

Grzegorz HOŁUB

TRANSHUMANIZM A KONCEPCJA OSOBY

Idea takiego przewyciężenia biologii, które będzie zarazem jej udoskonaleniem, a następnie zastąpienia jej przez sztuczne wytwory technologii lokuje człowieka w jednowymiarowej rzeczywistości tego, co fizyczne i biologiczne, a z czasem postbiologiczne. W wizji tego procesu dostrzec można laicki ekwiwalent myślenia religijnego, w którym stałą częścią doktryny jest przejście do nowego wymiaru życia – doskonalszego i wiecznego. Owo przejście do większej doskonałości musi się jednak dokonać kosztem rezygnacji z tego, kim człowiek jest w ramach swojej obecnej kondycji bytowej.

Dyskusje w ramach transhumanizmu toczą się już od długiego czasu, a ich charakter jest złożony. Wyrastają z pewnych przewidywań futurystycznych, ale biorą pod uwagę także czynniki naturalne. Do tych ostatnich można zaliczyć zarówno subiektywne nastawienia i oczekiwania, które towarzyszą ludzkemu życiu, jak i czynniki obiektywne, tworzące naszą kulturę. Jeśli spojrzeć na zasadnicze przekonanie transhumanistów, że człowiek może udoskonalać się w taki sposób, że w końcu stanie się inną istotą – istotą wyższego rzędu, to można wskazać na obecność przesłanek, które w pewien sposób twierdzenie to wspierają. Z jednej strony całe życie ludzkie zorientowane jest na doskonalenie się i przewyciężanie różnych barier. Co więcej, człowiekowi jego własne istnienie jawi się jako mające formułę otwartą¹ i cechujące się możliwością stałej modyfikacji. Nie można na przykład – zakładając, że nie bierzemy pod uwagę uwarunkowań empirycznych i środowiskowych – wyznaczyć temu istnieniu żadnych wyraźnych ograniczeń: człowiek może żyć pięćdziesiąt albo siedemdziesiąt lat, mógłby również żyć lat trzysta. Owo ludzkie dążenie do uwolnienia się od ograniczeń wykorzystują transhumaniści, co znalazło swój wyraz w manifeście transhumanistycznym². Z drugiej strony rozwój nauk biomedycznych sprawia, iż ludzkie „trwanie” staje się coraz dłuższe i przeżywane jest w lepszej kondycji zdrowotnej. Rozwój genetyki, w szczególności inżynierii genetycznej, i spodziewany postęp medycyny regeneratywnej wskazują,

¹ Por. T. Nagel, *Śmierć*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 21. Por też: tenże, *Death*, w: tenże, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 9n.

² Jak pisze autor tego manifestu Simon Young: „Jak humanizm uwolnił nas od więzów przesądu, tak niech transhumanizm uwolni nas od więzów biologii” (S. Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, Prometheus Books, Amherst 2006, s. 32). O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – G.H.

że wkrótce ludzkie życie może się istotnie zmienić zarówno w jego wymiarze ilościowym (długości tego życia), jak i jakościowym (na przykład człowiek przez długie lata zachowywać będzie dobre zdrowie). Również te obiektywne możliwości stają się pożywką dla nadziei transhumanistów. Być może prowadzone przez nich rozważania warto zatem potraktować poważnie?

Uważne przypatrywanie się postulatam stawianym przez transhumanistów ujawnia jednak wiele trudności natury naukowej³, społecznej⁴ oraz filozoficznej. W niniejszym artykule zamierzam skoncentrować się właśnie na tym ostatnim wymiarze i przeanalizować jedno zagadnienie – kwestię istnienia osobowego. W szczególności podejmę namysł nad postulatem tak zwanego przesyłania (ang. uploading) osoby. Wyraża on propozycję przenoszenia osób ludzkich na urządzenia elektroniczne oraz ich ulepszania za pomocą najnowszych technik komputerowych, a następnie zapisywania na pozaludzkich nośnikach. W swoich rozważaniach, chociaż wskażę na wiążące się z tym postulatem trudności natury technicznej, nie zamierzam jednak ostatecznie rozstrzygać jego praktycznej realizowalności, pozostawiając to zadanie specjalistom z zakresu nauk technicznych, informatycznych i biomedycznych. Moim celem jest zasadniczo przesłanie sposobu, w jaki postulat ten jest formułowany, a następnie dokonanie filozoficznej oceny koncepcji osoby, o której mówią transhumaniści.

PRAWO PRZYSPIESZENIA A OSOBA LUDZKA

Ray Kurzweil, na którego myśli się zasadniczo skoncentruję, opisuje tak zwane prawo przyspieszających zwrotów, które odnosi najpierw do procesów ewolucyjnych, a następnie do postępu technologicznego. Autor ów, dokonując przeglądu historii ewolucji, zauważa, że proces ów sukcesywnie przyspieszał, wprowadzając coraz większe uporządkowanie w świecie istot żywych i – konsekwentnie – prowadząc do ich rosnącej złożoności. Kurzweil przypisuje to „coraz bardziej wyrafinowanym środkom zapisywania informacji i operowania nimi”, co z kolei doprowadziło jego zdaniem do sytuacji, w której „innowacje tworzone przez ewolucję pobudzają i umożliwiają jeszcze szybszą ewolucję”⁵.

