

Transhumanistyczne szczęście – iluzja w świecie beztroski*

Transhumanist happiness – an illusion in the world of ease

AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Polska

alekka@kul.pl

ORCID: 0000-0002-4834-318X

Abstract: Transhumanism’s project of building a „better world” aims at giving sentient beings all-pervasive happiness. Philosophy sees happiness as a permanent, full, and justified satisfaction with one’s life as a whole full of sense. The „better world” offers no such happiness. It reduces happiness to the fulfillment of desires and achievement of ever new experiences. Happiness then becomes a discrete set of transient „happy moments” with no necessary relation to truth and good. Moreover, the mere sequence of realized desires and experiences does not create the meaning of life. Thus, transhumanist happiness turns out to be illusory.

Keywords: transhumanism, project of a „better world”, happiness, truth, meaning of life

Streszczenie: Transhumanistyczny projekt zbudowania „lepszego świata” ma zapewnić bytom czującym wszechogarniające szczęście. Filozofia pokazuje, że życie szczęśliwe to trwałe, pełne, uzasadnione zadowolenie z całości życia jako sensownego. Takiego szczęścia „lepszy świat” nie oferuje. Sprowadza on szczęście do realizacji pragnień i doświadczania nowych rzeczy. Przez to szczęście staje się nieciągłym zbiorem przemijających „chwil szczęśliwych” i traci związek z prawdą i dobrem. Sam ciąg pragnień i doświadczeń nie wykreuje też sensu życia. Transhumanistyczne szczęście okazuje się więc iluzoryczne.

Słowa kluczowe: transhumanizm, projekt „lepszego świata”, szczęście, prawda, sens życia

* Przygotowanie artykułu zostało sfinansowane w ramach projektu „Uniwersytet jutra – zintegrowany program rozwoju Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; nr POWR 03.05.00-00Z303/17.

I. Projekt lepszego świata

Transhumanizm – choć niełatwo jest dać jego kompletną charakterystykę, także ze względu na wielość jego odmian – z pewnością jest programem transformacji człowieka i świata, tak by zapewnić człowiekowi dobre życie. Wyraża on z oczywistej niezgody na ludzką kondycję widzianą wielowymiarowo. Zdaniem transhumanistów, starość jest chorobą, śmierć – złem, a wszelkie ograniczenia biologiczne, poznawcze, moralne i emocjonalne są wyzwaniem do ulepszenia (*enhancement*). Owo ulepszanie powinno ostatecznie przenieść człowieka w nowy postludzki rodzaj egzystencji. To dlatego *Manifest transhumanistyczny*, programowy dokument transhumanizmu, deklaruje, że obecna postać człowieka nie jest finalna, ale podlega dalszej ewolucji, przy czym dzięki nauce i technice możemy wziąć tę ewolucję we własne ręce i nadać jej pożądany kierunek (*The Transhumanist Manifesto* 2020). Chodzi więc ostatecznie o koewolucję świata i człowieka kierowaną ludzkim namysłem i realizowaną środkami technonauki, jako że to właśnie w nauce i technice, a dokładniej w rewolucji w zakresie tzw. GRIN (genetyka, robotyka, informatyka i nanotechnologia), upatruje się instrumentu realizacji transhumanistycznego projektu.

Transhumaniści wprost ogłaszają plan budowy lepszego świata. Nick Bostrom, jedna z wiodących postaci tego ruchu i dyrektor The Future of Humanity Institute na uniwersytecie w Oksfordzie, deklaruje, że należy uczynić świat lepszym miejscem, w którym życie będzie cudowne (Bostrom 2008b). Postczłowiek będzie miał doświadczenia, których nie możemy sobie nawet wyobrazić, a które będą istotnie lepsze i bogatsze niż to, co mamy dziś. Zdaniem Bostroma, zasadniczym składnikiem życia będzie przyjemność: „Przyjemność! Kilka ziaren tego magicznego składnika jest droższe niż skarb królewski, a tutaj, w Utopii, mamy go pod dostatkiem. Przenika on wszystko, co robimy, i wszystko, czego doświadczamy. Posypujemy nim naszą herbatę” (Bostrom 2008a). Podobnie John Harris twierdzi, że uczynienie świata lepszym miejscem, a ludzkości lepszym gatunkiem, jest jasnym imperatywem moralnym (Harris 2007, 4-5), a Polskie Towarzystwo Transhumanistyczne na stronie głównej ogłasza swój cel: „Poprzez technologię do lepszego życia i świata” (ptsh.pl). David Pearce wprost nazywa ten projekt naturalizacją nieba – taki tytuł dał punktowi 0.1 swej pracy *The Hedonistic Imperative* (Pearce 1995). Szkicuje w niej świat, w którym wyeliminowane zostało wszelkie cierpienie, dotyczące obecnie byty czujące. Nasi potomkowie – twierdzi – będą mieli jedną wspólną cechę: „wyjątkowe i wszechogarniające szczęście. To poczucie absolutnego dobrostanu przewyższy wszystko, co może sobie wyobrazić współczesna ludzka neurochemia, nie mówiąc już o jego podtrzymaniu. Będzie jeszcze lepiej. Postludzkie stany magicznej radości będą

