

Jacek Koronacki

## **Posthumanizm a technologia**

### **1. Zamiast wstępu – dwa ostrzeżenia**

Niniejszy tekst nie jest pisany przez filozofa, lecz przez inżyniera. Ściślej, jest pisany przez przedstawiciela nauk ścisłych i technicznych, którego zainteresowanie układami automatycznego sterowania, modelowaniem matematycznym i statystyką matematyczną zaprowadziło wiele już lat temu do badań nad metodami uczenia maszynowego, czyli algorytmami, które pozwalają komputerom analizować dostarczane im informacje i wyciągać z tych informacji pewne wnioski. Rzeczne uczenie maszynowe jest dziś technicznym filarem tzw. sztucznej inteligencji (w skrócie SI). W bliższej albo dalszej przyszłości kolejnymi filarami SI mają się stać genetyka, biologia molekularna i molekularna nanotechnologia. I to właśnie owa SI jest obecnie nieomal synonimem zachodzącej na naszych oczach technologicznej rewolucji.

Każdy naukowiec – a jeszcze bardziej dotyczy to nauczyciela akademickiego – ma moralny obowiązek wnikania w etyczne konsekwencje rozwoju dyscypliny naukowej, w której obszarze pracuje. U podstaw swojego namysłu musi stawiać kulturowy kontekst, w jakim żyje. Niniejszy tekst jest pisany z takiej właśnie perspektywy, przy tym – jako że jest pisany przez nie filozofa – perspektywy raczej osobistej niż naukowej.

Tyle tytułem pierwszego ostrzeżenia. Zaś drugie jest takie. O technologii wiele pisać ... nie warto. Od lat przynajmniej dwudziestu cały legion dobrych komentatorów trafnie streszcza, co nowe technologie dają lub w najbliższej przyszłości dadzą w marszu ku nowemu człowiekowi, w ten sposób obdarzanemu coraz to potężniejszymi środkami jego „ulepszenia”. Jeśli więc o niej pisać, to tylko tytułem glossy, starając się zasygnalizować aspekty dotąd nie dość wyartykułowane. Ale to sprawia, że gros miejsca w tym rozdziale poświęcone będzie ideowemu – filozoficznemu i quasi-religijnemu – kontekstowi technologicznego rozwoju.

Następny podrozdział powie w kilku zdaniach, jaki jest punkt wyjścia niniejszego rozważania. A jest nim konstatacja, iż rozum się „wykoleił”.<sup>1</sup> W podrozdz. 3 jest mowa o nowych technologiach, w kolejnych podejmę lapidarną próbę osadzenia transhumanizmu i posthumanizmu w kontekście kultury – dlaczego te dehumanizujące i także demoniczne ideologie są zgoła logicznym ciągiem dalszym obecnego wykolejenia rozumu.

### **2. Zachód zwija się w konwulsjach**

Kto nie postradał zdrowego rozsądku – naukowiec, lekarz, urzędnik na poczcie, czy sklepowy sprzedawca – musi zadawać sobie pytanie, co sprawiło, że ponowoczesne zachodnie „elity”

---

<sup>1</sup> To celne sformułowanie zapożyczyłem od Zdzisława Krasnodębskiego, który użył go w komentarzu do debaty z 2004 roku między Jürgenem Habermasem i Kardynałem Ratzingerem, p. *Europa* 1/2004.

mogą dziś związki homoseksualne nazywać małżeństwami, lub zgadzają się, że człowiek rodzi się na to, by być takim, jakim sam siebie robi, np. dziś ogłaszając się mężczyzną, a jutro kobietą.

Jeszcze nie tak dawno temu przejmowaliśmy się razem z Rogerem Scrutonem zjawiskiem ojkofofobii. W swojej „Zielonej filozofii” mógł jeszcze filozof rozmyślać nad właściwie rozumianą ekologią, ale dziś człowiek został wyrzucony z domu, w którym żył. Człowiek, okazuje się, ma przeszkadzać przyrodzie, psuć jej dobrostan i najlepiej byłoby, gdyby go nie było.

Równocześnie ten sam człowiek, który jest niczym, u początku niezapisaną tabliczką i przez całe życie w najlepszym razie bytem bez znaczenia, jest obdarzony jakąś tajemniczą godnością. Na pierwszych stronach „Kamieni węgielnych” Chantal Delsol pisze: *Usiłujemy sprowadzić człowieka do kombinacji neuronów, trochę bardziej skomplikowanego zwierzęcia, zbioru popędów, a jednocześnie ludzie Zachodu mają dziś istną obsesję na punkcie Shoah (Holokaustu, Zagłady), powtarzając „nigdy więcej” – nigdy więcej nie wolno traktować ludzi jak mięsa.*

Rémi Brague nie pozostawia współczesnemu człowiekowi wątpliwości – w ramach dominujących prądów myślowych nie jest możliwe uprawomocnienie jego istnienia. Tu nie chodzi o jego godność, albo jej brak, ale o nieporównanie więcej. Nie można odpowiedzieć na pytanie czy to dobrze, czy źle, że człowiek istnieje. Donikąd prowadzi go wewnętrznie sprzeczne orzeczenie bycia swoim własnym projektem. Jak dodaje Brague, sam Sartre nie traktował tej „prawdy” zbyt poważnie – wszak pisał, że człowiek sam się nie stworzył. Ale tym samym niejako przyznawał, iż projekt wymaga zewnętrznego projektanta.<sup>2</sup> I jak to u Brague’a, drogi, którymi ludzka myśl doszła do obecnej bezradności śledzone są od starożytnych Greków, nie omijają Średniowiecza, by dojść do współczesności. I tu dochodzi do tej także konkluzji, iż z technologicznego punktu widzenia człowiek jest dziś bytem anachronicznym. (Jak wiemy, w przywołanej i innych swoich pracach Rémi Brague, podobnie jak niewielu innych, wskazuje, gdzie szukać ratunku dla człowieka, ale to nie jest przedmiotem naszego rozważania.<sup>3</sup>)

### 3. Ku postczłowieczeństwu?

Obecne w nowoczesności – by nie sięgać wcześniej – marzenia o nieograniczonym postępie technologicznym oraz społecznym, i w końcu pokonaniu śmierci sięgają już okresu rewolucji francuskiej. W swoim dziele z 1793 roku, „Enquiry Concerning Political Justice, and It’s Influence on General Virtue and Happiness”, William Godwin przewidywał *całkowite wyeliminowanie ułomności naszej natury oraz przedłużenie ludzkiego życia poza wszelkie granice, jakie jesteśmy w stanie wyznaczyć*. Postęp miał uwolnić człowieka nie tylko od cierpienia i choroby, ale także gnuśności, melancholii, agresji i nienawiści.

