Jacek Koronacki: O końcu historii i transhumanizmie

Projekt transhumanistyczny sprowadza się do procesu kolejnych negacji – od zarania ma to być proces postępującej dehumanizacji, na którego końcu postczłowiek ma mieć zdolności demona

Mówi nam się, że to co jest technologicznie możliwe, jest dobre. To rozwój technologiczny ma być siłą sprawczą i decydującą o unowocześnieniach w maszynie (ciele osoby) oraz, niezależnie od nich, siłą sprawczą doskonalenia sfery mentalnej osoby. Punktem dojścia ma być „osobliwość", oznaczająca możliwość pozbycia się przez osobę biologicznie uwarunkowanego ciała i załadowania jej świadomości do maszyny, albo kolejnych maszyn, by w ten sposób ostatecznie pokonać nietrwałość ludzkiego biologicznego życia – pisze prof. Jacek Koronacki w eseju przybliżającym oblicza współczesnego transhumanizmu

Każdy naukowiec ma moralny obowiązek wnikania w etyczne konsekwencje rozwoju dyscypliny naukowej, w której prowadzi swoje badania. U podstaw takiego namysłu musi stawiać kulturowy kontekst, w jakim żyje. Niniejszy tekst jest pisany z takiej właśnie perspektywy przez naukowca zajmującego się rozwijaniem pewnych technologii informatycznych.

Oczywistym filozoficznym fundamentem nauk przyrodniczych i technicznych jest racjonalizm i realizm poznawczy oraz pojęciowy. Jak pisał wybitny polski tomista o. prof. Mieczysław Albert Krąpiec, *Pierwszym krokiem w ludzkim poznaniu jest stwierdzenie faktu istnienia rzeczy. Zanim skierujemy poznawczą uwagę na treść rzeczy, spontanicznie stwierdzamy, że rzecz jest, istnieje [...]. Stwierdziwszy istnienie czegoś, uwagę poznawczą kierujemy na to, jakie jest to, co poznajemy. Tworzymy w naszej wyobraźni i myśli obraz-znak poznawanej rzeczy [...]. Cechy poznawanego bytu w wyobrażeniowym i*

pojęciowym poznaniu wzbogacamy przez całe życie, a nawet przez pokolenia[...]. Ten racjonalizm i realizm króluje zresztą na co dzień w myśleniu każdego.

Tymczasem, podczas gdy wiek XIII był wiekiem racjonalizmu i realizmu (św. Tomasz z Akwinu!), wiek XIV stał się wiekiem krytyki konstrukcyjnych dążeń scholastyki i opowiedział się po stronie sceptycyzmu, antyracjonalizmu i antyrealizmu. „Nowa szkoła" (*via moderna*) zastąpiła „starą" (*via antiqua*). Bez wątpienia najważniejszym budowniczym *via moderna* był Wilhelm Ockham. Jego poglądy charakteryzuje (cytując w nieco dowolny sposób z „Historii filozofii" Tatarkiewicza): uznanie, że ogromna część tradycyjnej wiedzy jest pozbawiona niezawodnych podstaw; wysunięcie z tego powodu na plan pierwszy zadań teoriopoznawczych; wprowadzenie wiary na miejsce zdyskwalifikowanej wiedzy (fideizm), skąd wynika sceptycyzm; zastąpienie realizmu przez konsekwentny nominalizm i psychologiczny konceptualizm; indywidualizm i woluntaryzm.

Nominalizm Ockhama i związany z nim konsekwentny empiryzm – zwłaszcza gdy uwzględnić ockhamowskie widzenie Bożej wszechmocy – stanowiły zdaniem innego wybitnego dwudziestowiecznego filozofa Étienne Gilsona prawdziwą mieszankę wybuchową. Po pierwsze według Ockhama naszym ogólnym ideom nic w rzeczywistości nie odpowiada – uniwersalia są niczym. I po drugie, jakie by rzeczy nie były, to zawsze mogłyby, gdyby tylko Bóg zechciał, być inne. Bóg Ockhama uwalniał świat z posiadania własnej i trwałej natury. Bo też jaka może być natura rzeczy, skoro rzeczy są, jakie są, ponieważ taka jest wola Boga. Zaś istnienie autonomicznego ładu rzeczy, czyli ładu natury, ograniczałoby Bożą wszechmoc.

Wiek XIV przyniósł zatem filozoficzny sceptycyzm i szukanie pomocy dla zagubionej ludzkiej duszy gdzie indziej. Odrodzenie nie potrafiło sprzeciwić się filozoficznemu sceptycyzmowi i trzeba było czekać na Kartezjusza, który przyszedł – jak się wyraził Gilson – by nie tyle skończyć z krytyką Arystotelesa, co zastąpić go.