w nieskończoność biologicznie uszlachetniane, pomnażane i intensyfikowane” (Pearce 1995). Nowy świat będzie światem młodości, nieśmiertelności, dobrobytu i niezgłębionego doświadczenia, nie będzie w nim cierpienia. „To, co nas czeka (a raczej naszych postludzkich potomków) – głosi Pearce – to nic innego jak «naturalizacja nieba», gdzie będziemy mieli szansę cieszyć się sposobami doświadczenia, których tak bardzo nam, prymitywnym, brakuje. Oferowane będą bowiem krajobrazy bardziej majestatycznie piękne, muzyka bardziej poruszająca duszę, seks erotycznie bardziej wykwintny, mistyczne objawienia bardziej inspirujące, a miłość głębsza niż wszystko, co możemy teraz właściwie pojąć” (Pearce 1995). Wprowadzona przez Pearce’a nazwa wskazuje, czym ma być ów „lepszy świat”: świeckim rajem, zbudowanym nie środkami politycznymi, ale naukowo-technicznymi. Anna Bugajska społeczny plan stworzenia ludzkości wedle jej własnego projektu nazywa ewantropią (Bugajska 2019). Obejmuje on nie tylko modyfikacje ludzkiego ciała i wszelkich wymiarów subiektywności (poznanie, wola, moralność, emocje), ale też i przemianę zewnętrznego świata, przy czym ów zewnętrzny świat to nie po prostu materia, ale też społeczeństwo, a być może i świat ducha. W logikę rajy wpisuje się też ekstropia jako ideał ciągłego i nieskończonego ulepszania. Gregory Stock twierdzi, że wkrótce – dzięki procesom ulepszania rozmaitych aspektów człowieka – uzyskamy całkowitą kontrolę nad naszą ewolucyjną przyszłością i będziemy sami siebie projektować, co podważa nasze rozumienie bycia istotą ludzką. Tego nie trzeba się jednakże bać, a należy celebrować jako wyraz naszej absolutnej autonomii (Stock 2002). Tę właśnie wizję Hauskeller nazywa utopią ostateczną (Hauskeller 2007).

Trzy rzeczy są warte podkreślenia w transhumanistycznych planach budowy ziemskiego rajy. Po pierwsze, nowy świat ma zapewnić lepsze życie wszelkim bytom czującym, nie tylko człowiekowi. Przekonanie to wydaje się dzielić większość transhumanistów. *Deklaracja transhumanistyczna* – 1. wersję sformułowano w 1998 roku, a ostateczna została przyjęta przez transhumanistyczną organizację Humanity + w 2009 roku – stwierdza *explicit*, że transhumanizm opowiada się za dobrostanem wszystkich bytów czujących, w tym ludzi, zwierząt innych niż ludzie i wszelkich przyszłych sztucznych intelektów, zmodyfikowanych form życia lub innych inteligencji, które mogą zostać powołane do życia przez postęp technologiczny i naukowy (*The Transhumanist Declaration* 2009, 7). Po drugie, niezgodzie na aktualną kondycję świata towarzyszy optymizm co do ludzkich możliwości. „Wierzymy – ogłasza *Deklaracja transhumanistyczna* – że potencjał ludzkości jest w większości wciąż niezrealizowany” (*The Transhumanist Declaration* 2009, 2). A skoro nauka i technika sprawdziły się jako instrumenty poznania i przekształcania świata, nie dziwi, że to właśnie w nich transhumaniści lokują nadzieję na zbudowanie lepszego świata. Nie są przy tym naiwni – dostrzegają

