

THE HUMAN OF THE FUTURE. HUMAN'S FUTURE. REFLECTIONS ON THE RAISON D'ÊTRE OF TRANSHUMANISM

Człowiek przyszłości. Przyszłość człowieka. Refleksje nad *raison d'être* transhumanizmu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9605-1483> ... E-mail: renatatl@ukw.ed.pl

DOI: <https://doi.org/10.62266/PK.1898-3685.2023.32.14>

Wstęp

Człowiek i 'człowieczeństwo' to kategorie refleksji przede wszystkim filozoficznej, psychologicznej i pedagogicznej, szczególnie ważne zaś dla dziedziny i dyscypliny – nauk teologicznych. Dynamizm przemian cywilizacyjnych powoduje, że 'tajemnica' człowieka jako bytu zindywidualizowanego funkcjonującego w ponowoczesnym świecie, domaga się nieustannych rekonceptualizacji. Pytania o człowieka, w tym o jego przyszłość, pozostają aktualne i uniwersalne. Współcześnie są one tym bardziej zasadne ze względu na postulaty formułowane na gruncie 'transhumanizmu'. Zgodnie z oczekiwaniami reprezentantów tego nurtu kulturowo-społecznego inspirującego się rozwojem technonauki – za cenę utraty naturalnego człowieczeństwa – w przyszłości ma nastąpić pełna integracja jednostki z maszyną, a wyższe stadium rozwoju *homo sapiens* – 'postczłowiek' – osiągnie cybernetyczną nieśmiertelność przebywając w przestrzeni wirtualnej. Tak rozumiany byt pozbawiony jedności istoty i istnienia; jednostka – nie wiadomo, czy i w jakim stopniu jeszcze 'ludzka' – przestanie być 'osobą', a stanie się jedynie elementem wirtualnej rzeczywistości panteistycznej, w której nie ma miejsca na Boga jako stwórcę i zbawcę człowieka. Terminem 'osoba' oznacza się to, co najbardziej swoiste, a zarazem najistotniejsze i najcenniejsze w człowieku, co odróżnia go od rzeczy i zwierząt, dzięki czemu transcenduje on cały przedmiotowy świat, co jest zarazem źródłem i celem jednostkowego i społecznego życia¹. Tymczasem postczłowiek jako rezultat, a jednocześnie produkt najnowocześniejszych technologii, pozbawiony potrzeb egzystencjalnych, w takiej przestrzeni stanie się: „samozbawcą (...) nie potrzebuje zbawienia płynącego „z góry”. Tak jak stwarza sam siebie, tak też dokonuje autosoteriologii. (...). W ten sposób jednak człowiek – mniej lub bardziej cynicznie – zakłamuje własną historię. Odrzuca historię zbawienia, a to nie pozostaje bez konsekwencji”².

Podjęmowane próby tworzenia 'ulepszanego' człowieka, człowieka 'cybernetycznego' mogą zakwestionować historyczny ład społeczny oparty na religii. Domagają się one reakcji środowiska naukowego, reprezentantów różnych dyscyplin i dziedzin; domagają się podejmowania analiz badawczych i formułowania refleksji. Rozważaniom poświęconym *raison d'être* (*racji bytu*) transhumanizmu poświęcono również niniejszy artykuł.

1. W poszukiwaniu istoty człowieka i człowieczeństwa

Podjmując refleksję nad *człowiekiem* i jego przyszłością w optyce transhumanizmu rozpocząć trzeba od tego, że istotę człowieka usiłuje się opisywać na różne sposoby uwzględniające jego relacje wobec przyrody, społeczeństwa, historii, kultury, świata rzeczy, Boga i w stosunku do samego siebie. W rozwoju nauki – jak dotąd – postawiono wiele pytań o naturę i istotę człowieczeństwa; o cel istnienia człowieka na Ziemi; o rolę, jaką pełni on w procesie poznawania i przekształcania świata; o jego zdolność tworzenia. Tę swoistość człowieczeństwa

¹ Zob.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985; J. Czarkowski, *Oblicza personalizmów. Konfrontacja antropologii filozoficznej E. Mouniera i P. Teilharda de Chardin*, Wyd. Nauk. UMK, Toruń 1994.

² P. Bortkiewicz, *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos” 28(2015), nr 3 (111), s. 127.

usiłuje się syntetycznie uchwycić w postaci określeń, m.in.: ‘animal rationale’, ‘animal metaphysicum’, ‘animal symbolicum’, ‘homo sapiens’, ‘homo faber’, ‘homo loquens’, ‘homo politicus’, ‘homo sociologicus’, ‘homo economicus’, ‘homo religiosus’, ‘homo ludens’. Te często spotykane i niezwykle złożone nazwy dotyczące ludzkiej natury uznaje się jednak za niepełne, wymagające uzupełnienia. Natura człowieka nie mieści się ‘bez reszty’ w tych określeniach, traktowanych zarówno oddzielnie, jak i alternatywnie. Stanowią one natomiast swoisty zbiór możliwych prób definiowania istoty człowieka i człowieczeństwa³.

Za najbardziej predysponowaną naukę, w obszarze której prowadzi się analizy na temat, tego ‘co ludzkie’ uznaje się *filozofię*, a szczególnie *filozofię człowieka*, *antropologię* (gr. *anthropos* – człowiek, *logos* – nauka, słowo). Jej przedmiotem jest człowiek ujęty w aspekcie filozoficznym, czyli człowiek jako taki. Tradycyjna filozofia człowieka obejmuje przede wszystkim zagadnienia: jego natury; miejsca i roli w świecie; stosunku do świata przyrodniczego, społeczno-kulturowego, wytworów własnych działań; intelektu jako władzy poznawczej; a także pozycję świadomości i samoświadomości w ludzkim bycie. Wskazane problemy w historii filozoficznych dociekań były rozmaicie rozwiązywane. Dlatego nie ma jednej filozofii człowieka; jednej antropologii filozoficznej; jednej i ostatecznej odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Istniejące koncepcje (prawie każdy kierunek filozoficzny ma własną koncepcję człowieka) sprowadzić można do trzech głównych stanowisk:

1) „materializmu, który ujmuje człowieka jako istotę wyłącznie materialną, cielesną; jako twór przyrody podlegający przyrodniczym prawidłowościom i wyjaśnialny na gruncie nauk przyrodniczych,

2) spirytualizmu przyjmującego, że istotą człowieka stanowi jego niecielesna dusza,

3) hylemorfizmu (koncepcja arystotelesowsko-tomistyczna), według której człowiek jest złożeniem duszy i ciała. Dusza i ciało łączy się tak, jak materia i forma. Dzięki ożywionemu przez duszę ciału, które jest siedliskiem władz wegetatywnych i sensorywnych człowiek jest częścią przyrody i podlega jej prawom, ale też oddziałuje zwrotnie na przyrodę przekształcając ją zgodnie ze swoją wolą. Dzięki niematerialnej, nieśmiertelnej, rozumnej i obdarzonej wolną wolą duszy człowiek poznaje, tworzy świat wartości i tym samym wznosi się jako istota moralna ponad świat materialny”⁴.