---

<sup>2</sup> Patrz „Le Propre de l’Homme: Sur une legitimate ménacée”, Paryż 2013 (z racji nieznamomości języka francuskiego – to niestety dość typowy defekt wykształcenia inżynierskiego – korzystałem z tłumaczenia angielskiego: „The Legitimacy of the Human”, South Bend, Indiana 2017).

<sup>3</sup> Patrz np. zbiór wykładów Brague’a wydany w 2019 pod wspólnym tytułem „Curing Mad Truths: Medieval Wisdom for the Modern Age”, Notre Dame, Indiana, oraz „Modérément moderne”, Paryż 2014 (tłum. ang. „Moderately Modern”, South Bend, Indiana 2017).

Siedemdziesiąt lat później, w artykule „Darwin among the Machines” Samuel Butler pisał już o maszynach wyposażonych w „mechaniczne życie”, wierzył w ich ewolucję i osiągnięcie przez nie dominującej pozycji na Ziemi. Tak jak w onym czasie człowiek posługiwał się zwierzętami hodowanymi, tak w przyszłości – przewidywał Butler – maszyny przejmą rolę człowieka, któremu pozostanie status podobny do statusu owych zwierząt. Zarazem człowiek miał pozostać spokojny o swój los – maszyny będą dlań dobre, ponieważ będą potrzebować jego usług. Butler wydawał się łączyć w jedno wiarę w ewolucję, która doprowadzi do zastąpienia człowieka przez inne stworzenia, jego zdaniem mechanicznej natury, oraz prorocze spojrzenie na człowieka oddającego się we władanie maszyn.

W roku 1996 pierwszy tom trylogii „The Information Age: Economy, Society and Culture” (tłum. polskie 2007-2009) poświęcił Manuel Castells wyjaśnieniu, czym jest społeczeństwo sieci. Na pierwszych stronach trzeciego tomu trylogii (1998) podsumowywał krótko (tłum. własne):

*W ostatnim ćwierćwieczu XX wieku, skoncentrowana wokół informacji rewolucja technologiczna zmieniła sposób, w jaki myślimy, produkujemy, konsumujemy, handlujemy, zarządzamy, komunikujemy się, żyjemy, umieramy, kochamy się. [...] Kultura rzeczywistej wirtualności, skonstruowana na bazie coraz bardziej interaktywnego świata audiowizualnego, przeniknęła wszędzie mentalne zdolności reprezentacji i komunikacji, scalając różnorodne kultury w jednym elektronicznym hipertekście. Przestrzeń i czas, będące materialnymi podstawami ludzkiego doświadczenia, także uległy przemianie, ponieważ przestrzeń przepływów dominuje dziś nad przestrzenią miejsc, zaś bezczasowy czas zastępuje zegarowy czas epoki przemysłowej.*

Życie w środowisku informacji przesyłanych przez komputerową sieć zrywa z kulturą dotąd znaną, zawsze mocno osadzoną w danym miejscu i czasie. Przez całą historię wartości i cele społeczeństwa rodziły się na styku wiary i objawienia oraz codziennego doświadczenia, zmagania się człowieka ze światem, związków między ludźmi, którzy żyli w określonym miejscu i czasie. Ale paradygmaty wieku informacji są zupełnie inne. Pisał Castells (t. III):

*Z jednej strony dominujące funkcje i wartości społeczne organizowane są w warunkach równoczesności bez odwołania do miejsca; innymi słowy organizowane są w przepływy informacji, umykające doświadczeniu związanemu z jakimkolwiek umiejscowieniem w przestrzeni. Z drugiej strony, dominujące wartości i interesy konstruowane są bez odniesienia do przeszłości lub przyszłości, w bezczasowym pejzażu sieci komputerowych i mediów elektronicznych, gdzie wszystko co jest wyrażane, jest albo równoczesne, albo bez przewidywalnego następstwa. Wszystkie komunikaty ze wszystkich czasów i ze wszystkich miejsc są wymieszane w jednym hipertekście, ciągle inaczej układanym, i przekazywanym w dowolnej chwili, dokądkolwiek, zależnie od interesów nadawców i nastroju odbiorców.*

Jeśli tu w ogóle można mówić o kulturze, to jest to kultura niekończących się dekonstrukcji i rekonstrukcji, „kultura” chaosu – bez żadnego, a już zwłaszcza metafizycznego, fundamentu.

Zaczął się marsz ku *rzeczywistej wirtualności*, czego przykładem jest umieszczony w komputerowej sieci w roku 2003 wirtualny świat *Second Life*. Zainteresowani tym światem ludzie wprowadzają doń człekopodobne awatary o takich profilach psychologicznych, zawodowych, jakich sobie życzą, te zaś włączają się do życia na tej wirtualnej „planecie”. Jest na niej wszystko – rozwija się gospodarka, są „przedsiębiorcy”, są związki „międzyludzkie”, jest seks, prostytutka, są pieniądze wirtualne i możliwość zarobienia pieniędzy rzeczywistych, nawet fortun. Nie tu miejsce, by się nad światem *Second Life* rozwodzić, ale fakt, że w 2017

„żyło” w nim ponad 11 milionów „mieszkańców” mówi coś o kondycji naszej (anty)kultury. Za inny przykład rzeczywistej wirtualności można uznać roboty wyrażające emocje (m.in. Aiko i Kenji-ego).

Najlepsze programy komputerowe, które uczą się na wcześniejszych własnych porażkach, wygrywają dziś z najlepszymi na świecie szachistami czy graczami w starochińską grę go. I najpotężniejsze koncerny usług internetowych wiedzą dziś o nas prawie wszystko. Nie znają naszych myśli, ale wiedzą, co lubimy, a czego nie, jakie są nasze zainteresowania, potrafią stworzyć mniej lub bardziej trafny profil psychologiczny każdego z nas. Wszystko to na podstawie gromadzonych w pamięciach komputerów naszych listów elektronicznych, pisanych przez nas (jeśli je piszemy) tekstów na portalach Facebooka, Twittera, zdjęć ładowanych do Instagramu, czy sposobów wykorzystywania przez nas internetowych wyszukiwarek oraz platform do elektronicznego handlu

Fakt, iż nie ma dziś liczącego się na świecie szachisty, który nie rozgrywałby treningowych partii z komputerem, tylko pozornie nie ma większego znaczenia, ponieważ prawie nikt nie gra w szachy. To dobra ilustracja przejmowania przez SI czynności, które dotąd wykonywał człowiek i które dotąd były domeną jego aktywności, znakiem jego obecności w otaczającym go świecie.

