

Transhumanistyczna koncepcja szczęścia postczłowieka – krytyczna analiza wybranych aspektów

Transhumanist concept of posthuman happiness
– a critical analysis of selected aspects

MAREK WÓJTOWICZ

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Teologiczny, Polska
marek.wojtowicz@us.edu.pl
ORCID: 0000-0001-5759-2113

Abstract: Transhumanism offers a vision of the evolution of human nature through technological development, culminating in the posthuman. He or she is to achieve not only an unimaginably high intellectual level and the possibility of cyber-immortality, but also to be maximally happy. The aim of the presented research was an attempt to clarify the not entirely clear idea of the posthuman and to critically address the prospects of his or her happy existence.

Keywords: transhumanism, posthuman, happiness, extropy

Streszczenie: Transhumanizm przedstawia wizję ewolucji natury ludzkiej. Ewolucja ta dokona się za sprawą rozwoju technologicznego. Jej zwieńczeniem będzie postczłowiek, który ma osiągnąć nie tylko niewyobrażalnie wysoki poziom intelektualny i możliwość cybernieśmiertelności, ale także uzyskać maksymalne szczęście. Celem przedstawionych badań była próba sprecyzowania nie całkiem klarownej idei postczłowieka oraz krytyczne odniesienie się do perspektyw jego szczęśliwej egzystencji.

Słowa kluczowe: transhumanizm, postczłowiek, szczęście, ekstropia

Wstęp

Transhumanizm jest bez wątpienia jednym z najbardziej znaczących nurtów myślowych współczesności. Zarazem wyraźnie wykracza poza ramy tradycyj-

nie rezerwowane dla poglądów filozoficznych. Transhumaniści, jak się wydaje, chcą zaproponować środowisku naukowemu nie tyle nowatorskie interpretacje doniosłych zagadnień antropologicznych, ile raczej przedstawić nieuchronną, ze wszech miar przez nich oczekiwaną przemianę rodzaju ludzkiego. Zgodnie z zaproponowaną przez Raya Kurzweila periodyzacją dziejów ewoluującego świata, jesteśmy obecnie na początku piątej epoki, a w nieodległej przyszłości znajdziemy się w ostatniej szóstej epoce, w której ludzka inteligencja zdominuje cały kosmos (Kurzweil 2013, 29-35). Transhumaniści chcą nie tylko opisać intensywnie zmieniającą się rzeczywistość, ale również aktywnie włączyć się w jej przekształcanie. Nie powinna więc dziwić wielość organizacji działających na rzecz przyspieszenia pożądanej transformacji człowieka, na czele ze Światowym Stowarzyszeniem Transhumanistycznym (*World Transhumanist Association*), znanym także jako Humanity+. Zwraca uwagę fakt, że niektóre z nich mają jawnie religijny bądź parareligijny charakter, np. Ruch Terasem (*Terasem Movement*) czy Mormońskie Stowarzyszenie Transhumanistyczne (*Mormon Transhumanist Association*) (Łepkowski 2017, 74-81).

Charakterystycznym rysem poglądów transhumanistów jest jednoznacznie optymistyczna, niejednokrotnie określana jako utopijna wizja rozwoju ludzkości. Ich fundamentalna teza głosi bowiem zapowiedź niezawodnego i permanentnego wzrostu jakości życia, które stanie się udziałem człowieka przyszłości. Co istotne, konsekwencją doskonalenia się poznawczego osoby, łatwego do wyobrażenia sobie w dobie stałego postępu technologicznego, ma się stać ponadto urzeczywistnienie odwiecznych ludzkich marzeń o życiu w pełni szczęśliwym. Głównym celem przedstawionych dalej badań było właśnie sprecyzowanie transhumanistycznej koncepcji szczęśliwego postczłowieka i krytyczne odniesienie się do niej.