Współcześnie nauka dysponuje bogatą spuścizną przemyśleń na temat istoty człowieka, a analiza koncepcji filozoficznych i psychologicznych pozwala stwierdzić, że jest on jestestwem przyrodniczym i kulturowym; rozumnym i wolnym; jestestwem psychicznym; istotą społeczną/biospołeczną; jestestwem religijnym, dążącym do poznania prawdy, przede wszystkim prawdy o sobie, kim jest; jestestwem złożonym i dualistycznym⁵.

Wartością, która wyróżnia człowieka jako istotę gatunkową i skupia w sobie zarówno cechy pozytywne, jak i negatywne (od najbardziej wzniosłych do upodlających zachowań ludzkich) jest *człowieczeństwo*. W istocie człowieka zawierają się cechy związane z życiem intelektualnym, z życiem emocjonalnym oraz postawami moralnymi wyrażającymi się przede wszystkim w odpowiedzialności, godności i wolności. Te trzy komponenty tworzą człowieczeństwo, z którym związany jest sens życia ludzkiego, czyli ogólna koncepcja własnej egzystencji. Sens życia stanowi wektor w działalności człowieka, decyduje o dokonywanych wyborach i pozwala na zachowanie dystansu wobec różnych pragnień i potrzeb. Jest także niezbędnym warunkiem rozwoju osobowości⁶.

³ M. Pliński, *Człowieczeństwo. Istota, rozwój i zagrożenia*, Wyd. UG, Gdańsk 2019, s. 13-16; I. Bittner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, wyd. III, Wyd. UŁ, Łódź 2000, s. 14-15.

⁴ E. Starzyńska-Kościuszko, *Wprowadzenie do filozofii. Filozoficzne koncepcje człowieka*, WSP TWP, Warszawa 1999, s. 76-79.

⁵ S. Wroński, *Człowiek*, część II, *W poszukiwaniu istoty człowieka*, Wyd. Stanisław Wroński, Kraków 2016, s. 82-88, 89-114. Zob. też: J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Wyd. Znak, Kraków 1999.

⁶ J. Gajda, *Honor. Godność. Człowieczeństwo*, Wyd. UMCS, Lublin 2000, s. 95-99, 121.

Z perspektywy filozofii człowieczeństwo to kategoria uniwersalna, utwierdzona nienaruszalnością oraz niezastępowalnością każdej jednostki. Człowiek jako jedyna – jak dotąd – istota na świecie może powiedzieć do siebie ‘Ja’. Jednocześnie także posiada zdolność zdehumanizowania siebie samego⁷.

W nawiązaniu do powyższych analiz prowadzonych wokół kategorii ‘człowiek’ i ‘człowieczeństwo’ w niniejszym artykule przybliżyć można założenia eklektycznego nurtu, jaki od dwóch dekad rozwija się w obrębie antropologii – *transhumanizmu*. Opiera się on na założeniu, że niedoskonały świat, w którym żyjemy zostanie zastąpiony lepszym dzięki technologicznemu zaawansowaniu naszej cywilizacji. Ostatecznym skutkiem tej ewolucji ma być pojawienie się *postczłowieka* – istoty dużo bardziej zaawansowanej i doskonalszej od tego, kim człowiek mógłby kiedykolwiek stać się na drodze ‘naturalnej’. Człowiek w projekcie transhumanizmu ma się bowiem stopniowo denaturalizować, podlegać procesowi odczłowieczenia – cybrogizacji, tzn. pozbywać biologicznej, zawodnej struktury i zastępować ją technologicznymi protezami. Nie mają one być już protezami w tradycyjnym sensie i pomagać w odzyskaniu funkcji naturalnych organizmu, ale ostatecznie mają te funkcje zastąpić w efektywniejszy sposób. Człowiek ma być coraz ściślej zjednoczony z maszyną (ale już nie mechanicznie, lecz z zaawansowanym połączeniem zunifikowanych technologii genetyki, robotyki, informatyki i nanotechnologii, tzw. technologii GRIN)⁸. Tak zespolony ma podlegać zarówno kontrolowaniu z zewnątrz, jak i samokontroli od wewnątrz. Naturalne funkcje regulacyjne układu nerwowego i każdego innego układu biologicznego organizmu mają być w coraz większym stopniu przejmowane przez ‘kontrolę techniczną’. Ideolodzy transhumanizmu obiecują nowy, wspaniały świat, w którym – dzięki nowoczesnym technologiom – nastąpi znacząca poprawa ludzkiego zdrowia, usunięcie cierpienia, zaspokajanie wszystkich potrzeb, przedłużenie życia, a nawet nieśmiertelność. Sam cel poprawy zdrowia i warunków życia człowieka jest naturalny w pokoleniowym i osobniczym bytowaniu ludzkości. Dotychczas zawsze jednak chodziło o człowieka ‘naturalnego’. Natomiast jakiego rodzaju bytem miałyby zostać postczłowiek istniejący w postaci struktury całkowicie niebiologicznej, niematerialnej?⁹.

W ujęciu transhumanistów postludzie mieliby się różnić się od ‘zwykłego’ człowieka np. brakiem starzenia się, odpornością na choroby, większymi możliwościami intelektualnymi, ulepszonymi bądź dodatkowymi zmysłami, możliwością kontrolowania własnych potrzeb i uczuć. Konkretna forma czy postać postczłowieka pozostaje jeszcze nieokreślona, ale biorąc pod uwagę powyższe, jego zdolności miałyby dalece wykraczać poza zdolności *homo sapiens*. Postludzie mieliby przyjąć formę całkowicie syntetycznej sztucznej inteligencji; umysłów wzmocnionych dzięki ich transferowi do środowiska cyfrowego bądź też stać się rezultatem biologicznych ulepszeń. Dla transhumanistów nie ma znaczenia, czy postczłowiek będzie funkcjonował jako cyborg, program komputerowy, czy też jako ktoś, kto ma biologiczne ciało, wspomagane zaawansowaną techniką. Podkreślają natomiast, że pojawienie się postczłowieka nie implikuje wcale tego, że człowiek w swej dotychczasowej istocie całkowicie zaniknie. Ludzie z postludźmi wspólnie mieliby kształtować przyszłe, zaawansowane technologicznie społeczeństwo. Postczłowiek nie ma być też ostatnim etapem w ewolucji. Szczególnie ważny jest fakt, że dla transhumanistów najważniejszym jest znalezienie sposobu na uniknięcie śmierci, na zlikwidowanie konieczności umierania. Nieśmiertelność dotyczyć ma nie tyle ludzkiego ciała, a przynajmniej nie tego przyrodzonego, anatomicznego, ale przede wszystkim umysłu,

⁷ Zob. np.: L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, PWN, Warszawa 1966.

⁸ Pojęcie technologii XXI w., inaczej rewolucyjnych przewrotów, oznaczone są kryptonimem GNR (Genetyka, Nanotechnologia, Robotyka) bądź GRIN (Genetyka, Robotyka, Informatyka i Nanotechnologia).