ryzyka egzystencjalne kreowane przez rozwój naukowo-techniczny i zastosowanie nowych technologii. „Zdajemy sobie sprawę – deklarują – że ludzkość stoi w obliczu poważnych zagrożeń, zwłaszcza związanych z niewłaściwym wykorzystaniem nowych technologii. Możliwe są realistyczne scenariusze, które prowadzą do utraty większości, a nawet całości tego, co cenne” (*The Transhumanist Declaration* 2009, 2). To dlatego transhumaniści wzywają zarówno do badań nad tym aspektem, jak i do tworzenia mechanizmów zapewniających moralne wykorzystanie nowych technologii. Po trzecie, w nowym świecie mają obowiązywać „stare” wartości: racjonalność, wolność, autonomia, sprawiedliwość, równość (w tym równy dostęp do dobrodziejstw postępu naukowo-technicznego), pokój, bezpieczeństwo (Bostrom 2008b). Kluczowa jest natomiast wolność kształtowania siebie – swego ciała (tzw. wolność morfologiczna), swego umysłu i swego życia. Jest to deklarowane już w pierwszej wersji *Manifestu transhumanistycznego* z 1983 roku. Zostało też powtórzone w cytowanej tu najnowszej wersji z 2020 roku: „Jestem architektem mojego istnienia. Moje życie odzwierciedla moją wizję i reprezentuje moje wartości. Wyraża ono samą istotę mojego bytu – łącząc wyobraźnię i rozum, rzucając wyzwanie wszelkim ograniczeniom” (*The Transhumanist Manifesto* 2020). To dlatego centralnym postulatem jest możliwość wyboru skorzystania lub nie z oferowanych możliwości technicznych ulepszenia siebie; także śmierć ma być opcją, a nie przyrodniczą koniecznością. Pod adresem tak samej idei budowy ziemskiego raju, jak i proponowanych środków, formułowane są dobrze znane zarzuty, czy to co do samej możliwości zaistnienia takiego świata (Grassi 2012), czy też konsekwencji ulepszenia człowieka (Hołub i Duchliński 2018; 2019; 2021) i nie ma potrzeby streszczania ich tutaj. Pearce stwierdził, że ów lepszy świat ma zapewnić bytom czującym wyjątkowe i wszechogarniające szczęście, poczucie absolutnego dobrostanu. Zadajmy więc inne pytanie: Na czym ma polegać to wyjątkowe transhumanistyczne szczęście? Nim odpowiemy na to pytanie, sięgnijmy do filozoficznej literatury na temat szczęścia, by wydobyć pewne intuicje.

2. Pytanie o życie szczęśliwe

Szczęście jest osobliwym zjawiskiem. Nie ma koniecznego związku między warunkami życia a poczuciem szczęścia. Spotykamy osoby, które wydają się mieć wszystko, czego człowiekowi do szczęścia potrzeba, i z sukcesem realizują wszystkie cele i marzenia – a nie czują się szczęśliwe. Jednocześnie zaś widzimy osoby, które mają wyjątkowo trudną sytuację życiową, a zdają się pogodne i szczęśliwe. Nie ma też koniecznego związku między wysiłkiem włożonym w poszukiwanie szczęścia a byciem szczęśliwym. Wydaje się nawet,

że szczęście jest osiągnięte niejako wtórnie, jako „produkt uboczny” innych aktywności. Nie dziwią wobec tego słowa Seneki: „Żyć szczęśliwie, bracie Gallionie, wszyscy pragniemy, ale nie wszyscy potrafią zdać sobie jasno sprawę, na czym polega życie szczęśliwe. I do tego stopnia nie jest łatwo osiągnąć życie szczęśliwe, że każdy, jeżeli tylko zbłądzi z właściwej drogi, tym bardziej się od niego oddala, im szybciej do niego stara się dotrzeć” (Seneka 1998, 157). Seneka pokazuje też, ku czemu należy dążyć: „Szukajmy zatem jakiegoś dobra, nie takiego jednak, które mieni się pięknymi pozorami, ale trwałego i prawdziwego (Seneka 1998, 161). I w tej perspektywie wyjaśnia: „A zatem życie szczęśliwe jest to życie zgodne z naturą człowieka i tylko pod tym warunkiem może je ktoś osiągnąć, że dusza jest przede wszystkim zdrowa i trwa w nieprzerwanym posiadaniu tego zdrowia, z kolei – tryskając energią i siłą, dalej urzekająco hartowna w cierpieniu, przystosowana do wymagań czasu, troskliwa o ciało i sprawy z ciałem związane, ale – bez niepokoju, zabiegająca również o inne rzeczy, które są w życiu pomocne, ale – bez bałwochwalczego podziwu dla którejkolwiek, wreszcie – gotowa korzystać z dobrodziejstw losu, ale – bez zaprzędania się im w niewolę” (Seneka 1998, 161-162). Nie musimy przyjąć całej stoickiej filozofii Seneki, by uznać, że dobrze uchwycił istotę szczęścia. Po pierwsze, szczęście jest pewnym trwałym i świadomym stanem, a nie chwilowym uczuciem rozkoszy. Po drugie, jest skorelowane z naturą człowieka jako bytu cielesno-duchowego. Po trzecie, związane jest z dobrem trwałym i prawdziwym, a nie realizacją chwilowej zachcianki – w tym sensie człowiek szczęśliwy jest wolny wobec wszelkich dóbr oferowanych mu przez los.