I. Postczłowiek

Jednym z kluczowych twierdzeń transhumanizmu jest teza o czekającej nas ewolucji gatunku *homo sapiens*, która przebiegać będzie z nieporównywalnie większą dynamiką, niż odbywało się to dotychczas. Decydującymi czynnikami warunkującymi zmianę staną się bowiem nie opisane już przez Karola Darwina biologiczne mechanizmy adaptacji do środowiska, lecz współczesne i przyszłe osiągnięcia technologiczne. Obecnie zaliczamy do nich między innymi inżynierię genetyczną (już szeroko wykorzystywaną do optymalizacji produkcji roślinnej i hodowli) czy robotyzację (zastępowanie biologicznych struktur ludzkiego organizmu wytworami techniki, takimi jak: implanty, endoprotezy, rozruszniki serca). Spodziewany szybki postęp w tych obszarach, mimo że musi się on zmierzyć z wieloma kontrowersjami natury moralnej, po-

winien wkrótce doprowadzić do znaczącej poprawy kondycji zdrowotnej ludzkości, czego wskaźnikiem będzie spektakularne wydłużenie jednostkowego życia. Aubrey de Grey kilka lat temu zapewnił, że już stąpa po ziemi człowiek, który dożyje tysiąca lat (Brown 2017), a wcześniej stwierdził, iż średnia wieku osób urodzonych w 2100 roku przekroczy pięć tysięcy lat (de Grey 2004, 38).

Transhumaniści snują wizje jeszcze szersze. Ulepszanie genotypu człowieka i sprawne zastępowanie zużywających się poszczególnych organów nowymi, syntetycznymi (np. pozyskiwanymi za pomocą biodrukarek 3D) – co skłania do porównania troski o ciało człowieka przyszłości z należytą dbałością o samochód, który za sprawą regularnych przeglądów i wymian niesprawnych części stale zachowuje gotowość do użytku (Tirosch-Samuelson 2010, 40-41) albo z regularną konserwacją dachu budynku mieszkalnego (de Grey 2003) – nie są działaniami wystarczającymi. „Obecnie, kiedy rozpada się nasz ludzki sprzęt, wraz z nim umiera oprogramowanie naszego życia, nasz osobisty «plik umysłu»” (Kurzweil 2013, 319). Istnienie ucieleśnione człowieka zawsze bowiem będzie wiązało się z niebezpieczeństwem przypadkowej, „nieдобrowolnej” śmierci. Zakłada się zatem przeniesienie świadomości ludzkiej poza struktury biologiczne: w przestrzeń cyfrową.

Projekt transhumanistyczny przewiduje transfer umysłu (*mind uploading*), który miałby polegać na wyodrębnieniu wszystkich przejawów świadomości człowieka, przetworzeniu ich na język cyfrowy („przeskanowanie”) i ostatecznie przeniesieniu na „nośnik” o wiele doskonalszy niż ludzkie ciało (Łepkowski 2017, 22-23; Klichowski 2014, 138-140). Zapisanej cyfrowo i zainstalowanej na dysku komputera czy w chmurze internetowej osobie mogłaby przysługiwać cybernieśmiertelność (Wójtowicz 2020, 138-142).

W opisie owej spodziewanej transformacji gatunku ludzkiego używa się pojęć transczłowieka i postczłowieka. Zwykle przyjmuje się następującą sekwencję ewolucji („odczłowieczania”) *homo sapiens*: człowiek – transczłowiek (cyborg przejściowy) – postczłowiek (cyborg ostateczny) (Klichowski 2014, 111), chociaż niekiedy, przeciwnie, postczłowieka traktuje się jako pomost do postaci finalnej: transczłowieka (Kopania 2019, 146-147). Nick Bostrom definiuje postczłowieka przez przypisanie mu postludzkich cech, to jest takich, które przekraczają maksymalny potencjał obecnie żyjących osób (Misztal 2017, 141). Przekształcony cyfrowo człowiek zapewne przyswoiłby wiele możliwości związanych z działaniem procesora komputerowego czy sztucznej inteligencji. Nic więc dziwnego w tym, że postludzkie cechy dotyczyć będą sprawności umysłowej: „Postczłowiek osiągnie stan intelektualny niewyobrażalnie przekraczający stan intelektualny znanych nam geniuszy, [...] posiada zdolność pełnej kontroli nad wszystkimi swoimi procesami psychicznymi, nigdy nie dopadnie go zmęczenie, znużenie czy rozdrażnienie” (Klichowski 2014, 112).