⁹ T. Grabińska, *Zadania eudajmonizmu personalistycznego. Wobec zagrożeń ideologii i praktyki transhumanizmu*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wyd. Nauk. Akademii Ignatianum, Kraków 2018, s. 71–74.

mózgu, psyche, osobowości – tej części człowieka, w której zawiera się jego świadomość¹⁰.

Założenia zasygnalizowanego nurtu – jeśli dzięki technonauce są możliwe do urzeczywistnienia – nie pozostaną bez konsekwencji dla człowieka i człowieczeństwa, dla przyszłości. Należy także podkreślić, że ten techno-progresywny ruch kreuje antychrześcijański obraz człowieka oraz pojmuje egzystencję ludzką poza dotychczasowymi kategoriami antropologiczno-pedagogicznymi (telos pedagogiczny *versus* telos technologiczny). Pozostaje w opozycji do teologii. Odrzucając Stwórcę, a zatem także religię, transhumanizm pretenduje do zajęcia miejsca Boga i sam – jako ruch intelektualny – pragnie nabierać cech religii¹¹.

Szersze analizy na temat racji bytu (*raison d'être*) oraz przewidywanych skutków wdrażania założeń transhumanistów zostały ukazane w dalszej części artykułu.

2. W kierunku cybernetycznych ludzi i cybernetycznej nieśmiertelności

Korzeni transhumanizmu doszukać się można już w starożytnych mitach opisujących dążenie do osiągnięcia nieśmiertelności w życiu doczesnym (np. babiloński epos o Gilgameszu), a także w średniowiecznej alchemii czy renesansowym humanizmie. Szczególny wpływ na transhumanizm wywarła myśl późniejszych autorów: Thomasa Hobbesa, Johna Locke'a, Isaaca Newtona, Nicolasa de Condorceta czy Immanuela Kanta. Impuls do rozwoju tej idei stworzył także Charles Darwin, który zgodnie z teorią ewolucji przyjął, że gatunek ludzki cały czas się doskonali i w obecnym stanie daleki jest od swego ostatniego stadium. Kolejny impuls stanowił gwałtowny postęp technologiczny, który dokonał się w naszej epoce. Nie bez znaczenia są też prognozy wskazujące na jego dalsze przyspieszenie. W efekcie transhumaniści żywią przekonanie o błyskawicznym postępie, który umożliwi genetyczne i radykalne ulepszenie człowieka¹².

Współcześnie zdania badaczy na temat transhumanizmu są podzielone. Według niektórych jest to filozofia dążąca do gwałtownego przyspieszenia ewolucji *homo sapiens*. Inni, nazywani często biokonserwatystami¹³ i technosceptykami przywiązani do tego, co sprawdzone i znane, do *statusu quo*, piszą raczej o groźnej ideologii.

Jak wskazuje Nick Bostrom, filozof i założyciel Światowego Stowarzyszenia Transhumanistycznego – World Transhumanist Association, które w 2008 r. zmieniło nazwę na Humanity+ (międzynarodowej organizacji pozarządowej propagującej etyczne użycie pojawiających się technologii w celu usprawnienia ludzkiej wydajności i mającej na celu społeczne uznanie transhumanizmu za prawowitą gałąź nauki) – istnieją dwie główne perspektywy definicyjne. „Po pierwsze jako ruch intelektualno-kulturowy, który podkreśla możliwości i potrzebę fundamentalnej poprawy kondycji ludzkiej poprzez rozwijanie i upowszechnianie technologii mających wyeliminować procesy starzenia się oraz umożliwiające znaczne zwiększenie ludzkich

¹⁰ Zob.: N. Bostrom, *Transhumanizm jest sposobem myślenia o przyszłości*, „Filozofuj” 2017, nr 6 (18), s. 25; K. Całus, *Transhumanizm – wizja nowego człowieka*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, nr 4 (9), s. 237–255, DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2018.060>; M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wyd. Nauk. UAM, Poznań 2014, s. 116–141; K. Szymański, *Transhumanizm*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 13, s. 137–138.

¹¹ M. Lipowicz, *Wychowanie czy ulepszenie? O antychrześcijańskich korzeniach i pedagogicznych implikacjach transhumanizmu*, „Paedagogia Christiana” 2017, nr 2/40, s. 69–87, DOI: <https://doi.org/10.12775/PCh.2017.026>; M. Machinek, *Transhumanizm jako wyzwanie dla teologii. Kilka pytań*, „Teologia i Moralność” 2022, vol. 17, nr 1 (31), s. 73–88, DOI: <https://doi.org/10.14746/TIM.2022.31.1.6>.

¹² M. Jendrzeczak, *Nieśmiertelność dzięki nauce i technice? Szaleństwo transhumanizmu*, [w:] *Rewolucja Świat bez Boga*, Biblioteka Miesięcznika Egzorcysta, Wyd. Monumen, Poznań 2018, s. 93–95.

¹³ Termin biokonserwatyzm zawiera sugestie, że zwolennicy tego sposobu myślenia są przeciwni zmianom człowieka, rozumianym jako zmiany w jego sferze biologicznej, tak jakby człowieka można było całkowicie zredukować do tego, co biologiczno-somatyczne. Należy zaznaczyć, że wielu filozofów klasyfikowanych jako biokonserwatysty jest dalekich od takiego spojrzenia redukcyjnego. Źródło: G. Hołub, P. Duchliński, *Wprowadzenie. Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, op. cit., s. 14 oraz s. 98 i 105.

zdolności intelektualnych, fizycznych i psychologicznych. Po drugie, jako badanie konsekwencji, nadziei i potencjalnych zagrożeń wynikających ze stosowania technologii pozwalających przewyższać podstawowe ludzkie ograniczenia, jak również badanie kwestii etycznych związanych się z rozwijaniem i użytkowaniem takich technologii”¹⁴. Natomiast futurysta Max More wyjaśnia pozycję transhumanizmu w filozofii (transhumanizm charakteryzuje jako filozofię życia) oraz dzieli na *trans-humanizm* i *transhumanism*. W pierwszym znaczeniu pojęcie to wskazuje na przekraczanie klasycznej filozofii humanizmu, w drugim zaś na przekraczanie obecnych możliwości ludzkich. Jak twierdzi M. More transhumanizm nie jest utopią, lecz jedynie naturalnym procesem postępu, choć nie ma pewności co do tego, że świat postczłowieka będzie doskonały i pozbawiony problemów. Wprowadza on pojęcie ‘ekstropii’ – stanu nieskończonego postępu, niepozbawionego wad, rozumianego jako przeciwieństwo ‘utopii’ – świata idealnego i skończonego¹⁵.