Lepszą ilustracją możliwości uzależnienia człowieka od SI jest opracowana przez Nicka Fostera (badacza z Google X) w 2016 roku koncepcja systemu informatycznego o nazwie *Selfish Ledger*. Koncern zarzeka się, że nie ma zamiaru projektu realizować, ale pomysł odnotować trzeba. Zapamiętane przez sieć informacje o każdym z nas – naszych preferencjach, sposobach reagowania na zdarzenia zewnętrzne, sposobach radzenia sobie z nadwagą albo nadmierną chudością, leczeniem depresji, itd., itp. – przestają być prywatną własnością. Odpowiednio przetworzone przez komputerowy program mogą stać się nieomal niezastąpionym doradcą użytkownika sieci, tego z nadwagą, albo nie wiedzącego w co zainwestować oszczędności, albo szukającego dowolnej innej, w tym psychologicznej porady. I takim doradcą, stale się doskonalącym na podstawie ocen jego dotychczasowego działania oraz powiększania się jego zasobów wiedzy, mógłby stać się system *Selfish Ledger*.

Nieuprawnione byłoby twierdzenie, iż omotanie człowieka komputerową siecią czyni zeń postczłowieka, ale trudno nie zgodzić się, że takiej jego „ewolucji” sprzyja. To samo można powiedzieć o nadziejach amerykańskiej NSF (Narodowej Fundacji Nauki) wyrażonych w raporcie „Converging Technologies for Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science” z 2003 roku. Technologie końca XXI wieku mają przynieść światu pokój i dostatek, zaś ludziom wyższy poziom wzajemnego zrozumienia (*compassion*) i samorealizacji. I tym bardziej dotyczy to planów amerykańskiej agencji DARPA (*Defense Advanced Research Projects Agency*) skonstruowania domózgowych implantów (tzw. *brain/machine interfaces*), które pozwolą ludzkiemu operatorowi sterować na odległość np. robotem albo dźwigiem. Przypuszcza się, że doprowadzi to do rozmycia granicy oddzielającej człowieka od mechanicznego sprzętu – z czasem zaangażowany w to sterowanie fragment kory mózgowej uzna maszynę za kolejną przez nią poruszaną kończynę.<sup>4</sup>

Głośny transhumanista Max More pisał około 20 lat temu, że śmierć została rodzajowi ludzkiemu „narzucona” i że człowiek nie może jej dłużej tolerować. Jakkolwiek „na razie” musi człowiek swoją śmiertelność jakoś znosić, to przecież już ruszył w stronę projektowania

---

<sup>4</sup> Ad raport NSF p. Y. Levin, „Imagining the Future”, *The New Atlantis*, No. 4, Winter 2004; ad plany DARPA p. C.T. Rubin, „Man or Machine”, *op. cit.*

genetycznie modyfikowanych dzieci (tzw. *designer babies*). W listopadzie 2018 roku chiński naukowiec He Jiankui ogłosił, iż urodziły się jego projektu genetycznie zmodyfikowane bliźniaczki. W rzeczywistości He Jankui dokonał (nie w pełni udanego, ale to nie jest tu ważne) „unieszkodliwienia” fragmentu genu odpowiedzialnego za uaktywnienie się wirusa HIV (ojciec bliźniaczek jest jego nosicielem). Naukowiec posłużył się znaną technologią „edycji genu”, od kilku lat badaną pod kątem jej stosowności do eliminacji zachorowań na te choroby, których powstaniu może zapobiec „wyciszenie” konkretnego fragmentu genu. Gwałcąc elementarne reguły etyki, He Jankui przeniósł badania laboratoryjne do sali porodów *in vitro*.

Stąd do *designer babies*, o których śnią transhumaniści, jeszcze bardzo daleko. W dającej się przewidzieć przyszłości skuteczne projektowanie dzieci o wcześniej zaplanowanych cechach nie będzie możliwe. Świadczy o tym choćby zawód, jak spotkał naukowców, którzy wierzyli, że poznanie (zsekwencjonowanie) całego ludzkiego genomu przyniesie przełom w leczeniu chorób serca, chorób nerwowych, nowotworów, cukrzycy i innych. Tak się nie stało, a to dlatego, że informacja genetyczna to daleko za mało, by zaprojektować właściwy lek. Można podejrzewać, że wspomniana nadzieja związana z zsekwencjonowaniem ludzkiego genomu miała jakiś związek z błędnym przekonaniem neodarwinistów, iż informacja w organizmie biegnie tylko w jedną stronę – od genotypu do fenotypu (z niższych na wyższe poziomy organizacji organizmu). Tymczasem bez głębokiej znajomości fizjologii procesów życiowych na różnych poziomach, od fenotypu po białka i poziom molekularny organizmu, znajomości wzajemnego oddziaływania między tymi poziomami, nie sposób zaprojektować skuteczne leki na ogromną większość chorób.<sup>5</sup>

I nikt nie wie, nawet w przypadku (stosunkowo) prostej edycji pojedynczego fragmentu genu, której dokonał He Jankui, jakie skutki będzie miała ta modyfikacja w przyszłości – czy np. nie będzie miała wpływu na rozwój zdolności kognitywnych dziewczynek. A jeśli, co nie daj Boże, będzie miała, to nie będą to tzw. skutki uboczne, lecz skutki naturalne, tyle że nie dające się przewidzieć przy obecnym stanie wiedzy. Co nie znaczy, że i bez tej wiedzy za 10 czy 20 lat ktoś nie zechce mieć „zaprojektowanego” dziecka.

Tyle o tym, co w roku 2018 już zostało dokonane. Rzecz jasna mamy tu do czynienia z nowym rozdziałem w historii eugeniki. Nie sposób dociec dlaczego współcześni zwolennicy eugeniki uznają, że ten jej nowy rozdział może być uznany za moralnie dopuszczalny w przeciwieństwie do wcześniejszego, zrodzonego w końcu XIX wieku. Wydaje im się, że ograniczenie pewnej grupie społecznej przez państwo prawa do posiadania potomstwa było moralnie gorsze od dania demokratycznie zagwarantowanego rodzicom prawa do produkowania dzieci wedle ich projektu. Mimo że to ostatnie czyni dziecko przedmiotem.

A czego chcą transhumaniści w przyszłości? W książce o superinteligencji z roku 2014 filozof z Oksfordu Nick Bostrom wystąpił z postulatem iteracyjnego doboru embrionów (tzw. *iterated embryo selection*). No bo i rzeczywiście, skoro chcemy mieć tę superinteligencję, to dlaczego czekać na jej osiągnięcie setki pokoleń? Proces ten można by zapewne przyspieszyć nieomal nieskończenie, „pracując” na kolejnych pokoleniach masowo *in vitro* produkowanych embrionów. Nie trzeba dodawać, że to demoniczne marzenie nie ma szans na ziszczenie się prędzej niż rojenie o *designer babies*.

---

<sup>5</sup> Patrz np. Denis Noble, „Evolution viewed from physics, physiology and medicine”, *Interface Focus* 7, 2017, I literature tamże; p. też zbiór prac tego autora w: „The Music of Life: Biology Beyond the Genome” (A Sourcebook), 2016.