Upodobnienie się człowieka do komputera – a dowodzi tego chociażby używana terminologia: skanowanie, wgrywanie, aktualizowanie umysłu; świadomość jako „software”; tworzenie kopii zapasowych – rodzi wątpliwość, czy w ogóle przedmiotem opisu jest nadal osoba, czy też już maszyna. Tę narzucającą się obiekcję transhumaniści starają się oddalić, wskazując w postczłowieku cechy jakościowo bezspornie ludzkie, a zarazem znacząco udoskonalone pod względem ilościowym. Ma zatem być on „absolutnie odporny na wszelkie choroby, pełen wigoru i zawsze młody, [...] osiągnie [...] pełnię miłości, spokoju oraz stany świadomości nam całkowicie niedostępne. [...] zabytki postczłowieczego świata będą maksymalnie piękne i majestatyczne, muzyka maksymalnie przenikająca umysł rytmem maksymalnie pożądanym, seks ekstazą maksymalną i ciągłą, [...] każdy widok doświadczeniem maksymalnego uroku” (Klichowski 2015, 59). W tej oczekiwanej formie życia mają się zatem w każdym jednostkowym istnieniu w pełni urzeczywistnić tak cenione wartości, jak: zdrowie, wrażliwość na piękno, nieustanne doświadczenie pożądanых przeżyć, genialna wyobraźnia. Katalog postludzkiych cech nierzadko sprowadza się do jednej, jak można sądzić, fundamentalnej: udziałem postczłowieka stanie się permanentne poczucie szczęścia.

2. Szczęście postczłowieka

Transhumaniści są przekonani, że ostateczna postać technologicznej transformacji człowieka zrealizuje najgłębsze ludzkie marzenia o życiu „długim i szczęśliwym”. Charakterystycznym terminem, który opisuje te dążenia, jest „ekstropia”. Zaproponował go Max More, twórca i przewodniczący Extropy Institute, organizacji działającej w latach 1991-2006, która stawiała sobie za cel promowanie idei transhumanistycznych. Odmiennie niż entropia, która wyraża ogólną tendencję wyizolowanego układu termodynamicznego do zmniejszania się jego uporządkowania (kierunek od złożoności do prostoty), ekstropia jest miarą ciągłego doskonalenia się człowieka (More 2010, 140). „Ekstropianie poszukują ciągłego wzrostu i postępu we wszystkich aspektach ludzkich dążeń. [...] Pragniemy technologii i wiedzy, które pozwolą nam nieustannie przekształcać i ulepszać ludzkie ciało, aż osiągniemy radykalnie zwiększoną długość życia, nadludzką mądrość i fizyczne/neurologiczne moce wykraczające poza wszystko, co możemy sobie dzisiaj wyobrazić. Zamierzamy ulepszać naszą kulturę i środowisko, dopóki nie ustanowimy płynnego społeczeństwa, które zagwarantuje euforyczną egzystencję wszystkim, którzy tego pragną” (Tomasson i Pellissier 2010). „More przewiduje, że dzięki większej wiedzy i lepszym decyzjom ludzie będą mogli żyć o wiele dłużej w zdrowiu lepszym niż «doskonałe», wzbogacać samowiedzę i świadomość procesów in-

terpersonalnych, uwalniać się od kulturowych, psychologicznych i memetycznych uprzedzeń w myśleniu, ulepszać inteligencję we wszystkich jej formach i uczyć się, jak zmieniać się i wzrastać” (Tirosh-Samuelson 2007, 8).

