

## R E C E N Z J E I O M Ó W I E N I A

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH  
TOM 18 (2023)

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

**Paul Jorion (red.), *Humanism and Its Discontents: The Rise of Transhumanism and Posthumanism*, Cham: Palgrave Macmillan 2022, ss. X+225.**

Transhumanizm, dzisiaj niemal wszechobecny, nie jest łatwy do zdefiniowania, jak przyznają autorzy tej publikacji, potwierdzając to na różne sposoby w poszczególnych tekstach. Najkrócej pewnie można powiedzieć, że jest to „kulturowy i intelektualny ruch propagujący ulepszanie człowieka” (s. 131) dzięki ogromnemu postępowi naukowo-technologicznemu, za czym kryje się system filozoficzny znany jako ekstropanizm. Obok transhumanizmu istnieją jeszcze trzy inne terminy, rzeczowo pokrewne, choć nie tożsame: posthumanizm, superhumanizm i metahumanizm. Wszystkie one, jak pisze redaktor książki Paul Jorion we wprowadzeniu, są wersjami neohumanizmu, który z kolei można uznać za przedfreudowską wersję woluntaryzmu, ideowo nawiązującego do koncepcji filozoficznych Friedricha Nietzschego i jego nadczłowieka (por. s. 14–15). Książka ta wyszła w renomowanym wydawnictwie Palgrave Macmillan, a jej redaktor Paul Jorion jest filozofem i etykiem z francuskiego Uniwersytetu Katolickiego w Lille. Pozostali autorzy pochodzą z różnych europejskich ośrodków akademickich i naukowych. Poszczególne rozdziały książki nie odwołują się do przesłanek teologicznych, choć niejednokrotnie przywoływana jest zasadnicza myśl teologiczna o stworzeniu człowieka na obraz Bóży. Autorzy, jak się wydaje (choć brak tu jasnych deklaracji), formułują swoje opinie przeważnie wychodząc z założeń wyrastających z kultury chrześcijańskiej.

Nietrudno dostrzec, że literatura dotycząca trans- i posthumanizmu w wyjątkowym tempie wzbogaca się o coraz to nowe studia i opracowania, które wyrażają różne opinie – od akceptujących, czasem wręcz entuzjastycznych, po krytyczne i pełne niepokoju, nieraz wprost potępiające transhumanistyczne projekty. Praca *Humanism and Its Discontents* chce pokazać i wyjaśnić, jak nowożytni zwolennicy postępu dążą do upowszechnienia kolejnych form neohumanizmu, jakoby jakościowo wyższego od tradycyjnego humanizmu, a w gruncie rzeczy nieuniknionego wobec coraz dalej sięgającego rozwoju dzisiejszej nauki. Szczególny kontekst dla tych zjawisk wytycza rozwój sztucznej inteligencji. Mając w pamięci fundamentalny dla kultury europejskiej (i nie tylko) koncept człowieka jako obrazu Bożego, a przez to ludzkiej godności i wyjątkowości, trzeba powiedzieć, że coraz bardziej ujawnia się tutaj kolejne oblicze „sporu o człowieka” (Jan Paweł II). Zwracając uwagę na gwałtowny postęp w udoskonalaniu sztucznej inteligencji, Marius Dorobantu z Wolnego Uniwersytetu w Amsterdamie pisze o możliwości zniweczenia nie

tylko samej idei *imago Dei*, ale w ogóle całej antropologii teologicznej (por. s. 21). Szereg pytań i niepewności, ujawniających się w kontekście sztucznej inteligencji, odnosi się nie tylko do zagadnienia obrazu Bożego, ale dotyka również szeregu innych, fundamentalnych kwestii teologicznych, „nie tylko protologii, ale także chrystologii i eschatologii. Tak naprawdę trudno znaleźć jakikolwiek dział teologii, który nie jest powiązany z pojęciem obrazu Bożego” (s. 23). Dorobantu traktuje ten problem z całą powagą, ale zarazem wzywa do zachowania spokoju, wskazując na możliwą analogię z teorią Charlesa Darwina, która choć pierwotnie jawiła się jako nieprzyjazna chrześcijaństwu, ostatecznie zrodziła pożyteczne owoce.