Kartezjusz był wielkim matematykiem. I z tego matematycznego fundamentu, a więc fundamentu myśli ścisłej i dającej wyniki absolutnie pewne (konieczne), z Kartezjusza idei „matematyki uniwersalnej" wzięło się też jego „myślę więc jestem". Święty Tomasz znajdował myśl w bycie – gdyby nie było rzeczy, nie byłoby poznania, nie byłoby o czym myśleć. Tymczasem Kartezjusz znalazł byt w myśli – „matematycyzm" jego metafizyki, mający być zaporą przed wszelkimi wątpliwościami, nie pozwalał mu zaufać danym zmysłowym i skazywał go na poleganie wyłącznie na rozumie. Tym sposobem, przed filozofią, jako warunek wstępny umożliwiający jej uprawianie, stanęła teoria poznania – skoro warunkiem bytu jest myśl, to najpierw muszę powiedzieć co wiem o swojej własnej myśli.

Jak to wyjaśniał Gilson, Kartezjusza matematyzacja metafizyki, wsparta w odniesieniu do ciał przyznaniem im tylko właściwości geometrycznych oraz uleganiu przez nie zmianom mechanicznym, musiała okazać się porażką. Rzeczywistość została zredukowana do dwóch idei, i stąd dwóch substancji – myśli i rozciągłości. Jak zatem wyjaśnić związek między myślą i rzeczą? W „Realizmie metodycznym" Gilsona czytamy:

Przekształcając konkret w mozaikę jasnych idei matematycyzm kartezjański stawał się źródłem trudności, które wieki XVII i XVIII usiłowały rozwiązać; wiek XIX zaś zwątpił w możliwość ich rozwiązania, tracąc jednocześnie wiarę w samą filozofię.

W jaki sposób dziedzina czystej myśli może znaleźć odniesienie do dziedziny czystej rozciągłości, skoro właściwością substancji jest to, że się wykluczają – tego nam Kartezjusz nie mówi. Pozostawiając nam myśl (nie duszę) i rozciągłość (nie ciało) nie wie on, jak wyjaśnić związek duszy i ciała.

Ponadto, wychodząc od myślącego rozumu, Kartezjusz odrzucił oczywistość istnienia świata i stanął przed koniecznością udowodnienia owego istnienia, w które zresztą wierzył. Duszę pojmował wyłącznie jako czynnik myśli. Tak to podsumowuje Gilson w „Jedności doświadczenia filozoficznego":

Kartezjusz podjął się udowodnienia czegoś, co do udowodnienia nie było możliwe, ale nie dlatego, że nie jest prawdą, lecz dlatego, że jest oczywiste. Tyle że jest oczywiste dla duszy, a nie dla umysłu. A że Kartezjusz był tylko umysłem, nie mógł za oczywiste uznać czegoś, co jest oczywiste dla duszy, a zatem dla zasady duchowej substancjalnie zjednoczonej z ciałem.

Kartezjusz opowiedział się za dualizmem psychofizycznym i zarazem metafizycznym, czyli radykalnym, substancjalnym rozdzieleniem ciała i umysłu (duszy). Około sto lat po nim, innym źródłem nowożytnego rozstania z realizmem stał się ontologiczny dualizm natury i historii, wprowadzony przez Jana Jakuba Rousseau (od tego momentu niniejszy tekst jest prawie wyłącznie powtórzeniem myśli amerykańskiego filozofa Petera Augustina Lawlera). W literaturze filozoficznej często czytamy, że pierwszym myślicielem, który wprowadził rozróżnienie między naturą i wolnością, a zatem tak sformułowaną zasadą ontologicznego dualizmu, był Immanuel Kant. Ale Leo Strauss wykazał, iż Kant budował na fundamencie myśli Jana Jakuba Rousseau. Rozróżnienie wprowadzone przez Rousseau lepiej niż u Kanta ujmuje istotę owego dualizmu.

Według Jana Jakuba Rousseau człowiek nie jest bytem określonym przez naturę, lecz jest bytem wolnym, historycznym. Naturą jest to, co działa nieświadomie wedle nieosobowych, mechanicznych praw. A zatem pojęcie natury ludzkiej (natury człowieka-osoby) jest wewnętrznie sprzeczne. Wszystko co jest specyficznie ludzkie – przynależne tylko człowiekowi – w tym język, jest zdobyczą historyczną, wynikiem samo-stworzenia. Język nie jest zdolnością naturalną i nie daje nam żadnego wiarygodnego dostępu do jakiejkolwiek rzeczywistości poza tą, która jest wytworzona przez człowieka.

