techno-scientific progress. In the “Preamble” to the *Transhumanist Manifesto* published on the Singularity Weblog we read: “Intelligence wants to be free but everywhere it is in chains. It is imprisoned by biology and its inevitable scarcity.”¹ Thus the aim of transhumanists is to liberate intelligence from these chains, which will allegedly enable intelligence to move, to interact and to evolve. The authors of the manifesto have indeed formulated the crucial theses of transhumanism, namely: biology is not the essence of humanity; the human being is a step in the evolution process rather than its culmination; the human being is not an entity, but a process; one is not born human, but may become human. Biological evolution is believed by them to be perpetual but slow, and described as “inefficient, blind and dangerous.”² As such, it is contrasted with technical evolution, considered as more efficient, quicker and better designed. Therefore the authors of the manifesto formulate the following postulate: “To ensure the best chances of survival, take control of our own destiny and to be free, we must master evolution.”³ The manifesto concludes with an urgent appeal: “Transhumanists of the world unite—we have immortality to gain and only biology to lose.”⁴ The *Transhumanist Declaration*,⁵ adopted in 2009 by the Board of the Humanity+, an international nonprofit organization which advocates ethical use of technology to expand human capacities, claims that the humanity’s potential still remains mostly unrealized and that the human potential may be expanded by overcoming the processes of aging, cognitive shortcomings, involuntary suffer-

¹ “A Transhumanist Manifesto,” <https://www.singularityweblog.com/a-transhumanist-manifesto/>.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ See “Transhumanist Declaration,” <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>.

ing, and our confinement to planet Earth. Transhumanists believe their priority tasks to be “the reduction of existential risks, and development of means for the preservation of life and health, the alleviation of grave suffering, and the improvement of human foresight and wisdom.”⁶ However, they simultaneously admit that their vision entails serious risks, in particular that of the new technologies being misused, and stress the necessity of the effort to prevent such situations. They hope to develop a social order in which “responsible decisions can be implemented”⁷ and stress that policy making ought to be guided by a responsible and inclusive moral vision respecting autonomy and individual rights, and advocating solidarity with—and concern for—the interests and dignity of all people around the globe. At the same time the *Declaration* states: “We advocate the well-being of all sentience, including humans, non-human animals, and any future artificial intellects, modified life forms, or other intelligences to which technological and scientific advance may give rise,”⁸ and it opts for a wide use of the techniques that may be developed to assist memory, concentration, and mental energy, as well as life extension therapies, reproductive choice technologies, cryonics procedures and the like.

Thus under close scrutiny transhumanism turns out to be a large-scale project that aims at modifying human beings and transforming human society. Indeed, it is another project in which the concept of salvation is replaced with that of happiness conceived of as well-being and satisfaction with life quality. However, so far in history none of the social programs undertaken in order to provide universal happiness has turned out successful: life satisfaction always fades away in the face of suffering, poverty or frustration stemming from the unrealized expectations. When commenting on such attempts to ‘redeem’ the world, Joseph Ratzinger wrote: “The man hungry for happiness had to insist all the more on being able to have, now and unconditionally, whatever he wanted; yet the more barriers he tore down, the more considerable the remaining ones became for him. The comparison with the greater happiness of someone else who had nevertheless not deserved it more increasingly became a gloomy shadow that darkened even what had been attained; only complete equality could present itself as hope, and of course it could take its measure only from the most sublime possibilities, for only there could be supplied what was so missing to oneself.”⁹ The only path to provide full equality for all persons and to maximize their potentialities and desires appeared to be the alliance of all the disadvantaged which assumed the shape of “a moral duty of exciting proportions”¹⁰ that should find its culmination in communism. However, today it is common knowledge that the consequences of that project, which promised equal happiness to everyone, turned out disastrous.

Transhumanism offers precisely the kind of equality communism promised. The wide appeal of transhumanism results from its ambition to make the perennial

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI), “The Salvation of Man—This-Worldly and Christian,” in Joseph Ratzinger (Pope Benedict XVI), *Fundamental Speeches From Five Decades* (San Francisco: Ignatius Press, 2012), 82.

¹⁰ Ibidem, 83.

dream of living in the 'Fortunate Isles' come true,¹¹ as well as from the hope it incites that a place which is free of suffering and where life is meaningful may be actually possible. Christians believe such a reality to be that of Heaven, which, however, one may enter only after death. Transhumanism, conversely, seems to be offering a possibility to create the Fortunate Isles 'here and now' (or in a more or less immediate future) by way of transforming both the human being and the world with the use of scientific and technological means. Yet, even if the techno-scientific progress should ensure that every human being might enjoy a life free of suffering, the meaningfulness of such a life would still remain problematic, since the meaning, or the sense, of life does not result from the progress accomplished in the domains of science or technology. In his *Protrepticus*, Aristotle claims that the Isles of the Blessed are a place where there can be no use of and no profit from anything. The only activities possible there are intellectual life and philosophical theorizing.¹² However, even philosophical inquiries and philosophical disputes might not be sufficient for an everlasting life to be worth living. In his poem *A Request for the Fortunate Isles*, the Polish poet Konstanty Ildefons Gałczyński expressed his wish: "Show me immense waters and calm waters, / let me hear the stars talk on the green tree branches / show me a kaleidoscope of butterflies, make the hearts of butterflies draw near and fondle them, / with your love let your quiet thoughts bend over the waters."¹³ Another Polish poet, Cyprian Norwid, in turn proclaimed: "Of the things of this world only two will remain, / Two only: poetry and goodness ... and nothing else."¹⁴ These two poetic visions are very different from the hopes cherished by the transhumanists. Thus one might ask: Will goodness and love preserve their significance in the transhumanist world? Or will an individual be doomed to loneliness in such a place? In his poem *Justice* Rev. Jan Twardowski observed that „if we were all equally endowed / no one would need anyone else.”¹⁵ While the transhumanist project does not focus on providing everyone with the same goods or qualities, it nevertheless promises that in its world one may have whatever one wants. Moreover, transhumanists wish to secure happiness for everyone, also for post-human beings which may come into existence as a result of the techno-scientific progress. Yet, it is difficult to determine in what the happiness, or well-being, of the particular human and post-human beings might consist, since any conception of the welfare of a being presupposes a knowledge of who (or what) the given being is. However, transhumanism demonstrates practical non-essentialism: since it rejects the existence of any 'essence' of the

¹¹ According to the Greek mythology, the Fortunate Isles, or the Isles of the Blessed (Makárôn Nêsoi), are a resting place for the souls of heroes and virtuous men.

¹² See Aristotle, *Protrepticus*, B43, in Anton-Hermann Chroust, *Protrepticus: A Reconstruction* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1964), 18.

¹³ Konstanty Ildefons Gałczyński, *Prośba o wyspy szczęśliwe*, in Konstanty Ildefons Gałczyński, *Dziela*, vol. 1, *Poezje*, Part I (Warszawa: Czytelnik, 1979), 150. Translation mine.

¹⁴ Cyprian Norwid, *Letter to Bronisław Z.*, quoted after George Gömöri, *Cyprian Norwid* (Woodbridge, Connecticut: Twayne Publishers, 1974), 63.

¹⁵ Jan Twardowski, *Justice*, transl. by Anna Mioduchowska and Myrna Garanis, in Jan Twardowski, *Kiedy mówisz. When You Say*, transl. by Stanisław Barańczak et al., selected and edited by Aleksandra Iwanowska (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2000), 39.

human being, or human nature, one may expect that it will consequently question also the 'essence' of the post-human beings.

