

KULTURA BEZPIECZEŃSTWA  
NAUKA – PRAKTYKA – REFLEKSJE  
Nr 18, 2015 (52–73)

ZAGROŻENIA BEZPIECZEŃSTWA  
SPOŁECZNEGO W IDEOLOGII  
TRANSHUMANIZMU

THREATS OF SOCIAL SAFETY  
IN TRANSHUMANIST IDEOLOGY

TERESA GRABIŃSKA

Wyższa Szkoła Oficerska Wojsk Lądowych we Wrocław

**ABSTRACT**

The contemporary ideology and the practice of transhumanism are carrying a lot of improvements of the human life with themselves, both in the individual dimension, like social. It can, however, also become a cause of objectifying, incapacitating or even annihilating individual people or entire populations. The applying of GRIN technologies are threatening of manipulation on the level of mental and physical structure of the organism. In the face of progressing technological changes the permanent philosophical discussion about norms of bioethics and social ethics is necessary. In the article an applicability of hedonistic and personalistic philosophies is being discussed. There is pointing on personalism as the appropriate basis of ethics in the era transhumanism.

**KEYWORDS:** technologies GRIN, bioethics, social ethics, threats to human life, hedonism, personalistic eudemonism

**ABSTRAKT**

Współczesna ideologia i praktyka transhumanizmu niesie z sobą wiele ulepszeń ludzkiego życia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak społecznym. Może się jednak także stać przyczyną uprzedmiotowienia, ubezwłasnowolnienia lub nawet unicestwienia poszczególnych ludzi lub całych populacji i manipulacji na poziomie mentalnej i fizycznej struktury organizmu. W obliczu postępujących zmian technologicznych (GRIN) konieczna jest stała dyskusja filozoficzna, która pozwoli wypracować normy bioetyki i etyki społecznej. W artykule omawia się stosowalność filozofii hedonistycznej i personalistycznej. Wskazuje się na tę drugą, jako właściwą podstawę etyki w erze transhumanizmu.

**SŁOWA KLUCZOWE:** technologie GRIN, bioetyka, etyka społeczna, zagrożenia życia, hedonizm, eudajmonizm personalistyczny

**WSTĘP**

Termin *transhumanizm* (H+) nie jest określony jednoznacznie. Nazwa pochodzi od angielskiego neologizmu *transhuman*, wprowadzonego przez Fereidouna M. Esfandiary'ego w roku 1966 na określenie człowieka podlegającego stałej wymianie organów na sztuczne, wytworzone technologicznie – czyli *transistory man*, albo *transhuman*<sup>1</sup>. Obecnie termin *transhuman* (trans-człowiek) rozumie się często jak nazwę przejściowej postaci gatunkowej człowieka – między gatunkiem człowieka naturalnego a nadczłowieka (*posthuman* – po-człowieka). Ta zmiana gatunkowa ma być spowodowana nie na drodze ewolucji naturalnej, lecz szybkiej ewolucji technologicznej, wspomaganej technologią GRIN<sup>2</sup>. W tym artykule używam słowa *transhumanizm* jako nazwy nurtu we współczesnej kulturze szeroko pojętej, od jej aspektów filozoficznych poprzez społeczne do technologicznych<sup>3</sup>.

1 FM-2030 (Fereidoun M. Esfandiary), *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*, Warner Brooks, New York 1989.

2 GRIN to skrót wskazujący na współdziałania czterech wiodących współcześnie technologii: genetyka (G), robotyka (R), informatyka (I) i nanotechnologia (N).

3 Teresa Grabińska, *Etyka a bezpieczeństwo personalne*, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2013; Eadem, *Transhumanizm – ochrona i zagrożenia bezpieczeństwa personalnego* [w:] „System bezpieczeństwa wewnętrznego państwa. Synergia zagrożeń. Część 1”, red. H. Spustek, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2014, s. 17-38; Eadem, *Nanotechnologie a bezpieczeństwo personalne i strukturalne*, Logistyka 2 (2014), Logistyka-nauka CD 1, s. 556-563; Eadem,

Problemy, które dyskutuje się w nurcie transhumanizmu, jak i problemy techniczne, które się rozwiązuje w celu realizacji idei transhumanizmu, nie są nowe w perspektywie filozoficznej czy metodologicznej. Warto sobie jednak uzmysłwić, jakie one są i jakie konsekwencje społeczne wdrażania takich lub innych rozwiązań owych problemów są możliwe.

Optymistyczne cele transhumanizmu to poprawa kondycji fizycznej i psychicznej człowieka oraz usprawnienie działań społecznych w urzeczywistnieniu dalszej poprawy warunków życia i stosowania w tym celu osiągnięć technologicznych. Idzie zatem o przesłanie na wskroś humanistyczne – o uszczęśliwienie poszczególnej ludzkiej istoty i pomyślny rozwój społeczności. Taki cel, niejednokrotnie stawiany przez filozofów i ideologów, nasuwa odwieczne pytanie: 1. Jak w transhumanizmie określić dobro, które utożsamia się z bezpieczeństwem i szczęściem człowieka? To pociąga za sobą (jak u Epikura) pytanie ontologiczne – o istotę człowieczeństwa lub wcześniej wymaga ontologicznej podstawy (jak np. u Platona czy Arystotelesa): 2. Jaka jest ontologiczna podstawa osoby, człowieka Epikura, a jaka – trans-człowieka? Po tych pytaniach należy postawić następane: 3. Jak odkrywać wartości trans-człowieka? A potem już bardziej szczegółowe. Kto, jaka grupa ma decydować o celach rozwoju społeczności trans-ludzi? W jakim stopniu technologizacja ludzkiego życia i działań ludzkich społeczności zastąpi wolę i decyzyjność trans-ludzi? Czy cała ludzka populacja zostanie objęta programem transhumanizmu? Jakie są zagrożenia społeczne w wyniku wdrażania projektu transhumanizmu?

Warianty odpowiedzi na postawione pytania staną się przedmiotem rozważań w następnych punktach niniejszego artykułu. Dotyczą w dużej części przyszłości stechnologizowanych społeczeństw, a więc wyników zawartych w odpowiedzi nie można zweryfikować. Można natomiast z punktu widzenia określonego stanowiska antropologicznego (ontologii człowieka) określić i ocenić konsekwencje realizacji projektu transhumanizmu dla bezpieczeństwa jednostki i społeczności w różnej skali. Można także, korzystając z doświadczenia ludzkich dziejów, wskazać na wydarzenia historyczne, które były uzasadniane realizacją ideologii uszczęśliwiania ludzkości oraz na mechanizmy ekonomiczno-polityczne, które kreują

---

*Zagrożenia od nowych biotechnologii*, Logistyka 4 (2014), Logistyka-nauka CD 1, s. 373-380. Odniosę się też do tej publikacji zachodnich, jak klasyczny już artykuł Nicka Bostroma, szwedzkiego filozofa, który 10 lat temu zaczął kierować Instytutem Rozwoju Ludzkości (Future of Humanity Institute): Idem, *Wartości transhumanistyczne*, tłum. E. Binswanger-Stefańska, S. Szostak, <http://www.racjonalista.pl> [21.03.2015]

w skali społecznej (włącznie z globalną) współczesne systemy wartości konsumenckich, przy czym do przedmiotów konsumpcji obecnie trzeba zaliczyć – obok produktów materialnych i rozrywkowych – wierzenia religijne i ideologie. Stanowisko naszego oglądu tych problemów to personalizizm dwudziestowieczny, głównie ten rozwijany we Francji i w Polsce<sup>4</sup>.