³ Pojawia się przede wszystkim pytanie, czy współczesny stan wiedzy, a nawet spodziewane w najbliższej przyszłości osiągnięcia usprawiedliwiają radykalizm postulatów transhumanistów.

⁴ Pod uwagę trzeba wziąć zmiany w strukturze społecznej, które będą konsekwencją chociażby radykalnego wydłużenia życia. Pewien obraz nieznanych dotąd problemów społecznych pojawiających się w społeczeństwach, które doświadczają takiej właśnie zmiany, przedstawia Francis Fukuyama (por. F u k u y a m a, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 97).

⁵ R. K u r z w e i l, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodakowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013, s. 53.

Kurzweil traktuje postęp technologiczny jako część porządku ewolucyjnego, niejako jego kontynuację, a zatem wskazuje na funkcjonowanie prawa przyspieszonych zwrotów również w tej dziedzinie. Co więcej, podkreśla on, że w przypadku aktywności technologicznej dostrzegamy coraz większe przyspieszenie procesów skutkujących coraz wyższym uporządkowaniem i złożonością (przyspieszenie to jest znacznie większe niż w przypadku procesów ewolucyjnych). Zdaniem Kurzweila zarówno naturalne zjawiska ewolucyjne, jak i ewolucję, którą kieruje postęp technologiczny, charakteryzuje wzrost o charakterze wykładniczym⁶.

Wzrost potencjału wiedzy i technologii dokonujący się w takim właśnie tempie może zaś doprowadzić do sytuacji, w której złożoność maszyn oraz instrumentów zrówna się ze złożonością ludzkiego organizmu, a nawet ją przewyższy. Wprowadzając analogię między człowiekiem a maszyną o takim stopniu zaawansowania i traktując człowieka jako biokomputer, można powiedzieć, że tym, co je łączy, jest niewątpliwie przekaz i przetwarzanie informacji. Wskazując na ten fakt, Kurzweil twierdzi: „Każda forma ludzkiej wiedzy i artystycznej ekspresji – pomysły i projekty naukowe oraz inżynieryjne, literatura, muzyka, zdjęcia, filmy – może być wyrażona za pomocą informacji cyfrowej. [...] Nasze mózgi również działają cyfrowo, przez dyskretne pobudzenie neuronów. Sieci naszych połączeń międzyneuronowych mogą być opisane cyfrowo, a budowa naszych mózgów jest określona przez zaskakująco krótki cyfrowy kod genetyczny”⁷.

Jeśli tym, co łączy organizm ludzki i maszynę, jest właśnie informacja, to w sposób naturalny powstaje skojarzenie, że między organizmem ludzkim a maszyną można informacje przesyłać. Kurzweil wskazuje, że uzyskiwanie szczegółowej wiedzy na temat struktury ludzkiego mózgu czy układu nerwowego będzie się dokonywało za pomocą tak zwanych nanorobotów, urządzeń wielkości ludzkich komórek krwi, które będą się przemieszczały się w naczyniach włosowatych, skanując istotne cechy neuronów. Nanoroboty te będą również miały możliwość bezprzewodowej komunikacji między sobą oraz z urządzeniem zewnętrznym, w szczególności z komputerem, który będzie gromadził przekazywane w ten sposób dane⁸. Pojawi się wówczas możliwość skanowania mózgu i jego kopiowania. „Kopiowanie ludzkiego mózgu oznacza skanowanie wszystkich jego najistotniejszych szczegółów, a następnie przenoszenie tych szczegółów na odpowiednio potężne podłoże obliczeniowe. Proces ten mógłby uchwycić całą osobowość osoby, jej pamięć, umiejętności i historię”⁹ – pisze Kurzweil.

⁶ Por. tamże, s. 54n.

⁷ Tamże, s. 86.

⁸ Por. tamże, s. 162n.

⁹ Tamże, s. 193. Kurzweil zauważa, że osobowość człowieka jest pochodną układu nerwowego, który obejmuje całe ciało. Zarazem jednak główna lokalizacja elementów, które decydują o osobowości, mieści się w mózgu (por. tamże, s. 195).