Despite all the doubts concerning the transhumanist project, it must not be considered as pure speculation of dreamers, another 'armchair philosophy' or a science fiction idea. In today's world we witness a growing importance of transhumanist institutions, such as associations (e.g. The World Transhumanist Association, currently the Humanity+ organization, or The Extropy Institute) and think-tanks (e.g. The Institute for Ethics and Emerging Technologies), as well as journals (e.g. *The Journal of Evolution and Technology*), Internet blogs and portals (e.g. <http://transhumanblog.com/> and <https://www.singularityweblog.com/>). Transhumanist literature is gaining popularity and transhumanist movies are made; transhumanist congresses and conferences on transhumanism are organized; scientific books for and against transhumanism are published (some of which have been reviewed in the present volume). University courses devoted to transhumanism are developed; institutes and university chairs to study the future of humankind are founded (e.g. The Future of Humanity Institute run by Nick Bostrom, one of the leading promoters of transhumanism, at the University of Oxford). Singularity University in the Silicon Valley is an educational institution which has included transhumanist goals in its mission. Not infrequently are transhumanists commissioned by governments to prepare various expert reports.¹⁶ Research projects on the technologies which may contribute to the success of the transhumanist postulates are financed by powerful corporations as well as by the powers that be, and they bring impressive results.

The very first move that will make it possible to carry out in practice the transhumanist postulate "to master evolution" is precisely critical reflection on transhumanism. Without it, without having understood what, or who, the human being is and what is his, or her, ultimate destination, it would be rather difficult to direct the evolution. However, does the fact that transhumanism denies the existence of any human nature mean that there is actually no 'truth' about the human being? If the only possible 'truth' is to be constituted by our own (optional) projects of ourselves and of the world, "then the world is nothing more than 'the material for praxis,'" ¹⁷ and the only justifiable limit of human freedom is feasibility. But is it not rather the human nature that has – due to its inner normative dimension – so far determined the moral limits of the modifications and ameliorations of the human being? Cardinal Ratzinger issues a warning: "The freedom to produce, unchecked by truth, means the dictatorship of ends in a world devoid of truth and thus enslaves man while appearing to set him free."¹⁸

The authors of the articles collected in the present volume of *Ethos* represent various fields of research. They undertake reflection on transhumanism that is both unprejudiced and free of passionate commitment. They attempt to indicate

¹⁶ See e.g. Nick Bostrom, Anders Sandberg, *The Future of Identity: Report Commissioned by the UK's Government Office for Science*, <http://www.fhi.ox.ac.uk/future-of-identity.pdf>.

¹⁷ Joseph Ratzinger, "Interpretation, Contemplation, Action: Considerations on the Task of a Catholic Academy," *Communio* 13, no. 2 (1986): 145.

¹⁸ Joseph Cardinal Ratzinger, *The Nature and Mission of Theology: Essays in Orient Theology in Today's Debates*, transl. by Adrian Walker (San Francisco: Ignatius Press, 1995), 37.

the origin of this intellectual current, its essence and consequences, as well as to evaluate its achievements and the risks its cultural success may involve. For transhumanism is a multi-dimensional phenomenon that has in fact began to shape the human culture and the environment of human life: it brings hope as well as anxiety, and gives rise to numerous questions. We hope that the papers collected in the present volume will enable the readers to find the answers to some of those questions, as well as to ask new ones. The most important of them might be the one posed already in the Gospel: "What good will it be for a man if he gains the whole world, yet forfeits his soul?" (Mt 16:26).

JOHN PAUL II – "A free science, bound only to truth"

Today's meeting must be understood as a sign of readiness for dialogue between science and the Church. The day itself, as well as the place, give this meeting special importance. Seven hundred years ago today, there died in a Dominican convent not far from this cathedral, at whose foundation he was probably present, Albert the German, as his contemporaries called him, and on whom, alone among the Doctors of the Church, posterity conferred the title "the Great."

Albert carried out a multiple activity in his time as a religious and a preacher, as religious superior, as bishop and mediator of peace in his own city, Cologne. But his claim to fame in world history is as a researcher and scholar who mastered the knowledge of his time and made it his lifework to reorganize it. His contemporaries already recognized in him the *auctor*, the initiator and promoter of science. Posterity defined him as *doctor universalis*. The Church, which counts him among her saints, refers to him as one of her 'doctors' and honors him in the liturgy under this title.

Our memory of Albert the Great, however, must not be just an act of due piety. It is more important to actualize again the essential meaning of his lifework, to which we must attribute a fundamental and abiding importance. Let us cast a brief glance at the historic-cultural situation of Albert's time. It is marked by the growing rediscovery of Aristotelian literature and of Arabic science. Up to then the Christian West had kept alive and scientifically developed the tradition of Christian antiquity.

Now it is met by a comprehensive non-Christian view of the world, based only on a profane rationality. Many Christian thinkers, including some very important ones, saw above all a danger in this claim. They thought they had to defend the historical identity of Christian tradition against it; for there were also radical individuals and groups who saw an unsolvable conflict between scientific rationality and the truth of faith, and made their choice in favor of this 'scientific precedence.'

Between these two extremes Albert takes the middle way: the claim to truth of a science based on rationality is recognized; in fact it is accepted in its contents, completed, corrected and developed in its independent rationality. And precisely in this way it becomes the property of the Christian world. In this way the latter sees its own understanding of the world enormously enriched without having to give up any essential element of its tradition, far less the foundation of its faith. For there can be no fundamental conflict between a reason which, in conformity with its own nature which comes from God, is geared to truth and is qualified to know truth and a faith which refers to the same divine

source of all truth. Faith confirms, in fact, the specific rights of natural reason. It presupposes them. In fact, its acceptance presupposes that freedom which is characteristic only of a rational being. This shows at the same time that faith and science belong to different orders of knowledge, which cannot be transferred from one to the other. It is seen furthermore that reason cannot do everything alone; it is finite. It must proceed through a multiplicity of separate branches of knowledge; it is composed of a plurality of individual sciences. It can grasp the unity which binds the world and truth with their origin only within partial ways of knowledge. Also philosophy and theology are, as sciences, limited attempts which can represent the complex unity of truth only in diversity, that is, within an open system of complementary items of knowledge.

Let us repeat: Albert recognizes the articulation of rational science in a system of different branches of knowledge in which it finds confirmation of its own peculiarity, and at the same time remains geared to the goals of faith. In this way Albert realizes the statue of a Christian intellectuality, whose fundamental principles are still to be considered valid today. We do not diminish the importance of this achievement if we affirm at the same time: Albert's work is from the point of view of content bound to his own time and therefore belongs to history. The 'synthesis' he made retains an exemplary character, and we would do well to call to mind its fundamental principles when we turn to the present-day questions about science, faith and the Church.

Many people see the core of these questions in the relationship between the Church and modern natural sciences, and they still feel the weight of those notorious conflicts which arose from the interference of religious authorities in the process of the development of scientific knowledge. The Church remembers this with regret, for today we realize the errors and shortcomings of these ways of proceeding. We can say today that they have been overcome: thanks to the power of persuasion of science, and thanks above all to the work of a scientific theology, which has deepened understanding of faith and freed it from the conditions of time. The ecclesiastical Magisterium has, since the First Vatican Council, recalled those principles several times, most recently and explicitly in the Second Vatican Council (see *Gaudium et Spes*, no. 36) principles, which are already recognized in the work of Albert the Great. It has explicitly affirmed the distinction of orders of knowledge between faith and reason; it has recognized the autonomy and independence of science, and has taken up a position in favor of freedom of research. We do not fear, in fact we deny, that a science which is based on rational motives and proceeds with methodological seriousness, can arrive at knowledge which is in conflict with the truth of faith. This can happen only when the distinction of the orders of knowledge is neglected or denied.