### 1. JAK W TRANSHUMANIZMIE OKREŚLIĆ DOBRO, KTÓRE UTOŻSAMIA SIĘ Z BEZPIECZEŃSTWEM I SZCZĘŚCIEM CZŁOWIEKA?

Spróbujmy z tego o wartościach transhumanizmu<sup>5</sup> wyprowadzić sens dobra trans-człowieka. Spróbujmy określić, jaki zakres zrekonstruowanego dobra transhumanizmu jest uniwersalny, a jaki jest zrelatywizowany do ontologicznych założeń o człowieku i do kultury, a następnie, w dalszych rozdziałach, jak realizacja dobra poszczególnego trans-człowieka harmonizuje lub nie z dobrem społeczności innych trans-ludzi.

Oto trans-człowiek systematycznie poprawiać ma stan swojego zdrowia, korzystając z coraz to nowych osiągnięć technologii GRIN, które dostarczą nie tylko tradycyjnych farmaceutyków, coraz to bardziej skutecznych i szybciej działających, lecz nanoleki działające na poziomie atomowym i molekularnym w naprawianiu defektów struktury i funkcji organizmu<sup>6</sup>, inteligentnych protez, sterowanych mózgiem<sup>7</sup>, implantów wszelkich ludzkich narządów, doskonale współdziałających z naturalnymi<sup>8</sup>, a także zwiększą możliwości ludzkiego mózgu, wspomaganego komputerami coraz to nowej generacji<sup>9</sup>.

4 Zob. np.: Czesław S. Bartnik, *Personalizm*, Wydaw. „O.K.” Tomasz Wiater, Warszawa 2000.

5 N. Bostrom, *Wartości...*, op. cit.

6 Zob. np. Kewal K. Jain, *The Handbook of Nanomedicine*, Springer, New York-Heidelberg-Dordrecht-London 2012; Jun Wu, Nazila Kamaly, Jinjun Shi, Lili Zhao, Zeyu Xiao, Geoffrey Hollet, Rohit John, Shaunak Ray, Xiaojang Xu, Xueqing Zhang, Philip Kantoff, Omid C. Farokhzad, *Development of multinuclear polymeric nanoparticles as robust protein ariescena*, *Angewandte Chemie International Edition (in English)* 2014, nr 53 (934), s. 8975-8979.

7 Zob. np. David Salisbury, *Robotic advances promise artificial legs that emulate healthy limbs*, news.vanderbilt.edu [16.04.2015]

8 Zob. np. K. K. Jain, *The Handbook...*, op. cit.; Takuzo Aida, Egbert W. Meijer, Samuel I. Stupp, *Functional Supramolecular Polymers*, *Science* 2012, nr 335 (6070), s. 813-817.

9 Zob. np.: Henry O. Sillin, Renato Aguilera, Hsien-Hang Sieh, Audrius V. Avizienis, Masakazu Aono, Adam Z. Stieg, James K. Gimzewski, *A theoretical and experimental study of neuromorphic atomic switch networks for reservoir computing*, *Nanotechnology* 24 (38) (2013): 384004.

Ludzkie szczęście, sens ludzkiego życia od początku były przedmiotem filozofii. Przy czym zawsze życie miało swój koniec w czasie, trwało kilkadziesiąt lat. Ochrona przed lękiem przed śmiercią, odpowiedź na pytanie o to, czy tylko życie doczesne jest człowiekowi dostępne, od początku były ważnym zadaniem religii. Tymczasem zgodnie z wizją transhumanizmu lub z fantazjami autorów *science fiction*, albo niedawną koncepcją przetrwania osoby (*personal survival*) Dereka Parfita<sup>10</sup>, życie ludzkie może się stale wydłużać, przy zachowaniu sprawności psychicznej i fizycznej, a nawet może trwać wiecznie. Co wtedy? Czy człowiek sam będzie decydował o długości własnego życia? Ale co by go miało do tego skłaniać, skoro w każdym momencie miałby być wspomagany fizycznie lub psychicznie, przeprogramowany, zaopatrzone w nowe parfitowsko-podobne „ścieżki pamięci” itp. Zastrzeżenia Parfita odnośnie do określenia tożsamości osobowej (jak u Johna Locke’a<sup>11</sup>) są uzasadnione, ale także trzeba podnieść zastrzeżenia odnośnie do parfitowskiej koncepcji przetrwania osoby, bo oto sama nazwa *osoba* staje się pusta.

Odpowiedź na pytanie o sens ludzkiego życia, ludzkie szczęście czy najważniejsze (najwyższe) dobro, nie może zostać udzielona bez wcześniejszej odpowiedzi na pytanie o bytowość człowieka (trans-człowieka), podstawę ontologiczną człowieczeństwa, o jego osobowość (w sensie ontycznym<sup>12</sup>).

Bostrom, jako spadkobierca nowożytnego niesystemowego modelu filozofii, nie pyta o podstawę ontologiczną, lecz wymienia te osiągnięcia nowych technologii i te cele transhumanizmu, które miałyby owo szczęście człowieka, sprowadzone w zasadzie do bezpiecznego przetrwania (bez zadawania pytań o niejako wyższy sens życia skoncentrowanego na bezpiecznym przetrwaniu), urzeczywistniać.

Oto na jakie dobro poszczególnego człowieka wskazuje program transhumanizmu rozwijania i wdrażania technologii GRIN.

1. Proces doskonalenia kondycji psychofizycznej człowieka ma następować od poprawy stanu zdrowia, przez stałe utrzymywanie pełni zdrowia (przy czym owa pełnia zdrowia nie jest definiowana, zapewne cho-

10 Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford Univ. Press, Oxford 1984; Teresa Grabińska, Łukasz Suliga, *Zniewolenie doraźnością w koncepcji tożsamości osobowej Dereka Parfita*, *Disputationes Ethicae V* (2010), s. 21-48, Wydaw. Educator, Częstochowa 2010.

11 John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955.

12 Jacques Maritain, *Osoba ludzka i społeczeństwo* [w:] Idem, „Pisma filozoficzne”, tłum. J. Fenrychowa, Społ. IW Znak, Kraków 1988, s. 327-345.

dzi o pozytywną całościową komputerową diagnozę), aż do wspomagania naturalnych normalnych dyspozycji fizycznych, przez sprzężenie ich np. z komputerowym sterowaniem, inteligentnymi maszynami itp. Ma to zapewnić stałe wydłużanie ludzkiego życia aż po nieśmiertelność, a nawet wskrzeszanie tych, którzy umarli. Sama ingerencja z zewnątrz w poprawę zdrowia lub utrzymanie pełni zdrowia ma być poprzedzona stosowaniem nowoczesnych metod profilaktycznych (np. wzmacnianie systemu immunologicznego i innych funkcji samokontroli organizmu).

2. Przekroczenie zdolności poznawczych człowieka (kognitywnych), przez sprzężenie ludzkiego mózgu z komputerami nowej generacji (tzw. przelew umysłu – *upload*), ma pozwolić na rozumienie wszystkich zjawisk w świecie, ale dotychczasowa wykładnia rozpoznania świata w postaci wiedzy uteoretyzowanej i wyrażalnej w języku sztucznym (nauki) czy naturalnym (filozofii) będzie niewystarczająca. Szłoby tutaj o jakiś rodzaj natychmiastowego intuicyjnego wglądu, niejako „wtopienia się” umysłu nadczłowieka w porządek zjawisk.