Działania te zostaną ułatwione przez wprowadzenie do ludzkiego organizmu już nie tylko nanorobotów, ale również innego rodzaju implantów, które dostarczą niebiologicznej podstawy inteligencji i sprawią, że człowiek wejdzie w posiadanie inteligencji niebiologicznej. Jej kopiowanie będzie z oczywistych względów łatwiejsze. Przenoszenie jej na komputery kolejnych, następujących po sobie generacji pozwoli zaś nie tylko na przesyłanie objętych nią informacji, ale także na ich radykalne przetwarzanie, wzmacnianie i udoskonalanie. W tym kontekście Kurzweil mówi o pojawieniu się „osobliwości” jako istnienia, które cechować się będzie inteligencją przewyższającą miliard razy poziom całej dzisiejszej inteligencji ludzkiej¹⁰. Zasadniczo będzie to już inteligencja niebiologiczna jako efekt stałego wymieniania treści nośników inteligencji i osobowości u człowieka. Kurzweil rozważa różne warianty przejęcia kontroli nad ludzką inteligencją oraz innymi składnikami osobowości. Jednym z nich mogłaby jego zdaniem być próba „załadowania” „wzorców człowieka do odpowiedniego, niebiologicznego myślącego substratu”¹¹. Być może chodzi tu o komputer bądź o jakiś twór człękopodobny, który zdolny byłby przyjąć te informacje i zapewnić im mechanizmy ekspresji¹². Z drugiej strony jednak być może Kurzweil ma na myśli istnienie postludzkie, czyli jakąś kontynuację istnienia naturalnego.

W tym drugim przypadku będziemy zapewne mieć do czynienia z powstaniem cyborgów, czyli istnień łączących w sobie elementy biologiczne i technologiczne¹³. Kurzweil mówi w tym kontekście o trendzie, „w ramach którego coraz bardziej łączymy się z naszą technologią”¹⁴. Przewiduje powstanie jednostek, na których konstytucję materialną będziemy wywierać coraz większy wpływ: będą to na przykład wersje ludzkiego ciała 2.0 i 3.0. Futu-

¹⁰ Por. tamże, s. 134.

¹¹ Tamże, s. 370. Podobny postulat wyraża Julian Savulescu, który stwierdza: „Przesyłanie treści ludzkich umysłów do systemów charakteryzujących się sztuczną inteligencją stanowi jedną z najbardziej zawansowanych możliwości ludzkiego postępu” (J. S a v u l e s c u, *The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?*, w: *Moral Enhancement*, red. J. Savulescu, N. Bostrom, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 214).

¹² W tym kontekście Nicholas Agar pyta, czym różni się zastąpienie człowieka przez superinteligentne maszyny od sytuacji, w której dochodzi do wyginięcia rodzaju ludzkiego i wprowadzenia w jego miejsce samoreplikujących się robotów. Na ile możemy powiedzieć, że przyszłość określona przez pojawienie się tych sztucznych istnień będzie nadal naszą przyszłością? (por. N. A g a r, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2010, s. 53). Dalsze rozważania w ramach niniejszego artykułu potwierdzają zasadność tych wątpliwości.

¹³ Poglądy podobne jak Kurzweil, a szczególnie przekonanie, że człowiek na pewnym etapie rozwoju stanie się cyborgiem, głoszą tacy transhumaniści, jak Hans Moravec czy Kevin Warwick (zob. np. H. M o r a v e c, *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*, Oxford University Press, Oxford–New York 1999; K. W a r w i c k, *I, Cyborg*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 2004).

¹⁴ K u r z w e i l, dz. cyt., s. 305.

rysta ten stwierdza wprost: „Będzie wiele odmian wersji 2.0 ludzkiego ciała, a każdy organ i układ będzie miał własny tok opracowania i doskonalenia. [...] Jedną z cech wersji 3.0 będzie zdolność do zmiany naszych ciał”¹⁵. Cechą tego ostatniego wariantu stanie się na przykład posiadanie mózgu w znacznej części niebiologicznego. Właściwa mu niebiologiczna inteligencja będzie przypominać inteligencję ludzką ze względu na swe pochodzenie, ale zarazem zostanie ulepszona i poszerzona.

Przedstawiona wizja wpisuje się w typowy dla transhumanizmu postulat przewyżczenia biologii. Kurzweil niedwuznacznie twierdzi, że znajdujemy się już niedaleko przejścia od tego postulatu do jego realizacji. „Musimy przezwyciężyć nasze dziedzictwo genetyczne, ponieważ naszymi ciałami rządzą przestarzałe programy genetyczne, które wykształciły się jeszcze w minionej epoce. Mamy już wiedzę umożliwiającą załatwienie tej kwestii”¹⁶ – pisze. Jest jednak świadomy, że doskonalenie ludzkiej cielesności to ingerencja w coś więcej niż same jej elementy konstytutywne, i dodaje: „Moje ciało jest tymczasowe. Co miesiąc dochodzi do niemal całkowitej wymiany jego cząstek. Trwały jest jedynie wzorzec mojego ciała i mózgu. Moglibyśmy podjąć próbę poprawy wspomnianych wzorców w drodze optymalizacji zdrowia naszych ciał i poszerzenia zasięgu naszych umysłów”¹⁷. Twierdzenia te w istocie nie kończą dyskusji, w której centrum pojawia się nie tylko techniczna wykonalność tych działań, ale również ich wiarygodność filozoficzna, a raczej dyskusję tę otwierają.