This view, which should be ratified by scientists, could help to overcome the historical weight of the relationship between Church and science and facilitate a dialogue on equal footing, as already often happens in practice. It is not just a question of overcoming the past, but of new problems, which derive from the role of sciences in universal culture today.

Scientific knowledge has led to a radical transformation of human technology. Consequently, the conditions of human life on this earth have changed enormously and have also considerably improved. The progress of scientific

knowledge has become the driving power of general cultural progress. The transformation of the world at the technical level seemed to many people to be the meaning and purpose of science, in the meantime, it has been seen that the progress of civilization does not always improve living conditions. There are involuntary and unexpected consequences which may become dangerous and harmful. I will recall only the ecological problem, which arose as a result of the progress of technico-scientific industrialization. In this way serious doubts arise as to whether progress on the whole serves man. These doubts have repercussions on science, understood in the technical sense. Its meaning, its aim, its human significance are questioned.

This question takes on particular weight with regard to the use of scientific thought regarding man. The so-called human sciences have supplied extremely important information concerning human activity and behavior. They run the risk, however, in a culture determined by technology, to be misused in order to manipulate man, for purposes of economic and political domination.

If science is understood essentially as 'a technical fact,' then it can be conceived as the pursuit of those processes that lead to technical success. What leads to success, therefore, is considered 'knowledge.' The world, at the level of a scientific datum, becomes a mere complex of phenomena that can be manipulated, and the object of science a functional connection, which is examined only with reference to its functionality. Such a science may conceive itself as a mere function. The concept of truth, therefore, becomes superfluous, and sometimes, in fact, it is explicitly renounced. Reason itself seems, when all is said and done, a mere function or an instrument of a being who finds the meaning of his existence outside knowledge and science, if possible in mere life.

Our culture, in all its areas, is imbued with a science which proceeds in a way that is largely functionalistic. This applies also to the area of values and norms, of spiritual orientation in general. Precisely here science comes up against its own limits. There is talk of a crisis of legitimation of science, nay more, of a crisis of orientation of our whole scientific culture. What is its essence? Science alone is not able to give a complete answer to the question of meanings, which is raised in the crisis. Scientific affirmations are always particular. They are justified only in consideration of a given starting point, they are set in a process of development, and they can be corrected and left behind in this process. But above all: how could something constitute the result of a scientific starting point and therefore already be presupposed by it?

Science alone is not capable of answering the question of meanings, in fact it cannot even set it in the framework of its starting point. And yet this question of meanings cannot tolerate indefinite postponement of its answer. If widespread confidence in science is destroyed, then the state of mind easily changes into hostility to science. In this space that has remained empty, ideologies suddenly break in. They sometimes behave as if they were 'scientific,' but they owe their power of persuasion to the urgent need for an answer to the question of meanings and to interest in social and political change. Science that is purely functional, without values and alienated from truth, can enter the service of these ideologies; reason that is only instrumental runs the risk of losing its freedom. Finally there are new manifestations of superstition, sectarianism,

and the so-called 'new religions' whose appearance is closely connected to the crisis of orientation of culture.

These wrong ways can be detected and avoided by faith. But the common crisis concerns also the believing scientist. He will have to ask himself in what spirit, in what direction, he is pursuing his studies. He must assume the task, directly or indirectly, of examining, in a constantly renewed form, the procedure and aim of science from the standpoint of the question of meanings. We are jointly responsible for this culture and we are called upon to cooperate in overcoming the crisis.

In this situation the Church does not advocate prudence and restraint, but courage and decision. There is no reason not to take up a position in favor of truth or to be afraid of it. The truth and everything that is true represents a great good to which we must turn with love and joy. Science too is a way to truth; for God's gift of reason, which according to its nature is destined not for error, but for the truth of knowledge, is developed in it.

This must apply also to science orientated in a technico-functional direction. It is reductive to understand knowledge only as a 'method for success,' while on the contrary it is legitimate to judge as a proof of knowledge the outcome it obtains. We cannot consider the technical world, the work of man, as a kingdom completely estranged from truth. Then, too, this world is anything but meaningless: it is true that it has decisively improved living conditions, and the difficulties caused by the harmful effects of the development of technical civilization do not justify forgetting the goods that this same progress has brought.

There is no reason to consider technico-scientific culture as opposed to the world of God's creation. It is clear beyond all doubt that technical knowledge can be used for good as well as for evil. Anyone who studies the effects of poisons, can use this knowledge to cure as well as to kill. But there can be no doubt in what direction we must look to distinguish good from evil. Technical science, aimed at the transformation of the world, is justified on the basis of the service it renders man and humanity.

It cannot be said that progress has gone too far as long as many people, in fact whole peoples, still live in distressing conditions, unworthy of man, which could be improved with the help of technico-scientific knowledge. Enormous tasks still lie before us, which we cannot shirk. To carry them out represents a brotherly service for our neighbor, to whom we owe it as we owe the man in need the work of charity which helps his necessity.

We render our neighbor a brotherly service because we recognize in him that dignity characteristic of a moral being; we are speaking of a personal dignity. Faith teaches us that man's fundamental prerogative consists in being the image of God. Christian tradition adds that man is of value for his own sake, and is not a means for any other end. Therefore man's personal dignity represents the criterion by which all cultural application of technico-scientific knowledge must be judged.

This is of particular importance at a time when man is becoming more and more the object of research and of human technologies. It is not yet a question of an unlawful way of proceeding, because man is also 'nature.' Certainly, dangers and problems arise here, which, due to the worldwide effects of technical civilization, raise completely new tasks for most people today. These dangers and problems have been for a long time subject of discussion at the international level. It is

a proof of the high sense of responsibility of modern science that it takes charge of these fundamental problems and endeavors to solve them with scientific means. The human and social sciences, but also the sciences of culture, not least of all philosophy and theology, have stimulated in multiple ways the reflection of modern man about himself and his existence in a world dominated by science and technology. The spirit of modern consciousness, which accelerates the development of the modern natural sciences, has also set for itself as its purpose the scientific analysis of man and of the world in which he lives, at the social and cultural level. An absolutely incalculable mass of knowledge has thereby come to light, which has repercussions on both public and private spheres of life. The social system of modern states, the health and educational system, economic processes and cultural activities are all marked in many ways by the influence of these sciences. But it is important that science should not keep man under its thumb. Also in the culture of technology, man, in conformity with his dignity, must remain free; in fact, the meaning of this culture must give him greater freedom.

It is not only faith that offers the perception of man's personal dignity and of its decisive importance. Natural reason, too, can have access to it, since it is able to distinguish truth from falsehood, good from evil, and recognizes freedom as the fundamental condition of human existence. It is an encouraging sign, which is spreading all over the world. The concept of human rights does not mean anything else, and not even those who, in actual fact, oppose it with their actions, can escape it. There is hope, and we want to encourage this hope.

More and more voices are raised that refuse to be content with immanent limitation of sciences and ask about a complete truth in which human life is fulfilled. It is as if knowledge and scientific research stretched out towards the infinite, only to snap back to their origins: the old problem of the connection between science and faith has not become outdated with the development of modern sciences; on the contrary, in a world more and more imbued with science, it manifests its full vital importance.

We have spoken so far mainly of the science that is in the service of culture and consequently of man. It would be too little, however, to limit ourselves to this aspect. Precisely with regard to the crisis, we must remember that science is not only service for other purposes. Knowledge of truth has its meaning in itself. It is an accomplishment of human and personal character, an outstanding human good. Pure 'theory' is itself a kind of human 'praxis,' and the believer is waiting for a supreme 'praxis,' which will unite him forever with God: that 'praxis' which is vision, and therefore also 'theory.'