Niektórzy autorzy rozdziałów w tej książce sięgają zarówno do dawniejszych, jak i bardziej współczesnych idei filozoficznych, których wpływ dostrzegają we współczesnym rozwoju koncepcji neohumanistycznych. Dla Susanny Lindberg, autorki tekstu o „egzystencji protetycznej”, szczególnie godne uwagi i analizy są idee związane z poststrukturalizmem czy dekonstrukcjonizmem, za czym stoją takie francuskie nazwiska, jak Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy i Bernard Stiegler. Chodzi tu szczególnie o ich wiarę w technikę jako skuteczny środek udoskonalania człowieka i w ogóle ludzkości. Autorka zaznacza, że celem dekonstrukcjonistów, po dekonstrukcji dotychczasowej ludzkiej „istotowości”, nie jest „konstruowanie” jakiejś nowej w miejsce tej, która zanikła, gdyż kwestionują oni samo istnienie takiej istotowości każdego kolejnego postczłowieka (por. s. 46). Jeśli wszystko jest płynne, jak głosi postmodernizm, postczłowiek również.

W kilku kolejnych rozdziałach ma miejsce debata między Jorionem a Stefanem L. Sorgnerem z rzymskiego John Cabot University. Ich wymiana myśli dotyczy zwłaszcza nietscheańskiej idei nadczłowieka, którego nazywają raczej „superczłowiekiem”. Filozof z Lille krytycznie pisze o tym, jak Sorgner odczytuje Nietzschego i jego ideę metahumanizmu, widząc w tym znamiona demoniczne (por. s. 82). W odpowiedzi Sorgner broni swojego odczytania myśli niemieckiego filozofa wbrew krytyce Joriona, choć przyznaje, że również Jürgen Habermas widzi w idei transhumanistycznej korzenie nietscheańskie (s. 86). Wracając do swoich wcześniejszych publikacji (zwłaszcza *Metahuman Manifesto*), podtrzymuje tezę, że nie ma istotnej, kategoryjnej różnicy między człowiekiem a zwierzętami. Odrzuca chrześcijańskie i kantowskie rozumienie godności człowieka, odwołując się do Darwina, Sigmunda Freuda i Nietzschego. Twierdzi, że człowiek nie jest jedyną istotą posiadającą niematerialną duszę, stąd nie należy zwierząt eliminować ze świata duchowego, a tym samym odmawiać im statusu osobowego (por. s. 86–87). W tym i kilku innych miejscach Sorgner wyraźnie kwestionuje naukę katolicką, na przykład gdy mowa o statusie osobowym i godności ludzkiej przysługującej każdemu człowiekowi i tylko człowiekowi. Za kryterium uzdalniające do uznania godności osobowej uważa zdolność do cierpienia, a nie na przykład świadomość. Idąc dalej, nie wyklucza, że w przyszłości także „ucieleśnione sztuczne inteligencje” (s. 92) mogą posiadać takie umiejętności, że będą mogły otrzymać status osoby. Jorion jest jednoznacznie krytyczny w reakcji na te argumenty i wizje Sorgnera. Odrzuca jego

krytykę istnienia prawdy i możliwości jej poznania. Z kolei Sorgner ponownie nie przyjmuje twierdzenia o istnieniu określonej natury ludzkiej właściwej człowiekowi jako człowiekowi i kwestionuje przekonanie, że status osoby przysługuje poprzez przynależność do gatunku (ludzkiego). Wraca do poglądu, że szympansom i podobnym zwierzętom przysługuje status osoby (por. s. 107), a przykładem tego jest decyzja argentyńskiego sądu z 2014 roku o przyznaniu statusu osoby orangutanowi (por. s. 76–77). Ta wymiana opinii między dwoma akademikami jest pouczająca, nawet jeśli głoszone tezy są niekiedy zdumiewające i budzą jednoznaczny sprzeciw. Pozwala bowiem poznać sposób rozumowania zwolenników głębokich przemian antropologicznych, kulturowych czy społecznych, a takim jest Sorgner, z często niedorzecznym poszerzaniem granic statusu osobowego, który próbuje się przypisywać zwierzętom, a nawet wytworom najnowszej technologii.

Hélène Jeannin z Uniwersytetu w Châtillon w swoim esej *When Skin and Technology Intertwine* [Kiedy skóra splata się z technologią], w kontekście współczesnych prób cyborgizacji istoty ludzkiej, która prowadzi także do przekroczenia fizycznych granic ciała, przywołuje pytanie Donny Haraway (z *A Cyborg Manifesto* z 1990 roku): „Dlaczego nasze ciała mają się kończyć na skórze?” (s. 116). To niemal wszechobecne dążenie do przekroczenia wszelkich granic natury przejawia się tutaj jako dążenie do zakwestionowania tych „skórnych” ograniczeń i poddania człowieka nieskończonej plastyczności. Skóra i jej rozmaite modyfikowanie (choćby przez rozpowszechnione dzisiaj tatuaże) to tylko przykład coraz bardziej radykalnego zmieniania (poprawiania?) człowieka za pomocą coraz bardziej dostępnej technologii, a tym samym postępującej jego cyborgizacji. W ten sposób dokonuje się „hybrydyzacja ciała i technologii” (s. 118). Skóra w tym sensie przestaje być tym, co chroni „wnętrze” człowieka przed wglądem ze strony innych, a sam człowiek nie jest już „z natury” ograniczony przez swoją skórę, albowiem jego ciało poprzez narzędzia elektroniczne „wychodzi poza siebie” i łączy się z całym światem (por. s. 124).