CZŁOWIEK I OSOBA WEDŁUG TRANSHUMANIZMU

Można zapytać, jaki filozoficzny obraz człowieka i osoby wyłania się z zaprezentowanych rozważań. Otóż nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z koncepcjami naturalistycznymi. Ostatnia z przytoczonych wypowiedzi Kurzweila wskazuje, że człowiek składa się wyłącznie z cząstek cielesnych i wzorców, które formują jego ciało oraz mózg. Jest on pozbawiony pierwiastka nie-naturalnego, na przykład duszy czy niematerialnego umysłu. Jeśli nawet w rozważaniach tych pojawia się termin taki, jak „umysł”, to jego desygnat zawsze pojmowany jest jako pozostający w związku przyczynowym z mózgiem (mózg postrzegany jest zatem jako podstawowa przyczyna umysłu). Ponadto sama idea takiego przewyżczenia biologii, które będzie zarazem jej udoskonaleniem, a następnie zastąpienia jej przez sztuczne wytwory technologii

¹⁵ Tamże, s. 306.

¹⁶ Tamże, s. 365.

¹⁷ Tamże.

lokuje człowieka w jednowymiarowej rzeczywistości tego, co fizyczne i biologiczne, a z czasem postbiologiczne. W wizji tego procesu dostrzec można laicki ekwiwalent myślenia religijnego, w którym stałą częścią doktryny jest przejście do nowego wymiaru życia – doskonalszego i wiecznego. Owo przejście do większej doskonałości musi się jednak dokonać kosztem rezygnacji z tego, kim człowiek jest w ramach swojej obecnej kondycji bytowej¹⁸.

Zastanówmy się jednak nad samą relacją między tym, co ludzkie, a tym, co osobowe. Choć Kurzweil nie prowadzi wprost takich analiz, to jednak w jego poglądach można dostrzec pojawienie się tego rodzaju podziału. Już same bowiem tezy na temat osobowości, pamięci, umiejętności i historii mających swój nośnik wskazują, że kwestie dotyczące tego, co ludzkie, i tego, co osobowe, można od siebie oddzielić i odrębnie analizować. Choć Kurzweil kładzie większy nacisk na to, co jest „wpisane” w nośnik, to sam nośnik również pozostaje w kręgu jego zainteresowania. Nośnikiem tym jest najpierw zwykłe ludzkie ciało (1.0), później ciało częściowo udoskonalone (2.0), a ostatecznie ciało bardzo zaawansowane i w istocie wymienne (3.0). Patrząc filozoficznie, można więc powiedzieć, że stajemy tu wobec pewnego typu dualizmu. Nie jest to jednak dualizm klasyczny, platońsko-kartezjański, a raczej dualizm dotyczący tego, co naturalne¹⁹. To bowiem, co obecne na nośniku, wydaje się pozostawać z nim w istotnym związku w aspekcie pochodzenia (choć później może być przetwarzane i modyfikowane). W ramach współczesnych dyskusji wokół naturalizmu można by uznać to stanowisko za przykład nieredukcjonistycznego naturalizmu.

Czym jest jednak w tym wypadku informacja „wpisana w nośnik”? Z powyższych wypowiedzi Kurzweila wynika, że chodzi o dane dotyczące ludz-

¹⁸ Jeden z krytyków transhumanizmu twierdzi, że tendencja ta kieruje się logiką sprzeczną wewnątrznie. Oto w celu zrealizowania potencjalności człowieka proponuje się zniszczenie ludzkiego ciała. Byłoby to jednak unicestwienie tego, co – w istotnej mierze – czyni człowieka człowiekiem. Pomimo całej retoryki ulepszania funkcji cielesnych projektem posthumanizmu kieruje zatem postawa niechęci wobec ludzkiej cielesności (por. B. Waters, *The Future of the Human Species*, „Ethics & Medicine” 25(2009) nr 3, s. 170).

¹⁹ W istocie jest to współczesne rozwinięcie monizmu materialistycznego. Istnieje jednak pewna różnica między tradycyjnym materializmem a współczesnym naturalizmem. Ze względu na niejasność terminu „materia” wskazuje się współcześnie na sferę tego, co fizyczne, stąd też naturalizm jest niekiedy określany mianem fizykalizmu (por. J. Dupré, *Human Nature and the Limits of Science*, Clarendon Press, Oxford 2001, s. 5). Inny współczesny komentator jest zdania, że problem materializmu jest typowy dla ontologii, natomiast problem naturalizmu jest właściwy dla teorii poznania. Twierdzi on, że „podczas gdy w ramach materializmu utrzymuje się, że istnieje zasadniczo tylko jeden rodzaj bytu, którym jest materia, tak w ramach naturalizmu twierdzi się, że istnieje zasadniczo jeden rodzaj wyjaśnienia, to znaczy wyjaśnienie fizyczne, nawet jeśli istnieje wiele rodzajów bytów” (J.D. Madden, *Mind, Matter & Nature: A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2013, s. 6). Być może jednak mamy tu do czynienia z dwoma wersjami naturalizmu: ontologiczną i teoriopoznawczą.