3. W porównaniu ze zwierzętami widać obniżenie u człowieka wrażliwości postrzegania zmysłowego. Stosowanie technologii biomedycznych GRIN, które pozwalają modyfikować działanie odpowiednich ośrodków w mózgu, jak i regulować poziom czułości nerwów, umożliwi wzmożenie odczuwania bodźców przyjemnych i minimalizowanie odbierania bodźców nieprzyjemnych.

4. Rozwinięcie samokontroli zachowań, reakcji, nawyków, poprzez wspomaganie z zewnątrz, ma człowiekowi dostarczyć instrumentów dostosowania się do wymogów środowiska innych ludzi, kształtowania pozytywnych relacji interpersonalnych, a w wyniku tego utrzymywania stałego poziomu samozadowolenia, ale równocześnie – utrzymywania sprawiedliwego porządku społecznego i politycznego. Zmiana osobowości (rozumianej psychologicznie) ma być czymś dostępnym każdemu i realizowalnym we własnym zakresie działań, ale i we współdziałaniu z innymi.

Które z tych dóbr są uniwersalne? Na pewno te wymienione w punkcie 1. Dbałość o zdrowie i dobrą kondycję psychofizyczną występowała zawsze i wszędzie. Zaspakajała potrzebę bezpieczeństwa indywidualnego i na ogół była warunkiem szczęścia, choć nie w każdym nurcie kulturowym – koniecznym. Natomiast już dobro podobne do tego z punktu 2. – przekraczanie normalnych zdolności poznawczych – nie należy do dóbr uniwersalnych i w każdej społeczności było reglamentowane dla

niektórych członków społeczności, mających dar i umiejętności transcendencji form zwykłego poznania empirycznego i racjonalnego. Takie osoby otaczane były czasem szczególnym szacunkiem, czią lub nawet kultem. Można się zastanawiać, jaki rodzaj szczęścia byłby udziałem takich niezwykłych ludzi. Także, częściowo związana z z tymi z punktu 2., wzmożona wrażliwość na bodźce zewnętrzne (dobro w punkcie 3.) dana ludziom była tylko wyjątkowo i często była przyczyną alienacji człowieka nadwrażliwego („odmieńca”) i odczuwania przez niego raczej braku bezpieczeństwa personalnego niż pełni szczęścia. Natomiast dobro z punktu 4. zawsze było pożądane i kształtowane w społeczności przez wychowanie moralne, ćwiczenie umiejętności współżycia w grupie, leczenie i opiekanie się tymi, którzy nie osiągnęli stanu harmonii ze wspólnotą lub stracili poczucie więzi z nią.

A więc dobra 1. i 4. mają charakter uniwersalny zarówno dla człowieka naturalnego jak i trans-człowieka. Te uniwersalne dobra nie występują jednak w ideologii transhumanizmu niezależnie od dóbr 2. i 3. Osiągnięcie wszystkich bowiem ma być wynikiem stosowania nowych technologii. A więc podstawa ontyczna trans-człowieka musi być zasadniczo odmienna od podstawy ontycznej człowieka naturalnego, także z uwzględnieniem tego, że istota człowieka naturalnego jest różnie artykułowana w różnych ontologiach i kręgach kulturowych.

Kim zatem w sensie ontycznym jest człowiek, dla którego owe cztery dobra są tożsame ze szczęściem i poczuciem bezpieczeństwa?

Po pierwsze, rozdzielenie w eksplikowaniu owych dóbr transhumanizmu na cielesne i mentalne (duchowe) sugeruje tradycję filozoficzną redukcjonizmu bądź do sfery duchowej (rodzaj idealizmu i/lub psychologizmu) lub do sfery cielesnej (rodzaj materializmu). Jednak w świetle celu technologii GRIN, którym jest konwergencja genu (elementarny przedmiot biologiczności), atomu (elementarny przedmiot fizyczności) i neuronu (elementarny przedmiot psychiczności – w sensie szerszym niż psychologiczny) do bitu informacji<sup>13</sup>, wskazuje się na jednościową i całościową podstawę ontyczną człowieka. Gdyby jednak taki był ludzki, który jest całkowitą jednością w znaczeniu nadanym mu przez transhumanistów, po-

---

13 Badania czterech dyscyplin naukowych – nanotechnologii (N), biotechnologii (B), kognitywistyki (C) i technologii informacyjnej (I) w programie konwergencji mają sprowadzić podstawowe struktury będące przedmiotem badań N, B i C (odpowiednio – atom, gen, neuron) do podstawowej struktury w I, czyli do bitu informacji.

równać z jednościowym bytem rzeczy arystotelesowskiej, to wystąpiłaby tu pewna zgodność (jedność formy i materii w rzeczy), lecz i równocześnie zasadnicza niezgodność, gdyż rzecz arystotelesowska jest bytem zmysłowo postrzeganym, natomiast byt rzeczy transhumanistów tego warunku już nie musi spełniać<sup>14</sup>. Byt transhumanistów zdaje się mieć proveniencję nie materialną lecz informacyjną, która pozwala nadczłowiekowi stać się integralną częścią owego światowego porządku, kodowanego w informacji (pewnego rodzaju globalnej inteligencji). A więc ontologia transhumanistów, w ostatecznym rozumieniu bytu, zdaje się być immaterializmem.

Natomiast w fazie przejściowej procesu dochodzenia do nadczłowieka ontologia transhumanizmu najbardziej przypomina – gdy sięgać do greckiej starożytności – mechanicyzm Epikura, który jednak nie jest materializmem<sup>15</sup>. Warto zbadać, jak wierne jest podobieństwo trans-człowieka do człowieka Epikura.

## 2. JAKA JEST ONTOLOGICZNA PODSTAWA OSOBY, CZŁOWIEKA EPIKURA, A JAKA – TRANS-CZŁOWIEKA?

W personalistycznej antropologii człowiek jest osobą. W myśli filozoficznej i teologicznej trwa cały czas ustalanie cech konstytutywnych bytu osobowego, bo definicji tak złożonego pojęcia filozoficznego (i teologicznego) w postaci normalnej nie da się utworzyć. Oto np. wprowadzenie przez Czesława Bartnika do syntetycznego określenia bytu osobowego zaczyna się od następującej definicji: „osoba ludzka jest substancją tworząca się z duszy i ciała, rozumną, obdarzoną wolą oraz twórczą, we właściwy sposób substancjalizującą się, absolutnie upodmiotowującą się w ,kogoś' i spełniającą się – zwrotnie – w innych współosobach”<sup>16</sup>.

Étienne Gilson wskazywałby na to, że termin *człowiek* oznacza „złożenie duszy i ciała jako całość”<sup>17</sup> i że „jedynie [pozostaje] możliwa do przyjęcia ta postać zespolenia duszy i ciała, którą wysunął Arystoteles”<sup>18</sup>.

14 Można by w tym miejscu próbować zaadoptować któryś ze sposobów rozumienia substancji Arystotelesa; por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN Warszawa 1984, ks. V, VII, VIII, XII, XIII.

15 T. Grabińska, *Transhumanizm...*, op. cit. Mechanicyzm Epikura jest czasem traktowany jako rodzaj materializmu, por. np.: Ivan T. Frolov, *Dictionary of Philosophy*, Progress Publishers, Moscow 1984, p. 127.

16 Cz. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 96.

17 Étienne Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałta, IW PAX, Warszawa 1998, s. 229.