Świadomy, że od ponad dekady trwają badania nad uzyskaniem w laboratorium (męskich i żeńskich) gamet z komórek macierzystych dorosłych osób, Henry Greely opublikował w roku 2016 książkę „The End of Sex and the Future of the Human Reproduction”, gdzie idzie dalej i przewiduje produkcję dzieci in vitro z tak właśnie powstałych komórek rozrodczych. Będzie to nie tylko bardziej bezpieczna i tańsza procedura, niż „tradycyjne” zapłodnienie in vitro, ale np. uwolni (nieszczęsnego?) człowieka od posiadania dziecka koniecznie z osobą przeciwnej płci. A może nawet wystarczy jeden rodzic. Albo więcej niż dwoje/dwóch. O tej ostatniej możliwości (w oryginale *multiplex parenting*) piszą Annelien L. Bredenoord i Insoo Hyun (artykuł „Ethics of stem cell-derived gametes made in a dish: fertility for everyone?”, opublikowany w renomowanym czasopiśmie *BMO Molecular Medicine*, vol. 9, No. 4, 1 kwietnia 2017). Nie trzeba specjalnie zaznaczać, że produkcja dzieci z komórek macierzystych ma niezwykle ułatwić otrzymanie dzieci o wymaganych przez rodziców cechach – a to poprzez selekcję pożądanego embrionu z ich całego zbioru. Natomiast dodać koniecznie należy, że jesienią 2018 ogłoszono wyprodukowanie w laboratorium z komórek macierzystych pierwszych gamet żeńskich (wyprodukowanie męskich jest trudniejsze).<sup>6</sup>

#### 4. Postczłowiek co do zasady

Święty Augustyn z Hippony 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.

Nowoczesne indywiduum, niezdolne do życia we wspólnocie wiążącej pokolenia, zostało wymyślone przez myślicieli nowożytnych, którzy – jak to celnie podsumował Peter Augustine Lawler<sup>7</sup> – byli antychrześcijańscy, ale wciąż augustyńscy (wybitnym wśród nich był oczywiście John Locke). I oto na naszych oczach kończy się świat nowoczesny, ponieważ widzimy już wystarczająco jasno konsekwencje nowoczesnego zredukowania człowieka do „czystego” indywiduum. Znowu cytując Lawlera<sup>8</sup>: *Człowiek, który rzeczywiście wierzy, iż jest tylko jednostką, decyduje się na perwersyjny wysiłek wyrugowania z ludzkiego życia tego wszystkiego, co czyni życie wartym życia*. Okazało się, że przyjęcie jedynie negatywnej części nauki św. Augustyna musiało przynieść próbę skonstruowania bytu, który albo chce jedynie „wolności od” natury (cierpienia, śmierci), albo wybiera ubóstwienie natury (przyrody).<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Ad omówienie tego nowego rozdziału eugeniki p. B.P. Foht, „While the Bioethics Fiddles”, *The New Atlantis*, No. 57, Winter 2019. Ważnym dziełem poświęconym niebezpieczeństwom niesionym przez obecny rozwój technologiczny jest Andrzej Zybertowicz z Zespołem „Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat”, Kraków 2015; szkoda tylko wielka, że autorzy nie potrafili w odniesieniach do filozofii wychynąć przed myśl nowożytną.

<sup>7</sup> Patrz przedwcześnie zmarły w 2017 i zbyt mało u nas znany P.A. Lawler, „Conservative Postmodernism, Postmodern Conservatism”, *The Intercollegiate Review*, Fall 2002; esej powtórzony na stronie [www: https://isi.org/intercollegiate-review/conservative-postmodernism-postmodern-conservatism/](https://isi.org/intercollegiate-review/conservative-postmodernism-postmodern-conservatism/)

<sup>8</sup> P.A. Lawler, „Postmodernism Rightly Understood: The Return to Realism in American Thought”, Lanham-Boulder-New York 1999.

<sup>9</sup> Nad problemem ubóstwienia natury nie będziemy się zatrzymywać. Odnotujemy jedynie, że jej dzisiejsi czciciele nie są rousseau’ńscy – nie opowiadają się za powrotem człowieka do stanu inteligentnego zwierzęcia, lecz chcą wywyższenia natury ponad człowieka.

I oto utrwała się nowy styl życia, osadzony w metafizycznej próżni, w której jednostka gubi zdolność czynienia właściwych rozróżnień i krytycznego myślenia. Autonomiczna jednostka nie potrafi pogodzić się ze swoją śmiertelnością i skupia się na tym, by żyć coraz dłużej i coraz dłużej pozostawać w dobrym zdrowiu oraz pełnej sprawności. Oddaje się konsumpcji i chwilowym przyjemnościom. Tym łatwiej zatem, i tym bardziej konsekwentnie – jako populacja i społeczeństwo sieci, bo już nie wspólnota – stajemy się bezwolnym stadem wyznawców owych nowych mód i obyczajów. Degeneracji ulega życie społeczne i polityczne, szerzy się złość i rodzi wzajemna nienawiść. Jedni, pełni agresji protestują sami nie wiedząc przeciwko czemu, drudzy, a jest ich większość, popadają w acedię. Jedni i drudzy coraz częściej korzystają z pomocy psychologicznej czy psychiatrycznej, szpikują się środkami psychotropowymi.

Nowoczesny człowiek, jeśli nie ogłosił się czcicielem środowiska naturalnego, wydał totalną wojnę naturze – biologii i prawu naturalnemu. Niektórzy, jakby przestraszeni posiadaniem ludzkiej natury, opowiadają się za nieograniczoną wolnością jej negowania – ogłaszają, że wszystko, co dotyczy człowieka, jest sprawą ludzkiego lub społecznego wyboru. Inni uznają, że najlepiej ulokować nadzieję w postępie technologicznym, ponieważ to on pozwala coraz lepiej i coraz bardziej odseparowywać się od przyrody.

Stanowisku tych ostatnich nie można odmówić waloru racjonalności – mądrzej jest nadzieję pokładać w technologii niż irracjonalnej ideologii. Z tym że analizując interwencje technologiczne znowu trzeba rozróżnić przynajmniej dwa stanowiska – umiarkowane i radykalne.