Zaproponowane przez transhumanistów rozumienie szczęścia z pewnością wymaga odpowiedniego komentarza. Punktem wyjściowym dalszej analizy stanie się jego interpretacja w świetle znanej koncepcji opracowanej przez Władysława Tatarkiewicza. Polski filozof wyróżnia dwa zasadnicze sposoby rozumienia szczęścia – obiektywny oraz subiektywny. Pierwszy z nich związany jest z posiadaniem najwyższych dóbr, co wyraża starożytne pojęcie eudajmonii. Jest więc szczęśliwa osoba, w której życiu owe dobra, w wymiarze dostępnym człowiekowi, się urzeczywistnią (Tatarkiewicz 1990, 19-21).

Jeżeli koncepcja transhumanizmu miałyby mieć taki właśnie charakter, to należałoby jasno określić najwyższe dostępne człowiekowi dobro, względnie katalog dóbr, i dowieść, że stanie się ono udziałem człowieka za sprawą rozwoju technologicznego. W poglądach transhumanistów trudno jednak doszukać się deklaracji dotyczących obiektywnie rozumianych dóbr czy wartości. W programowym tekście Humanity+, wspomnianej organizacji transhumanistycznej, w części zatytułowanej *Wartości transhumanistyczne*, dowiadujemy się, że są nimi „zdrowa długowieczność” oraz „wiedza i technologia, które mogą stworzyć bardziej ludzką ludzkość” (Humanity+ 2022).

Szerzej tematykę wartości zaprezentował Nick Bostrom, jeden z najbardziej znanych przedstawicieli tego środowiska. Według niego podstawową wartość transhumanistyczną stanowi eksploracja sfery postludzkiej. Ma ona jednak charakter instrumentalny; jest warunkiem technologicznej ewolucji człowieka. Bostrom wyróżnia także szereg wartości pochodnych i niektóre z nich można określić jako dobra, które posiadzie postczłowiek: wolność, mądrość, różnorodność, dobre samopoczucie (Bostrom 2005, 8-13). Trudno uznać, aby któraś z nich kwalifikowała się do uznania za najwyższe obiektywnie rozumiane dobro, za cel tożsamy ze szczęściem. Przykładem może posłużyć transhumanistyczne ujęcie wolności, która wzorem wielu współczesnych radykalnie liberalnych koncepcji definiowana jest jedynie negatywnie, jako wolność „od”. Postczłowiekowi ma przysługiwać pełnia wolności morfologicznej (wybór postaci swojego ciała w kontekście cyborgizacji czy nośnika danych po transferze umysłu) i reprodukcyjnej (dostępność wszelkich technik rozrodczych) oraz decydowanie o długości własnego życia (ochrona przed niedobrowolną śmiercią) (Misztal 2017, 140).

Drugie wyróżnione przez Tatarkiewicza pojęcie szczęścia ma charakter subiektywny i akcentuje trwale zadowolenie z życia ujętego jako całość. Szczęśliwy jest człowiek, który w fundamentalny sposób afirmuje swoją egzystencję (Tatarkiewicz 1990, 21-24). Koncepcja transhumanistów jest zdecydowanie bliższa temu określeniu szczęścia. Świadczą o tym chociażby używane przez nich cechy

mające charakteryzować postczłowieka, takie jak: doskonałe zdrowie, niemal nieograniczona wolność, pełna samorealizacja, samowiedza, panowanie nad sferą emocjonalną (doświadczanie wyłącznie pożądaných, przyjemnych doznań i przeżyć), kreatywność, wyłącznie satysfakcjonujące relacje interpersonalne. Podkreśla się przy tym, że przyszły kształt natury ludzkiej nie będzie efektem dostosowania się do określonych standardów, co stanowiłoby pierwiastek obiektywny, lecz wynikać będzie z indywidualnych preferencji ewoluującej osoby.

Podsumowując, transhumanisci – odmiennie niż twórcy większości normatywnych systemów etycznych, w tym na gruncie etyki chrześcijańskiej – nie wiążą szczęścia człowieka z osiągnięciem obiektywnych dóbr. Ma się ono urzeczywistnić wraz z zapewnieniem każdej osobie, dzięki osiągnięciom techniki, możliwie szerokiego wpływu na postać własnej egzystencji. Szczęście postczłowieka ma być zatem rezultatem właśnie działań autokreacyjnych.