18 Ibidem, s. 226.



Karol Wojtyła podkreśliłby, że wspomniana w definicji Cz. Bartnika podmiotowość jest nieredukowalna<sup>19</sup> i wskazywałby równocześnie „na podstawowe dobro życia zbiorowego oraz indywidualnego: godność osoby<sup>20</sup>”.

Jacques Maritain radziłby w odkrywaniu filozoficznego sensu osobowości (bycia przez człowieka osobą, obok jednostkowości człowieka) rozpoczynać od rozważania „stosunku między osobowością a miłością”, gdyż „przez rozważenie samego prawa miłości jesteśmy wprowadzeni w metafizyczny problem osoby<sup>21</sup>”, i wsparłby definicję Bartnika słowami: „osoba – jako osoba – pragnie służyć dobru wspólnemu, dążąc jednocześnie do własnej pełni poprzez przerastanie samej siebie i przerastanie wspólnoty w swoim własnym ruchu ku transcendencji Całości.”<sup>22</sup>

A jakby rekonstruować cechy konstytutywne trans-człowieka? Wskazaliśmy na pewne ich podobieństwo do cech człowieka Epikura. Oto one.

1) Trans-człowiek, podobnie jak epikurejczyk ma się uwalniać od wszelkiego cierpienia, od lęków przed siłami natury, śmiercią i siłami nadprzyrodzonymi. Osiągnięcia technologiczne pozwolą opanować i kontrolować zjawiska naturalne, przedłużyć życie aż do wieczności. Wchodzenie zaś niejako w kompetencje boskie sterowania światem, tworzenia światów alternatywnych (jak w przewidywaniach nanotechnologii<sup>23</sup>) mają unieważnić znaczenie sił nadprzyrodzonych. Wydłużająca się doczesność trwania życia trans-człowieka – aż po wieczność unieważnia horyzont eschatologiczny. Epikurejska doczesność nie ma jako wartość żadnej alternatywy w życiu trans-człowieka. Trans-człowiek ma więc mieć coraz skuteczniej zapewnione bezpieczeństwo indywidualne i strukturalne.

2) Trans-człowiek ma przeżywać życie w pełnym zadowoleniu z niego, podobnie jak w pogodzie ducha (*ataraxia*) ma przeżywać życie człowiek Epikura. W jednym i drugim przypadku ten spokój ducha ma tworzyć permanentny stan zharmonizowania się ze światem, niejako wtopienie się w świat.

19 Karol Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku* [w:] Idem, „Osoba i czym i inne studia antropologiczne”, s. 433-443; s. 448.

20 Idem, *Człowiek jest osobą* [w:] Idem, „Osoba i czyn i inne studia antropologiczne”, s. 417-420; s. 420; zob. też Teresa Grabińska, *Ontyczna a społeczna perspektywa godności osoby ludzkiej* [w:] „Godność w perspektywie nauk”, red. H. Grzmil-Tylutki, Z. Mirek, Wyd. MTN Fides et Ratio i Pontificia Academia Dell’Immacolata, Kraków 2012, s. 41-46.

21 Jacques Maritain, *Osoba...*, op. cit., s. 332-333.

22 Ibidem, s. 343

23 Zob. np.: N. Katherine Hayles (ed), *Nanoculture: Implications of New Technoscience*, Intellect Books, Bristol-Portland (OR) 2004; Mirosław Zabierowski, *Między inżynierią a kosmologią*, *Experientia* 16 (2004), s. 4-40, Wrocław 2004.

3) Trans-człowiek ma wszystko czynić, aby być zadowolonym z życia, a człowiek Epikura ma dążyć do pozostawania w stanie permanentnej przyjemności, co jest dla niego celem życia. W jednym i drugim przypadku nie chodzi o przyjemności doraźne i o takie przeżywanie czasu, aby w porę uprzedzić potrzebę. Trans-człowiek owo stałe zaspokojenie będzie uzyskiwał stosując profilaktykę oraz w wyniku ciągłego monitorowania i naprawiania stanu ciała i umysłu. Człowiek epikurejski miał się wyzywać nadmiernych potrzeb cielesnych (unikać potrzeb wykraczających poza konieczne do utrzymania życia biologicznego, skłaniać się w tym względzie raczej ku ascetyzmowi<sup>24</sup>) i koncentrować na przyjemnościach duchowych (intelektualnych). Trans-człowiekowi, którego doskonały stan cielesności jest technologicznie zabezpieczony, także pozostają przyjemności duchowe (intelektualne), tym silniejsze, że wspomagane technologiami usprawniającymi mózg, system nerwowy i percepcję zmysłową.

4) Trans-człowiek ma rozwijać swoje możliwości poznawcze także w celu uporządkowania życia wspólnoty, której jest członkiem – grupy społecznej, państwa. Człowiek Epikura także powinien dbać o więzy przyjaźni z innymi ludźmi, gdyż „[p]rzyjaźń jest największym ze wszystkich dóbr, jakimi nas mądrość obdarza dla zapewnienia szczęścia przez całe życie”. Mądrość zaś, rozumiana jako intelektualna intuicja (*fronhsiz*), „jest początkiem wszelkiego dobra i dobrem najwyższym”<sup>25</sup>.

Zbieżność cech trans-człowieka i człowieka Epikura jest, jak widać, duża. Ważne są jednak szczegóły zarówno rozumienia, jak i przełożenia na praktykę życia indywidualnego i społecznego owych koincydencji. Tu bowiem, zależnie od interpretacji i praktyki, mogą się kryć istotne różnice.

W jakim zakresie człowiek Epikura może być osobą w sensie personalistycznym, albo czy być nią nie może? Odpowiedź na to złożone pytanie wymagałaby analizy znacznie przekraczającej objętość niniejszego tekstu. Na razie zatem podsumujemy ten problem w szkicowy sposób. Zasadniczą różnicą między etyką epikurejską a personalistyczną jest: 1. absolutyzowanie w epikureizmie wartości przyjemności bez odniesienia ich do innych dóbr moralnych oraz pozbawienie cierpienia wartości; 2. charakter przy-

24 Jest tu różnica między hedonizmem Epikura a hedonizmem Arystypa, który w zasadzie każdą przyjemność uważał za pożądaną, zwłaszcza te najintensywniejsze; zob. np. Władysław Tatarkiewicz, *O szczęściu*, PWN, Warszawa 2003, s. 508-510.

25 Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., PWN, Warszawa 1968, s. 656, 648.

jaźni epikurejskiej bliski arystotelesowskiej przyjaźni utylitarnej i hedonistycznej, nie zaś – jak ideał miłości w personalizmie – arystotelesowskiej przyjaźni prawdziwej (doskonałej)<sup>26</sup>; 3. skupienie się na indywidualnych celach i pożytkach człowieka Epikura, w odróżnieniu od transcendencji samego siebie ku wspólnocie oraz transcendencji wspólnoty ku maritańskiej „Całości”. Natomiast sens podobnej transcendencji mógłby być przedmiotem rozważań konstytucji trans-człowieka.

### 3. JAK OKREŚLIĆ WARTOŚCI TRANS-CZŁOWIEKA?

Entuzjaści transhumanizmu wskazywać się zdają na to, że wszelkie społeczne i polityczne nieszczęścia ludzkości biorą się stąd, że zdolności kognitywne (poznawcze) naturalnego człowieka są niewystarczające, aby potrafił zrozumieć istotę relacji międzyludzkich i porządku społecznego, podobnie jak zwierzęta nie są w stanie wytworzyć kultury artystycznej i społecznej, co z kolei dane jest ludziom (antroposfera). Nadczłowiek natomiast, w wyniku ulepszenia struktury mózgowej, jej technologicznego wspomaganie w procesie poznawczym potrafiłby ów pożądaną porządek ustalić<sup>27</sup>. Nie chodziło by zapewne o stały porządek, lecz o swoistą kowariancję zmian.