Sebastian Gałęcki<sup>10</sup> wychodzi od drobniejszego podziału i przywołuje podział na: (i) interwencje nieulepszające, przywracające lub zabezpieczające zdrowie człowieka; (ii) ulepszenia terapeutyczne; (iii) ulepszenia nieterapeutyczne. W prowadzonej tu analizie interwencje nieulepszające nas nie interesują, dotyczą bowiem zwykłej terapii. Druga kategoria, pisze Gałęcki, *dotyczy tych interwencji, które – świadomie czy przypadkowo – uzdalniają pacjenta do lepszego funkcjonowania niż było to możliwe przed jego chorobą lub wypadkiem (ewentualnie dają mu zdolności, których wcześniej nie posiadał). Trzecia kategoria, nieterapeutyczne ulepszenie, oznacza tylko te interwencje medyczne, farmakologiczne lub psychologiczne, które dają jednostce takie zdolności lub cechy, które nie są właściwe człowiekowi.* Gałęcki utożsamia ulepszenia terapeutyczne z „ulepszeniem człowieka” (*human enhancement*), zaś ulepszenia nieterapeutyczne z transhumanizmem, czyli takimi interwencjami w człowieka, których wynikiem jest znaczące przekroczenie ludzkich możliwości i właściwości. Jak słusznie zauważa, podany podział na ulepszenia (ii) i (iii) jest bliski podziałowi na ulepszenia umiarkowane i radykalne. Umiarkowane wiążą się ze *wzmacnianiem ludzkich zdolności do poziomu właściwego lub zbliżonego do aktualnie dostępnych istotom ludzkim.* Z kolei ulepszenie radykalne oznacza *taką ingerencję medyczną, która w znaczący sposób poszerza ludzkie możliwości i właściwości.* Gałęcki wydaje się zgadzać z innymi autorami, że ulepszenia umiarkowane można nazwać „ludzkimi”, jako że – i tu przypomina sformułowanie Alasdaira MacIntyre’a – przynoszą one człowiekowi *typowo ludzkie dobra wewnętrzne.* Rzecz jasna, ulepszenia radykalne są już ulepszeniami „niehumanistycznymi” (transhumanistycznymi).<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> „Przekraczanie czy ulepszanie natury? O różnicy między *enhancement* a transhumanizmem”, w: „Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna”, G. Hołub i P. Duchliński [red], Kraków 2018.

<sup>11</sup> Por. Roman Sala, „Medycyna klasyczna wobec fenomenu ulepszania człowieka”, w: G. Hołub i P. Duchliński [red], *op. cit.*

Warto zauważyć, że ulepszenia określane jako umiarkowane dopuszczają ulepszenia wszakże nie *sensu stricto* terapeutyczne, ponieważ niezwiązane z wcześniejszą chorobą lub wypadkiem, ale jednak „ludzkie”, ponieważ zachowujące (z grubsza biorąc) ludzkie zdolności na poziomie aktualnie dostępnym człowiekowi. Przed etykami staje zadanie, którego nie będziemy roztrząsać, odpowiedzi na pytanie czy konkretne nieterapeutyczne ale umiarkowane ulepszenie jest akceptowalne, czy nie.<sup>12</sup>

Tematem naszego szczególnego zainteresowania są oczywiście ulepszenia radykalne. Nie ma tu żadnej potrzeby przybliżania czytelnikowi idei transhumanizmu i posthumanizmu, jak i związku między nimi. Mamy np. doskonały, przywołany już zbiór esejów pod redakcją G. Hołuba i P. Duchlińskiego.<sup>13</sup> Niech wystarczy taki cytat z Gałęckiego (w którym ten dwa razy przytacza stwierdzenia Nicka Bostroma): *Można zatem powiedzieć, że ‘postczłowiek’ jest celem ‘transhumanizmu’. Co ciekawe, w tej perspektywie „‘transczłowiek’ [transhuman] oznacza istotę pośrednią pomiędzy człowiekiem a ‘postczłowiekiem’”. Idea transhumanizmu zakłada, że obecna, ‘ludzka’ forma człowieka, jest tylko punktem wyjściowym dla zaprojektowania, a później stworzenia ‘postludzkiej’ formy człowieka. W pełni koresponduje to z uznaniem (zawartym w „Manifeście transhumanistycznym”), że biologia stanowi okowy człowieczeństwa, dlatego trzeba ją porzucić, by uwolnić naszą naturę. „Postludzie mogą być całkowicie syntetycznymi sztucznymi inteligencjami, ale również mogą przybrać inną formę – nie możemy tego dziś zdecydowanie określić”.*

Spójrzmy wszakże na transhumanizm – i jednocześnie posthumanizm – z perspektywy jego faktycznych dwóch filozoficznych filarów. Po pierwsze, jego punktem wyjścia jest obalenie *logosu*, a zatem „Koniec człowieczeństwa” („The Abolition of Man”), jak to w latach 1940-tych zapowiadał C.S. Lewis, a przed nim i po nim cały legion filozofów, historyków i pisarzy. Transhumaniści nie mają o człowieku nic do powiedzenia – mówią o dobru, doskonaleniu, cnotach, ale nie rozumieją tych pojęć. Na miejscu obalonego *logosu* staje tedy pierwszy filar transhumanizmu – *techne*.

Mówi się nam, że to, co jest technologicznie możliwe – ewentualnie poza nowymi środkami prowadzenia wojen – jest dobre. W niezbyt odległej przyszłości niesłychany rozwój biotechnologii, nanotechnologii i technologii informacyjnych może pozwolić na produkcję nie tylko genetycznie modyfikowanych dzieci, ale też osób dorosłych o dogłębnie – w sposób dziś trudny do wyobrażenia – zmienionych cechach już nie tyle ludzkich, ile właśnie postludzkich (motorycznych, emocjonalnych, intelektualnych). Ma się to stać możliwe m.in. dzięki specjalnym urządzeniom neuroprotetycznym, np. wprowadzanym do mózgu, czy innym nanourządzeniom. Podobne urządzenia ułatwią współpracę postludzi z humanoidalnymi robotami.

Oddzielenie się od własnego ciała, wirtualizacja rzeczywistości, ma biec dalej i dalej. Na przykład, według Raymonda (Raya) Kurzweila – dziś futurologa, wcześniej wybitnego

---

<sup>12</sup> Patrz np. G. Mailaender, “Biotech Enhancement and the History of Redemption”, *The New Atlantis*, No. 45, Spring 2015, i literature tamże; p. też Y. Levin, “Imagining the Future”, *The New Atlantis*, No. 4, Winter 2004, oraz cykl artykułów pod wspólnym tytułem “Biotechnology and the Good Life” w tym samym numerze czasopisma.

<sup>13</sup> Patrz też Bartosz Wiczorek, „Transhumanizm: utopia cyborgizacji człowieka”, *Frona* 40, 2006, Krzysztof Adamski, „Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą”, *Roczniki Teologii Moralnej*, tom 4 (59), 2012, Dorota Sepczyńska, „Transhumanizm. Spotkanie z utopią”, w repozytorium Centrum Otwartej Nauki, Instytut Filozofii, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, 2014, Ada Florentyna Pawlak, „Cyberimmortalizm. Cyfrowy postczłowiek jako transhumanistyczny projekt XXI wieku”, w: „Człowiek a technologia cyfrowa – Przegląd aktualnych doniesień”, Lublin 2018.



informatyka z Doliny Krzemowej – postludzie będą fruwać w kosmosie, mieć zdolność bilokacji oraz wybierania sobie kształtu ciała np. symulowanego przez roje miliardów nanorobotów. Owe roje inteligentnych nanomaszyn pomogą nam wybierać własną osobowość (a może własne osobowości naszych różnych „nanowcieleń”).