We have spoken of the 'crisis of the legitimation of science.' Certainly, science has a meaning of its own and a justification when it is recognized as being capable of knowing truth, and when truth is recognized as a human good. Then also the demand for the freedom of science is justified; in what way, in fact, could a human good be realized if not through freedom? Science must be free also in the sense that its implementation must not be determined by direct purposes of social utility or economic interest. That does not mean, however, that in principle it must be separated from 'praxis.' But to be able to influence praxis, it must first be determined by truth, and therefore be free for truth.

A free science, bound only to truth, does not let itself be reduced to the model of functionalism or any other, which limits understanding of scientific rationality. Science must be open, in fact it must also be multiform, and we need not fear the loss of a unified approach. This is given by the trinomial of personal reason, freedom and truth, in which the multiplicity of concrete realizations is founded and confirmed.

I do not hesitate at all to see also the science of faith on the horizon of rationality understood in this way. The Church wants independent theological research, which is not identified with the ecclesiastical Magisterium, but which knows it is committed with regard to it in common service of the truth of faith and the people of God. It cannot be ignored that tensions and even conflicts may arise. But this cannot be ignored either as regards the relationship between Church and science. The reason is to be sought in the finiteness of our reason, limited in its extension and therefore exposed to error. Nevertheless we can always hope for a solution of reconciliation, if we take our stand on the ability of this same reason to attain truth.

In the past advocates of modern science fought against the Church with the slogans: reason, freedom and progress. Today, in view of the crisis with regard to the meaning of science, the multiple threats to its freedom and the doubt about progress, the battle fronts have been inverted. Today it is the Church that takes up the defense:

- for reason and science, which she recognizes as having the ability to attain truth, which legitimizes it as a human realization;
- for the freedom of science, through which the latter possesses its dignity as a human and personal good;
- for progress in the service of a humanity which needs it to safeguard its life and dignity.

With this task, the Church and all Christians are at the center of the debate of these times of ours. An adequate solution of the pressing questions about the meaning of human existence, norms of action, and the prospects of a more far-reaching hope, is possible only in the renewed connection between scientific thought and the power of faith in man in search of truth. The pursuit of a new humanism on which the future of the third millennium can be based will be successful only on condition that scientific knowledge again enters upon a living relationship with the truth revealed to man as God's gift. Man's reason is a grand instrument for knowledge and structuring the world. It needs, however, in order to realize the whole wealth of human possibilities, to open to the Word of eternal Truth, which became man in Christ.

I said at the beginning that our meeting today was to be a sign of the readiness for dialogue between science and the Church. Has it not emerged clearly from these reflections how urgent this dialogue is? Both parties must continue it objectively, listening to each other, and perseveringly. We need each other.

In this Cathedral there have been kept and venerated for centuries the bones of the Wise Men, who at the beginning of the new age which dawned with the Incarnation of God, set out to pay homage to the truth Lord of the world. These men, in whom the knowledge of their time was summed up, become, therefore, the model of every man in search of truth. The knowledge which reason attains finds its completion in the adoration of divine Truth. The man who sets out towards this truth,

does not suffer any loss of his freedom: on the contrary, in trusting dedication to the Spirit whom we have been promised through Jesus Christ's redeeming work, he is led to complete freedom and to the fullness of a truly human existence.

I appeal to the scientists, students, and all of you gathered here today, and ask you always to keep before your eyes, in your striving for scientific knowledge, the ultimate aim of your work and of your whole life. For this purpose I recommend to you particularly the virtues of courage, which defends science in a world marked by doubt, alienated from truth, and in need of meaning; and humility, through which we recognize the finiteness of reason before Truth which transcends it. These are the virtues of Albert the Great.

Keywords: science, rational science, natural sciences, freedom of science, dialogue between science and faith, Albert the Great, rationality, orders of knowledge, Christian intellectuality, scientific knowledge, human technology, technico-scientific industrialization, legitimation of science, crisis of culture, the ecological problem.

Extracts from the address of His Holiness John Paul II delivered to the scientists and students gathered in the Cologne Cathedral in Germany on 15 November 1980.

For the complete text of the address in English see *L'Osservatore Romano*, Weekly Edition, 24 November 1980: 6, 7, 12.

© 1980 by the Libreria Editrice Vaticana

Marcin GARBOWSKI – Transhumanism: Origins—Fundamentals—Critique
DOI 10.12887/28-2015-3-111-03

Each philosophical current or more sophisticated ideology reaches a stage of maturity, when one can delineate its canon. The article presents an attempt to synthesize transhumanism in its multi-source ideological prodigy, as well as to describe several of its leading subgenres. The historical sources for the term itself are presented there, as well as the most common definitions of it are described, which encompass the leading aspects, which are the critical-discourse oriented one, as well as its character as a cultural and social movement. The article describes the leading representatives of transhumanism, as well as its backing among the leading public institutions and corporations. The text contains also references to the typical accusations towards transhumanism, especially in the aspect of its moral consequences.

Keywords: transhumanism, technological singularity, scientism, naturalism

Contact: Department of the Methodology of Sciences, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: Marcin.s.garbowski@gmail.com

Phone: +48 533357535

Jerzy BOBRYK – Personification of Machines—Automatization of Persons: From Cognitive Science to Transhumanism

DOI 10.12887/28-2015-3-111-04

Computers and computer sets are new tools rapidly developing into a complex product, namely, new means of mass communication. The paper argues that it is possible to discover causal laws describing the relations between electronic technology and the human mind. The first part of the paper presents the ways in which external social and cultural institutions determine the mental processes taking place in the human mind. Human mental activity, which essentially consists in the use of signs, does not depend only on the internal (mental, or brain) processes, but it is also dependent on external artefacts (i.e. material vehicles of cultural symbols) and on human practical actions. The second part of the paper presents transhumanism as an intellectual consequence of certain problems remaining unsolved by cognitive science.

Keywords: digital technology, human mind, technological determinism, cognitive science, transhumanism

The paper was financed within the framework of the The National Programme for the Development of Humanities funded by the Ministry of Science and Higher Education in the years 2012-2016.

Contact: Pracownia Psycholingwistyki i Psychologii Poznawczej, Instytut Psychologii, Polska Akademia Nauk, ul. Jaracza 1, 00-379 Warsaw, Poland
E-mail: jkbobryk@onet.pl
<http://psych.pan.pl/pl/pracownia-psycholingwistyki-i-psychologii-poznawczej/jerzy-bobryk/>

Markus LIPOWICZ – From Human Transcendence to the Transgression of Humanity: Attempt at a Philosophical and Sociological Conceptualization of Transhumanism

DOI 10.12887/28-2015-3-111-05

The aim of this article is to present an analytical perspective on transhumanism which refers to the concepts of transcendence and transgression. I will argue that transhumanism is a direct consequence of the rise of the postmodern era, which significantly reduced the vertical image of the world in order to popularize its horizontal image, which in turn also changed the perspective on human existence and mankind. Nowadays the idea of humanity lacks a transcendental reference point that would be normatively and universally binding on an institutional level. This absence of a metaphysical center, which Friedrich Nietzsche expressed in the popular dictum: “God is dead,” finally led to the idea that mankind shall overcome all cultural, social and even biological boundaries which suppress self-realization. However, nowadays the idea of human self-realization transformed into an attempt at transgressing all human limitations in order to give rise to a new species: a godlike post-human figure. Therefore

transhumanism opens another chapter in the long history of human attempts at self-salvation. I try to demonstrate that even a partial realization of the main premises of this intellectual movement might not only lead to the *physical* 'death of man,' but would consequently destruct the basic feature and main sphere of human existence, that is culture based on *metaphysical* ideas.