Immanuel Kant bronił naszej absolutnej wolności, ale było niejasne co było tej wolności fundamentem. Próba odłączenia moralnej kategorii „osoby” od naturalnej kategorii „człowieka” musi owocować arbitralnymi i racjonalnie nie dającymi się obronić orzeczeniami. Taki dualizm może odmówić osobowości nie tylko cierpiącemu na

zaawansowaną chorobę Alzheimera, ale także nowonarodzonym dzieciom, których samoświadomość nie sięga samoświadomości niektórych dojrzałych zwierząt.

Kanta obrona wolności człowieka, i metafizyki, nie mogła się powieść. Na ich miejsce przyszły filozofie Comte'a i Hegla. Étienne Gilson pisał, iż filozofie Hegla i Comte'a otworzyły drogę szczególnie pojmowanemu pragmatyzmowi. Wedle tego pragmatyzmu myśl nowoczesna nie miała odtąd służyć zrozumieniu świata i człowieka, lecz ich zmianie, najlepiej zmianie ostatecznej, kończącej historię człowieka dotąd znanego. Nad pokonaniem owej rzekomo złej historii człowieka – przecież pełnej nędzy i cierpienia, ludzkiego poczucia niezadomowienia w otaczającym go i wrogim mu świecie przyrody – rozpoczęli pracę np. tacy hegliści jak Feuerbach, Marks i Engels. W wieku XX ważnym filozofem końca historii i heglistą był tyleż wybitny co kontrowersyjny Alexandre Kojéve, zaś pragmatystą Richard Rorty.

Kojéve zgadzał się z Rousseau na temat tego co jest naturalne, a co historyczne. Tym, co według Kojéve'a wyróżnia człowieka, jest jego historyczne bycie, nie jego natura. Natura ludzi jest taka sama jak wszystkich poruszających się ciał. Natura ta rządzona jest tymi samymi, przewidywalnymi i mechanicznymi prawami. Natura nie ma celu. Jeśli zatem ludzie mają cel, to ten musi być historyczny. Ów specyficznie ludzki cel bierze się z ludzkiego planu pokonania zdeterminowania człowieka przez naturę czy instynkt. Celem tym jest według Kojéve'a osiągnięcie przez człowieka wolności uznanej przez inne wolne byty. Natura to materia, zaś duch, który jest specyficznie ludzkim ruchem, pozostaje w opozycji do materii. Czyli dla heglisty posiadać ducha, to działać historycznie, w ramach historii. Na końcu historii pragnienia ducha zostają spełnione, a zatem duchowe dążenia znikają.

Z natury, nauczał Rousseau, ludzie żyli zgodnie z jej prawami, jak reszta naturalnych bytów, byli „uporządkowani". Wszedłszy na drogę historycznego rozwoju do pewnego stopnia opuścili stan zwierzęcy, stali się „nieuporządkowani". Rozpoczął się proces pokonywania natury oraz prześladowania jednego człowieka przez drugiego, koniecznych dla zaspokojenia rosnących potrzeb społecznych czyli historycznych. Odejściu od natury towarzyszy wzrost samoświadomości. Rodzi się świadomość czasu, zatem własnej śmiertelności.

Kojéve, podobnie do Rousseau, umieszcza w centrum historii, czyli wyjątkowości człowieka, śmierć. Powiada, że człowiek jest jedynym zwierzęciem, które umiera, ponieważ to on tylko wie, że umrze – dziś lub jutro. Inne zwierzęta nie mają żadnego „jutra". Ludzkie życie dzieli się na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, gdy inne zwierzęta oraz człowiek naturalny mają tylko teraźniejszość. Świadomość śmierci, rozwój historyczny, który uczynił człowieka śmiertelnym, pozbawia człowieka zadowolenia z teraźniejszości, jak też iluzji wieczności.

Według Rousseau, postęp historii, razem z przystaniem na ryzyko śmierci beż żadnej naturalnej przyczyny, jest odpowiedzią na ludzkie niezadowolenie. Coraz mocniej umiejscowiony w czasie, coraz bardziej świadomy czasu człowiek odczuwa niezadowolenie coraz większe. Nędza jego losu coraz bardziej mu doskwiera. Z perspektywy natury, wolność człowieka jest chorobą.

Rousseau utrzymywał, że ludzie nie mogli przyjąć za swój cel stale powiększającego się niezadowolenia. Historia jest błędem. Historia dowodzi wolności człowieka, chwilowo wprowadza go w dumę, ale ludzie nie mogą nie dostrzec, iż ich duma jest tylko próżnością, ponieważ wszystko co ludzkie jest przypadkowe.