Opowiadając się za dobrostanem wszystkich istot rozumnych – włączając w to ludzi, zwierzęta i sztuczne intelekty przyszłości, zmodyfikowane formy życia i inne inteligencje, które mogą powstać na skutek postępu technologii i nauki oraz dążąc do redukcji zagrożeń egzystencjonalnych, rozwoju środków zachowujących zdrowie i życie, uśmierzenie najcięższego cierpienia oraz zwiększenie ludzkiej mądrości i zdolności przewidywania –transhumaniści wskazują na szereg technologii, które mogą być wykorzystywane do realizacji wskazanych celów. Należą do nich przede wszystkim: neurobiologia, biotechnologia, nanotechnologia, neurologia, neurofarmakologia, »przedłużenie życia«, nanotechnologia, sztuczna inteligencja, interfejs mózg-komputer. Postulują także o zastosowanie technik, które mogą powstać aby wspomagać pamięć, koncentrację i siły umysłowe; terapii przedłużających życie; technologii dotyczących wyborów rozmnażania; procedur krionicznych i wiele innych możliwych sposobów modyfikacji i ulepszania człowieka.

Poszczególne założenia transhumanizmu są realizowane za pośrednictwem wielu nurtów, jakie rozwinęły się w jego obrębie. Wśród najbardziej rozpowszechnionych wskazać można na: *ekstropianizm*, *abolicjonizm etyczny*, *singularitarianizm*, *postgenderyzm*, *immortalizm*. W prezentowanym artykule zwrócono uwagę przede wszystkim na wspomniany singularytarianizm, który bazuje na przekonaniu, że możliwa do osiągnięcia i pożądana dla rozwoju ludzkości jest ‘technologiczna osobliwość’ (lub po prostu osobliwość, ang. *singularity*) – moment, w którym ludzkość zespoli się kiedyś z maszynami. Część reprezentantów transhumanizmu, w tym naukowiec i futurolog Raymond ‘Ray’ Kurzweil zakładają, że w ciągu najbliższych 30 lat będziemy mieć odpowiednie środki, aby stworzyć nadludzką inteligencję, traktując ją jako pewną formę transcendencji. Niedługo później era człowieka dobiegnie końca. Pojawią się bowiem cybernetyczni ludzie i cybernetyczna nieśmiertelność. Wychodzą też z założenia, że umysł i ciało są całkowicie niezależne oraz że ciało będzie potrzebne człowiekowi tylko do czasu powstania tej technologicznej osobliwości. Gdy ona nastąpi, wytworzony umysł postbiologiczny będzie ‘wgrzywany’ do robotów i technosystemów. Stymulując współczesne procesy odczłowieczania/cyborgizacji nadejście technologicznej osobliwości przewidują oni na rok 2045¹⁶.

W świetle zaledwie przybliżonych wybranych celów formułowanych przez zwolenników transhumanizmu dodać jeszcze trzeba, że aby doprowadzić do ich urzeczywistnienia, transhumaniści angażują się w interdyscyplinarne podejścia do zrozumienia możliwości pokonania ograniczeń biologicznych, obejmujące użycie różnych gałęzi nauki, przede wszystkim filozofii,

¹⁴ N. Bostrom, *Transhumanizm jest sposobem myślenia o przyszłości*, „Filozofuj” 2017, nr 6 (18), s. 24.

¹⁵ M. More, *The philosophy of transhumanism*, [w:] *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, Wiley–Blackwell, Chichester UK 2013, s. 15–30.

¹⁶ R. Kurzweil, *Osobliwość*, [w:] *Nowy Renesans. Granice nauki*, red. J. Brockman, tłum. P.J. Szwajcer, A. Eichler, Wyd. CIS, Warszawa 2005, s. 221–222; M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, op. cit., s. 126–127.

ekonomii, historii i socjologii. Odrzucają zastrzeżenia, co do możliwości spełnienia tych celów oraz postulowanych zasad moralnych. Wręcz przeciwnie – argumentują, że istnieje etyczny imperatyw, aby ludzie dążyli do postępu i polepszania kondycji ludzkiej. Jeśli ludzkość wejdzie w post-darwinowską fazę istnienia, w której to ludzie będą kontrolować ewolucję, to – według opinii zwolenników tego nurtu – nastąpi racjonalna, moralna i ukierunkowana zmiana.

Przybliżone kluczowe dążenia transhumanizmu inspirują do postawienia ważnych i słuszych, jak się wydaje, pytań badawczych. Przykładowo: Czy rzeczywiście postęp technologiczny stanie się tak szybki, że nastąpi zerwanie ciągłości dziejów *homo sapiens*, zerwanie ciągłości ludzkiej historii? Jaka przyszłość czeka człowieka, czy też jaki będzie człowiek przyszłości? Czy będziemy mieli jeszcze do czynienia z człowiekiem w dotychczasowym jego rozumieniu?

Dalszym refleksjom we wskazanym obszarze tematycznym poświęcono kolejną część niniejszej publikacji.

3. (Nie)ludzka przyszłość?

Kontynuując podkreślić należy, że dywagacje na temat przyszłości człowieka pojawiają się w obszarze różnych dyscyplin oraz dziedzin naukowych. Badacze zastanawiają się przede wszystkim: „Czy jest możliwy stały, niepowstrzymany rozwój nauk biomedycznych i związanych z nim biotechnologii, skutkujący zmienianiem natury ludzkiej? Czy jest możliwe zatrzymanie lub zmiana kierunku tego rozwoju z powodów moralnych? Czy jest możliwe przejście przez człowieka procesów ewolucji własnego gatunku?”¹⁷.

Na pierwsze pytanie filozofowie odpowiadają pozytywnie, na dwa pozostałe negatywnie. Uważają bowiem, że dążenie człowieka do ulepszającej zmiany natury ludzkiej zostanie powstrzymane przez samą Naturę¹⁸. Wyrażają także przekonanie, że podstawą wszelkich prób ulepszania *homo sapiens* jest jego ludzka natura, której przysługuje określony status aksjonormatywny. To właśnie natura człowieka determinuje sposoby jej ulepszania; spełnia funkcję formy pozytywnej, regulującej treść i zakres podejmowanych działań ulepszających, ale stanowi też coś w rodzaju normy negatywnej, czyli zakazującej podejmowania takich działań, które prowadziłyby do jej dezintegracji ontycznej i moralnej¹⁹.

Część autorów wskazuje na potrzebę tworzenia filozofii nazywanej np. ‘eudajmonizmem personalistycznym’, a która pozwoliłaby na śledzenie konsekwencji przemian technologicznych dla sposobów istnienia osoby ludzkiej i zaburzeń jej istoty. Pojawiają się bowiem kolejne zasadnicze pytania. Pierwsze – natury ontologicznej. Drugie – natury etycznej:

1. Jaki będzie model jedności psychofizycznej człowieka? Czy zwiirtualizowany/cybernetyczny ludzki byt (nie wiadomo, czy wirtualizacja będzie odwracalna; ewentualnie w jakim zakresie) może przybrać postać zangelizowaną, pozbawioną jedności istoty i istnienia, czy duchową? Jeśli człowiek przyjmując postać czystej inteligencji miałby się zangelizować, to jako byt pozbawiony jedności istoty i istnienia, czy dalej podlegałby w porządku ontologicznym Bogu, który ową jednością jest, a jeśli podlegałby Bogu i ‘reprezentowałby’ człowieka w tej innej postaci substancjalnej, to czy istniałby tylko w wiecznej więzi z Bogiem?