kiej osobowości, pamięci, umiejętności i historii danej jednostki. Za pomocą najnowszych technik skanowania własności te zostaną bowiem zmienione w wiązkę informacji i w tej postaci przetransferowane do urządzeń komputerowych, które będą na nich dokonywały dalszych operacji. Problematyczne oczywiście jest to, czy informacje uzyskane ze skanowania neuronów będą zarazem informacjami na temat własności psychicznych i osobowościowych. Bylibyśmy bliscy udzielenia pozytywnej odpowiedzi na to pytanie tylko wtedy, kiedy przyjąlibyśmy, że własności te są emergentami mózgu i układu nerwowego (rozpatrywanymi w ramach nieredukcjonistycznego naturalizmu). Jednak i w tym punkcie pojawiają się pewne kontrowersje. Otóż po pierwsze, sam emergent jest czymś więcej niż sumą własności struktur, które go wytworzyły. Po drugie, skanowanie samych struktur mózgu i układu nerwowego, rozumianych jako mikrostruktury, nie prowadzi do poznania pewnych własności, które konstytuują się na poziomie makro²⁰.

Jeśli nawet przyjmujemy, że z czasem pojawią się urządzenia do skanowania makrostruktur, to jednak nadal stoimy przed poważnymi wątpliwościami natury filozoficznej. Otóż w świetle transhumanizmu osoba jawi się jako wiązka informacji, co wydaje się kontynuacją naturalistycznej koncepcji osoby, w której jest ona traktowana jako wiązka wyższych własności psychicznych. To ostatnie ujęcie pojawia się stosunkowo często w debatach bioetycznych i określane jest mianem personalizmu naturalistycznego²¹ bądź tak zwanego personizmu²². Tego rodzaju ujęcie osoby zasadniczo sięga swymi korzeniami myśli Johna Locke'a i jego rozważań dotyczących tożsamości osoby. Choć filozof ten nie zajmował się metafizyką osoby, a jedynie tym, co czyni osobę tym samym istnieniem w różnych miejscach i w różnym czasie, to jednak wskazywał, że można o niej mówić przez wyszczególnienie wyższych funkcji psychicznych²³. Ten właśnie tor rozumowania podjęli filozofowie naturali-

²⁰ Jeden z krytyków idei „przesyłania” osoby wskazuje w tym kontekście na takie struktury, jak psychologiczne motywacje czy zbiorowa nieświadomość (zob. B. T o n n, *Will Psychological Disorders Afflict Uploaded Personalities?*, „World Future Review” 3(2011) nr 4, s. 25-34).

²¹ Zob. np. J.W. Walters, *What Is a Person? An Ethical Exploration*, University of Illinois Press, Urbana–Chicago 1997.

²² Personizm, podobnie zresztą jak personalizm naturalistyczny, jest zasadniczo stanowiskiem etycznym. Na jego gruncie, wskazując, dlaczego dopuszczalne może być uśmiercenie człowieka, ale niedopuszczalne jest uśmiercenie osoby, charakteryzuje się osobę jako istnienie posiadające moralny status. Status ten jednak wynika z posiadania określonych własności osobowych. Zwykle chodzi o tak zwane cechy osobowe, które w istocie są cechami dojrzałe rozwiniętej osobowości, jak na przykład świadomość, samoświadomość czy zdolność do wchodzenia w relacje. Tak więc rozstrzygnięcia etyczne są w znacznej mierze uzależnione od ustaleń typowych dla antropologii. Mówiąc o personizmie, zwykle wskazuje się na poglądy Petera Singera i Michaela Tooleya (por. S a v u l e s c u, dz. cyt., s. 220n.).

²³ W ujęciu Locke'a osoba oznacza „istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą

styczni, podając różne zbiory własności psychicznych, które sprawiają, że człowiek (albo nawet inne istnienie) staje się osobą. Najbardziej rozbudowany zestaw owych elementów wyszczególnił Joseph Fletcher, wskazując na piętnaście różnych czynników²⁴.

Wiązkowa koncepcja osoby, bez względu na to, czy ujmuje osobę jako wiązkę własności psychicznych, czy informacji, ma swoje wewnętrzne trudności. Mówiąc o wiązkowej koncepcji osoby, należałoby bowiem najpierw opisać wiązkową koncepcję substancji i towarzyszące jej problemy²⁵. Otóż zwykle elementy konstytuujące tak pojmowaną substancję są tożsame rodzajowo. W tym kontekście mówi się o substancji jednokategorialnej w ramach jednokategorialnej ontologii (ang. one-category ontology)²⁶. Dla naturalistów są to po prostu elementy o charakterze empirycznym bądź empirycznie stwierdzalnym. Żaden inny rodzajowo składnik substancji nie jest tu uwzględniany. Cynthia Macdonald pisze: „Związek między substancją a złączonymi z nią własnościami jest tak bliski, że substancje nie są czymś «ponad i obok» swoich własności. Oznacza to, że substancja jest określona i wyczerpywana przez własności, z którymi jest typowo połączona i które posiada. Ponadto znaczenie, w jakim substancja posiada lub ma własności, polega na byciu przez nie konstytuowaną”²⁷.