3. Niektóre wątpliwości

Tak zarysowaną koncepcję szczęścia można w różny sposób kwestionować, pomimo to, że jest przedstawiana bardzo ogólnie. Transhumanisci wstrzymują się przed konkretyzowaniem swojej wizji, słusznie obawiając się zarzutów o oddalanie się od standardów naukowych na rzecz myślenia życzeniowego, tworzenia utopii czy *science fiction*. Mimo to należy odnieść się do przyjmowanych przez nich założeń, przeważnie nie ujawnianych *explicite*, które warunkują kształt idei przyszłego szczęścia ludzkości.

Przedstawiciele transhumanizmu bez cienia wątpliwości przyjmują pozytywną korelację między poziomem rozwoju poznawczego człowieka a stopniem szczęśliwości. Założeniem tego sposobu myślenia jest teoria wszechstronnego postępu ludzkości, jaki dokonuje się wraz z progresem cywilizacyjnym. Transhumanisci niejako wskrzeszają dawne idee oświeceniowe, które – jak mogło się wydawać – zostały ostatecznie skompromitowane (choćby pod koniec XX wieku przez postmodernistów). Józef Bocheński kwalifikuje wiarę w postęp do grupy najszkodliwszych zabobonów, zarzucając jej brak jakiegokolwiek uzasadnienia i sprzeczność ze znanymi faktami (Bocheński 1992, 101-104). Myśliciele epoki Oświecenia przewidywali, że nadchodzący rozwój nauki, edukacji i kultury (co się ziściło) wkrótce pozwoli ludzkości uporać się ze wszystkimi jej problemami, takimi jak głód, klęski żywiołowe, choroby, wojny, a nawet konieczność śmierci, natomiast każdej jednostce zapewni pełnię szczęścia. Te niezrealizowane cele ponownie przedstawiane są jako niemal gwarantowany element przyszłości człowieka, tym razem w kontekście spodziewanej, bardzo prawdopodobnej rewolucji technologicznej. Skąd zatem silne przekonanie, że na pewno zostaną one urzeczywistnione?

Zarzut ten można próbować oddalić, wskazując na całkowicie inny charakter zestawianych zmian cywilizacyjnych. Głównym skutkiem nowożytnej rewolucji przemysłowej było przekształcenie dotychczasowych warunków ludzkiego życia, ale tylko w wymiarze zewnętrznym (edukacyjnym, gospodarczym, politycznym). Z kolei rewolucja cyfrowa bezpośrednio dotyczyć będzie samego człowieka, dając mu możliwość dokonania takiej intencjonalnie kierowanej transformacji własnego „ja”, która zapewni mu osiągnięcie szczęścia. To, czego nie zrealizowano za sprawą modyfikacji środowiska, urzeczywistni świadomie kierowany proces technoewolucji *homo sapiens*.

W świetle poruszających wydarzeń z początku trzeciej dekady XXI wieku: ogólnoświatowej pandemii COVID-19 oraz zbrojnej agresji Rosji na Ukrainę, przedstawiona obiekcja znajduje nowe uzasadnienia. Przede wszystkim konsekwencje postępu technologicznego okazują się w pewnej mierze nieprzewidywalne i – gdyby przyjąć prawdopodobną przecież tezę o laboratoryjnym pochodzeniu koronawirusa – mogą obracać się przeciwko samemu człowiekowi. Dalej, założeniem transhumanizmu jest przekonanie, że nowoczesne technologie zostaną wykorzystane dla dobra człowieka zgodnie z zasadami globalnego bezpieczeństwa, współpracy, demokracji oraz równego i szerokiego do nich dostępu (Bostrom 2005, 9-11). Obecna sytuacja polityczna, a szczególnie konflikty zbrojne angażujące przecież państwa ponadprzeciętnie rozwinięte cywilizacyjnie, rodzi podejrzenia, że wraz z przewidywaną ewolucją osoby ludzkiej pojawi się wiele, być może nieznanych do tej pory zagrożeń. W każdym razie, biorąc pod uwagę współczesne konteksty, jednoznacznie optymistyczne stanowisko transhumanistów, stwierdzające wyłącznie korzystne dla człowieka efekty rozwoju technologicznego, staje się co najmniej wątpliwe.