Każdy porządek ma swoje kryteria, a gdy chodzi o ustalanie porządku przez człowieka, ten ma kierować się wartościami, musi wybrać cel kierowany dobrem. Trans-człowiek, jak to zostało pokazane, kierować się będzie podobnymi wartościami jak hedonista epikurejski. Można jednak zapytać, czy w konkretnej realizacji te dobra będą stałe, wobec ciągłego dynamicznego rozwoju technologii, przynoszących coraz to nowe możliwości? Jest ponadto różnica między zmiennością wartości (nazbyt powierzchownie sugerowanych przez ideologów transhumanizmu) a zmiennością sposobów realizacji stałych wartości (jak w personalizmie). David Lewis w jego „teorii rozmieszczenia wartości”<sup>28</sup> zdaje się to nie dość zauważać, gdy obiektywizuje wartości w taki sposób, że punktem dojścia trans-człowieka są wartości po-człowieka (nadczałowieka), a trans-człowiek ma się w swoim rozwoju doskonalić ku zrozumieniu i pełnej realizacji wartości nadczałowieka. Postulowana przez nas kowariancja<sup>29</sup> „zmian” wartości na-

<sup>26</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007, ks. VIII-IX.

<sup>27</sup> N. Bostrom, *Wartości...*, op. cit., pkt 2.

<sup>28</sup> David Lewis, *Dispositional Theories of Value*, Proceedings of the Aristotelian Society Supp., 63 (1989), s 113-137.

<sup>29</sup> Termin „współmienność” (kowariancja) do określenia zharmonizowania zmian społecznych stosuje Mirosław Zabierowski.

stępować mogłaby równocześnie (współmiennie) z przemianami psychofizycznymi wciąż ulepszającego się trans-człowieka i polegałaby na zmianie realizacji wartości, a nie samych wartości. Natomiast takie, jak u Lewisa, nastawienie na cel ostateczny osiągnięcia wartości nadczłowieka (w dodatku nieokreślonych), bez systematycznego badania przeobrażeń realizacji wartości i ich konsekwencji praktycznych, przypomina częste w historii *uświęcanie* zbrodniczych środków, prowadzących do świetlanego celu uszczęśliwiania ludzkości. Tym bardziej, że – jak pisze Bostrom – w fazie przejściowej do nadczłowieka trans-człowiek, z powodu niedośkonałości poznawczych, jest narażony na błędy identyfikacji i realizacji wartości nadczłowieka.

Transhumanistyczni moralizatorzy zdają się wskazywać na to, że nie należy wywyższać nadludzi, lecz że należy okres trans-człowieczeństwa wykorzystać do rozwinięcia *potencjału ludzkiego*<sup>30</sup>, „lepszego uświadomienia sobie naszych ideałów, i że niektóre z tych ideałów mogą być zlokalizowane poza przestrzenią sposobu bytu, który jest nam dostępny w obecnej biologicznej konstrukcji”<sup>31</sup>. Tę konstatację należy uznać za słuszną i zgodną z naszym postulatem kowariancji. Tylko, czy teorie moralności naturalnego człowieka są w stanie zaoferować perspektywę moralności nadludzi? Gdy podejmiemy do odpowiedzi na to pytanie z optymizmem, to ukształtowana w naszym kręgu kulturowym etyka personalistyczna bodaj najbardziej się nadaje do tego, właśnie ze względu na tkwiący w niej mocno element transcendencji zarówno indywidualności (tak bardzo obecnej w różnych wersjach hedonizmu i utylitaryzmu<sup>32</sup>), jak i maritainowskiej osobowości (zwłaszcza w kontekście dyskusji o sensie tożsamości osobowej).

Spróbujemy rozważyć stopień przystawalności etyki personalistycznej do systemu wartości trans-człowieka. Bostrom wprowadza w ów świat wartości trans-człowieka, w którym ma panować globalne bezpieczeństwo, ma mieć miejsce ciągły postęp technologiczny oraz ma występować szeroki dostęp do zdobyczy techniki<sup>33</sup>. Wtedy, zdaniem Bostroma, będzie możliwe usunięcie wszelkich nierówności między nadludźmi, naznaczenie relacji między-

30 Zob. bliższą personalistycznej wykładnię potencjału ludzkiego w: Mirosław Zabierowski, *Potencjał ludzki a kapitał ludzki – rozważania antropologiczne*, Zeszyty Naukowe WSOWL XIII, 4 (162) (2011), s. 370-382.

31 N. Bostrom, *Wartości...*, op. cit., rozdz. 3.

32 T. Grabińska, *Etyka...*, op. cit., cz I.

33 N. Bostrom, *Wartości...*, op. cit., rozdz. 4, 5.

ludzkiej uprzejmością (u Bostroma – *fair-play*), wzajemnym szacunkiem i solidarnością oraz minimalizacją cierpienia. Oto wartości pochodne od podstawowej wartości (przytoczę je w oryginalnym brzmieniu<sup>34</sup>).

„Core Value

Having the opportunity to explore the transhuman and posthuman realms

Derived Values

Nothing wrong about “tampering with nature”; the idea of *hubris* rejected

Individual choice in use of enhancement technologies

Improving understanding (encouraging research and public debate; critical thinking; open-mindedness, scientific inquiry; open discussion of the future)

Getting smarter (individually; collectively; and develop machine intelligence)

Willingness to reexamine assumptions as we go along

The humanistic renaissance ideal of the well-developed personality

Pragmatism; engineering-and entrepreneur-spirit

Affirmation of the diversity of life (race, species, religious creed, sexual orientation, life styles etc.)”

Powyższa deklaracja wartości transhumanizmu jest eklektycznym zbiorem „pobożnych życzeń”, a nie filozoficzną wykładnią koncepcji moralności. Dlatego nie sposób z takim przekazem poważnie dyskutować.

W świetle powyższych rozważań, musimy stwierdzić, że, po pierwsze, przeprowadzona przez nas rekonstrukcja etyki transhumanizmu, bliskiej etyce epikurejskiej<sup>35</sup>, jest znacznie bardziej właściwym polem dyskusji wartości transhumanistycznych niż „etyczne” manifesty ideologów transhumanizmu, jak powyższy; po drugie, warto podjąć trud rozważania ideału etyki personalistycznej w procesie transhumanizacji<sup>36</sup>; po trzecie, powierzchowne i deklaratywne postawienie problemu wartości transhumanizmu budzi niepokój o negatywne konsekwencje społeczne wprowadzania nowych technologii i uzasadniania ich stosowania ideologią transhumanizmu. Pierwszy temat został rozpoczęty w niniejszym artykule, drugi został tu ledwie zarysowany, trzeci natomiast stanie się przedmiotem rozważań w ostatniej części artykułu.