2. Jakiego rodzaju dobro będzie celem działania transhumanistycznej wersji człowieka-maszyny?²⁰.

W przypadku pytania o jedność psychofizyczną postczłowieka można przyjąć

¹⁷ J. Kopania, M. Nowacka, *Od unieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, op. cit., s. 50.

¹⁸ Tamże, s. 31–70.

¹⁹ G. Hołub, P. Duchliński, *Wprowadzenie. Między transhumanizmem a biokonserwatyzmem*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, op. cit., s. 18. Zob. też P. Duchliński, *Transhumanistyczny obraz świata. Próba spojrzenia na całość*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, op. cit., s. 281–300.

²⁰ T. Grabińska, *Zadania eudajmonizmu personalistycznego. Wobec zagrożeń ideologii i praktyki transhumanizmu*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, op. cit., s. 71–74.

stanowisko, że jeśli ludzki byt zwirtualizowany ujmować w kategoriach czystego trwania, w tzw. nieuchronnym akcie, to postczłowiek w postaci czystej inteligencji (bytu anielskiego) istniałby jako ‘przyczyna wiecznego stawania się’, ale w sensie dyspozycji do rozwoju świata, bez uczestnictwa w nim. Jeśli natomiast zwirtualizowany ludzki byt przybrałby postać duszy, to zachowując kontakt z materialnością (której zwirtualizowanie mogłoby być stopniowalne, kontrolowalne i przynajmniej w jakiejś mierze odwracalne), mógłby uczestniczyć w rozwoju świata. Unieważnienie cielesności przez transhumanizm wskazujący na docelowy byt pozabio-logiczny, nadnaturalny, wyklucza ponadto etykę, gdyż co miałyby ów byt pozacielesny i unieruchomiony ukierunkowywać na doskonalenie w osiąganiu dobra? (nie w sensie przestrzennym, lecz aktywnościowym). Pytanie o jedność psychofizyczną osoby człowieka łączy się z pytaniem drugim o rodzaj dobra jako celu ludzkiego. Dobra jako cel życia człowieka jest różnie rozumiane w zależności od kręgu kulturowego, religijnego, okresu historycznego. Nie zawsze jest to dobro doczesne. W perspektywie czasowej rozwoju ludzkiej kultury częściej było to dobro wieczne, osiąmane w wymiarze eschatologicznym. Podczas gdy w przypadku postczłowieka cel egzystencji byłoby tak mocno zespolony z celem świata (przedmiotu globalnego), że ostatecznie ów ludzki cel istnienia miałby być nieodróżnialny od celu świata²¹.

Odnosząc się do zagrożeń tożsamości osobowej człowieka (personalistycznie rozumianej *osobowości*) wyróżnia się m.in. następujące kwestie:

- Zagrożenie I pochodzi od kompleksowej ingerencji technologii GRIN w ludzką strukturę psychofizyczną.

- Zagrożenie II polega na tym, że działanie technologii GRIN narusza strukturę biologiczną reprezentowaną przez genotyp osobniczy, co wcześniej było możliwe tylko w zabiegach hodowlanych krzyżowania wśród roślin i zwierząt.

- Zagrożenie III to technologiczna kreacja osobników zhybrydizowanych, którzy byłiby połączeniem dotychczasowych gatunków biologicznych, ze szczególnym uwzględnieniem hybryd ludzkich.

- Zagrożenie IV obejmuje alienację osoby (mniej lub bardziej zmodyfikowanej technologicznie) ze społeczności/wspólnoty ze względu na coraz skuteczniejsze zaspokajanie potrzeb bez bezpośredniego kontaktu z drugim człowiekiem oraz skupienie się na indywidualnym doskonaleniu modyfikowanej wciąż struktury psychofizycznej.

- Zagrożenie V to eliminacja teorii moralności.

- Zagrożenie VI to już ‘rozpłynięcie się’ (swoista dyfuzja) bytu ludzkiego w przedmiocie globalnym (wszechświecie), który w dodatku może przybrać formę wielu światów z uwagi na to, że wytworem nanotechnologii są nowe prawa łączenia struktur atomowych²².

Ukazane zaledwie przykładowe pytania badawcze są ważne dla filozofii, szczególnie filozofii antropistycznej i wymagają oddzielnej analizy. Jak się natomiast wydaje pozytywistyczne zaniedbanie systematycznej refleksji etycznej nad celem ludzkiego działania oraz ontologicznej nad tożsamością podmiotu i przedmiotu w akcie poznania i czynie, wraz z relacją podmiot–przedmiot dramatycznie dają o sobie znać współcześnie, u progu ery transhumanizmu. Jedyną wciąż rozwijającą się filozofią systematyczną jest filozofia neotomistyczna. Powstały w jej nurcie *personalizm* wciąż jest żywy i podejmuje wyzwania współczesności. Dlatego to na jego podstawie powinno się – zdaniem dr hab. Teresy Grabińskiej – podjąć próbę zmierzenia się z odpowiedzią na postawione pytania oraz sformułowania alternatywy dla ‘hedonizmu transhumanistycznego’. Projekt ten nazywany jest przez wskazaną autorkę właśnie *eudajmonizmem personalistycznym*. Jego najważniejszym zadaniem ma być obrona tożsamości osoby ludzkiej w obliczu ideologii transhumanizmu i dynamicznie zmieniającego się środowiska technologicznego. Rozwój technologii GRIN wymaga bowiem rozwiązania m.in.

²¹ Tamże, s. 74–83.

²² Tamże, s. 89–90.

następujących kluczowych problemów:

1. „nowa postać jedni psychofizycznej (*vide* Z-I i Z-II);
2. naturalizm a nadnaturalizm (*vide* Z-II – Z-III);
3. osoba w antroposferze (*vide* Z-IV);
4. osoba w biosferze zunifikowanej z technosferą (*vide* Z-II – Z-III);
5. osoba w infosferze (*vide* Z-VI);
6. rekonstrukcja teorii moralności osoby istniejącej równocześnie w czterech wymienionych, zachodzących na siebie sferach egzystencji osoby (Z-II – Z-VI);
7. wolność czynu i autokreacja osobowości czynem (Z-IV – Z-VI);
8. relacja podmiot–przedmiot poznania i prawda poznania (Z-VI)²³.