Badaczka z Uniwersytetu Paul-Valéry w Montpellier Salomé Bour poświęca uwagę wyjaśnieniu, co w rozumieniu Maxa More’a oznacza extropianizm, który jest bazą filozoficzną transhumanizmu. Głównym zamierzeniem More’a było dążenie do przedłużenia życia, a nawet osiągnięcia nieśmiertelności. Służyć ma temu szczególnie technika zwana kryptoniką, czyli metoda głębokiego schłodzenia ludzkiego ciała i jego przechowywania w temperaturze  $-196\text{ }^{\circ}\text{C}$  (por. s. 132). Takie idee i metody działania rozwinęły się zwłaszcza w latach 70. i 80. XX wieku. More uważał taki rozwój naukowo-techniczny za niejako zobowiązujący do jego uznania i wykorzystania. Wskazywał też, że taki postęp naukowy w oczywisty sposób wypiera religię. Religię uważał wręcz za główną przeszkodę dla mentalnego i intelektualnego postępu świata (por. s. 135). Chodzi bowiem o to, by „oferowana przez wiarę religijną duchowa nieśmiertelność i szczęście dostępne dopiero po biologicznej śmierci, według ekstropian stała się czymś możliwym do osiągnięcia jak najszybciej już tutaj na ziemi. By to się stało, konieczne jest krytyczne badanie

wszystkiego, co mogłoby wstrzymać ludzki postęp, by się temu przeciwstawić oraz nadać rozumny sens ludzkiej egzystencji” (s. 136). Nie należy więc czekać na realizację boskiego planu po śmierci, ale należy wziąć to w swoje ręce. Max More przywoływał przy tym myśl Nietzschego o potrzebie przewyciężenia człowieka i tego, co ludzkie, by osiągnąć stan nadludzki (czy superludzki). Takie przekonania leżą u korzeni transhumanizmu, który rości sobie pretensje do przekroczenia wszelkich ludzkich ograniczeń – fizycznych i psychologicznych. Jak pisze Bour, extropianizm More’a „docenia wykorzystanie technologii dla przekroczenia natury ludzkiej przez uwolnienie jej od takich wad, jak choroba, starzenie się, śmierć czy negatywne emocje (smutek, zazdrość, strach i niepokój) i od zachowań szkodzących samemu sobie (stres i zaburzenia) i innym (agresja i przemoc)” (s. 139).

Alexander Thomas, także w kontekście transhumanizmu oraz zaawansowanego kapitalizmu, przywołuje poglądy kontrowersyjnego bioetyka z Australii Juliana Savulescu, który bardzo pesymistycznie postrzega kondycję moralną współczesnych ludzi i widząc w tym zagrożenie dla ludzkości w ogóle, głosi potrzebę „moralnego ulepszenia” człowieka. Obecne koncepcje natury ludzkiej, czyli człowieczeństwa, ocenia jako wysoce kontrowersyjne, a nawet niebezpieczne, dlatego głosi „pilną konieczność poprawy kondycji moralnej ludzkości” (s. 156) i to za pomocą coraz bardziej dostępnych narzędzi technologicznych, co ma ochronić ludzkość przed samozagładą. Ponadto Thomas odwołuje się do podstaw religijnych, a nawet teologicznych całego projektu transhumanistycznego, które odnajduje u Steve’a Fullera i Veroniki Lipinskiej. Wskazują oni na konieczność „nieubłagalnego i nieustającego dążenia do osiągnięcia techniczno-naukowego postępu, ażeby osiągnąć nasze boskie przeznaczenie czy nieskończoną moc, a przez to faktycznie służyć Bogu, stając się Bogiem” (s. 159–160). W jakimś szaleństwie głoszą oni jako nieuniknione eugeniczne, a nawet ludobójcze założenia i tendencje transhumanizmu: „Jesteśmy Ludzkością 1.0, dojrzałą do brutalnego i uporczywego eksperymentowania i od dawna potrzebującą aktualizacji” (s. 164).