34 Idem, *Transhumanist values*, [www.nickbostrom.com](http://www.nickbostrom.com) [31.03.2015]

35 Zob. T. Grabińska, *Transhumanizm...*, op. cit., pkt 5.3.

36 Eadem, *Zagrożenia...*, op. cit.

#### 4. EUDAJMONIZM PERSONALISTYCZNY JAKO ALTERNATYWA DLA HEDONIZMU TRANSHUMANISTYCZNEGO

Dyskusja o tym, czy wszystkie przyjemności są dobrem, a jeśli nie, to jakie nim są, toczy się od dawna<sup>37</sup>. W wyniku tej dyskusji zwolennicy etyki hedonistycznej skłaniali się do wybierania jako dobro tych przyjemności, które minimalizowałyby cierpienie w wyniku ich osiągnięcia; dobro odpowiadałoby się więc „cieszeniu się przyjemnościami, /.../ zabezpieczeniu się od przykrości”<sup>38</sup>. Takimi byłyby przyjemności, które skutkowałyby pożytkiem (użytecznością) i zasadniczo nie byłyby doraźne, lecz – *zabezpieczone*. W koncepcji Jeremy’ego Benthama hedonizm z tak rozumianą przyjemnością otrzymał postać hedonizmu utylitarystycznego (utilitaryzmu).

Już w epikureizmie<sup>39</sup> powstał problem egoistycznego *versus* altruistycznego rozumienia przyjemności. Przyjemność dla siebie samego (indywidualna) jest zasadnicza, ale nieprzynoszące cierpienia interakcje z innymi ludźmi wymagają przyjaznych z nimi relacji. Dbałość o przyjemności (pożytki) innych ludzi staje się więc środkiem do zabezpieczenia indywidualnej przyjemności. Altruizm hedonizmu nie wypływa zatem z konieczności poszanowania godności drugiej osoby, nie wypływa z naturalnej personalistycznej miłości, lecz ze swoistej optymalizacji działania (praktyki) w urzeczywistnianiu indywidualnej przyjemności. Ta konieczność hedonistycznego altruizmu stała się w koncepcji Benthama podstawą tworzenia więzi społecznych i społecznego dobrobytu<sup>40</sup>. Jego „rachunek szczęścia” pozwalał hierarchizować przyjemności ze względu na kryterium użyteczności, a wyborem przyjemności kierowała zasada użyteczności, czyli tej właściwości

37 Zob. np. Arystoteles, *Etyka...*, op. cit., ks. X; Marek Tulliusz Cynceron, *Zasady etyki epikurejskiej* [w:] Idem, „Wybór pism naukowych”, tłum. K. Wisłocka-Remerowa, Wydaw. DeAgostini, Warszawa 2002, s. 95-127.

38 Jeremy Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 106. Hedonizm utylitarystyczny Benthama był twórczą syntezą modnych w XVIII w. we Francji i Anglii koncepcji hedonistycznych; zob. np.: W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, op. cit., s. 512-515; a także: T. Grabińska, *Etyka...*, op. cit., rozdz. 13-15.

39 Hedonizm cyrenajski poprzestał na wywyższeniu przyjemności własnej nad wszystko inne, także kosztem unikania niektórych.

40 Zatrzymujemy się tu na koncepcji utilitaryzmu Benthama i nie odwołujemy się do utilitaryzmu Johna S. Milla, gdyż w zgodzie z W. Tatarkiewiczem sądzimy, że „szczytowym punktem w dziejach hedonizmu pozostał Bentham”. Zob. W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, op. cit., s. 517; a także: T. Grabińska, *Etyka...*, op. cit., rozdz. 15-16.

„jakiegoś przedmiotu, dzięki której sprzyja on wytwarzaniu korzyści, zysku, przyjemności, dobra lub szczęścia (wszystko to w obecnym przypadku sprowadza się do tego samego) lub (co znowu sprowadza się do tego samego) zapobiega powstawaniu szkody, przykrości, zła lub nieszczęścia zainteresowanej strony. Jeżeli przy tym strona ta jest społeczeństwem w ogóle, to chodzić tu będzie o szczęście społeczeństwa; jeżeli pojedynczą jednostką, to o szczęście tej jednostki.”<sup>41</sup>

Usiłowania pogodzenia przyjemności egoistycznej z nieegoistyczną (zgodną z zasadą użyteczności) nie mogą dać pozytywnego wyniku z kilku powodów.

Po pierwsze – szacowanie pożytku ogólnego (szczęścia nieegoistycznego) w stosunku do odczuwania szczęścia własnego jest zasadniczo niemożliwe do wykonania. Oszacowanie szczęścia ogółu wymaga obiektywizacji. Gdy jest nią np. właściwość przeliczalna, jak bogactwo czy stan uzbrojenia, to oczywiście da się ten potencjał „szczęścia ogółu” obliczyć, lecz już w tych samych warunkach dużego bogactwa i siły militarnej społeczeństwa poczucie bezpieczeństwa personalnego, zależnego od czynników, kulturowych, psychologicznych i subiektywnych, wcale nie musi być wprost proporcjonalne do wysokiego szacunku działań prowadzących do bogactwa i siły militarnej<sup>42</sup>.

Po drugie – poszczególny człowiek nie jest w stanie większości swoich czynów szacować ze względu na użyteczność, bo nie ma i nie może mieć dostatecznej wiedzy o mechanizmach (w mniejszej lub większej skali) rządzących światem. Musi zatem postępować zawierając przesłaniu ideologicznemu (mass-medialnemu lub wprost państwowemu), które wskaże mu prawidłowe wybory postępowania. Musi się zatem zdać na wskazówki „awangardy” społeczeństwa lub państwa. W społeczeństwach zdemokratyzowanych, w których obecne są różne opcje ideologiczne, wybór staje się jeszcze trudniejszy, aż często zatracą cechę dobrowolności.

Po trzecie – w wyborach stopnia społecznej użyteczności działania powstaje problem określenia zasięgu owej społeczności. Dobro społeczności lokalnej, a co za tym idzie stopień użyteczności działania urzeczywistniającego owo dobro, nie musi pokrywać się z dobrem społeczności o szerszym zasięgu. Należy zatem dookreślić skalę społeczności, której zasada użyteczności dotyczy.

---

41 J. Bentham, *Wprowadzenie...*, op. cit., s. 19.

42 T. Grabińska, *Etyka...*, op. cit., rozdz. 5, 27.

Po czwarte – jeśli przyjąć intuicyjne (bo innego nie ma<sup>43</sup>) uzasadnienie tezy, że przyjemność jest tożsama z dobrem, to zjawia się oczywisty sąd (poparty licznymi przykładami konkretnych zachowań i negatywnymi ocenami postępowania ludzi nakierowanych wyłącznie na przyjemności), że intuicyjnie także i inne rzeczy są uważane za dobro: poświęcenie (nawet życia) dla innej osoby lub w obronie wartości (np. patriotycznych); doświadczenie cierpienia, uszlachetniająca wola i uczucia; czynienie dobra w sposób niekoniecznie sprawiający przyjemność w celu przeciwstawienia się złu (w stosunku do którego uległość mogłaby przynieść doraźną lub nawet bardziej zabezpieczoną przyjemność); wywiązywanie się ze zobowiązań zwłaszcza wtedy, gdy wymagają trudu i wyrzeczeń.

Nie oznacza to wszystko, że przyjemność jest złem, „lecz staje się nim, gdy została wybrana zamiast czegoś lepszego”<sup>44</sup>. Nie oznacza to, że ascetyzm jako skrajny wobec hedonizmu projekt moralności jest właściwy. Pożądany umiar pomiędzy jedną a drugą postawą wskazuje na eudajmonizm, który gdy twierdzi, że „szczęście jest najwyższym dobrem, to twierdzenie to w jednym wypadku znaczy, że najwyższym dobrem dla człowieka jest intensywna przyjemność, w drugim, że pomyślny los, w trzecim, że doskonałość człowieka, w czwartym, że życie, z którego jest zadowolony. I za każdym razem jest to inna teoria, choć wypowiedziana tymi samymi słowami”<sup>45</sup>.