Keywords: transhumanism, transcendence, transgression, humanity, postmodernity, culture

Contact: Instytut Nauk o Wychowaniu, Wydział Pedagogiczny, Akademia Ignatianum, ul. Kopernika 26, 31-501 Cracow, Poland
E-mail: markus.lipowicz@onet.eu

Grzegorz HOŁUB – Transhumanism and the Concept of the Person

DOI 10.12887/28-2015-3-111-06

The present article addresses the topic of transhumanism. A special emphasis is put on the issue of personhood, as well as on the idea of uploading the human person into machines, in particular computers. In this respect, the paper refers in detail to the analyses advanced by Ray Kurzweil. Firstly, the law of accelerating returns is discussed. Secondly, ideas such as scanning a human individual, uploading of an individual into computers, radical enhancement of the human being, as well as downloading a human being into a new vessel, are examined. Thirdly, on the example of Ray Kurzweil's approach, the concept of the person in transhumanism is scrutinized and critically assessed. It is argued that the notion of 'person' in transhumanism is derivative of naturalistic thinking. Thus the person is considered as a bundle of information which can be copied, transferred, enhanced and downloaded. Such projects result from a reductionist standpoint, since they assume that the human person is a one-dimensional reality whose existence is not governed by any higher rule or principle. The transhumanist concept of 'person' precludes grasping the complexity and richness of the personal reality. Moreover, the transhumanist perspective prevents the view of 'person' as an agent revealing her subjectivity through her actions and other manifestations; rather, it is mere manifestations of the person that are considered as determinants of her being. Hence, in the case of transhumanism we are dealing with the reversed metaphysical order which renders the personal reality as such nonexistent, or at most interprets it as a result of something else, i.e., of natural processes.

Keywords: transhumanism, person, naturalism, Ray Kurzweil

Contact: Katedra Bioetyki, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul. Kanonicza 9, 31-002 Cracow, Poland
E-mail: grzegorz.holub@upjp2.edu.pl
<http://www.upjp2.edu.pl/edumod/pracownik/4/>
www.grzegorzholub.com

Adriana WARMBIER – Aristotle's Virtue Ethics and the Posthumanist Project of Human Nature Enhancement

DOI 10.12887/28-2015-3-111-07

In this article I explore the possibility of applying Aristotle's virtue ethics in the moral enhancement debate. I begin by analyzing the premises and aims of transhumanism and then show that biomedical forms of moral enhancement omit important problems such as: the conditions of unified moral agent or the internal complexity of emotions and their relation to reason. In view of this, I argue that Aristotle's theory of virtue gives more adequate account of moral action. The idea of moral enhancement fails to justify the claims that enhancing the moral dispositions increases the probability of having 'morally better future motives.'

Keywords: moral enhancement, human agency, Aristotle's virtue ethics, transhumanism, human nature, bioethics

Contact: Zakład Etyki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński, Grodzka 52, 31-044 Cracow, Poland

E-mail: adrianajoanna@gmail.com

<http://www.filozofia.uj.edu.pl/adriana-warmbier>

Paweł BORTKIEWICZ, TChr – Religion and God in the Transhumanist World

DOI 10.12887/28-2015-3-111-08

While the notion of technological progress as such has become an obvious truth nowadays, the actual technological advances provoke ambivalent attitudes. The technological potential has generated the actual possibility of implementing the vision of a new man, described as the transhumanist project, the 'H+', 'h+', or the '>H.' In its anthropological component transhumanism surmises that the human being, in her present shape, has reached a merely temporary stage of human development which is to be succeeded by a higher form of being. The overall effect of this project seems to be not only transformations of the bodily structure of the human being, but, in the ultimate sense, uploading the human mind from its biological setting to the computer. In this way—according to transhumanists—'enhanced humanity' may be accomplished, together with a radically higher form of being than the current, 'unenhanced' form of humanity.

The radical nature of this project finds its expression, among others, in the conceptual sphere, in which the notion of the 'posthuman being' has supplanted that of a 'new man,' which has recurred in the numerous so far created Promethean anthropologies. However, the transhumanist vision of the 'posthuman being' is absolutely incompatible with the classical rendition of man as an *imago Dei*.

Moreover, the new anthropology offered by transhumanism involves a new theology and a new faith in God. The new faith in question demands a vision conceived of as removing 'the veil' and thus results in the theovirtual world allowing merely limited transcendence. The new vision presupposes a critical attitude in the evaluation of the technological progress, as well as a critical

attitude in the evaluation of transcendence: a constant verification of its authenticity. The problematic issue, however, is the criterion of this authenticity. Skepticism towards objective truth is the reason why the vision of God in the transhumanist perspective assumes qualities of messianism and apocalyptic cybertheology, as well as pantheism. Within the space of postreligion the human being becomes her own savior, which is tantamount to a refutation of the objective history of salvation offering the best opportunity of human development.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: transhumanism, posthuman being, human nature, cybertheology

Contact: Centrum Etyki, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Adama Mickiewicza, ul. Wieżowa 2/4, 61-111, Poznań, Poland

E-mail: bortpa@amu.edu.pl

https://teologia.amu.edu.pl/dla-pracownika/dla-pracownika/pracownicy?sq_content_src=%2BdXJsPWh0dHA1M0ElMkYlMkZ3dGJhc2UtYmF6YS5ob21lLmFtdS5lZHUucGwIMkZfZW1wbG95ZWUucGhwJTNGaWQlM0Q4JmFsbD0x

Ewa M. WALEWSKA – The Place and Role of the Body and the Senses in the Technologically Determined Networked Reality of the Early Twenty First Century: Selected Issues

DOI 10.12887/28-2015-3-111-09

The article presents five selected issues concerning the impact of computerized devices, applications and the Web on the user's body and senses that the author describes by the following terms: 'counted and efficient body,' 'networked body,' 'virtual body,' 'the body recovered,' and 'the body in communication with the interfaces.'

The article discusses the new phenomena in which the body is entangled in the era of information technology. The author raises the topic of 'self-counting' trend and the Quantified Self community which promotes the idea of control, quantification and optimization of the daily functioning of the body by using the latest technology. Further, she presents virtual worlds as places of celebration of carnality and an escape from the laws of biology and physics, well known from 'real life.' She then describes emoticons as an expression of the need to update text communication on the Web with facial expressions, in which she emphasizes the enduring importance of the body in communication.

The author also presents augmented reality and devices such as Google Glass or HoloLens as an opportunity to 'release' the body disciplined by desktop computers. Finally, she discusses the role of the interactor's carnal and sensual apparatus involved in the contact with modern interfaces. She describes using new types of interfaces which have led to a revaluation of the hierarchy of the senses in the user's contact with computers and to the loss by vision of its so far undivided reign in this realm.

Keywords: body, senses, Quantified Self, avatar, virtual reality, emoticons, augmented reality, interfaces, touch user interface, touch screen, multi-touch, gestural messages, haptic feedback, gestural interface, Air Gesture, voice user interface, voice commands

Contact: Zakład Komunikacji Kulturowej, Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Katowice, Pl. Sejmu Śląskiego 1, 40-032 Katowice, Poland
E-mail: ewa_walewska@o2.pl

Ewa BINČZYK – Climate Engineering and Human Engineering: Environmental Discourses in the Anthropocene Era

DOI 10.12887/28-2015-3-111-10

The argument of the article is placed in the theoretical context of contemporary, posthuman criticism towards anthropocentrism. The text discusses two scientific projects of the Anthropocene era: climate engineering (also labelled as geoengineering) and human engineering. They were formulated as interesting but rather surprising answers to the problem of climate catastrophe: one of the most important political challenges of the 21st century. The ecological risk of climate destabilization is a good illustration of the thesis stating that the very notion of Nature needs to be problematized.