Drugim filarem jest niezgoda na śmiertelność człowieka. Najmądrzejsi transhumaniści rozumieją (jak np. Peter Thiel<sup>14</sup>), że nowoczesna, radykalnie indywidualistyczna jednostka – „ulepszona” czy nie – nie dostąpi szczęścia, póki człowiek będzie bytem obdarzonym samoświadomością. A ponieważ świadomości nie można się pozbyć – wbrew postulatom Richarda Rorty’ego samoświadomości śmierci nie da się „zagadać” – ostatecznie musi przeto przyszedłszy człowiek pokonać śmierć. 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. I to właśnie jest faktyczny – jednocześnie utopijny i właściwie racjonalny – drugi filozoficzny filar transhumanizmu.

Fundamentem, na którym stoją obydwie filary, jest ateistyczny, nowożytny gnostycyzm, oczywiście połączony ze scjentyzmem (do kwestii gnostycyzmu wrócimy w następnym podrozdziale).

Kartezjusz uczynił człowieka duchem (umysłem) w maszynie (ciele). Transhumanistów można zatem uznać za reprezentantów postkartezjanizmu, czy raczej popkartezjanizmu<sup>15</sup>. Jak to proroczo opisywał Alexis de Tocqueville, popkartezjańska demokracja<sup>16</sup>, nie sprzyja myśli metafizycznej i teologicznej, rozwija zaś język służący codziennym zajęciom praktycznym. Uczy pragmatyzmu i likwiduje język zdolny przekazać doświadczenia życia duchowego. Tym skuteczniej, że starym słowom przydaje zupełnie nowe znaczenia i tworzy także słowa nowe, odpowiadające technicznemu charakterowi komunikacji międzyludzkiej. Sprawia też, że popkartezjańskie elity będą skłonne ulegać tak albo inaczej artykułowanemu panteizmowi.

Transhumaniści uważają, iż nadszedł czas, by rozpocząć następny rozdział w historii ewolucji, odtąd kierowanej przez człowieka, albo raczej przez nowe technologie. Punktem dojścia ma być „osobliwość”, oznaczająca możliwość pozbycia się przez osobę biologicznie

---

<sup>14</sup> Doktor prawnictwa i student filozofii u René Girarda na Uniwersytecie Stanfordzkim, jeden z założycieli holdingu PayPal, miliarder, członek wąskiej grupy doradczej Prezydenta Elekta Trumpa na przełomie 2016/2017.

<sup>15</sup> Tym terminem posługiwał się pisarz i myśliciel amerykańskiego Południa, Walker Percy. Na myśli miał m.in. współczesnych wyznawców ateistycznego scjentyzmu. Metafizyczny dualizm Kartezjusza wykluczał łączenie filozofii przyrody z filozofią ducha, nawet uprawomocniał szukanie przez naukę jedynie przyczyn sprawczych i niezajmowanie się przyczynami celowymi, ale w centrum kartezjańskiej ontologii był Bóg. Nie byłoby praw natury, gdyby nie stałość i niezawodność Bożego działania. Bez ustalenia istnienia Boga nie widział Kartezjusz możliwości udowodnienia istnienia świata. Fundament wiedzy znajdował Kartezjusz w świadomości ducha. (Przypominam te oczywistości, by przeciwstawić kartezjanizm popkartezjanizmowi.) Ad rewolucja kartezjańska p. esej pod tym tytułem Pawła Kłoczowskiego (Ośrodek Myśli Politycznej): <http://www.omp.org.pl/stareomp/index3f07.html?module=subjects&func=viewpage&pageid=300>

<sup>16</sup> Kartezjańskim punktem wyjścia jest to, że wiem, iż jestem. To właściwie wszystko, co wiem. Jestem w tym, i wszystkim co dotyczy mojej istoty, równy innym, a inni są równi mnie. A zatem ani ja – pisał Tocqueville – ani nikt inny nie może dzierżyć osobowej władzy nad innymi i przeto muszę być nieufny wobec wszelkiego osobowego autorytetu. Ale jeśli tak, to jesteśmy równi w swojej bezradności. I nie wiemy, jak oprzeć się temu co bezosobowe albo jest wynikiem „naukowej ekspertyzy”.

uwarunkowanego ciała i załadowania jej świadomości do maszyny, albo kolejnych maszyn, by w ten sposób ostatecznie pokonać nietrwałość ludzkiego biologicznego życia.<sup>17</sup>

Źródłem wymienionych nadziei jest uznanie, iż „ja” jest niczym innym, jak pewną ilością odpowiednio zorganizowanej informacji zdolnej do samo-modyfikacji oraz modyfikacji pod wpływem bodźców zewnętrznych. Na takie „ja” można spojrzeć jak na powieść, jakkolwiek modyfikowalną – taką samą bez względu na to, czy jest zapisana na stronach papierowej książki, ma postać książki elektronicznej, czy też jest zapisana w pamięci komputera w jakimś innym celu. Gdy zatem nauka odpowie nam na pytanie o tę informację i sposób jej zorganizowania, oraz opíše w pełni naturalne mechanizmy przenoszenia owej informacji, będziemy tę wiedzę mogli załadować do stosownie skonstruowanego superkomputera i tak otrzymać postczłowieka, albo też przenieść świadomość człowieka do owego superkomputera. Odpowiedź ma według transhumanistów przynieść zbudowanie modelu mózgu, atom po atomie, neuron po neuronie, dającego się załadować do komputera.

Oczywistym założeniem, jakie czynią transhumaniści, jest uznanie, iż świadomość człowieka da się zamknąć w naturalistyczno-materialistycznych ramach. Problem z tym założeniem jest taki, że filozofowie umysłu nie potrafią przekonująco umieścić go w takich ramach i decydują się pewne fundamentalne pytania pomijać albo uznawać wybrane przez nich odpowiedzi za obowiązujące a priori (materialistycznie zorientowani ideologowie nawet nie wiedzą, kiedy wplatają w swoje wywody różne antropomorfizacje). Odważniejsi filozofowie, jak ateista Thomas Nagel albo Roger Scruton, neotomiści Edward Feser oraz James D. Madden, przekonująco i precyzyjnie uzasadniają, iż to co mentalne i to co fizyczne istnieje obiektywnie, ale jedno jest doskonale nieredukowalne do drugiego – są to rzeczywistości różne, z tym co mentalne nie dającym się opisać przez współczesne nauki szczegółowe (p. Nagel „Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False”, Oxford 2012, Scruton, „On Human Nature”, Princeton and Oxford 2017, Feser, „Philosophy of Mind: A Beginner’s Guide”, Oxford 2005, Madden, „Mind, Matter & Nature: A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind”, Washington, DC, 2013).