Żaden heglista, nawet Kojéve nie mógł się zgodzić z Rousseau, że ludzka duma jest jedynie próżnością. Na końcu historii, a takowy już nastaje zdaniem Kojéve'a, doskonała niezależność historycznego działania od tego, co człowiekowi jest dane przez naturę, potwierdza realność ludzkiej wolności. W pełni tego świadomi ludzie osiągnęli doskonałą mądrość oraz mają prawo do doskonałej dumy. Ludzkie działanie znajduje swoją kulminację na końcu historii w uniwersalnym i (pod każdym względem) jednorodnym państwie, w którym każdy jest jednako wolny i w którym każdy uznaje taką wolność każdego innego człowieka.

Wszakże Kojéve nie jest typowym heglistą. Uważa bowiem, że owo wzajemne uznanie ludzkiej wolności i godności będzie trwać tylko chwilę. Uniwersalne i jednorodne państwo już powstało, ale na razie tylko co do zasady, jeszcze niedoskonale zaktualizowanej. Gdy państwo

to się samo udoskonali i stanie doskonale zaktualizowanym państwem uniwersalnym i jednorodnym, ludzka wolność, ludzki idealizm i zapewne samo państwo znikną. Na końcu historii ludzie nie będą już obywatelami zdolnymi do historycznego działania, a to z tego choćby powodu, że być obywatelem oznacza bycie gotowym na śmierć w imię jakiegoś ideału.

Kojéve uważał zapewne, iż znaleźliśmy się na tym etapie końca historii, na którym z dumą – jako autonomiczne byty – szczycimy się swoją godnością i wolnością. Ale dzisiejsze pojmowanie godności człowieka jest wysoce nieuzgodnione, niejasne, nie ma fundamentu i zdaje się prowadzić człowieka do utraty jakkolwiek rozumianej godności. Bóg został uśmiercony i człowiek stanął na Jego miejscu. O co kiedyś mógł człowiek prosić Boga, by dlań uczynił, dziś musi to uczynić sam. Autonomia, jeśli rozumieć ją jako moralne samookreślenie się człowieka oznacza, iż musimy wyzwolić nasze umysły z wpływu rodziców, ojczyzny, tradycji, natury, Boga itd., i „być niepowtarzalnymi sobą", jednostkami, które są bytami wolnymi, ale nie są już bytami w relacji z innymi. Tak o tych jednostkach pisze Lawler:

nowożytna jednostka jest bytem abstrakcyjnym, wytworem ludzkiego umysłu, który ma być bardziej wolny od ograniczeń społecznych i politycznych oraz mniej ukierunkowany przez Boga i naturę na obowiązek i dobro, niż byłoby to możliwe w przypadku jakiegokolwiek rzeczywistego człowieka. Nowożytna jednostka nie jest zwierzęciem politycznym – obywatelem, mężem stanu czy filozofem – opisanym przez filozofów greckich i rzymskich, nie jest też stworzeniem społecznym i rodzinnym opisanym przez chrześcijańskich teologów. Jest zwolniona z obowiązku filozofa poznawania prawdy o naturze, z obywatelskiego obowiązku poświęcenia dla ojczyzny, z właściwego stworzeniu umiłowaniu Boga i bożej bojaźni, nawet z powodowanej miłością odpowiedzialności, bez której nie ma życia rodzinnego.

Nowożytne, wymyślone przez filozoficzny liberalizm, autonomiczne indywiduum jest obcym – absolutnie przygodnym bytem, który nie przynależy nigdzie, jest skazany na bezustanne dążenie do zbudowania sobie własnego miejsca na świecie, a jego koniec wyznacza śmierć. Filozofowie końca historii (i pragmatyści w rodzaju Rorty'ego) uznali, iż najlepiej niespokojną egzystencję człowieka, bezdomnego na tym

świecie, zastąpić spokojną egzystencją (inteligentnego) zwierzęcia. Dobrze znany polskiemu czytelnikowi Allan Bloom, zresztą wybitny uczeń Leo Straussa i Kojéve'a, patrząc ponad trzydzieści lat temu na studentów najlepszych amerykańskich uczelni bolał nad tym, że ci zdają się żyć na końcu historii, nie porusza ich ani miłość, ani śmierć. Sam Bloom był chyba wewnętrznie rozdarty. Z jednej strony jego głos był głosem w obronie miłości, a przecież miłość i śmierć są z sobą nierozerwalnie związane – uśmiercenie śmierci byłoby uśmierceniem erosa w człowieku. Z drugiej wydawał się sądzić, iż większość ludzi miałaby się lepiej, gdyby straciła zdolność bycia poruszonymi przez śmierć i widział nie tylko tego możliwość, ale także tego nastanie. Inna sprawa, że widząc przemiany obyczajowe na amerykańskiej uczelni, stymulowane przez uczelnianą lewicową i jej podobną profesurę, żyjąc w takim klimacie intelektualnym, nietrudno było dojść do zbyt daleko idących wniosków.