Zagadnienie szczęścia szczegółowo przeanalizował Władysław Tatarkiewicz (1962). Wyróżnia on cztery pojęcia szczęścia. Dwa z nich są potoczne: szczęście jako pomyślność oraz szczęście jako rodzaj radosnego przeżycia; dwa mają charakter filozoficzny: szczęście jako eudajmonia (termin ten był rozmaicie rozumiany) oraz jako uzasadnione, pełne i trwałe zadowolenie z życia jako całości. To ostatnie rozumienie jest istotne dla rozważań o szczęściu transhumanistycznym. Przydatną nam analizę przeprowadził Jarosław Dalke ze współpracownikami (Dalke et al. 2013). Mówiąc o zadowoleniu z życia, mamy na myśli z jednej strony poczucie satysfakcji czy radości (aspekt podmiotowy), a z drugiej – pozytywną ocenę i akceptację stanu rzeczy (aspekt przedmiotowy). Zadowolenie z życia musi być uzasadnione, tzn. osoba musi mieć racje swego zadowolenia. Autorzy słusznie zauważają, że subiektywne racje muszą spełniać minimalne warunki racjonalności, tj. być niesprzeczne i intersubiektywnie zrozumiałe. Nie wprost natomiast – i słusznie – wskazują na związek owych racji życiowego zadowolenia z prawdą. Oto mąż ma subiektywne racje zadowolenia z małżeństwa, ale nie jest świadom, że żona go zdradza. To zadowolenie jest autentyczne – konstatują autorzy – ale oparte

na fałszywych przesłankach. Gdy mąż dowiaduje się o zdradach żony, traci zadowolenie z małżeństwa, ale może być zadowolony z tego, że nie żyje w iluzji. Analizę tę można uzupełnić. Jeśli raczej zadowolenia są fałszywe, to nowe fakty mogą je sfalsyfikować. Fałsz powoduje więc nietrwałość zadowolenia, a właśnie trwałość jest jednym z warunków szczęścia. Związek szczęścia z prawdą wydaje się więc koniecznością. Zadowolenie ma też obejmować „całe życie”. Autorzy słusznie podkreślają, że refleksji można dokonywać w każdym momencie, a w takiej refleksji splata się przeszłość, terażniejszość i przyszłość, obejmując rozmaite aspekty. Co to znaczy natomiast zadowolenie „pełne”? „Pełnia zadowolenia – odpowiadają autorzy – pojawia się wtedy, gdy jakieś przeżycie dotrze – mówiąc metaforycznie – aż do głębi osoby je doznającej, nie będzie tylko powierzchownym doznaniem, które szybko przemienie i nie wywrze na niej żadnego większego wpływu” (Dalke et al. 2013, 153). I dodają: „Najpełniejsze jednak zadowolenie pojawia się, gdy mamy kontakt z czymś, co naznacza nasze życie, nadaje mu sens i sięga aż do głębi naszej „duchy”, utrwalając się w niej” (Dalke et al. 2013, 154). To pokazuje – choć autorzy tego nie piszą – dlaczego szczęście musi być powiązane z dobrem – zło nie nada sensu naszemu życiu także dlatego, że czynienie zła powiązane jest ze strachem czy to przed ludzką, czy też boską sprawiedliwością, a strach podważa zadowolenie z życia. Cytat wskazuje też, że życie szczęśliwe to życie sensowne. Autorzy nie rozwijają tego wątku, a jest on kluczowy dla zrozumienia życia szczęśliwego.

Pytanie o sens życia postawił Józef Maria Bocheński (1993). Bocheński wskazuje dwa przypadki, gdy życie niewątpliwie ma sens: istnieje cel, do którego człowiek dąży oraz gdy kontemplacyjnie rozkoszuje się chwilą. Dla ilustracji tego drugiego sięga do przykładu Riemanna: gdy ów genialny matematyk zakończył swój system geometrii nieeuklidesowej, zwierzył się przyjacielowi, że miał intuicję całości systemu w jego pięknie i przeżył chwile takiej radości, iż niewielu ludziom dane jest chyba przeżyć coś takiego. W analizach Bocheńskiego brakuje natomiast odpowiedzi na istotne pytanie: Czy dążenie do jakiegokolwiek celu nadaje życiu sens? Czy kontemplatywne użycie jakiegokolwiek chwili czyni życie sensownym? Odpowiedź brzmi: nie! Ów cel musi być jakoś proporcjonalny do tego, kim jestem jako osoba racjonalna i wolna, a więc proporcjonalny do ludzkiej natury. To dlatego liczenie igieł na sosnach w miejskim parku, choć jest dążeniem do celu, nie czyni mojego życia sensownym – chyba że od podania właściwej liczby igieł zależy np. podanie choremu przyjacielowi lekarstwa czy umorzenie długu biedakowi. Podobnie napawanie się cierpieniem ciężko pobitego kolegi i poczucie bycia „panią życia i śmierci” nie nada sensu mojemu życiu. Oba przykłady wskazują na konieczny związek między sensem życia a dobrem w sensie moralnym. Czynienie zła i radowanie się złem nie nadaje sensu ludzkiemu życiu, choć są ludzie, którzy zło czynią