Ale jeśli tak, to marzenia transhumanistów są rojeniami, albowiem nie da się tej niematerialnej zasady (substancjalnie zjednoczonej z ciałem) załadować do maszyny. Możemy tedy za Peterem Augustinem Lawlerem powtórzyć, że

*Ludzka dusza – a zatem owa niematerialna zasada fundująca nasze motywacje i aspiracje, które odróżniają nas od otaczającego świata przyrody – przemienia i rozświetla wszystkie nasze myśli i działania, również te, jak nie byłyby piękne, które daremnie usiłują wyzwolić nas z natury i Boga.*

Możemy zatem i warto nadal żyć w przekonaniu, że miłość nie jest iluzją – miłość osoby do osoby oraz miłość prawdy, które są powiązane z naszą śmiertelnością, od której w jakimś sensie są uzależnione i która ich nie unieważnia. Że nie jest również iluzją samoświadomość, która czyni możliwymi praktykowanie cnót i doświadczanie specyficznym ludzkich radości, i która jest uzależniona od naszych podlegających zniszczeniu ciał.

---

<sup>17</sup> Transhumaniści wierzą również w skonstruowanie superinteligencji, która najpierw będzie jeszcze przypominała naszą, ludzką, ale ostatecznie osiągnie poziom radykalnie ponad-ludzki i będzie inteligencją komputerów dziś jeszcze niemożliwych do zbudowania (wierzą w to zwłaszcza posthumaniści, dla których zbudowanie postczłowieka o ponadludzkiej superinteligencji jest przez nich oczekiwaną „osobliwością”).

Transhumanisci nie pytają, kim naprawdę jesteśmy, byty obdarzone własną, wyjątkową tożsamością, wolne ale podległe różnym naturalnym ograniczeniom. Czyż nie jest prawdą – tu po raz kolejny przywołuję myśl Lawlera – 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?

Transhumanisci nie zadają takich pytań, lecz dają wiarę płytkiej antropologii filozoficznego liberalizmu albo nie tak płytkiemu libertarianizmowi. 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. Transhumanisci stanowią kolejne pokolenie nauczycieli zła. Według nich człowiek ma swoje osobowe i relacyjne cele podporządkować technologicznemu postępowi.<sup>18</sup>

## 5. Technologia jako quasi-mityczny rdzeń cywilizacji

Człowiek Zachodu, którego istnienia bronił Lewis, nie musiał wierzyć w Boga Pisma Świętego, żeby rozumieć nakaz miłowania bliźniego jak siebie samego. Otóż to – „jak siebie samego”. Czy ktoś, kto się miłuje, może chcieć nie być sobą, więcej, być wrogiem sobie aktualnemu? Czy ktoś, kto potrafi kochać innych i chce być kochany przez kogoś, może chcieć odrzucenia antropologii ciągłości pokoleń, kultuwowania cnót i życia we wspólnocie wiążącej pokolenia, na rzecz antropologii innowacji z przyszłością niezakotwiczoną w przeszłości i teraźniejszości?<sup>19</sup> I w imię tej antropologii proponować „naprawę” ludzkiego losu przyznając sobie rolę proroka, który dzięki swej wiedzy jest w stanie poprowadzić świat do osiągalnego w doczesności wybawienia? Gdy skutki każdego radykalnego „ulepszenia” z samej swej istoty muszą być doskonale nieprzewidywalne, zaś zwieńczeniem owej „naprawy” ma być anihilacja człowieka jako jedności ciała i duszy?

Rzecznik antropologii innowacji musi być dzieckiem nowożytnego gnostycyzmu, ale żyjącym już po końcu historii, ku któremu kiedyś prowadziła kontemplacja Hegla przemieniona w działanie przez Marksa, Engelsa i innych.<sup>20</sup> Nowość transhumanistycznej gnozy na tym polega, że w dzisiejszym świecie bez Boga i bez *logosu* prowadzi ku nicości.

---

<sup>18</sup> Ad krytyka transhumanizmu, poza przywołanymi już pozycjami, p. P.A. Lawler, „American Heresies and Higher Education”, South Bend, Indiana 2016, Charles T. Rubin, „Eclipse of Man: Human Extinction and the Meaning of Progress”, New York, London 2014. Ważna uwaga: 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 niezmienną ludzką naturę 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 zwierchności i władze tego świata*. Analiza mesjańskiego transhumanizmu doskonale unaocznia demoniczny charakter transhumanizmu Bostroma, Kurzweila i im podobnych.

<sup>19</sup> Ad zderzenie tych dwóch antropologii p. Y. Levin, *op. cit.*

<sup>20</sup> Ów koniec historii „co do zasady” zdawał się dobrze dostrzegać Alexandre Kojève, por. P.A. Lawler, *op. cit.*, p. też J. Koronacki w portalu *Teologii Politycznej*: „O końcu historii i transhumanizmie” oraz „Idee mają konsekwencje”, <https://teologiapolityczna.pl/prof-jacek-koronacki-o-koncu-historii-i-transhumanizmie> oraz <https://teologiapolityczna.pl/prof-jacek-koronacki-idee-maja-konsekwencje>

Nie ma chyba lepszego opisu nowożytnego gnostycyzmu niż zawarty w dziełach Erika Voegelina. Pozostawiając streszczenie myśli Voegelina lepszym komentatorom, w tym miejscu niech wystarczy taki krótki cytat z Voegelina eseju „Wissenschaft, Politik und Gnosis” (Monachium 1959, tłum. ang. „Science, Politics and Gnosticism”, Waszyngton 1968):

*Celem paruzyjnego gnostycyzmu jest zniszczenie porządku bytu, doświadczanego jako wadliwy i niesprawiedliwy, i zastąpienie go dzięki twórczej mocy człowieka ładem doskonałym i sprawiedliwym. Ale, jakbyśmy nie rozumieli owego porządku bytu – czy, jak na Bliskim Wschodzie jako świata zdominowanego przez kosmiczno-boskie moce, czy jako stworzonego przez transcendentnego Boga symbolizmu judeo-chrześcijańskiego, czy jako esencjalnego ładu bytu w kontemplacji filozoficznej – ten jest czymś danym, na co człowiek nie ma wpływu. Natomiast przejęcie kontroli nad bytem wymaga unieważnienia transcendentnego pochodzenia bytu: wymaga dekapitacji bytu – zabójstwa Boga.*

Filozofia, zrodzona z umiłowania bytu, została zastąpiona przez antyfilozofię, która ogłosiła się posiadaczką całej wiedzy o świecie i w nim człowieku. W doskonale zsekularyzowanym świecie ubóstwiła autonomicznego człowieka i ostatecznie – jak pisał 60 lat temu Voegelin – musiała zawołać o nadczłowieka.<sup>21</sup> To co nowego przyniósł transhumanizm, to antyludzki radykalizm tego utopijnego projektu – nie tylko pragnienie pozbycia się marnego ludzkiego ciała, ale zamknięcia duszy w komputerze i także przydanie maszynie zdolności uczynienia z niej nadczłowieka-superinteligencji.