Reflecting upon climate engineering and human engineering helps to indicate the basic traps of environmental rhetoric characteristic of the Anthropocene. Both projects are pictured as ethically problematic, but typical of the paradigm of posthumanism. What is more, they seem to be articulated within the same axiological framework.

Keywords: posthumanism, Anthropocene, climate engineering/geoengineering, human engineering, climate catastrophe

Contact: Zakład Filozofii Nauki, Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: Ewa.Binczyk@umk.pl

Phone: + 48 56 6113617

http://www.filozofia.umk.pl/index.php?lang=_pl&m=page&pg_id=33

Anna IRSAK – In Defence of (Traditional) Medicine

DOI 10.12887/28-2015-3-111-11

The transhumanist ideas are gaining popularity and their implementation is proposed with an increasing audacity. To be put in practice, however, transhumanism requires the cooperation of medicine, which, as all human activities, is determined by its essence and its proper aims. According to the traditional

concept of medicine, its main, unchanging goal is to help the patient by administering appropriate treatment. In this view, the good of the patient is the highest value. Thus the foundations of cooperation between medicine and transhumanism must be respect for every human individual and the fulfilment of the therapeutic aim. Is it possible for transhumanism to meet these conditions? Are the transhumanists interested in the good of the person and in healing her? Does the medicine that opens itself to the transhumanist ideas still deserve the name of medicine? The paper presents a comparison of medicine and transhumanism, analyzing their respective aims, as well as the means they employ to reach these aims. The comparison points to the traditional medicine as to a discipline that corresponds to the authentic good of the human being.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: transhumanism, traditional medicine, aims of medicine, philosophy of medicine

Contact: Chair of Ethics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: annairsak1@wp.pl

Kazimierz KRZYSZTOFEK – On the Human Being, Society, and Technologies: Between Humanism, Transhumanism and Posthumanism

DOI 10.12887/28-2015-3-111-12

The article addresses the issue of how the efficacy of acting human subjects is accomplished in a knowledge society. Among the most relevant questions scrutinized in the paper is that of whether better tools determine one's better capability of control over one's actions as well as increase one's capability of anticipating their consequences, or whether it is rather the case that one's intentions do not necessarily determine the occurrence of the intended consequences, since the consequences of an action might be alienated from its agent.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: humanism, transhumanism, posthumanism, agency, subjectivity, digital technologies

Contact: Katedra Socjologii, Instytut Nauk Społecznych, Uniwersytet SWPS, ul. Chodakowska 19/31, 03-815 Warszawa

E-mail: kkrzysz1@swps.edu.pl

<http://www.centrumprasowe.swps.pl/eksperci/46-socjologia/3109-dr-hab-kazimierz-krzysztofek-prof-uniwersytetu-swps>

Andrzej KIEPAS – From the Responsibility of Science and Technology to the Shared Responsibility of Technoscience

DOI 10.12887/28-2015-3-111-13

The article discusses the problem responsibility in the context of the processes of change and development of science and technology. The transformations of the ways science and technology function in the society, as well as the problems resulting from the universalization of their results, pose, among others, the challenge of responsibility. The developments in question need to be accompanied by a new understanding of responsibility and its demands. The article describes the evolution of the responsibility of science and technology based on the principles of reparation and prevention into the shared responsibility of technoscience.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: science and technology, technoscience, responsibility, shared responsibility, responsible research and innovations, valuation of technologies

Contact: Zakład Antropologii Filozoficznej i Filozofii Cywilizacji, Instytut Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland

E-mail: andrzej.kiepas@us.edu.pl

<http://pracownik.us.edu.pl/us-addressbook/emp/11122>

Robert POCZOBUT – Transhumanism and Cognitive Science

DOI 10.12887/28-2015-3-111-14

Works endorsing transhumanist ideas often appeal to various scientific disciplines, including cognitive science. A key transhumanist concept, that of cognitive enhancement, is closely linked with research conducted in such fields of cognitive science as artificial intelligence, cognitive robotics and the evolution of cognitive systems. This provokes the following questions: Do the research results of cognitive science really support the transhumanist vision of the future of mankind? What methodological differences and similarities are there between transhumanism and cognitive science? Is the conception of mind (cognition, intelligence) emerging from contemporary research in cognitive science compatible with the notion of mind adopted by the transhumanists? This paper provides answers to these questions. In the first part, I present the main transhumanist ideas associated with research in cognitive science. In the second, I discuss the main currents (paradigms) of research in cognitive science, focusing on the problems that have to do with transhumanism.

Keywords: cognitive science, transhumanism, mind, cognition, cognitive enhancement, computational theory of mind

Contact: Zakład Epistemologii i Kognitywistyki, Uniwersytet w Białymstoku,
Plac Uniwersytecki 1, 15-420 Białystok, Poland
E-mail: rpoczobut@gmail.com
<http://filozofia.uwb.edu.pl/struktura/22-zakad-ontologii-i-epistemologii/10-robert-poczobut.html>

Zenon ROSKAL – Astro-Humanities in the Transhumanist World

DOI 10.12887/28-2015-3-111-15

Astro-humanism is based on the idea that the human(e) civilisation on Earth must necessarily preserve and fully develop its potential. Astro-humanists assert that the human(e) civilization based on the Enlightenment ideals is an absolute value and as such a result of the evolutionary progress that marks the history of the cosmos.

Astro-humanism is discussed in the article as both the subject matter of the astro-humanities and a kind of techno-utopia. However, astro-humanism may be also seen as a most recent manifestation of the humanities. The author explains his skepticism about the concept of astro-humanism for this intellectual current hopelessly fails to accomplish the goals it has set for itself.

Keywords: astro-humanism, humanism, transhumanism, the astro-humanities, evolutionary progress, techno-utopia

Contact: Katedra Filozofii Przyrody, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: kronos@kul.pl
<http://www.kul.pl/zenon-roskal,1558.html>

Eryk MACIEJOWSKI – A Libertarian Way Towards the Posthuman Being: Max More's Extropianism

DOI 10.12887/28-2015-3-111-16

The article analyzes the basic assumptions of Max More's extropianism, a current of transhumanist thought which emerged at the turn of the 1990's. Extropianism was the first attempt at creating a complete transhumanist philosophy, and it turned out the only variant of transhumanism having such far-reaching political implications. While a majority of transhumanist thinkers abstain from any political declarations, More believes accepting the anarcho-capitalist version of libertarianism is a natural and necessary implication of his views.

Extropy is a metaphorical antonym of entropy, denoting the extent of the existing order and complexity. According to More, increasing extropy is the goal of all the living organisms, including the human beings. In the first version of his extropist manifesto, entitled *The Extropian Principles 2.5*, More enumerates

five principles of sustained extropy increase, namely: boundless expansion, self-transformation, dynamic optimism, intelligent technology, and spontaneous order.

According to the principle of spontaneous order, an increase in entropy is fostered in decentralized systems which come into being as a result of the application of the accepted basic rules of action and which do not involve authoritarian centralized control over individuals. Therefore it is libertarianism in its anarcho-capitalist version that More believes to be the only social and political order that will promote extropianism. In his opinion, only the libertarian system ensures the freedom of experiment, the freedom of technological development and the freedom of research, simultaneously advocating a society with little or no government power. More agrees with the libertarians that government power results in limiting those areas of life which, once left undisturbed, become self-regulated and self-developed.

Contrary to More's contentions, while combining libertarianism with transhumanism remains a possibility, the two intellectual currents are actually independent. Libertarianism may though provide a social framework in which the transhumanist ideas might be implemented once demands to do so should appear. Otherwise, transhumanism necessarily involves libertarianism only in one instance, namely, on the grounds of the processual vision of the reality, once the rules operating in the natural world (i.e. self-organization, evolution, and expansion) are transferred onto the society composed of rational and expansive individuals who tend to preserve their existence, in particular foster its biological dimension. Such a vision of the reality, however, is not a constitutive element of transhumanism, and is characteristic of early extropianism only.