Kolejny zarzut dotyczy kontrowersyjnych podstaw antropologicznych proponowanej koncepcji szczęścia. Transhumanistyczne rozumienie człowieka jest bowiem mocno zakorzenione w ideach oświeceniowych, z pewnym uwzględnieniem ich XIX-wiecznej i postmodernistycznej krytyki. Charakteryzuje je na pewno naturalizm, a sama idea transferu umysłu ufundowana jest na materialistycznym ujęciu natury ludzkiej, w którym świadomość sprowadzona zostaje do zbioru informacji (plik umysłu) zainstalowanego w odpowiednim materialnym, niekoniecznie cielesnym środowisku. To z kolei prowadzi do redukcjonizmu, negującego transcendentny wymiar osoby. Przeczy temu, jak może się wydawać, jednoznaczne zaangażowanie niektórych transhumanistów, w tym należących do wspomnianych stowarzyszeń o profilu religijnym, w rozwój duchowy. Lincoln Cannon idzie nawet dalej, oświadczając: „można być transhumanistą, nie będąc mormonem, lecz nie można być mormonem, nie będąc, przynajmniej domyślnie, transhumanistą” (Cannon 2017, 50). Jednak najbardziej prominentni transhumaniści wprost opowiadają się za ateizmem albo za naturalistycznie pojmowaną duchowością, na przykład Kurzweil nie

waha się stwierdzić: „Ewolucja technologiczna nieuchronnie zbliża nas do bycia podobnym Bogu. Oswobodzenie naszego myślenia od poważnych ograniczeń naszej sfery biologicznej może być uznane za istotne zadanie duchowe” (Kurzweil 2000).

Redukcjonistyczna koncepcja człowieka znajduje wyraz w wizji moralności, która w transhumanizmie ma najczęściej rysy utylitarne, relatywistyczne i hedonistyczne. Odrzucenie, w ramach aprobowanej postawy scjentyistycznej, transcendentnego i duchowego wymiaru osoby ludzkiej skutkuje subiektywnym rozumieniem dobra i szczęścia. To drugie jest przede wszystkim rozumiane w ścisłym związku z odczuwanymi przez człowieka nastrojami i emocjami (Tirosz-Samuelson 2010, 37). Nic zatem dziwnego w tym, że transhumaniści opisują świetlany obraz postczłowieka za pomocą takich terminów, jak: bogactwo doznań, maksymalna przyjemność, euforyczna egzystencja. Czy jednak taka wizja może mieć walor uniwersalności? Mało realna wydaje się możliwość zaspokojenia wszelkich indywidualnie określonych, ponadto zmieniających się potrzeb i pragnień jednostki. Trudno wyobrazić sobie, aby technologia informatyczna, oparta na schematach i algorytmach, była w stanie skutecznie odpowiedzieć na tak różnorodne oczekiwania.

Jeszcze inna obiekcja dotyczy sposobu doskonalenia się człowieka. Najczęściej przyjmowana, mająca swe korzenie w czasach starożytnych, koncepcja rozwoju osoby zakłada dążenie do pełnej dojrzałości na długotrwałej i wymagającej drodze wychowania, które stopniowo staje się coraz bardziej samowychowaniem. Jednostka zdobywa konieczną wiedzę i umiejętności, uczy się samodyscypliny i panowania nad sobą, w trudzie pokonuje napotykaną przeszkodę, co finalnie pozwala mieć nadzieję nie tylko na urzeczywistnienie jej ludzkiego potencjału, ale i na osiągnięcie szczęścia. Natomiast ewolucja trans- i postczłowieka ma się dokonać przy zastosowaniu metod zewnętrznego oddziaływania (genetyka, cyborgizacja, transfer umysłu, sztuczna inteligencja). Nawet jeśli środki te przyniosą pożądane efekty, to ziszczenie się spodziewanego poczucia szczęśliwości może się okazać problematyczne.