Co jednocześnie wcale nie zaskakujące, niektórzy z „proroków” SI, chwalców społeczeństwa sieci i guru transhumanizmu postulują nowe niby-religie. No cóż, bez mitu – w rozumieniu Leszka Kołakowskiego<sup>22</sup> – ani rusz. Słusznie Alan Jacobs (w *The New Atlantis*, 58, Spring 2019) zwraca uwagę, że oto na naszych oczach technologiczny rdzeń naszej cywilizacji ma się przekształcić w jej rdzeń quasi-mityczny. Kiedyś miał to być kult Rozumu, potem religia Ludzkości, dziś ma to np. być dataizm Yuvala Harariego<sup>23</sup>. Erik Davis cieszy się, że jego książka „Techgnosis: Myth, Magic & Mysticism in the Age of Information” z końca lat 1990-tych miała swoje kolejne wznowienie w roku 2015. Davis widzi w sieci ogarniającej nasz glob i wszystkie społeczeństwa źródło jakiegoś „technomistycyzmu”. W przedmowie do wydania książki z 2015 roku, filozof i medioznawca Eugene Thacker odnajduje w Davisa przedstawieniu technologii – jej historii i dnia dzisiejszego – coś boskiego, „religię wyrażoną innymi środkami”.

„Elity” wczytują się w Harariego i Davisa, ale czy cokolwiek dobrego może dla zachodnich społeczeństw z tego wynikać? Raz jeszcze (nieco dowolnie) cytując Lawlera: Prawda jest taka, że nie jesteśmy świadomymi maszynami przeznaczonymi do nieśmiertelności zawdzięczanej naszym własnym techno-twórczym wysiłkom. Ani czysty umysł, ani sama

---

<sup>21</sup> Gdy o sekularyzację wiedzy i kultury chodzi, p. zwłaszcza: Brad S. Gregory, „The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society”, Cambridge, Massachusetts and London 2012, Christopher Dawson, „The Dividing of Christendom”, San Francisco 2009 (I wyd. 1965), Owen Chadwick, „The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century”, Cambridge 1975, Irving Babbitt, „Literature and the American College: Essays in Defense of the Humanities”, National Humanities Institute 1986 (I wyd. 1908), A. Funkenstein, „Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century”, Princeton 1986, Eamon Duffy, „The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400 – 1580”, Yale 1992; p. też ich krótkie omówienie w rozdz. 31 w: J. Koronacki, „Amerykański konserwatyzm na progu XXI wieku”, Radzymin 2015.

<sup>22</sup> Patrz zwłaszcza „Obecność mitu”, Paryż 1972.

<sup>23</sup> Patrz jego „Homo Deus: A Brief History of Tomorrow”, San Francisco 2017.

maszyna, ani też mieszanina umysłu i maszyny nie wie, co to znaczy być zakochanym, czy odpowiedzialnym za innych. I, co niezwykle ważne, 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.

## 6. Dwie uwagi na koniec

Uwaga najważniejsza: Wszystko co tu zostało napisane, nie ma nic wspólnego z jakimś nowym luddyzmem. Rozwój technologiczny jest nieunikniony i jest potrzebny. Jak i w przeszłości, rozwój ten niesie wiele dobra, ale jednocześnie ma też dziś wyjątkowo groźne oblicze. Z tym że to groźne oblicze jest konsekwencją upadku kultury i kryzysu cywilizacyjnego, a nie wynikiem immanentnego zła ukrytego w technologicznym rozwoju.

Mniej natomiast ważna uwaga jest taka: Transhumaniści, może zwłaszcza Nick Bostrom, mają ambicję osadzenia swoich recept dla człowieka w kontekście historii zachodniej myśli. Ale w tej materii czeka czytelnika – jeśli nie jest więźniem obowiązującej prostackiej i antykatolickiej wersji historii – wielka frustracja. Średniowiecze jest u nich w najlepszym razie epoką „scholastycznej stagnacji”. Próżno szukać u nich choć słowa o tak wybitnych średniowiecznych badaczach jak Robert Grosseteste, Jan z Sacrobosco, św. Albert Wielki, Leonardo z Pizy (Fibonacci), Roger Bacon, Thomas Bradwardine, Jean Buridan, Mikołaj z Oresme, czy Albert Saksończyk. Ani nie dowiemy się o rozkwicie średniowiecznych uniwersytetów, ani o pochwałę empiryzmu, którym kierowali się wymienieni badacze. Odrodzenie jest epoką rozkwitu nauki nie mającego wcześniejszego precedensu w chrześcijańskiej Europie. Jest to epoka jednowymiarowa, nie ma w opisach śladu bogactwa i zróżnicowania jej charakteru w zależności od regionu Europy (Północ vs Południe). A jeśli np. przywołany zostanie Giovanni Pico della Mirandola, to z pominięciem jego opisu ograniczeń, jakie nałożył Stwórca na wolność człowieka. Dowiemy się, że Pico pisał, iż człowiek nie ma stałej natury i jest swobodnie przez siebie kształtowanym materiałem plastycznym. Ale nie dowiemy się, jak to pięknie napisał Zbigniew Stawrowski, że według Pico della Mirandoli<sup>24</sup>

*Obdarowanie człowieka przez stwórcę wolnością i oddanie go w jego własne ręce wcale nie oznacza porzucenia go w pozbawionej drogowskazów przestrzeni chaosu. Przeciwnie, został on umieszczony pośrodku wszechświata także po to, aby uważnie go obserwować i poznawać przenikający go ład. Człowiek może i ma być twórcą samego siebie, ale sam nie jest twórcą kryteriów, wedle których ostatecznie ocenione zostanie jego dzieło. Kryteria te są dane z góry i jako takie dostępne naszemu poznaniu.*

Gdy dalej czytamy przywołania Izaaka Newtona, to znowu jest to Newton ideologów, a nie Newton znany z historii. Nie dziwota zatem, że i ewolucjonizm jest przedstawiany w wersji neodarwinowskiej, dziś w dużej mierze odrzuconej przez naukę.

Co nie zmienia faktu, iż w dobie upadania Zachodu to, co powinno być kolejną schizmą, których tyle doświadczyła chrześcijańska Europa, ma ambicję stania się (anty)kulturalnym rdzeniem dalszego trwania Zachodu.

---

<sup>24</sup> „Wszechświat a człowiek – perspektywa humanisty”, tekst wygłoszony w czasie *Colloquia Torunensia* – 5-6 listopada 2010 r. (opublikowany w: Jerzy Bagrowicz red., „*Adamie, gdzie jesteś?*” (Rdz 3, 9) – *Współczesne dysputy o człowieku*, Toruń 2011).