Współcześni oświeceni mieszkańcy Zachodu cieszą się coraz większą wolnością od biologicznych ograniczeń niesionych przez naturę. Żyją coraz dłużej i coraz dłużej są zdrowi oraz w pełni sprawni. Dokładają też coraz więcej starań, na przykład stosując odpowiednią dietę, uprawiając sport, by taki dobry stan organizmu przedłużyć. Oddają się konsumpcji i chwilowym przyjemnościom. Wręcz starają się działać tak, jakby nasze cielesne jestestwo było wszystkim co jest. I oto, jak pisze w jakimś miejscu Lawler,

Im bardziej jest jednostka obiektywnie wolna od przypadku, zabezpieczona przed jego działaniem, tym mocniej doświadcza swojego istnienia jako przypadkowego i tym mocniej czuje się ścigana przez śmierć. Im dalej nowoczesna technologia odsuwa śmierć, tym mocniej jest śmierć odbierana jako przypadkowa. I im bardziej przypadkowa lub niekonieczna wydaje się śmierć, tym bardziej jawi się jako straszna.

Nowoczesna, autonomiczna jednostka, zanurzona w swojej autonomii i niezdolna do życia we wspólnocie wiążącej pokolenia, nie radzi sobie z samoświadomością śmierci i nie potrafi znaleźć się na końcu historii. Odpowiedzią na poczucie niezadomowienia w kosmosie staje się bunt – wcześniej, zgoła nielogicznie, objawiający się coraz mocniejszym negowaniem wartości tego co potwierdzone tradycją i co ludzkie, a obecnie, coraz częściej i już logicznie, chęcią poszerzania zakresu

ludzkiej wolności negowania natury. Dawno temu zaczęła się walka z religią i rodziną, dzisiaj mamy mieć wolność określania swojej płci. Nie mamy już być istotami biologicznymi, dzielącymi się na mężczyzn i kobiety, kierowanymi nakazem posiadania i wychowania dzieci. Możemy zachować płeć daną nam od urodzenia, możemy żyć w trwałym małżeństwie i mieć dzieci, ale mocą własnego, wolnego wyboru. I jeśli tak, to najlepiej przestać myśleć i ulokować naszą nadzieję w postępie technologicznym, ponieważ to on pozwala nam coraz bardziej odseparować się od przyrody.

Ostatnie dekady przyniosły niesłychane przyspieszenie rozwoju teleinformatyki, biotechnologii i nanotechnologii. Przyspieszenie to stało się katalizatorem technologicznego progresywizmu w skrajnej postaci, czyli transhumanizmu i posthumanizmu.

Transhumaniści zgadzają się, że społeczna inżynieria, która obala kolejne ograniczenia człowieka niesione przez kulturę i naturę, jest krokiem w dobrą stronę, ale tylko pierwszym, malutkim kroczkiem na długiej drodze do pełnego wyzwolenia człowieka z wszelkich ograniczeń, jakim dziś podlega. Najmądrzejsi z nich (np. Peter Thiel) dobrze wiedzą, że współczesna, radykalnie indywidualistyczna jednostka nie może dostąpić szczęścia, a zatem i końca historii nie będzie, póki człowiek będzie bytem obdarzonym samoświadomością. A ponieważ świadomości nie można się pozbyć, ostatecznie musi przeto przyszły człowiek pokonać śmierć i, tym samym, znaleźć się ponad historią – jego świadomość musi zyskać możliwość życia na Ziemi bez końca. Dzisiaj taki projekt osiągnięcia nieśmiertelności może się wydawać niemożliwy do zrealizowania, ale to nie znaczy, mówią transhumaniści, że nie należy ruszyć w tę stronę. Najczęściej są przekonani o możliwości dojścia do wymienionego celu.