W pierwszej części prezentowanego artykułu zasygnalizowano kilka głównych refleksji poświęconych istocie człowieka i jego naturze. W ich odniesieniu warto wspomnieć, że wśród zwolenników transhumanizmu dominuje koncepcja, według której o ludzkiej jaźni decyduje określony wzorzec. Wzorzec ten pozwala myśleć o transferze umysłu jednostki do postbiologicznego ciała ('przesyłanie osoby', ang. *uploading of the person*), a także o multiplikacji tożsamości. Taki sposób myślenia niesie za sobą kolejne aporie, ważne dla rozważań nad *raison d'être* transhumanizmu. Przykładowo: Czy w perspektywie tak radykalnych przemian możliwe jest zachowanie poczucia tożsamości człowieka technologicznie rozszerzonego z jego nierozszerzonym poprzednikiem? Czy taki proces będzie prowadzić do zakończenia konkretnej egzystencji, w miejsce której powołana zostanie zupełnie nowa i udoskonalona?²⁴ U przyjmujących kryterium ciągłości tożsamości jako kontynuację wyższych funkcji psychicznych pojawiają się poważne wątpliwości. Istnieje uzasadniona obawa, że stale zmierzając do przezwyciężania ograniczeń, w konsekwencji człowiek zacznie się jawić jako przeciwieństwo tego, do czego dąży. Jak podkreśla ks. prof. dr hab. Grzegorz Hołub zajmujący się bioetyką i filozofią osoby ludzkiej, powołując się także na myśliciela Nicholasa Agara, wizje transhumanistów są obciążone wieloma przypuszczeniami. Obawy budzi postulowany stan poczłowieczy, projektowany wyłącznie jako kondycja charakteryzująca się formą wzmocnienia i udoskonalenia człowieczeństwa. Tymczasem rzeczą oczywistą jest, że powstanie postczłowieka musi się łączyć z obecnością wielu czynników, których nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Pojawienie się jednostki postludzkiej, najbardziej zaawansowanej i doskonałej poznawczo, może spowodować jej dominację. Udoskonalenie sfery racjonalno-poznawczej postczłowieka wcale też nie musi iść w parze z ulepszeniami w dziedzinie moralności, stąd może się on okazać zagrożeniem dla ludzi. Nie wiadomo również, czy postczłowiek uszanowałby kulturę wytworzoną przez człowieka? Czy wychodziłby z jakąkolwiek inicjatywą do tych mniej doskonałych istot w społeczeństwie? Może to prowadzić do dwóch poważnych konsekwencji.

Po pierwsze, postludzie przy swoim progresywnym zorientowaniu mogą unikać koncentracji na kwestiach, które nie podlegają zmianie (ilościowej), a więc unikać związanego z nimi zaangażowania. Chodzi tu o niebezpieczeństwo zahamowania dojrzałego wzrostu intelektualnego, tzn. tempo nabywania nowych informacji nie będzie szło w parze z ich zrozumieniem i interioryzacją (co jest przykładem zmiany jakościowej).

Po drugie, nie jest oczywiste, że horyzont zainteresowań postludzi kiedykolwiek się ukształtuje. Każdy ulepszony stan jednostki jest przecież punktem wyjścia do dalszych działań tego typu, to znaczy do nowych ulepszeń. Najprawdopodobniej nie istnieje punkt ostateczny i docelowy tej tendencji.

Póki co kolejne etapy rozwoju wnoszą coś istotnego do tego, co reprezentuje jednostka dojrzała z gatunku *homo sapiens*. Dzieciństwo i młodość są dynamicznymi okresami nauki i zdobywania podstawowych doświadczeń. Dobrze przeżyte prowadzą do zrównoważonej

²³ Tamże, s. 92–93.

²⁴ K. Owczarek, *Tożsamość osobowa w transhumanizmie*, [w:] *Po człowieku? Między kryzysem a nadzieją*, red. M. Lipowicz, Wyd. Nauk. Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018 s. 165–187.

dorości. I choć ten ostatni etap jest daleki od doskonałości, to jednak człowiek posiada pewien zbiór prawd i wartości. Generalnie rodzi się zatem formalna asymetria pomiędzy człowieczeństwem a postczłowieczeństwem, pomiędzy nienaturalistyczną a naturalistyczną koncepcją człowieka, zwłaszcza że scharakteryzowanie postczłowieka będzie niezwykle trudne i na razie jest faktycznie niemożliwe²⁵.

Dopełniając przybliżane perspektywy, w jakich badacze rozpatrują transhumanizm i tworzą prognozy człowieka przyszłości/przyszłości człowieka należy zwrócić uwagę na *Katolicką Naukę Społeczną*, która jest częścią składową doktryny katolicyzmu. Została ona wyodrębniona już w 1891 r., a za jej oficjalny początek uważa się encyklikę '*Rerum novarum*' autorstwa Leona XIII. Fundamentem Katolickiej Nauki Społecznej jest świętość ludzkiego życia oraz nienaruszalność godności istoty ludzkiej.

Rozważania na temat postępu technologicznego podjęli m.in. papież Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI, a aktualnie papież Franciszek. W analizach techniki współczesnej rozróżniono tzw. *technikę służebną* i *technikę prometejską*. W jej ujęciu zawiera się dwoistość: w nowych rozwiązaniach może kryć się zamach na miejsce człowieka w świecie, bunt przeciw prawom Bożym albo też służebne korzystanie z darów Bożych, zgodnie z zamysłem i planem Boga²⁶. W sprawie zagrożenia wynikającego z idei transhumanistycznych Kościoł wypowiedział się m.in. w dokumencie Międzynarodowej Komisji Teologicznej 'Komunia i zarządzanie – ludzkie osoby stworzone na obraz Boga'. Zajmując stanowisko przyjęto, że: „Zmiana genetycznej tożsamości człowieka przez stworzenie nadczłowieka jest radykalnie niemoralna. Użycie genetycznej modyfikacji do wyhodowania superczłowieka albo bytu z zupełnie nowymi duchowymi właściwościami jest nie do pomyślenia, biorąc pod uwagę, że duchowa zasada życia człowieka [...] nie jest produktem ludzkich rąk i nie podlega inżynierii genetycznej”²⁷.

Stanowisko w kwestii transhumanizmu ukazał m.in. ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński. Wskazuje on, że plany podporządkowania człowieka radykalnym wersjom biotechnologii oraz zredukowania osoby ludzkiej do przejściowego elementu ewolucji kosmicznej można uznać za totalitaryzm i próbę zawładnięcia istotą ludzką. Skutkiem całkowitej naturalizacji będzie wielka demoralizacja humanistyczna i despotyzm, tego co organiczne. Jest bowiem ogromna sprzeczność między próbą wejścia nauki i techniki w ludzką sferę intencjonalną, moralną, poznawczą i decyzyjną a perspektywą lepszego panowania nad samym sobą w samostanowieniu. Jak przestrzega wskazany autor, gdy podporządkowuje się samostanowienie temu, co organiczne, prowadzi się do podważenia wolności człowieka i dokonuje jego redukcji organiczno-naturalistycznej. Odnosząc się do tezy transhumanistów, że człowiek jest projektem niedokończonym, niepełnym, a obecne człowieczeństwo jest jedynie etapem w procesie ukierunkowanym na postczłowieka, wskazany autor pisze, że nie jest to teza tożsama z postulatami rozwoju człowieka i jego udoskonalenia. Jak zwraca uwagę zbanalizowany został opis genezy człowieka i jego natury, tworząc w to miejsce nowe genealogie czy też postgenealogie – bez miejsca dla Stwórcy – Boga. Po prostu zaprzestano mówić na temat natury człowieka. Tymczasem każda religijna koncepcja stara się zaspokoić podstawowe pytania dotyczące genezy jego istnienia oraz problem sensu tegoż istnienia, związany z ciągle aktualnym pytaniem o życie po życiu. Koncepcja transhumanistyczna odrzuca natomiast jakąkolwiek normatywność, która wynika z aktualnej struktury bytu ludzkiego i proklamuje zasadę, że myśli, odczucia czy doświadczenia ludzi żyjących obecnie stanowią tylko niewielką część tego, co człowiek może ustanowić, co leży w