i złem się napawają. Zresztą to samo dotyczy środków, które przecież nie są uświęcane przez cele. Trudno jest cieszyć się dążeniem do celu czy kontemplanować chwilę, gdy tkwi w nas świadomość, że po drodze kogoś skrzywdziliśmy. Nie chodzi więc tu o skuteczność środków, ale o ich moralną akceptowalność – mówiąc: „właściwe środki”, to właśnie mamy na myśli. To dlatego opublikowanie cudzego artykułu pod własnym nazwiskiem stawia pod znakiem zapytania sensowność dążenia – samego w sobie słusznego – do bycia naukowcem. Co więcej, pozbawia sensu chwilę, gdy ukazuje się artykuł, bo wiem, że to nie mój triumf. Życie sensowne ma jeszcze jeden aspekt: jest wspólnotowe. Wylegując się na plażę, cieszę się chwilą i o tej chwili będę mogła opowiedzieć przyjaciółom, którzy przyjdą do mnie z wizytą. Chwila bycia razem z przyjaciółmi usensownia też rozmaite prozaiczne dążenia. Męczące sprzątanie, uciążliwe zakupy i nużące siekanie sałatek nabierają sensu, ponieważ stają się środkami do czegoś pięknego: cieszenia się wzajemną obecnością bliskich ludzi. Co więcej, jestem włączona w dobry bieg wydarzeń – moi przyjaciele odchodzą syci i zadowoleni, nieco bardziej wypoczęci, a może dzięki temu mój przyjaciel chirurg sprawniej przeprowadzi operację, a mój przyjaciel inżynier wpadnie na pomysł, jak usunąć dokuczliwą awarię w firmie.

Podsumujmy nasze rozważania: życie szczęśliwe to trwałe, pełne, świadome, uzasadnione zadowolenie z całości życia jako życia sensownego, ukierunkowanego na prawdę, dobro i piękno (pozwalające na kontemplację) i włączonego we wspólnotę. Czy takie właśnie szczęście zapewni transhumanistyczny „lepszy świat”?

3. Szczęście iluzoryczne

Odpowiedź na powyższe pytanie jest negatywna. By zbudować argument na jej rzecz, zadajmy pytanie, na czym polega proponowana przez transhumanistów szczęśliwość, którejwszystkie byty czujące – ludzie, zwierzęta pozaludzkie, wszelkie przyszłe sztuczne intelekty, zmodyfikowane środkami technonaukowymi formy życia lub inne inteligencje – miałyby doświadczać. Odpowiedź brzmi: na osiągnięciu tego, co chcę: „chcę, więc jestem”. Wolność wyboru i realizacja obranego celu przynosi dobrostan, zadowolenie z życia, rozkosz, uniesienie. Wszystko jest dostępne i wszystko jest dozwolone. *Deklaracja transhumanistyczna* wprost oznajmia, że transhumanizm jest światopoglądem skoncentrowanym na jakości życia i wolności jednostki do kształtowania życia wedle własnych przekonań (*The Transhumanist Declaration* 2009). Problem z tak rozumianym szczęściem doskonale wyraził Goethowski Faust słowami: „Chwilo trwaj, jesteś tak piękna!”. Owo „trwaj” sygnalizuje przemijalność szczęścia rodzącego się z osiągnięcia obranego celu. Muszę

wobec tego znów czegoś chcieć i owo coś osiągnąć, by znów powiedzieć „Chwilo trwaj, jesteś tak piękna!”, i to ze świadomością, że ta chwila również przeminie. Gdy szczęście jest rozumiane jako spełnienie wszelkich pragnień, jest ono zawsze podszyte świadomością nietrwałości, a więc szczęściem „nie do końca”, szczęściem „nieciąglym”. Transhumanistyczne szczęście nie jest więc stanem, ale zbiorem chwil szczęśliwych, i wobec tego nie jest trwałe. To raczej pogoń za szczęściem niż bycie szczęśliwym. Max More uważa, że taka sytuacja to charakterystyczna cecha transhumanistycznego projektu i nazywa ją ekstropią w opozycji do utopii, którą uważa za stan statyczny (More 2004). Nie chodzi więc o osiągnięcie jakiegoś stanu doskonałego, ale o permanentny rozwój. Projekt ekstropijny nie byłby żadną nowością, o ile nie łączyłby się z obietnicą stałej szczęśliwości. I nie ma racji More, uważając biblijny raj za stan statyczny. Wszak w raju Bóg powiedział do mężczyzny i niewiasty, by „zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28), a to wymaga twórczego namysłu i pracy. Proponowany przez More’a ciągły rozwój nie likwiduje wobec tego nieciągłości szczęścia – wszak w pewnym momencie i tak muszę stanąć przed kolejnym wyborem.