Arystotelesowska etyka środka<sup>46</sup>, która leży u filozoficznych podstaw etyki personalistycznej jest wypełnieniem trzeciego sensu eudajmonizmu. Człowiek szczęśliwy (spełniony) w rozumieniu Arystotelesa to ten, który potencjalnie może osiągnąć pełnię szczęścia w przeświadczeniu o pełni dóbr, jakie posiadał, a określenie owej pełni dyktuje pełnia cnót (sprawności, dzielności moralnych, rozumianych jako wyrozumowane sposoby umiarkowanego działania), które sam w swym życiu wypracował. W stanie owej doskonałości moralnej nie odczuwa braku, niezależnie od warunków obiektywnych, w jakich się znajduje; to w owej pełni doskonałości staje się naturalnym darem dla innych, wpisuje się w dobro wspólne i sam w relacjach z innymi jest wspomagany w utrzymaniu owej pełni.

Personalisci do arystotelesowskiej osoby, pozostającej w przyjaźni doskonałej z innymi, dodają jej konieczną transcendencję. „Cała osoba jest

43 W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, op. cit., s. 520-521.

44 Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, 20.

45 W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, op. cit., s. 524.

46 Arystoteles, *Etyka...*, op. cit., ks. II-III.



zależna od Absolutu, w którym jedynie może znaleźć swoje spełnienie. Jej duchową ojczyzną jest cały porządek dóbr mających absolutną wartość isłużących jako wprowadzenie do absolutnej Całości przekraczającej świat. I wreszcie osoba ludzka nosi w sobie nie tylko zwykłe podobieństwo do Boga, jak inne stworzenia; jest do Niego podobna w prawdziwy i szczególnie sposób. Jest obrazem Boga<sup>47</sup>. Osoba ludzka, podobnie jak człowiek Arystotelesa „żąda dla siebie życia w społeczności”. „Domaga się tego po pierwsze ze względu na wrodzone jej doskonałości i ze względu na fakt, że jest otwarta na wymianę poznania i miłości /.../ Po drugie /.../ ze względu na swoje potrzeby. Wzięta w aspekcie swoich niedostatków domaga się włączenia w organizm kontaktów społecznych, bez których niemożliwe jest dla niej osiągnięcie pełnego życia i sukcesu”<sup>48</sup>.

Ideologia transhumanizmu ze względu na cel transcendencji naturalnego człowieczeństwa mogłaby zatem czerpać z eudajmonizmu, i to z eudajmonizmu personalistycznego. Na razie jednak ma wyraźny odcień hedonizmu utylitarne. Dlatego, podobnie jak on, może uzasadniać działania społeczne, które zagrażają poszczególnym społecznościom, a mogą też zagrazić społeczności globalnej.

## **5. MOŻLIWE SPOŁECZNE KONSEKWENCJE WDRAŻANIA IDEOLOGII TRANSHUMANIZMU**

Zacznijmy od wymienienia ogólnie sformułowanych pozytywnych konsekwencji społecznych, zapowiadanych w ideologii transhumanizmu, popartej rozwojem technologii GRIN. Oto one.

1P - Nanoterapia na poziomie atomowym i molekularnym, tania i niepowodująca skutków ubocznych, zabezpieczająca zdrowie (profilaktyka), przedłużająca życie.<sup>49</sup>

2P - Zastępowanie chorych narządów implantami, doskonale wtapiającymi się w ludzką tkankę, łącznie z unerwieniem i obiegiem krwi (biociczna protetyka).

3P - Wzmocnienie sterowania organizmem przez centralny układ nerwowy, sprzężony z systemami operacyjnymi coraz doskonalszych komputerów.

4P - Autokontrola i autodiagnoza organizmu.

5P - Zwiększenie możliwości samorealizacji i autokreacji.

---

47 J. Maritain, *Osoba...*, op. cit., s. 334.

48 Ibidem, s. 337-338.

49 Zob. np. K. K. Jain, *The Handbook...*, op. cit.

6P - Zastąpienie człowieka przez roboty we wszystkich uciążliwych czynnościach.

7P - Wszechstronne monitorowanie stanu środowiska naturalnego w celu przeciwdziałania katastrofom naturalnym.

8P - Osiąganie pożądanego stanu środowiska naturalnego w wyniku monitoringu i samokorygowania.<sup>50</sup>

9P - Wszechstronne i samouczące się monitorowanie stanu środowiska społecznego.

10P - Doskonalenie form rozwiązywania konfliktów między grupami społecznymi.

11P - Doskonalenie form gromadzenia, analizy i przekazu informacji.<sup>51</sup>

12P - Penetracja przestrzeni kosmicznej przez istoty ziemskie.

A oto zagrożenia, które niesie za sobą przekształcanie środowiska naturalnego i antroposfery w sferę post-ludzką, zgodnie z heurystyką i praktyką transhumanizmu.

1N - Trudne do przewidzenia skutki społeczne poszerzenia środowiska naturalnego (ekosystemu) i środowiska ludzkiego o sztuczne organizmy i/ lub hybrydy.<sup>52</sup>

2N - Wzrost trudności z ustaleniem normy działania ludzkiego organizmu, a także norm zachowań społecznych w obliczu ciągle zmieniającej się struktury i funkcji pojedynczego organizmu jak i społeczności<sup>53</sup>.

3N - Ograniczenie ludzkiej wolności i prywatności w wyniku wszechstronnego kontrolowania i korygowania zachowań.

4N - Pozbawienie człowieka poczucia własnej tożsamości i podmiotowości w wyniku manipulacji technologicznych na ludzkim mózgu, takich jak sprzężenie między mózgami (*brain-to-brain interface*) czy wszczepianie parfitowsko-podobnych ścieżek pamięci (*implants of false memory*)<sup>54</sup>.

---

50 Ibidem.

51 Zob. np.: Stanley Crawford, *Nanotechnology Introduction Series: Information Technology*, futurehumanevolution.com [16.04.2015]

52 Np. za pomocą sztucznego materiału genetycznego XNA. Zob. np. Brian Klein, *Scientis Create „Alien” Genetic Material Capable of Evolution*, www.medgadget.com [16.04.2015]

53 Problem ten staje się klasyczny w nurcie transhumanizmu, czego dowodem jest projekt „A New Normal Demands New Standards”.

54 Zob. np.: Darin Armstrong, Michelle Ma, *Researcher controls colleague's motions in 1st human brain-to-brain interface*, <http://www.washington.edu/news/2013/08/27/researcher-controls-colleagues-motions-in-1st-human-brain-to-brain-interface/> [5.11.2013]

5N - Zestandardyzowanie relacji międzyosobowych w wyniku przekształcenia ich w komunikację w Sieci.

6N - Pozbawienie indywidualności w wyniku wtopienia się w globalną sieć informacyjną.

7N - Zastąpienie praw moralnych przepisami prawnymi, regulaminami postępowania, procedurami i regulaminami obsługi urządzeń technicznych.

8N - Problemy prawne z koegzystencją wielu pokoleń potomków.

9N - Niebezpieczeństwo powstania nowego rodzaju nierówności społecznych i kastowości społeczności scyborgizowanej w większym stopniu, scyborgizowanej w mniejszym stopniu i złożonej z naturalnych ludzkich osobników.

10N - Powstanie nowych rodzajów środków masowego rażenia, zdalnie sterowanych i niekontrolowanych w skali międzynarodowej.