Kartezjusz uczynił człowieka duchem (umysłem) w maszynie (ciele). Bez względu na to czy transhumaniści o tym wiedzą, czy nie, takie spojrzenie na człowieka im odpowiada. Uważają, że niewykluczone, iż człowiek nie jest najwyższym stadium ewolucji, a jeśli nawet jest, to ewolucji opisanej przez Darwina – rządzonej przez przypadek. Nadszedł czas, by rozpocząć następny rozdział w historii ewolucji, odtąd kierowanej przez człowieka, albo raczej przez nowe technologie. Mówi nam się, że to co jest technologicznie możliwe, jest dobre. To rozwój

technologiczny ma być siłą sprawczą i decydującą o unowocześnieniach w maszynie (ciele osoby) oraz, niezależnie od nich, siłą sprawczą doskonalenia sfery mentalnej osoby. Punktem dojścia ma być „osobliwość", oznaczająca możliwość pozbycia się przez osobę biologicznie uwarunkowanego ciała i załadowania jej świadomości do maszyny, albo kolejnych maszyn, by w ten sposób ostatecznie pokonać nietrwałość ludzkiego biologicznego życia.

Dobrym przykładem transhumanistycznego myślenia jest uznanie, iż „ja" jest niczym innym, jak pewną ilością odpowiednio zorganizowanej informacji zdolnej do samo-modyfikacji i modyfikacji pod wpływem bodźców zewnętrznych. Na to „ja" można spojrzeć jak na powieść – taką samą bez względu na to, czy jest zapisana na stronach papierowej książki, ma postać książki elektronicznej, czy też jest zapisana w pamięci komputera. Gdy zatem nauka odpowie nam na pytanie o tę informację i sposób jej zorganizowania, będziemy osiągniętą wiedzę mogli załadować do stosownie skonstruowanego superkomputera i tak otrzymać postczłowieka. Odpowiedź ma według transhumanistów przynieść dokładne, trójwymiarowe zobrazowanie ludzkiego mózgu i na tej podstawie zbudowanie modelu mózgu, atom po atomie, neuron po neuronie, dającego się załadować do komputera.

Już teraz potrafimy nie tylko leczyć nasze ciała i władze umysłowe, ale także je doskonalić. Mamy wszak medycynę regeneracyjną, inżynierię genetyczną i inne możliwości biotechnologii. W przyszłości nanotechnologia ma dać (np. według Nicka Bostroma, Raya Kurzweila, Simona Younga) nanourządzenia, które pozwolą stworzyć sztuczny system immunologiczny, czy nanoprzewody, które pozwolą sterować działaniem neuronów. I to są tylko najprostsze oczekiwane owoce rozwoju nanotechnologii. Sztuczna inteligencja jest dziś w powijakach, ale transhumaniści wierzą w skonstruowanie superinteligencji, nieporównanie większej niż inteligencja współczesnych ludzi (wierzą w to zwłaszcza posthumaniści, dla których zbudowanie postczłowieka o ponadludzkiej superinteligencji jest oczekiwaną przez nich „osobliwością").

Również już obecnie możemy doświadczać wirtualnej rzeczywistości. Ponoć jacyś opętańcy mogą już mieć wirtualne kochanki lub wymyślone przez nich ukochane. To oddzielenie się od własnego ciała, wirtualizacja

rzeczywistości, ma biec dalej i dalej. Postludzie będą fruwać w kosmosie, mieć zdolność bilokacji oraz wybierania sobie kształtu ciała np. symulowanego przez roje miliardów nanorobotów. Według Kurzweila, ale to dopiero gdy roje inteligentnych maszyn będą potrafiły nam w tym pomóc, będziemy nawet mogli dokonać wyboru własnej osobowości (gdzie tu „ja", do tego podporządkowane innej inteligencji?).

Nie należy lekceważyć fantazji transhumanistów. Po pierwsze, w niezbyt odległej przyszłości niesłychany rozwój biotechnologii i technologii informatycznych może pozwolić na produkcję nie tylko genetycznie modyfikowanych dzieci, ale też osób dorosłych o dogłębnie – w sposób dziś trudny do wyobrażenia – zmienionych cechach motorycznych, emocjonalnych i intelektualnych, już nie tyle ludzkich, ile właśnie postludzkich. Ma się to stać możliwe m.in. dzięki specjalnym urządzeniom neuroprotetycznym, np. wprowadzanym do mózgu. Po drugie, czeka nas nie tylko przyspieszona robotyzacja stanowisk pracy oraz coraz większa autonomizacja robotów, ale także prawdopodobne próby tworzenia społeczności ludzi i humanoidalnych robotów, znowu nie bez implantów w mózgu człowieka. I po trzecie, guru transhumanizmu są nierzadko ludźmi na szczytach społecznej hierarchii, mającymi wpływ na profil badań naukowych oraz rozwój nowych technologii. Należą do tej grupy inżynierowie, naukowcy i biznesmeni z Doliny Krzemowej, z których chyba najbardziej znanym jest Peter Thiel – doktor prawoznawstwa i student filozofii u René Girarda na Uniwersytecie Stanfordzkim, jeden z założycieli holdingu PayPal, miliarder, członek wąskiej grupy doradczej Prezydenta Elekta Trumpa; tacy wynalazcy informatycy jak Ray Kurzweil, czy tacy profesorowie jak Nick Bostrom, filozof z Uniwersytetu Oksfordzkiego, który jest tam dyrektorem Instytutu Przyszłości Ludzkości i w nim Strategicznego Centrum Badań nad Sztuczną Inteligencją (będącego połączoną inicjatywą uniwersytetów w Oksfordzie i Cambridge).