²⁵ G. Hołub, *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek? Przeciwnie radykalnemu ulepszaniu*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, op. cit., s. 97–115. Zob. też: G. Hołub, *Transhumanizm a koncepcja osoby*, „Ethos” 28(2015), nr 3(111), s. 83–94, DOI 10.12887/28-2015-3-111-06; M. Wójtowicz, *Transhumanistyczna koncepcja szczęścia postczłowieka – krytyczna analiza wybranych aspektów*, „Teologia i Moralność” 2022, vol. 17, nr 1 (31), s. 9–18, DOI: <https://doi.org/10.14746/TIM.2022.31.1.1>.

²⁶ P. Zwoliński, *Transhumanizm*, Biblioteka Miesięcznika Egzorcysta, Wyd. Monumen, Poznań 2018, s. 326–327.

²⁷ M. Jendrzeżczak, *Nieśmiertelność dzięki nauce i technice? Szaleństwo transhumanizmu*, op. cit., s. 101.

zasięgu jego możliwości²⁸. Dlatego: „Transhumanizm pojawia się jako stara herezja, ubrana w nowe szaty. Jest tworem człowieka, który nigdy nie pogodził się z kondycją wygnańca z Raju. Starodawny wąż stale go kusi: »Będziecie jako bogowie«”²⁹.

Konkludując, bez odpowiedzi na pytanie o etyczne podstawy budowania ‘podobnych’ do człowieka urządzeń lub połączeń maszyny z ludźmi, wszelkie działania w tym temacie pozostają niejasnym eksperymentem, zdolnym do destrukcji ludzkiego świata. Choć przyszłość urządzeń sprzęgniętych z ciałem i mózgiem człowieka wydaje się przesądzona, to my, ludzie, poddajemy się bezrefleksyjnej fascynacji ich rozwojem i możliwościami. Zbyt mało miejsca poświęcamy na zastanowienie się nad ich sensem i celem oraz nad naszymi zachowaniami. Sztuczna inteligencja i sztuczny człowiek mają służyć naszemu szeroko pojętemu dobru, ale tak naprawdę nie wiemy, czy tak się właśnie stanie. Wydaje się, że człowiek cybernetyczny będzie się cechował schizoidalnymi, czy wręcz schizofrenicznymi przymiotami. Najprawdopodobniej nastąpi w nim rozszczepienie w ramach jedności: myśli – emocje – wola. Cybernetyczny człowiek przyszłości ma być zorientowany czysto racjonalnie; ma rozumieć świat jako konglomerat rzeczy, które trzeba efektywnie wykorzystać; ma działać w sposób zrutynizowany, stereotypowy, pozbawiony spontaniczności. Cechować się zatem raczej będzie brakiem reakcji emocjonalnych oraz narcyzmem, którego przedmiotem będzie on sam³⁰.

Antychrześcijański charakter transhumanistycznego ulepszenia człowieka pozostaje w opozycji do filozoficznej refleksji nad jego istotą i człowieczeństwem. Stanowi także wyzwanie dla teologii, gdyż – mimo zacnego zamiaru poprawienia bytu i uszczęśliwienia człowieka – teologia odnosi się krytycznie zarówno do przesłanek, na których bazują transhumanistyczne wizje, jak też do metod, za pomocą których transhumaniści zamierzają je zrealizować. Analiza punktów styku (i konfliktu) między myślą transhumanistyczną a teologią, dokonana m.in. przez ks. prof. dr hab. Mariana Machinkę, wskazuje na cztery główne idee: (1) postępu; (2) zmian w obszarze ludzkiej natury; (3) koncepcji człowieka, która w transhumanizmie, w odróżnieniu od teologii, nie niesie w sobie żadnego potencjału normatywnego. Wreszcie czwartą, ostatnią ideą, wspomnianą już w niniejszym tekście, jest odniesienie do Stwórcy. Odrzucając Stwórcę, transhumanizm pretenduje do zajęcia miejsca Boga i nabiera cech religii³¹.

Zakończenie

Transhumanizm budzi zainteresowanie, ale i słuszne obawy. Jak każde nowe zjawisko wywołuje żywe zaciekawienie intelektualne oraz wzbudza skrajne emocje – od wiary w wielkie idee technologiczne, które mogą przyczynić się do odkrycia głębszej prawdy o człowieku i świecie, po zagrożenia dla tradycyjnych i chrześcijańskich wartości kulturowych, które swoją legitymizację mają w niezmiennych strukturach natury ludzkiej, i w różnych tradycjach religijnych³².

Koncepcje ulepszenia człowieka nie są natomiast nowe, z kolei przyszłości nie da się przewidzieć. Zamykając rozważania ukazane w artykule podkreślić trzeba, że założenia transhumanizmu wcale nie muszą się w urzeczywistnić, choć podejmowane są próby coraz odważniejszego eksperymentowania z zastosowaniem nowych technologii. Jedno wydaje się pewne – spełnienie wizji transhumanizmu dotyczącej powstania cybernetycznego człowieka i cybernetycznej nieśmiertelności – doprowadzi do tego, że człowiek przestanie być człowiekiem; naruszona i zatracona zostanie istota tego, co ‘ludzkie’ oraz dualizm duszy i ciała.

²⁸ P. Zwoliński, *Transhumanizm*, op. cit., s. 307–308.

²⁹ Tamże, s. 311. Zob. też: M. Jendrzeczak, *Transhumanizm – stara herezja w nowych szatach*, „Polonia Christiana” 2012, nr 29, s. 15–17; M. Woźniak, *Czy robot może mieć duszę?*, „Frona Lux” 2016, nr 78, s. 76–87.

³⁰ A. Zwoliński, *Transhumanizm*, op. cit., s. 291–300.

³¹ M. Machinek, *Transhumanizm jako wyzwanie dla teologii*, op. cit., s. 73–88.

³² G. Hołub, P. Duchliński, *Wprowadzenie. Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzmem*, [w:] *Ulepszenie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, op. cit., s. 9–19.