Można co prawda twierdzić, że szczęście polega właśnie na świadomości, iż wszelkie moje pragnienia zostaną zrealizowane, że nie muszę się bać potępienia pragnień, frustracji czy wykluczenia. To właśnie wydaje się zakładać cytowana wyżej deklaracja *Manifestu transhumanistycznego*: „Jestem architektem mojego istnienia. Moje życie odzwierciedla moją wizję i reprezentuje moje wartości” (*The Transhumanist Manifesto* 2020). Szczęście polegałoby więc na wyborze i drodze do wybranego celu, a nie tylko na owej chwili spełnienia. Rodzą się tu jednakże dwa problemy. Pierwszy związany jest z powszechnym ludzkim doświadczeniem, że można pragnąć rzeczy obiektywnie złych, niesprawiedliwych, pogwałcających tolerancję i równość czy jakiegokolwiek wartości, które transhumanizm uznaje – w myśl swej własnej *Deklaracji* – za promujące życie. Wygląda więc, że zapewnienie szczęścia bytom, którym się ono należy, wymaga zapewnienia, iż obrane przez owe byty cele są obiektywnie moralnie dobre, a nie tylko chciane jako dobre. Innymi słowy, transhumanizm powinien wyeliminować zło nie tylko psycho-fizyczne (jak choroby, cierpienie czy śmierć), ale też moralne. W innym artykule dyskutuję szczegółowo problemy związane z ideą ulepszania moralnego człowieka środkami technonauki (Lekka-Kowalik 2019). Na potrzeby niniejszych rozważań należy przywołać jedynie dwie kwestie. Po pierwsze, ulepszanie moralne może oznaczać albo ulepszanie przekonań moralnych na temat tego, co jest godne pożądania i wyboru, albo ulepszanie faktycznie podjętych decyzji – wszak możemy wiedzieć, co jest godne wyboru, a wybrać coś wręcz przeciwnego. Ulepszanie przekonań polegałoby na tym, że w miejsce fałszywych przekonań moralnych o tym, co jest dobre, a co złe, wprowadzamy środkami technonau-

kowymi przekonania prawdziwe. Mówiąc jeszcze inaczej: implementujemy określone przekonania, a wymazujemy inne. Tym sposobem pozbawiamy jednak ów ulepszany byt autonomii, bo to już nie są jego przekonania. Możemy oczywiście uznać, że ulepszanie dotyczy nie tyle przekozań, ile wrażliwości moralnej. Jednakże wrażliwość *per se* nie likwiduje możliwości postąpienia niemoralnie, podobnie jak nie likwiduje tego posiadanie prawdziwych przekozań o dobru i złu. Z kolei skoro transhumanistyczne szczęście miałyby polegać na podjęciu i zrealizowaniu decyzji, ulepszanie moralne decyzji musiałyby polegać na tym, że środkami technonauki zostaje mi uniemożliwiony wybór pewnych rzeczy lub/i podjęcie pewnych działań (np. chcę kogoś obrazić, a mój język „nie słucha” mnie i nie jestem w stanie wypowiedzieć pewnych słów). To jednak znaczyłoby ostatecznie, że to nie ja podejmuję decyzję, ale jest ona niejako podjęta za mnie. Nie ma wobec tego mojej autodeterminacji do działania – a to przecież znamię ludzkiej wolności – ale jest determinacja zewnętrzna. Konkluzja powyższych rozważań jest następująca: zapewnienie środkami technonauki „chcienia jedynie dobra prawdziwego” i „wykonywanie jedynie dobrych czynów” pozbawia człowieka wolności i autonomii, bowiem owe chcienia i działania stają się ostatecznie nie moje. Za pomocą środków technonauki zostają faktycznie ubezwłasnowolniona. Nie chodzi więc tylko o naruszenie wolności, ale o naruszenie mojej podmiotowości. Jeśli szczęście w transhumanistycznym świecie ma być pochodną realizacji zapewnionych środkami naukowo-technicznymi jedynie dobrych pragnień i decyzji, ono także staje się jakoś nie moje, nieprawdziwe i nieautentyczne. Oczywiście, można uznać, że przekształcanie człowieka w postczłowieka za pomocą środków technonauki doprowadzi do rozwoju bytu moralnie doskonałego. Byłaby to jakaś wersja intelektualizmu etycznego, głoszącego, że doskonałe poznanie dobra skutkuje wyborem tego dobra. Nie ma jednak silnych argumentów na rzecz tej tezy – przypomnijmy tu choćby stwierdzenie Owidiusza w *Metamorfozach* (VII 20-21), że widzi i aprobeuje rzeczy dobre, a idzie za gorszymi. Ostatecznie więc zapewnienie realizacji szczęścia na mocy konieczności związanego z dobrem w sensie moralnym wymaga od transhumanistów uczynienia go nie moim.