Problem, który się tu pojawia, dotyczy kwestii, co aktywnie prowadzi do ukonstytuowania się takiej substancji. Czy są to jej elementy składowe? Jeśli tak, to w jaki sposób tworzą one taką, a nie inną „kompozycję” bytową? Co stanowi siłę substancjotwórczą, skoro elementy konstytutywne to czynniki, które mają charakter wyłącznie naturalny? Naturaliści mówią w tym kontekście o współwystępowaniu tych czynników, ich kolokacji czy kombinacji. To jednak nadal nie tłumaczy siły ani dynamizmu niezbędnych do zaistnienia

w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz. Może to zaś uczynić jedynie dzięki świadomości swojego «ja»” (J. L o c k e, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1955, t. 1, s. 471).

²⁴ Do czynników tych Fletcher zalicza: inteligencję, samoświadomość, samokontrolę, poczucie czasu, poczucie przyszłości, zmysł przeszłości, zdolność do wchodzenia w relacje z innymi, troskę o innych, komunikację z innymi, kontrolę istnienia, ciekawość, zdolność do zmian, równowagę między rozumem a uczuciami, posiadanie cech specyficznych oraz funkcjonowanie kory mózgowej (por. J. F l e t c h e r, *Humanhood: Essays in Biomedical Ethics*, Prometheus Books, Buffalo 1979, s. 11n.).

²⁵ Szerzej na temat tej kwestii por. T. S z u b k a, *Problem substancji w filozofii analitycznej*, w: *Substancja, natura, prawo naturalne*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 169-175; G. H o ł u b, *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 207-210.

²⁶ Por. M. J. L o u x, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York–Oxon 2008, s. 92.

²⁷ C. M a c d o n a l d, *Varieties of Things: Foundations of Contemporary Metaphysics*, Blackwell Publishing, Malden 2005, s. 82.

substancji. Konsubstancjacja czy współureczywistnienie – które również pojawiają się w propozycjach tych filozofów – wskazują natomiast na obecność i aktywność czegoś, co wykracza ponad elementy jednokategorialne (o charakterze naturalnym), a więc jakiejś zasady, która ma moc „organizowania” struktury bytowej.

W kontekście dyskusji transhumanistycznych Kurzweil wspomina o wzorcu ciała i mózgu. Wzorec ten mógłby pełnić rolę pewnej formy czy też zasady konstytuującej osobę. Musiałby on jednak mieć charakter inny niż elementy, które formowałyby w określony rodzaj „kompozycji” bytowej. Złożoność istnienia ludzkiego, a w jeszcze większym stopniu istnienia postludzkiego domaga się tymczasem, aby zasada ta była czymś jakościowo wyższym. Powyższa koncepcja nie spełnia tego wymogu, ponieważ Kurzweil zakłada, że będziemy mogli wzorce te przetwarzać i modyfikować, co z kolei wskazuje, że nie będą one elementami wyższego rzędu. Tak więc skopiowanie informacji o istnieniu osobowym można sobie jeszcze wyobrazić, ale ich transfer do nowego nośnika wymagałby uprzedniego albo równoczesnego zaszczepienia owej wyższej zasady organizującej. Dostarczone informacje muszą bowiem zostać przejęte przez funkcjonującą strukturę formalną, która sprawi, że ukonstytuują się one w aktywną osobę postludzką. W innym przypadku zostaną tylko biernie zdeponowane w bardzo zaawansowanej bazie danych.

Inne zagadnienie stanowi kwestia tożsamości. Ray Kurzweil rozważa ją w odniesieniu do osoby postludzkiej, która powstała wskutek procesu skanowania i zapisania na nowym nośniku. Czy będzie to ta sama osoba, od której pobrano informacje? Nie jest to problem nowy, od dawna bowiem dyskutuje się go w ramach debat dotyczących tożsamości osobowej²⁸. Kurzweil udziela na to pytanie odpowiedzi negatywnej: kopia danej osoby nie jest już nią samą. Wyraźnie stwierdza: „Jeżeli przeprowadzisz eksperyment myślowy, staje się jasne, że kopia może wyglądać i działać dokładnie tak samo jak ja, lecz nie jest ona mną”²⁹. Tak więc skanowanie i przesłanie osoby nie stanowi formy radykalnego przedłużenia jej życia. Wskutek tych działań powstaje inne istnienie, które najwyżej w punkcie wyjścia ma tę samą tożsamość. Można też powiedzieć, że z drugiej strony zniszczenie oryginału wcale nie oznacza, że osoba – w jakimś znaczeniu – przetrwała w kopii. Kurzweil rozwiązuje ten problem w następujący sposób: „Jeżeli skopiujemy mnie i zniszczymy oryginał, będzie to oznaczać koniec mnie [...]. Jako że kopia będzie mnie jednak

²⁸ Derek Parfit na przykład w ramach eksperymentów myślowych (ang. thought experiments) rozważa tak zwaną tożsamość rozgałęzioną (ang. branching identity) (por. D. Parfit, *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M. Warchała, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 296n.; zob. też: t e n ż e, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 253n.).