Rafał Tichy i Paweł Grad („Czterdzieści i Cztery" nr 8) słusznie orzekają, że transhumaniści chcą postczłowieka uczynić demonem. Ale nie zajmujmy się odległą perspektywą rysowaną przez transhumanistów, dyskusją nad możliwością zrealizowania ich dalekosiężnych planów. Zostawmy twórcom literatury fantastyczno-naukowej rozmyślania nad tym, jakie niebezpieczeństwo dla ludzi może nieść populacja inteligentnych humanoidalnych robotów, nie mówiąc o

superinteligentnych maszynach, budujących swoje kolejne, jeszcze doskonalsze generacje. Nota bene, amerykański krytyk transhumanizmu, Charles Rubin, zwraca uwagę, że mądrzej niż sami transhumaniści piszą na ten temat wspomniani twórcy i przypomina, iż pierwszym utworem o buncie humanoidalnych robotów była sztuka Karola Čapka z roku 1920 pt. „R.U.R.", będący skrótem nazwy firmy Rossum's Universal Robots – to Čapek wymyślił słowo „robot" . (W ostatnich latach transhumaniści zaczęli trochę głębiej przyglądać się problemowi współistnienia ludzi i superinteligentnych maszyn. Marzą im się maszyny bardziej ludzkie niż ludzie – nie wiedząc, jak to tutaj opisuję, co to znaczy być ludzkim – ale przyznają, że jest wielką niewiadomą jak sprawić, by superinteligentne maszyny zachowywały się zgodnie z życzeniem ich ludzkich „stworzycieli".)

Natomiast warto zatrzymać się jeszcze nad obecnością transhumanizmu w dzisiejszym pejzażu myśli i kultury. Skoro zajmują się transhumaniści człowiekiem, to znaczy, że dostrzegają jakąś jego wartość. Ale nie próbują zrewidować modnych dziś dogmatów filozoficznego liberalizmu, nie pytają, kim naprawdę jesteśmy, byty obdarzone własną, wyjątkową tożsamością, wolne ale podległe różnym naturalnym ograniczeniom. Czy nie jest prawdą, że jestem bytem relacyjnym, żyjącym w relacji z innymi i nawet „wiedzieć" jest międzyosobowe, a „świadomość" to „wiedzieć z"? Czy jest coś złego w tym, jest jakimś błędem albo defektem, że rodzę się jako przygodny byt, by kochać, szukać prawdy i umrzeć? Transumaniści nie zadają takich pytań, lecz dają wiarę płytkiej antropologii filozoficznego liberalizmu. Doskonale autonomiczna jednostka okazuje się zagubiona, zaś transhumanista dochodzi do wniosku, że człowiek jest immanentnie niezadowolony ze swego statusu w porządku bytów i musi wziąć sprawy w swoje ręce, by własnym wysiłkiem usunąć krępujące go ograniczenia. Transhumaniści są nauczycielami zła – człowiek ma swoje osobowe i relacyjne cele podporządkować technologicznemu postępowi. Tymczasem człowiek dlatego jest zagubiony i czuje niepokój, że poddaje się dyktatowi nowoczesności, gdy w istocie jest kimś innym niż nowoczesność głosi. Człowiek opisywany przez nowoczesność nie istnieje i nie istniał.

Transhumanistyczny projekt jest od zarania demoniczny. Transhumaniści uważają, że ich projekt reprezentuje postęp, i to postęp na drodze do spełnienia przez ludzkość jej przeznaczenia, a nie tylko

postęp technologiczny. Ale wyznaczaniu kierunku owego rzekomego postępu nie towarzyszy jakikolwiek etyczny namysł. O wszystkim decyduje technologia, zaś konsekwencje jej stosowania są nieznane i obojętne. Projekt transhumanistyczny sprowadza się do procesu kolejnych negacji – od zarania ma to być proces postępującej dehumanizacji, na którego końcu postczłowiek ma mieć zdolności demona.