Drugi problem sprowadza się do tego, że szczęście jest powiązane z życiem sensownym, a realizacja wszelkich obranych celów *per se* tego nie zapewnia. Owszem, sensowne jest napawanie się chwilą – ale nie wtedy, gdy jest to chwila wieńcząca czyn zły; sensowne jest budowanie życia poprzez wybory – ale nie wtedy, gdy te wybory są moralnie złe lub totalnie rozproszone, tj. gdy nie buduję swego życia jako spójnego projektu. Sam ciąg doświadczeń i realizacji pragnień nie dostarczy też życiu sensu, jeśli nie są one na coś innego poza mną samą ukierunkowane, także dlatego, że uczynienie siebie centrum świata pozbawia moje życie autentycznego wymiaru wspólnotowe-

go – wszystkie inne byty, z ludźmi włącznie, stają się jedynie instrumentem realizacji moich pragnień. Ostatecznie więc zdobycie transhumanistycznego szczęścia jako realizacji wszelkich pragnień nie zapewni uzasadnionego i pełnego zadowolenia z całości własnego życia. Psychologowie zwracają zresztą uwagę na jeszcze jeden aspekt. Transhumaniści traktują szczęście jako stan wyizolowany z innych stanów psychicznych, natomiast pozbawiony tego kontekstu traci swe znaczenie (Bergsma 2000). Gdyby zapewnić poczucie szczęścia środkami naukowo-technicznymi przez modyfikację genów czy „pigułki szczęścia”, tak, byśmy byli szczęśliwi, cokolwiek dzieje się w rzeczywistości, to przypominalibyśmy szczury w laboratorium, które stymulują ośrodki przyjemności przez naciśnięcie odpowiedniej dźwigni. Nie byłoby to już więc ludzkie szczęście, szczęście bytu racjonalnego i wolnego, a nawet szczęście postludzkie (zakładając, że postczłowiekowi nie zostanie odebrany rozum i wolna wola), ale szczęście sprowadzone do czystego irracjonalnego przeżycia, bez związku z rzeczywistością. Tu także szczęście zostaje oderwane od rzeczywistości i ludzkiej natury.

Podsumujmy nasze rozważania. Transhumanizm jest projektem transformacji świata i człowieka. Realizacja tego projektu ma zapewnić bytom czującym – w myśl *Transhumanistycznej deklaracji*: ludziom, zwierzętom, przyszłym sztucznym intelektom, zmodyfikowanym formom życia lub inteligencjom, które mogą zostać powołane do życia przez postęp naukowo-techniczny – wyjątkowe i wszechogarniające szczęście, poczucie absolutnego dobrostanu. Zadałam pytanie, jak rozumiane jest w filozofii szczęście człowieka. Odwołanie się do filozofii jest uzasadnione, bo pytanie o szczęście należy od początku do filozofii. I odniosłam się do filozoficznego rozumienia szczęścia właśnie człowieka, bo wszystkie inne byty czujące wymieniane przez transhumanistów albo nie istnieją, albo nie komunikujemy się z nimi dla wymiany idei. Analizy pozwoliły pokazać, że życie szczęśliwe to trwałe, pełne, świadome, uzasadnione zadowolenie człowieka z całości życia jako życia sensownego, ukierunkowanego na obiektywną prawdę, dobro i piękno i zakorzenione we wspólnocie. Takiego szczęścia transhumanistyczny „lepszy świat” nie proponuje, ponieważ sprowadza szczęście do realizacji wszelkich pragnień i doświadczania coraz to nowych rzeczy. Przez to zaś szczęście nie jest stanem, ale nieciągłym zbiorem utracalnych „chwil szczęśliwych”; traci też związek z prawdą i dobrem, a nawet okazuje się zagrożeniem dla podmiotu, gdy środkami technonauki chce się zapewnić moralność pragnień i działań. Sam ciąg zrealizowanych pragnień i doświadczeń nie wykreuje też sensu życia. Rację ma wobec tego Marcin Garbowski (2021), że transhumanistyczny projekt sprowadza się do kreowania świata beztroski, kokonu, w którym żyje się nam bezpiecznie i wygodnie, ale nie bardzo wiadomo po co. Transhumani-

styczna obietnica szczęścia w nowym technonaukowym świecie bez cierpienia i śmierci ostatecznie okazuje się iluzoryczna. Można oczywiście odrzucić zaproponowaną tu koncepcję szczęścia jako trwałego i uzasadnionego zadowolenia z całości życia. Trudno jest jednak znaleźć na to argumenty.