²⁹ K u r z w e i l, dz. cyt., s. 376.

przekonująco uosabiać, nikt nie zauważy różnicy, niemniej będzie to koniec mnie samego”³⁰.

Takie postawienie sprawy jest jednak kłopotliwe dla samego transhumanizmu. Otóż – jak wskazaliśmy powyżej – podstawowa deklaracja tego ruchu kieruje nasze usiłowania w stronę przezwyciężenia barier biologii. Tak więc chodzi w nim o trwanie człowieka przy stopniowym uniezależnianiu się przez niego od ograniczeń naturalnych. Jeśli jednak procesy kopiowania osoby i jej ponownego zapisu na inny nośnik nie są formą przedłużenia jej istnienia, to pojawia się wówczas pytanie, po co podejmować tak skomplikowane działania. Jedyną odpowiedzią jest chyba to, że chodzi o przedłużenie istnienia wiązki informacji odzwierciedlającej daną osobowość. Jak pokazaliśmy, sama wiązka nie jest jednak osobą, stąd idea przesyłu osoby (ang. person uploading) oznacza co najwyżej mnożenie (rozprzestrzenianie) jakiegoś zbioru informacji.

Na zakończenie naszych rozważań zastanówmy się nad problemem subiektywności osoby. Jest to kwestia niezmiernie ważna, ponieważ osoba jest sobą w znacznej mierze wskutek posiadania „wnętrza”, czyli swojego subiektywnego świata. Świat ów obejmuje całą gamę subiektywnych przeżyć i doświadczeń. Na ile więc kopiowanie osoby i jej przenoszenie byłoby zarazem przenoszeniem subiektywności jednostki ludzkiej?

Kurzweil rozważa tę kwestię, podejmując namysł nad świadomością pochodzącą od inteligencji biologicznej. Uznając istnienia ponadludzkie za kontynuację gatunku ludzkiego, stwierdza: „W końcu «oni» będą nami, więc nie będzie istotnych różnic między inteligencją biologiczną i niebiologiczną. Co więcej, owe podmioty niebiologiczne będą wyjątkowo inteligentne, więc zdołają przekonać innych ludzi [...] że są świadome”³¹. Wypowiedź ta jest jednak czystą deklaracją, nadal bowiem nie wiemy, w jaki sposób dojdzie do ukształtowania się w owych istnieniach świadomości na wzór świadomości ludzkiej. Kurzweil jest tego świadomy i poszukuje odpowiedzi ściśle filozoficznej. Dostrzega, że mówienie o świadomości w trzeciej osobie, jako o pewnym obiektywnie stwierdzalnym zjawisku, nie jest tym samym, co subiektywne przeżywanie świadomości.

W tym punkcie pojawiają się problemy, z którymi autor ten słabo sobie radzi, co – w szerszej perspektywie – odzwierciedla trudności całego stanowiska transhumanistycznego. Otóż przewidziany przez niego skuteczny transfer ludzkich doświadczeń, którego datę określa on na rok 2029, ma być transferem informacji odnoszących się do wrażeń zmysłowych lub do pewnych neurologicznych korelatów emocji, nie będzie jednak pozwalać na przeniesienie świadomości subiektywnej. Kurzweil wskazuje, że kopiowanie i przenoszenie

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 371.

powyższych danych „nie zapewni, że doświadczenia wewnętrzne osoby wysyłającej będą identyczne z doświadczeniami osoby odbierającej, ponieważ mózg tej drugiej jest inny”³². A zatem nie otrzymujemy od Kurzweila zadowalającego rozwiązania tej kwestii. Ogranicza się on do ogólnikowego stwierdzenia, że można sobie wyobrazić świat bez świadomości subiektywnej³³.

Znaturalizowana świadomość jest zatem ujmowana przez Kurzweila jako przebieg pewnych procesów empirycznych, związanych z podłożem neuroanatomicznym. Stąd w istocie trudno jest zrozumieć głębsze pokłady świadomości. Problem pojawia się nie tylko w odniesieniu do jej wariantu osobowego, subiektywnego, ale również do świadomości związanej z myśleniem abstrakcyjnym, tak zwanej świadomości niefenomenalnej, czyli takiej, której operacjom nie towarzyszą dane naoczne³⁴. Funkcjonuje ona w tworzeniu wielu nauk, do których odwołuje się Kurzweil, a szczególnie matematyki. Dostarcza ona również podstawy filozofii i w znacznej mierze futurologii uprawianej przez tego właśnie myśliciela (na przykład w przypadku rozważań na temat istnienia możliwych). Jeśli zatem Kurzweil nie potrafi wskazać miejsca tego ważnego rodzaju świadomości w rozwijanym przez siebie projekcie istnienia postludzkiego, to brak ten w znacznej mierze osłabia jego namysł i siłę wysuwanych przezeń propozycji.