Należy jeszcze odnotować materialistyczny redukcjonizm transhumanistycznego pojmowania świadomości i szerzej, umysłu, wynikły z takiego też patrzenia na ewolucję. Nie potrzeba być tomistą i chrześcijaninem, żeby zdać sobie sprawę, iż nasze zdolności poznawcze i nasza świadomość nie mogą być wyjaśnione na gruncie nauk fizycznych. Wystarcza być otwartym na domenę i osiągnięcia nauk szczegółowych oraz dogłębnie wniknąć w filozofie przyrody i umysłu. Jak np. czyni to ateista i uznany filozof Thomas Nagel, który przekonująco i precyzyjnie uzasadnia, iż to co mentalne i to co fizyczne istnieje obiektywnie, ale jedno jest doskonale nieredukowalne do drugiego – są to rzeczywistości różne, choć wspólnie stanowiące jeden byt, z tym co mentalne nie dającym się opisać przez współczesne nauki szczegółowe (p. jego *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, 2012).

Święty Augustyn nauczał, że ludzie są pielgrzymami, obcymi na tym świecie. Gdy pisał o państwie ziemskim, przekonywał z wielką siłą nie tylko o ludzkim wyobcowaniu, ale też nędzy i niepewności ludzkiego losu. Z tą samą siłą przekonywał, że możemy być szczęśliwi jedynie za sprawą nadziei wiecznego życia w państwie Bożym, obiecanego nam dzięki Bożej łasce. Nauczanie św. Augustyna miało zatem swoją część negatywną i pozytywną. Nowożytne przyjęcie jedynie negatywnej części nauki św. Augustyna musiało przynieść skonstruowanie bytu, który chce jedynie wolności od natury (cierpienia, śmierci) i zarazem żadnej wolności do czegokolwiek.

Peter Lawler pisze, że współczesność musi przypomnieć sobie o wolności do radowania się dobrymi rzeczami tego świata biorąc je za to czym są. Natura wyposażyła nas w zdolność poznawania prawdy. Nie jest iluzją miłość. Miłość osoby do osoby oraz miłość prawdy są powiązane z naszą śmiertelnością, od której w jakimś sensie są

uzależnione i która ich nie unieważnia. Podobnie samoświadomość, która czyni możliwymi praktykowanie cnót i doświadczanie specyficznie ludzkich radości, jest uzależniona od naszych podlegających zniszczeniu ciał. Pisze też:

Można zasadnie utrzymywać, że jeśli czujemy jakieś częściowe wyobcowanie mimo wszystkiego co daje nam natura, to dlatego, że nasz prawdziwy dom jest gdzie indziej i że w naszej naturze leży tęsknota za osobowym Bogiem. [...] Jeżeli nawet nie jesteśmy dziś gotowi przyjąć z wdzięcznością daru wiary, możemy mimo to zasadnie sądzić, iż nasza bezdomność jest ceną, jaką warto zapłacić za wszystko co możemy poznać, kochać i czynić w ciągu życia. Ponieważ możemy być zadomowieni w naszej bezdomności, możemy też porzucić nowoczesną obsesję pełnego zadomowienia się na tym świecie.

I gdzie indziej, cytując nieco dowolnie: Prawda jest taka, że nie jesteśmy świadomymi maszynami przeznaczonymi do nieśmiertelności zawdzięczanej naszym własnym techno-twórczym wysiłkom. Ani czysty umysł, ani sama maszyna, ani też mieszanina umysłu i maszyny nie wie, co to znaczy być zakochanym, czy odpowiedzialnym za innych. Im więcej prawdziwie myślimy o sobie jako o bytach, z których każdy jest jednością ciała i duszy, i który jest wolny oraz relacyjny (żyje z innymi i dla innych), tym łatwiej możemy przyznać technologii jej właściwe miejsce (przez duszę wystarczy tu rozumieć to, co ożywia byt, którego przeznaczeniem jest by się urodził, pragnął wiedzieć, kochał i umarł).

I ważna uwaga na koniec. Opisany tu transhumanizm nie ma nic wspólnego z transhumanizmem mesjańskim, któremu poświęcona jest duża część nr 8 magazynu „Czterdzieści i Cztery". Przede wszystkim Rafał Tichy daje szczegółowy wykład, jak rozumieć ów mesjański transhumanizm, zaś Paweł Grad wyjaśnia jak chrześcijaństwo wykracza poza humanizm i posthumanizm akcentując niezmienność ludzkiej natury i jednocześnie możliwość jej przekraczania przez człowieka w stanie łaski – paradoks wynikający z nadnaturalnego powołania ludzkiej natury stworzonej przez miłującego Boga i *podatnej na deformacje przez zwierzchności i władze tego świata*.