Właśnie kwestia sposobów ulepszania natury ludzkiej wyraźnie odróżnia transhumanistyczną koncepcję postczłowieka od pozornie bliskiej jej idei nadczłowieka Friedricha Nietzschego. Chociaż niemiecki filozof nie szczędził krytyki standardowym działaniom wychowawczym, to jednak wiązał „hodowlę” nadczłowieka ze specjalną relacją międzyosobową, która umożliwi samopoznanie, wyzwolenie najgłębszej natury człowieka i w efekcie twórczą afirmację całości życia. Żadne zewnętrzne oddziaływania nie są w stanie dokonać tej ze wszech miar pożądanej przemiany (Agatonović 2018, 433-434).

Warto przytoczyć jeszcze jeden zarzut wobec transhumanistycznej koncepcji szczęścia postawiony przez Havę Tirosz-Samuelson. Jeśli nawet udałoby się w przyszłości całkowicie wyeliminować z ludzkiego życia przykre doznania

i każdemu zagwarantować istnienie składające się z niekończącego się ciągu przyjemnych przeżyć, to niekoniecznie oznaczałoby to osiągnięcie optymalnego stopnia rozwoju osobowego. „Jest to widmo transhumanizmu, które najbardziej mnie niepokoi, ponieważ ignoruje wartość zagubienia, lęku, niepewności, które w dużej mierze są częścią bycia człowiekiem. Kultura (zwłaszcza sztuka i filozofia) nie byłaby możliwa bez tych rzekomo negatywnych aspektów ludzkiego bycia” (Tirosh-Samuelson 2010, 38-39). Podobną myśl wyraził zresztą już Nietzsche: „Bo wiercie mi! – tajemnica, by zebrać żniwo największego urodzaju i największej rozkoszy z istnienia, zwie się: żyć niebezpiecznie!” (Nietzsche 1906-1907, 230). Nadczłowiek, odmiennie niż w sielankowej wizji postczłowieka, musi wykuwać piękno swojej egzystencji w zmaganiach z przeciwnościami, heroicznie znosząc cierpienie w ramach postawy *amor fati*.

Zakończenie

Przytoczonych argumentów kwestionujących wybrane aspekty transhumanistycznej koncepcji szczęśliwego postczłowieka nie jest łatwo oddalić. Wskazują one na liczne niekonsekwencje, a nawet sprzeczności w samej konstrukcji proponowanej wizji. Ponadto, w świetle naszego obecnego rozumienia człowieka w ogóle trudno uzasadnić jakkolwiek jej realność. Transhumaniści, tak gloryfikujący ściśle poznanie naukowe i praktyczne osiągnięcia technologiczne, w zadziwiająco bezkrytyczny sposób usiłują antycypować nadchodzącą przyszłość.

Nie znaczy to, że refleksja nad tekstami Kurzweila czy More'a jest zbędna. Ich interpretacje teraźniejszego i przyszłego kształtu rzeczywistości są najprawdopodobniej nietrafne, lecz samo podejmowanie prób zrozumienia miejsca człowieka w stechnicyzowanym świecie zasługuje na uwagę. Zadaniem humanistyki jest podejmowanie wszelkich istotnych dla człowieka problemów, a przecież wiele z nich wynika właśnie z coraz silniejszej ekspansji owoców nowoczesnych technologii. Tę rzeczywistość należy opisywać i objaśniać, ale także wartościować, aby móc wykorzystać pojawiające się szanse i zmierzyć się z możliwymi zagrożeniami.

BIBLIOGRAFIA

- Agatonović, Miloš. 2018. The Case of Transhumanism: the Possibility of Application of Nietzsche's Ethics and Critique of Morality Today. *Philosophy and Society* 29,3, 429-439.
- Bocheński, Józef. 1992. *Sto zabobonów*. Kraków: Wydawnictwo Philed.
- Bostrom, Nick. 2005. Transhumanist Values. W: *Ethical Issues for the Twenty-First Century*, red. Frederick Adams, 3-14. Charlottesville: Philosophical Documentation Center Press.