In the later versions of his *Principles of Extropy* More abandons his radical ideas and supports loosely defined liberal 'open societies.' By doing away with the principle of spontaneous order, he eliminates the problematic metaphysical implications of extropianism and transforms it into an exclusively moral project.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: anarcho-capitalism, extropy, extropianism, libertarianism, libertarian transhumanism, transhumanism

Contact: Zakład Historii Myśli Społecznej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: erykmaciejowski@gmail.com

Fr. Alfred M. WIERZBICKI – Bina 48

A poem inspired by the sentient humanoid robot Bina 48, designed to test the hypothesis concerning the ability to download a person's consciousness into a non-biological or nanotech body after combining detailed data about a person with future consciousness software.

The poem "Bina 48" was originally published in Alfred M. Werzbicki, *Boso* (Lublin, Wydawnictwo Test: 2015), 13.

Contact: Department of Ethics, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: awierzbicki@kul.lublin.pl

<http://www.kul.pl/alfred-wierzbicki,22810.html>

Aneta GAWKOWSKA – Gift and (De)Construction: The Theological Anthropology of John Paul II and a Handful of Reflections about the Present

DOI 10.12887/28-2015-3-111-18

The article analyzes the dynamics of self-giving in the relationship of man and woman as an expression of the realization of the *imago Dei* in the communion of persons set forth in the theological anthropology of John Paul II. Within this dynamics the key role is played by the woman whose existence calls the man to the relationship modelled on the internal relation of the Holy Trinity. The anthropological vision of the Book of Genesis suggests an understanding of human nature through the concept of the gift of one person to another within a relationship of equal and mutual subjects. Its realization requires the complementarity of the sexes, i.e. the existence of man and woman. This vision underpins the New Feminism whose aim is to show the essence of femininity and the anthropological basis of the dignity of the woman. These foundations are associated with the personalist sensitivity to the value of persons and their relationships as well as with the potential of raising the relational awareness of man together with the realization of the full meaning of the gift as the participation in the life of God as the loving communion. That is why the New Feminism presents the issues of the community as a gift, the truth about love as the basis of community, and the realistic openness to the reality as an attitude prior to its creative development. In this context the article cites the philosophical arguments from Mary F. Rousseau and Fabrice Hadjadj, who independently present a similar picture of the community. In addition, the article addresses the questions of corporeality and femininity in the theory of Hadjadj, who perceived those concepts in a manner similar to that proposed in John Paul II's anthropology. In an interesting critique of the contemporary constructivist approach to nature, Hadjadj associates the fairly common modern reluctance to accept the biological body as a gift with the rejection of the perspective of nature as a gift. This rejection may be connected with suspicion towards the gift and the perception of it as a form of restricting freedom, which in turn may cause the contemporary attitude of radical construction and deconstruction. The latter author, however, writes, in an interesting way, about the attractiveness of the sense inherent in the nature of corporeality. The article follows the trail of perception of such acceptance of the sense of nature as an expression of a deeply ecological approach consistent with the teaching of Pope Francis set out in his encyclical *Laudato si*. Accepting nature as a gift is shown in the conclusion of the article

as linked to a certain slowdown in activity together with contemplation and rest, which, after Hadjadj, again seems to be connected with femininity.

Keywords: theological anthropology, John Paul II, gift, body, sexuality, woman, love, person, relation, receptivity, contemporaneity, construction, New Feminism, community

Contact: Katedra Socjologii i Antropologii Prawa i Obyczajów, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski, ul. Nowy Świat 69, 00-927 Warsaw, Poland

E-mail: aneta.gawkowska@uw.edu.pl

<http://www.isns.uw.edu.pl/index.php?isns=o-instytucie-pracownicy-gawkowska>

Julián MARÍAS – The Search for Man (transl. by D. Chabrajka)

DOI 10.12887/28-2015-3-111-19

While reflecting on the validity of the theory of evolution, Marías stresses that a human person is a reality which is extremely different from all other realities existing in the world, because in the reality of man, of the person, there is embedded unreality: man lives in the future, is expectation, project, insecurity, something which does not exist. A human person is irreducible to any other reality of which she may partake. Therefore the theory of evolution appears most unsatisfactory in trying to explain the unique reality of mankind.

Summarized by *Dorota Chabrajka*

Keywords: man, person, theory of evolution, mankind, history of mankind, irreducibility of the human being, freedom

Lecture delivered during the Working Group of the Pontifical Academy of Sciences session on “Science for Man and Man for Science,” 13 November 1999.

For the text in English see Julián Marías, “The Search for Man,” in Pontifical Academy of Sciences, *Science and the Future of Mankind: Science for Man and Man for Science*, “Scripta Varia” (vol. 99, Vatican City: Pontificia Academia Scientiarum, 2001), 163-165.

Kamil MUZYKA – On the Wave of Transhumanism

Review of *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, eds. Max More, Natasha Vita-More (Malden–Oxford–Chichester: John Wiley & Sons, Inc., 2013).

Contact: Instytut Nauk Prawnych, Polska Akademia Nauk, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warsaw, Poland

E-mail: kamil.muzyka@transhumanism.pl

Fr. Sławomir NOWOSAD – The Limits of Human Enhancement

Review of Nicholas Agar's *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits* (Cambridge, Massachusetts–London: The MIT Press, 2014).

Contact: Katedra Historii Teologii Moralnej i Teologii Moralnej Ekumenicznej, Instytut Teologii Moralnej, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: xsn@kul.lublin.pl

http://www.kul.pl/art_1885.html

Kamil SZYMAŃSKI – The Most Dangerous Idea in the World?

Review of *H±: Transhumanism and Its Critics*, eds. Gregory R. Hansell, William Grassie (Philadelphia: Metanexus Institute, 2011).

Contact: Zakład Historii Filozofii Nowożytnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: szym.kamil@gmail.com

Tomasz ŁACH – Technology, as seen in the Light of Morality

Review of *The Moral Status of Technical Artefacts*, eds. Peter Kroes, Peter-Paul Verbeek (Dordrecht: Springer, 2014).

Contact: Department of the Methodology of Sciences, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: tmlach@gmail.com

http://www.kul.pl/tomasz-lach,art_46167.html

Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Technology and Axiology: Towards the Values

Review of Rafał A. Lizut's *Technika a wartości. Spór o aksjologiczną neutralność artefaktów* ["Technology and Values: A Controversy Over the Axiological Neutrality of Artefacts"] (Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2014).

Contact: Department of the Methodology of Sciences, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: alekka@kul.lublin.pl

Andrzej DERDZIUK, OFMCap – Difficult Dilemmas

Review of Paweł Motyl's *Labirynt. Sztuka podejmowania decyzji* ["A Labyrinth: The Art of Decision Taking"] (Warszawa: ICAN Institute, 2014).

Contact: Katedra Historii Teologii Moralnej, Instytut Teologii Moralnej, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: aderdziu@kul.pl

http://www.kul.pl/prof-dr-hab-andrzej-derdziuk-ofmcap,art_74.html

Books recommended by *Ethos*

Angelo Scola, *Warto żyć we wspólnocie. Religia, polityka, ekonomia* ["Living in a Community is a Value: Religion, Politics, Economy"], transl. by M. Masny (Lublin: Wydawnictwo Gaudium, 2015).

Kazmierz Kummer, *Opowiadania i sluchowiska. Klatka* ["Stories and Radio Plays." "The Cage"] (Lublin: Wydawnictwo Episteme, 2015).