*

Wyłaniająca się z transhumanizmu koncepcja osoby wpisuje się w paradygmat myślenia naturalistycznego. Osoba jest w niej ujmowana przez pryzmat wyższych własności psychicznych, które można przetransponować na wiązkę informacji, a następnie poddać różnym przekształceniom. W dobie triumfów technologii informatycznej wizja ta rozpala wyobraźnię i rodzi przekonanie, że z pomocą nauk szczegółowych możemy rozwiązać istotne problemy filozoficzne, na przykład odpowiedzieć na pytanie, czym jest osoba. Trudno jednak zarazem nie dostrzec pojawiającego się tu scjentyzmu, a w szczególności redukcjonizmu naturalistycznego.

Można wskazać na liczne problemy, które ujawniają się na gruncie wiązkowej koncepcji osoby, a które koncepcja ta przejęła od wiązkowej koncepcji

³² Tamże, s. 372.

³³ Por. tamże, s. 373.

³⁴ Rozdzielenie procesów psychicznych otwartych na badania empiryczne i treści świadomości, które wymykają się poznaniu empirycznemu, jest zasadniczo dziełem fenomenologów (przede wszystkim Edmunda Husserla, który odwoływał się do badań Franza Brentano). Współcześni naturaliści wielokrotnie ignorują to ważne rozróżnienie i chcą wyjaśnić treść aktu świadomego, sprowadzając ją do procesu psychicznego.

substancji. Należy do nich w szczególności brak zasady inicjującej istnienie i jednoczącej trwanie tego rodzaju bytowości. Problem ten ujawnił się z całą mocą już w ramach krytyki wewnętrznej tej koncepcji. W obrębie krytyki zewnętrznej dostrzegamy natomiast, że wiązkowa koncepcja osoby pozwala na badanie osoby jedynie w bardzo powierzchowny sposób i nie umożliwia dostrzegania jej specyfiki, o której w znacznej mierze rozstrzyga życie wewnętrzne. Podejście naturalistyczne jest nieadekwatne do poznania samej struktury i zawartości poszczególnych cech osobowych. Dobrym przykładem jest jego niewydolność w tłumaczeniu fenomenu świadomości. Tak więc wykorzystywane w wiązkowej koncepcji osoby narzędzia poznawcze, właściwe dla fenomenalizmu, nie są zdolne do ujęcia istnienia osobowego, które w istocie transcenduje pojedyncze własności, a nawet całą ich wiązkę, i – co więcej – stanowi ich warunek³⁵.

Chociaż prezentowana przez transhumanistów koncepcja osoby może się wpisywać w pewien typ ontologii naturalistycznej, to zarazem stanowi przykład myślenia postmetafizycznego. Jak mówi Marek Szulakiewicz, jest to typ odwróconej metafizyki osoby³⁶. W rezultacie nie możemy mówić o istnieniu osoby jako osoby. Jeśli nawet wchodzi w grę jakiś typ istnienia quasi-osobowego, to niewątpliwie jest on funkcją procesów i zjawisk naturalnych.

³⁵ Alternatywne stanowisko dotyczące poznania osoby ukazuje na przykład Karol Wojtyła, który opiera swoje ujęcie na arystotelesowskim rozumieniu indukcji. Jak stwierdza, „jest to umysłowe ujęcie jedności znaczeniowej w wielości i złożoności znaczeniowej. [...] Indukcja prowadzi do tej prostoty doświadczenia człowieka, jaką stwierdzamy przy całej jego złożoności”. Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 63. Tak więc przez wielość cech osobowych dochodzimy do poznania samej osoby i – patrząc z drugiej strony – cechy te nie konstytuują osoby, ale ją ujawniają.

³⁶ Filozof ten określa to postmetafizyczne podejście do osoby w następujący sposób: „Jest to [...] odwrócenie dotychczasowego kierunku metafizyki. Proces ten przebiega w postmetafizycznej kulturze dwustopniowo. Najpierw nie rozumie się już tego, że osoba jest bytem samodzielnym w istnieniu. Później – nie rezygnując z myślenia metafizycznego – zaczyna się przyjmować określone własności za warunek uznania osoby, sądząc, że uda się odzyskać (i określić) byt osoby przez własności. I wreszcie, gdy tych «własności» już się nie dostrzega, rezygnuje się z kategorii osoby. To znaczy, jeśli nie dostrzega się samodzielności, rozumności, samodeterminowania, konstytuowania swojej jednostkowej natury, często nie dostrzega się zawartości ontycznej osoby” (M. S z u l a k i e w i c z, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 229n.).