- Brown, Mike. 2017. *Why This Aging Expert Thinks First 1,000-Year-Old Person Is Already Alive*. Dostęp: 9.03.2022. <https://www.inverse.com/article/38962-why-aubrey-de-grey-thinks-the-first-1-000-year-old-person-is-alive>.
- Cannon, Lincoln. 2017. Mormonism Mandates Transhumanism. W: *Religion and Human Enhancement. Death, Values, and Morality*, red. Tracy J. Trothen i Calvin Mercer, 49-66. London: Palgrave Macmillian.
- de Gray, Aubrey. 2003. An Engineer's Approach to the Development of Real Anti-Aging Medicine. *Science of Aging Knowledge Environment*, 1. Dostęp: 9.03.2022. <https://www.science.org/doi/10.1126/sageke.2003.1.vp1>.
- de Gray, Aubrey. 2004. The War on Aging. W: *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*, 29-45. Buenos Aires: LibrosEnRed.
- Humanity+ – What We Do*. Dostęp: 9.03.2022. <https://www.humanityplus.org/about>.
- Klichowski, Michał. 2014. *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Klichowski, Michał. 2015. Czy nastaje zmierzch edukacji? Kilka refleksji na marginesie koncepcji cyborgizacji. W: *Wychowawcze i społeczno-kulturowe kompetencje współczesnych nauczycieli. Wybrane konteksty*, red. Jacek Pyżalski, 53-64. Łódź: theQ studio.
- Kopania, Jerzy. 2019. Projekt udoskonalenia człowieka w świetle relacyjnej koncepcji osoby. W: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub, 121-153. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Kurzweil, Ray. 2000. *Live Forever*. Dostęp: 9.03.2022. <https://www.psychologytoday.com/intl/articles/200001/live-forever>.
- Kurzweil, Ray. 2013. *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. Eliza Chodkowska i Anna Nowosielska. Warszawa: Kurhaus Publishing Kurhaus Media.
- Łepkowski, Jerzy. 2017. *Transhumanizm – nowa religia?* Dostęp: 9.03.2022. https://www.researchgate.net/publication/326915120_Transhumanizm_-_nowa_religia.
- Misztal, Dawid. 2017. Religijne aspekty transhumanizmu. W: *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, red. Paweł Grabarczyk i Tomasz Sieczkowski, 135-156. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- More, Max. 2010. True Transhumanism. A Reply to Don Ihde. W: *H±. Transhumanism and Its Critics*, red. Gregory R. Hansell i William Grassie, 136-146. Philadelphia: Metanexus Institute.
- Nietzsche, Friedrich. 1906-1907. *Wiedza radosna*, tłum. Leopold Staff. Warszawa: Jakób Mortkowicz.
- Tatarkiewicz, Władysław. 1990. *O szczęściu*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tirosh-Samuelson, Hava. 2007. *Facing the Challenges of Transhumanism: Philosophical, Religious, and Ethical Considerations*. Dostęp: 9.03.2022. http://transhumanism.asu.edu/pdf/2007_news_challenges.pdf.
- Tirosh-Samuelson, Hava. 2010. Engaging Transhumanism. W: *H±. Transhumanism and Its Critics*, red. Gregory R. Hansell i William Grassie, 19-51. Philadelphia: Metanexus Institute.
- Tomasson, Breki i Hank Pellissier. 2010. *The Extropist Manifesto*. Dostęp: 9.03.2022. <https://extropism.tumblr.com/post/393563122/the-extropist-manifesto>.
- Wójtowicz, Marek. 2020. Idea cybernieśmiertelności a struktura bytu ludzkiego. *Logos i Ethos*, 52, 135-149.

MAREK WÓJTOWICZ – dr hab., filozof, prof. UŚ; członek Instytutu Filozofii UŚ; autor kilkudziesięciu publikacji z zakresu filozofii, psychologii, nauk o rodzinie; zainteresowania naukowe: filozofia religii, antropologia filozoficzna, filozoficzne podstawy badań nad rodziną.