Marcin GARBOWSKI – Between Us (and) Robots

Report on a National Multidisciplinary Conference "Brave New Man," Warsaw University, Warsaw, 16 May 2015.

Contact: Department of the Methodology of Sciences, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: Marcin.s.garbowski@gmail.com

Phone: +48 533357535

Justyna KURLAK – Meanders of the Contemporary Philosophy of Man

Report on the 57th Philosophical Week "Anthropology at the Crossroads," John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 9-12 March 2015.

Contact: College of Interdisciplinary Individual Studies in Humanities and Social Sciences, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: justynakurlak@gmail.com

Dorota CHABRAJSKA – On the Shrinking (or Perhaps a Disappearance?) of the *Lebenswelt*

A philosophical feuilleton on the changes in the human *Lebenswelt* triggered by the technological progress and the prevalence of electronic devices.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

Maria FILIPIAK – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on the Progress of Science and the Good of the Human Person

A bibliography of the addresses of popes John Paul II, Benedict XVI and Francis from the years 1978 to 2015

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

CONTENTS

“Ethos” 28: 2015 No. 3(111)

TRANSHUMANISM

From the Editors – Quo vadis humanus? (A.L.-K.)	5
J o h n P a u l I I – “A free science, bound only to truth” (Address to scientists and students in the Cologne Cathedral, Germany, 15 Nov. 1980)	13

THE INTENTIONS AND THE CONSEQUENCES

Marcin G a r b o w s k i – Transhumanism: Origins—Fundamentals—Critique	23
DOI 10.12887/28-2015-3-111-03	
Jerzy B o b r y k – Personification of Machines—Automatization of Persons: From Cognitive Science to Transhumanism	42
DOI 10.12887/28-2015-3-111-04	
Markus L i p o w i c z – From Human Transcendence to the Transgression of Humanity: Attempt at a Philosophical and Sociological Conceptualization of Transhumanism.	57
DOI 10.12887/28-2015-3-111-05	

THE REALM OF THE PERSON

Grzegorz H o ł u b – Transhumanism and the Concept of the Person	83
DOI 10.12887/28-2015-3-111-06	
Adriana W a r m b i e r – Aristotle’s Virtue Ethics and the Posthumanist Project of Human Nature Enhancement	95
DOI 10.12887/28-2015-3-111-07	
Paweł B o r t k i e w i c z, TChr – Religion and God in the Transhumanist World	114
DOI 10.12887/28-2015-3-111-08	

FACING NEW CHALLENGES

- Ewa M. W a l e w s k a – The Place and Role of the Body and the Senses in the Technologically Determined Networked Reality of the Early Twenty First Century: Selected Issues 131
DOI 10.12887/28-2015-3-111-09
- Ewa B i Ń c z y k – Climate Engineering and Human Engineering: Environmental Discourses in the Anthropocene Era. 153
DOI 10.12887/28-2015-3-111-10
- Anna I r s a k – In Defence of (Traditional) Medicine 176
DOI 10.12887/28-2015-3-111-11

RESPONSIBILITY IN AN AUTOMATED WORLD

- Kazimierz K r z y s z t o f e k – On the Human Being, Society, and Technologies: Between Humanism, Transhumanism and Posthumanism 191
DOI 10.12887/28-2015-3-111-12
- Andrzej K i e p a s – From the Responsibility of Science and Technology to the Shared Responsibility of Technoscience. 214
DOI 10.12887/28-2015-3-111-13

APPLICATIONS OF TRANSHUMANISM

- Robert P o c z o b u t – Transhumanism and Cognitive Science 233
DOI 10.12887/28-2015-3-111-14
- Zenon E. R o s k a l – Astro-Humanities in the Transhumanist World. 252
DOI 10.12887/28-2015-3-111-15
- Eryk M a c i e j o w s k i – A Libertarian Way Towards the Posthuman Being: Max More's Extropianism 266
DOI 10.12887/28-2015-3-111-16
- Fr. Alfred M. W i e r z b i c k i – Bina 48 282

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II
INSPIRATIONS

- Aneta G a w k o w s k a – Gift and (De)Construction: The Theological Anthropology of John Paul II and a Handful of Reflections about the Present 285
DOI 10.12887/28-2015-3-111-18

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Julián Marías – The Search for Man (transl. by Dorota Chabrajaska)307
DOI 10.12887/28-2015-3-111-19

NOTES AND REVIEWS

- Kamil Muzyka – On the Wave of Transhumanism (review of M. More, N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Malden–Oxford–Chichester: John Wiley & Sons, Inc., 2013).311
- Fr. Sławomir Nowosad – The Limits of Human Enhancement (review of N. Agar, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, Cambridge, Massachusetts–London: MIT Press, 2014)314
- Kamil Szymański – The Most Dangerous Idea in the World? (review of G.R. Hansell, W. Grassie (eds.), *H±: Transhumanism and Its Critics*, Philadelphia: Metanexus Institute, 2011).318
- Tomasz Łach – Technology, as seen in the Context of Morality (review of P. Kroes, P.P. Verbeek (eds.), *The Moral Status of Technical Artefacts*, Dordrecht: Springer, 2014)324
- Agnieszka Lekka-Kowalik – Technology and Axiology: Towards the Values (review of R.A. Lizut's *Technika a wartości. Spór o aksjologiczną neutralność artefaktów*, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2014).330
- Andrzej Derdziuk, OFMCap – Difficult Dilemmas (review of P. Motyl's *Labirynt. Sztuka podejmowania decyzji*, Warszawa: ICAN Institute, 2014).337
- Books recommended by *Ethos* (A. Scola, *Warto żyć we wspólnocie. Religia, polityka, ekonomia*, transl. by M. Masny, Lublin: Wydawnictwo Gaudium, 2015; K. Kummer, *Opowiadania i słuchowiska. Klatka*, Lublin: Wydawnictwo Episteme, 2015).342

REPORTS

- Marcin Garbowski – Between Us (and) Robots (report on a National Multidisciplinary Conference “Brave New Man,” Warsaw University, Warsaw, 16 May 2015)345
- Justyna Kurlak – Meanders of the Contemporary Philosophy of Man (57th Philosophical Week “Anthropology at the Crossroads,” John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 9-12 March 2015).351

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Dorota Chabajska – On the Shrinking (or Perhaps a Disappearance?) of the *Lebenswelt* . . . 355

BIBLIOGRAPHY

Maria Filipiak – Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis Speak on the Progress of Science and the Good of the Human Person: A Bibliography of the Addresses of Popes John Paul II, Benedict XVI and Francis from the Years 1978 to 2015. 359

Notes about the Authors. 373

Abstracts 379

„ETHOS”
ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 7 pkt. Index Copernicus Value: 6,53. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher’s Index.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście głównym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 7.00. Index Copernicus Value: 6.53. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?”, the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index.

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawcy

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez roczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DEBINSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Marcin TKACZYK OFMConv – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Krzysztof NARECKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Urszula PAPROCKA-PIOTROWSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Leon DYCZEWSKI OFMConv
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jerzy KŁOCZOWSKI
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej POŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHON
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Józef ŚCIBOR CSSR
Prof. Dr hab. med. Michał TROSYŃSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

**Warunki
prenumeraty**

Cena prenumeraty krajowej na rok 2015: 70,00 zł.
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank PEKAO S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51124023821787000039262150 (USD) nr 04124023821978000039262176 (EUR) z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będę oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)

Cena: 20 zł

Cena wersji elektronicznej: 20 zł

VAT: 5%

W najbliższych numerach:

- * Ethos filozofii
 - * O ciszy i milczeniu
 - * Ethos wizerunku
 - * Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu
-

ISSN 0860-8024



9 770860 802007

www.ethos.lublin.pl