Radykalni zwolennicy wspomnianych w książce różnych form neohumanizmu (a raczej antyhumanizmu – jak pisze Jorion) widzą w tym postęp i nadzieję, nawet jeśli te wizje ujawniają też dla ludzkości jakieś niebezpieczeństwa. Według Joriona całe to myślenie o człowieku i ludzkim świecie oznacza zdecydowane odejście od najdawniejszej prawdy o stworzeniu, o Bogu jako Stwórcy i o człowieku jako Bożym obrazie. Dlatego ci antyhumaniści głoszą konieczność dziejową: „Trzeba odjeść od starodawnego spojrzenia na ludzkość i przejść do jej nowoczesnego, rozszerzonego postrzegania, lepiej dostosowanego do naszej współczesności” (s. 188). Autor zauważa, że w żadnej z tych czterech form antyhumanizmu nie ma miejsca na zapewnienie przetrwania rodzaju ludzkiego, co oznacza przynajmniej niewyraźną zgodę na jego wyginiecie. Zawsze w imię postępu.

Pod koniec omawianej książki Clément Vidal i Francis Heylighen z Wolnego Uniwersytetu w Brukseli koncentrują się na rodzących się pytaniach etycznych, związanych z tymi przewidywanymi, a nawet przez niektórych upragnionymi zmianami.

Obecne są tu zaskakujące sformułowania o tym, że „etyka dotyczy już nie tylko ludzi”, gdyż „pojawiają się nowe podmioty działania moralnego, jak udoskonaleni ludzie, cyborgi, istoty sztucznej inteligencji, roboty oraz różnego rodzaju autonomiczne lub częściowo autonomiczne urządzenia, które będą musiały podejmować decyzje etyczne” (s. 199). Takie myślenie nie jest jednak przypadkowe. Zwolennicy transhumanizmu i wizji pokrewnych piszą wręcz o konieczności „kopernikańskiego przewrotu”, a nawet rewolucji w etyce, która – dotąd skoncentrowana na człowieku (a więc antropocentryczna) – teraz staje wobec podmiotów działania moralnego innych niż człowiek. Stąd różni autorzy, wobec narastającej technoróżnorodności, piszą o potrzebie etyki „bardziej uniwersalnej”, a nawet „pozaziemskiej”. W tym sensie Vidal i Heylighen twierdzą wprost, że coraz bardziej złożony i zróżnicowany świat domaga się adekwatnej, zróżnicowanej etyki (por. s. 200). Fizyka newtonowska nie może już służyć do opisu i kształtowania nowej rzeczywistości, podobnie tradycyjna, „statyczna” etyka, bazująca na niezmiennych zasadach. Dopiero nowa nauka zajmująca się złożonymi systemami świata i życia pomoże nam zrozumieć coraz bardziej złożony świat, a w nim człowieka, i w dalszej perspektywie umożliwi zbudowanie nowej, „złożonej” etyki, która nie będzie ani deontologiczna, ani konsekwencjalistyczna. Jeżeli coś z dotychczasowej etyki można zachować, to cnoty jako moralnie kształtujące człowieka w wymiarze podmiotowym. Tu jednak ujawnia się kolejny problem, gdyż etyka cnót ma swoje ograniczenia dotycząc jedynie człowieka, a nie systemów, technologii czy organizacji. Konieczne będzie raczej opracowanie „bardziej uniwersalnych cnót cybernetycznych” (s. 208). W tym kontekście z uznaniem autorzy ci mówią o tzw. etyce ewolucyjnej, także pragmatycznej, której jakieś wersje mogą być pomocne dla nowej „ulepszonej” etyki dla „ulepszonego” świata.

Recenzowane opracowanie uzupełnia indeks osobowo-rzeczowy, bez wątpienia bardzo pomocny w lekturze tego typu publikacji. Natomiast nie ma końcowego wykazu literatury, gdyż każdy rozdział pracy ma takie własne zestawienie. Na koniec można wyrazić opinię, że *Humanism and Its Discontents* to warta uwagi książka, nawet jeśli czytelnik nie zgodzi się na jej różne, często kontrowersyjne tezy. Pokazuje jednak, że cały ruch transhumanistyczny, mający różne oblicza neohumanistyczne (antyhumanistyczne), stanowi bezspornie wyzwanie, a nawet zagrożenie dla kształtu świata zbudowanego na integralnie pojętej antropologii, która zakorzeniona jest w prawdzie o *imago Dei*.