11N - Totalitaryzacja i nowe rodzaje niewolnictwa w społeczności scyborgizowanej.

12N - Zagłada ludzkości w wyniku niekontrolowanego rozwoju programu transhumanizmu.

Powyższy tuzin dobrodziejstw i tuzin zagrożeń od ideologii i praktyki transhumanizmu dotyczą zarówno bezpieczeństwa personalnego i strukturalnego, w tym – społecznego. Bezpieczeństwo personalne to bezpieczeństwo osoby w jej subiektywnym odczuciu w związku z bezpieczeństwem strukturalnym, lecz nie będące wyłącznie wynikiem zobiektywizowanej minimalizacji zagrożeń strukturalnych. Bezpieczeństwo personalne jest odniesione do poczucia własnego bezpieczeństwa i ma silne korzenie kulturowe, jest zabarwione psychologicznie i emocjonalnie oraz jest podstawą bezpieczeństwa społecznego. Gdzie indziej zauważyliśmy ważny trend transhumanizmu<sup>55</sup>, a mianowicie przyszłościowe tracenie na ostrości granicy między bezpieczeństwem personalnym (i społecznym) a strukturalnym. Tylko za jaką cenę – dehumanizacji człowieka czy humanoidyzacji struktury technologicznej? Skoro te dwa procesy ze sobą interferują w realizacji programu transhumanizmu, to – jak postulowaliśmy wyżej – warto byłoby położyć nacisk na rozwój osoby ludzkiej – ideału antropologii personalistycznej, aby proces humanoidyzacji technologii służył doskonaleniu się osoby w przekraczaniu kolejnych barier ludzkiej niedoskonałości.

---

55 T. Grabińska, *Transhumanizm...*, op. cit., pkt 3.

## BIBLIOGRAFIA

1. Aida Takuzo, Meijer Egbert W., Stupp Samuel I., *Functional Supramolecular Polymers*, Science 2012, nr 335 (6070), s. 813-817
2. Armstrong Darin, MA Michelle, *Researcher controls colleague's motions in 1st human brain-to-brain interface*, <http://www.washington.edu/news/2013/08/27/researcher-controls-colleagues-motions-in-1st-human-brain-to-brain-interface/> [5.11.2013]
3. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN Warszawa 1984
4. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 2007
5. Bartnik Czesław S., *Personalizm*, Wydaw. „O.K.” Tomasz Wiater, Warszawa 2000
6. Bentham Jeremy, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczyński, Warszawa 1958
7. Bostrom Nick, *Wartości transhumanistyczne*, tłum. E. Binswanger-Stefańska, S. Szostak, <http://www.racjonalista.pl> [21.03.2015]
8. Crawford Stanley *Nanotechnology Introduction Series: Information Technology*, Futurehumanevolution.Com [16.04.2015]
9. Cyceon Marek Tulliusz, *Zasady etyki epikurejskiej* [w:] Idem, „Wybór pism naukowych”, tłum. K. Wisłocka-Remerowa, Wydaw. DeAgostini, Warszawa 2002
10. FM-2030 (Fereidoun M. Esfandiary), *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*, Warner Brooks, New York 1989
11. Frolov Ivan T. *Dictionary of Philosophy*, Progress Publishers, Moscow 1984
12. Gilson Étienne, *Tomizm*, tłum. J. Rybałta, IW PAX, Warszawa 1998
13. Grabińska Teresa, *Ontyczna a społeczna perspektywa godności osoby ludzkiej* [w:] „Godność w perspektywie nauk”, red. H. Grzmil-Tylutki, Z. Mirek, Wyd. MTN Fides et Ratio i Pontificia Academia Dell'Immacolata, Kraków 2012, s. 41-46
14. Grabińska Teresa, *Etyka a bezpieczeństwo personalne*, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2013
15. Grabińska Teresa, *Transhumanizm – ochrona i zagrożenia bezpieczeństwa personalnego* [w:] „System bezpieczeństwa wewnętrznego państwa. Synergia zagrożeń. Część 1”, red. H. Spustek, Wydaw. WSOWL, Wrocław 2014, s. 17-38

16. Grabińska Teresa, *Nanotechnologie a bezpieczeństwo personalne i strukturalne*, Logistyka 2 (2014), Logistyka-nauka CD 1, s. 556-563
17. Grabińska Teresa, *Zagrożenia od nowych biotechnologii*, Logistyka 4 (2014), Logistyka-nauka CD 1, s. 373-380
18. Grabińska Teresa, Suliga Łukasz, *Zniewolenie doraźnością w koncepcji tożsamości osobowej Dereka Parfita*, Disputationes Ethicae V (2010), s. 21-48, Wydaw. Educator, Częstochowa 2010
19. Hayles N. Katherine (ed), *Nanoculture: Implications of New Technoscience*, Intellect Books, Bristol-Portland (OR) 2004
20. Jain Kewal K., *The Handbook of Nanomedicine*, Springer, New York - Heidelberg-Dordrecht-London 2012
21. Klein Brian, *Scientists Create „Alien” Genetic Material Capable of Evolution*, [www.medgadget.com](http://www.medgadget.com) [16.04.2015]
22. Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów*, tłum. I. Krońska i in., PWN, Warszawa 1968, s. 656, 648
23. Lewis David, *Dispositional Theories of Value*, Proceedings of the Aristotelian Society Supp., 63 (1989), s. 113-137
24. Locke John, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955
25. Maritain Jacques, *Osoba ludzka i społeczeństwo* [w:] Idem, „Pisma filozoficzne”, tłum. J. Fenrychowa, Społ. IW Znak, Kraków 1988, s. 327-345
26. Parfit Derek, *Reasons and Persons*, Oxford Univ. Press, Oxford 1984
27. Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958
28. Salisbury David, *Robotic advances promise artificial legs that emulate healthy limbs*, [news.vanderbilt.edu](http://news.vanderbilt.edu) [16.04.2015]
29. Sillin Henry O., Aguilera Renato, Sieh Hsien-Hang, Avizienis Audrius V., Aono Masakazu, Stieg Adam Z., Gimzewski James K., *A theoretical and experimental study of neuromorphic atomic switch networks for reservoir computing*, Nanotechnology 24 (38) (2013): 384004
30. Tatarkiewicz Władysław, *O szczęściu*, PWN, Warszawa 2003, s. 508-510
31. Wojtyła Karol, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku* [w:] Idem, „Osoba i czym i inne studia antropologiczne”, s. 433-443
32. Wojtyła Karol, *Człowiek jest osobą* [w:] Idem, „Osoba i czym i inne studia antropologiczne”, s. 417-420
33. Wu Jun, Kamaly Nazila, Shi Jinjun, Zhao Lili, Xiao Zeyu, Hollet Geoffrey, John Rohit, Ray Shaunak, Xu Xiaojang, Zhang Xueqing, Kantoff Philip, Farokhzad Omid C., *Development of multinuclear polymeric na-*

- noparticles as robust protein arierscena*, Angewandte Chemie International Edition (in English) 2014, nr 53 (934), s. 8975-8979
34. Zabierowski Mirosław, *Między inżynierią a kosmologią*, Experientia 16 (2004), s. 4-40, Wrocław 2004
35. Zabierowski Mirosław, *Potencjał ludzki a kapitał ludzki – rozważania antropologiczne*, Zeszyty Naukowe WSOWL XIII, 4 (162) (2011), s. 370-382

**TERESA GRABIŃSKA**

Wyższa Szkoła Oficerska Wojsk Lądowych, Wrocław, Polska