Streszczenie:

Celem analiz podjętych w prezentowanym artykule badawczym jest ukazanie wybranych aspektów związanych z *raison d'être* (racją bytu) transhumanizmu. Zastosowanie metod krytycznej analizy literatury i analizy dokumentów formalno-prawnych pozwoliło na sformułowanie autorskich oryginalnych refleksji na temat istoty człowieka i człowieczeństwa; transhumanistycznych dążeń do powstania postczłowieka (człowieka cybernetycznego) i osiągnięcia cybernetycznej nieśmiertelności, a także dywagacji na temat przyszłości – w sytuacji gdy postęp w rozwoju technonauki umożliwi realizację celów zakładanych w tym nurcie. Przedstawione rozważania odniesiono szczególnie do filozofii oraz Katolickiej Nauki Społecznej wskazując na antychrześcijański charakter technologicznej ingerencji w rozwój człowieka i próbę uzyskania kontroli nad procesem ewolucji, a zatem niebezpieczeństwo zerwania ciągłości dziejów *homo sapiens*, zerwania ciągłości ludzkiej historii. Choć wnioskowanie na temat przyszłości jest naznaczone ryzykiem to ma głęboki sens edukacyjny niosący ważne implikacje społeczne i praktyczne – wynikające w analizowanym przypadku – z niepokojącego rozwoju myśli transhumanistycznej.

Słowa kluczowe: człowiek, człowieczeństwo, transhumanizm, przyszłość, Bóg, Katolicka Nauka Społeczna

Summary:

The human of the future. Human's future. Reflections on the raison d'être of transhumanism

The article presents the analyses of the selected aspects of the *raison d'être* of transhumanism. It contains reflections on the essence of a human and humanity; transhumanist aspirations to create a posthuman (cybernetic man) and achieve cybernetic immortality, and discussions on the (non) human future – as soon as the progress in the development of technoscience enables the achievement of the goals assumed in this trend. The presented considerations are especially related to philosophy and Catholic Social Science. They point to the anti-Christian nature of technological interference in human development and of trying to gain control over the process of evolution, and therefore the danger of breaking the continuity of the history of *homo sapiens*, breaking the continuity of human history. Although reasoning about the future is risky, it has a deep educational sense with important social and practical implications – resulting in the analyzed case from the disturbing development of transhumanist thought.

Key words: human, humanity, transhumanism, future, God, Catholic Social Science

Bibliografia:

Prace zwarte:

1. Bittner I., *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, wyd. III, Wyd. UŁ, Łódź 2000.
2. Czarkowski J., *Oblicza personalizmów. Konfrontacja antropologii filozoficznej E. Mouniera i P. Teilharda de Chardin*, Wyd. Nauk. UMK, Toruń 1994.
3. Duchliński P., *Transhumanistyczny obraz świata. Próba spojrzenia na całość*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wyd. Nauk. Akademii Ignatianum, Kraków 2018.
4. Gajda J., *Honor. Godność. Człowieczeństwo*, Wyd. UMCS, Lublin 2000.
5. Grabińska T., *Zadania eudajmonizmu personalistycznego. Wobec zagrożeń ideologii i praktyki transhumanizmu*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wyd. Nauk. Akademii Ignatianum, Kraków 2018.

6. Hołub G., Duchliński P., *Wprowadzenie. Pomiędzy transhumanizmem a biokonserwatyzyzmem*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wyd. Nauk. Akademii Ignatianum, Kraków 2018.
7. Hołub G., *Dlaczego człowiek a nie postczłowiek? Przeciwnie radykalnemu ulepszaniu*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wyd. Nauk. Akademii Ignatianum, Kraków 2018.
8. Jendrzeczak M., *Nieśmiertelność dzięki nauce i technice? Szaleństwo transhumanizmu*, [w:] *Rewolucja Świat bez Boga*, Biblioteka Miesięcznika Egzorcysta, Wyd. Monumen, Poznań 2018.
9. Klichowski M., *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzchność edukacji*, Wyd. Nauk. UAM, Poznań 2014.
10. Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna*, PWN, Warszawa 1966.
11. Kopania J., Nowacka M., *Od nieśmiertelniania człowieka do śmierci cywilizacji*, [w:] *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wyd. Nauk. Akademii Ignatianum, Kraków 2018.
12. Kurzweil R., *Osobliwość*, [w:] *Nowy Renesans. Granice nauki*, red. J. Brockman, tłum. P. J. Szwejcer, A. Eichler, Wyd. CIS, Warszawa 2005.
13. More M., *The philosophy of transhumanism*, [w:] *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, Wiley–Blackwell, Chichester UK 2013.
14. Owczarek K., *Tożsamość osobowa w transhumanizmie*, [w:] *Po człowieku? Między kryzysem a nadzieją*, red. M. Lipowicz, Wyd. Nauk. Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018.
15. Pliński M., *Człowieczeństwo. Istota, rozwój i zagrożenia*, Wyd. UG, Gdańsk 2019.
16. Starzyńska-Kościuszko E., *Wprowadzenie do filozofii. Filozoficzne koncepcje człowieka*, WSP TWP, Warszawa 1999.
17. Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.
18. Wroński S., *Człowiek, część II, W poszukiwaniu istoty człowieka*, Wyd. Stanisław Wroński, Kraków 2016.
19. Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Wyd. Znak, Kraków 1999.
20. Zwoliński P., *Transhumanizm*, Biblioteka Miesięcznika Egzorcysta, Wyd. Monumen, Poznań 2018.
- Czasopisma
21. Bortkiewicz P. TChr., *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos” 28(2015), nr 3 (111), s. 114-127.
22. Bostrom N., *Transhumanizm jest sposobem myślenia o przyszłości*, „Filozofuj” 2017, nr 6 (18), s. 24-25.
23. Całus K., *Transhumanizm – wizja nowego człowieka*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, nr 4 (9), s. 237–255, DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/szhf.2018.060>.
24. Hołub G., *Transhumanizm a koncepcja osoby*, „Ethos” 28(2015), nr 3(111), s. 83-94, DOI: 10.12887/28-2015-3-111-06.
25. Jendrzeczak M., *Transhumanizm – stara herezja w nowych szatach*, „Polonia Christiana” 2012, nr 29, s. 15–17.
26. Lipowicz M., *Wychowanie czy ulepszenie? O antychrześcijańskich korzeniach i pedagogicznych implikacjach transhumanizmu*, „Paedagogia Christiana” 2017, nr 2/40, s. 69-87, DOI: <https://doi.org/10.12775/PCh.2017.026>.
27. Machinek M., *Transhumanizm jako wyzwanie dla teologii. Kilka pytań*, „Teologia i Moralność” 2022, vol. 17, nr 1 (31), s. 73-88, DOI: <https://doi.org/10.14746/TIM.2022.31.1.6>.
28. Szymański K., *Transhumanizm*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 13, s. 133–152.
29. Woźniak M., *Czy robot może mieć duszę?*, „Frona Lux” 2016, nr 78, s. 76–87.

30. Wójtowicz M., *Transhumanistyczna koncepcja szczęścia postczłowieka – krytyczna analiza wybranych aspektów*, „Teologia i Moralność” 2022, vol. 17, nr 1 (31), s. 9-18, DOI: <https://doi.org/10.14746/TIM.2022.31.1>.

adres e-mail: renatatl@ukw.ed.pl

dane do korespondencji: Katedra Pedagogiki Pracy i Andragogiki, Wydział Pedagogiki,
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, ul. J.K. Chodkiewicza 30, 85-064 Bydgoszcz