BIBLIOGRAFIA

- Bergsma, Ad. 2000. Transhumanism and the Wisdom of Old Genes: Is Neurotechnology a Source of Future Happiness. *Journal of Happiness Studies*, 1, 401-417. DOI: 10.1023/A:1010016532529.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. 1999. Poznań: Pallotinum.
- Bocheński, Józef Maria. 1993. O sensie życia. W: Józef Maria Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, 7-22. Kraków: Wydawnictwo Philed.
- Bostrom, Nick. 2008a. *Letter from Utopia*. Dostęp: 14.01.2022. <http://www.nickbostrom.com/utopia.html>.
- Bostrom, Nick. 2008b. *Wartości transhumanistyczne*, tłum. Sławomir Szostak i Elżbieta Binswanger-Stefańska. Dostęp: 16.01.2022. <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,6014>.
- Bugajska, Anna. 2019. *Engineering Youth. The Evantropian Project in Young Adult Dystopias*. Kraków: Ignatianum University Press.
- Dalke, Jarosław et al. 2013. Czym jest szczęście? Analiza zagadnienia na podstawie koncepcji Władysława Tatarkiewicza. *Analiza i egzystencja*, 21, 149-160.
- Garbowski, Marcin. 2021. Religious Transhumanism as A Solution to An Age of Despair. W: John Reader et al. *Enchantment-Disenchantment-Re-Enchantment: Postdigital Relationships between Science, Philosophy, and Religion*. *Postdigital Science Education*, 3, 937-939. DOI:10.1007/s42438-020-00133-4.
- Grassie, William. 2012. Is Transhumanism Scientifically Plausible? Post-Human Predictions and the Human Predicament. W: *Building Better Humans?*, red. Hava Tirosh-Samuelson i Kenneth L. Mossman, 465-484. Berlin: Peter Lang.
- Harris, John. 2007. *Enhancing Evolution*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Hauskeller, Michael. 2014. Utopia in trans- and posthumanism. W: *Post- and Transhumanism: An Introduction*, red. Robert Ranisch i Stefan Lorenz Sorgner, 101-109. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Hauskeller, Michael. 2007. A Legacy of Love? Reflections on the New „Humanitarian” Eugenics. W: *Utopie heute I*, red. Beat Sitter-Liver, 405-419. Fribourg/Stuttgart: Academic Press/ Kohlhammer.
- Lekka-Kowalik, Agnieszka. 2019. Ulepszanie moralne środkami technonauki – contradictio in adiecto?. W: *Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub, 55-71. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- More, Max. 2004. *Principles of Extropy*. 2022 Dostęp: 7.02.2022. <http://lists.extropy.org/pipermail/extropy-chat/2004-May/006399.html>.
- Pearce, David. 1995. *Hedonistic Imperative*. 2022. Dostęp: 12.01.2022. <https://www.hedweb.com/hedethic/tabconhi.htm>.
- Polskie Towarzystwo Transhumanistyczne*. 2022. Dostęp: 4.02.2022. <https://www.psth.pl/index.html>.
- Seneka, Lucjusz Anneusz. 1998. O życiu szczęśliwym. W: Seneka. *Dialogi*, tłum. Leon Joachimowicz, 157-202. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Stock, Gregory. 2002. *Redesigning Human: Our Inevitable Genetic Future*. Boston and New York: Houghton Mifflin Company.
- Tatarkiewicz, Władysław. 1962. *O szczęściu*. Warszawa: PWN.
- The Transhumanist Declaration*. 2009. Dostęp: 21.01.2022. <https://itp.uni-frankfurt.de/~gros/Mind2010/transhumanDeclaration.pdf>.

- The Transhumanist Manifesto*. 2020. Dostęp: 21.01.2022. <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-manifesto>.
- Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Grzegorz Hołub i Piotr Duchliński. 2018. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Ulepszanie moralne człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub. 2019. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.
- Ulepszanie poznawcze człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. Piotr Duchliński i Grzegorz Hołub. 2021. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum.

AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK – profesor nadzwyczajny KUL, dr hab. filozofii (KUL), magister chemii (UMCS). W latach 1993-1996 pracownik naukowy Uniwersytetu Kantonalnego w Neuchâtel/Szwajcaria oraz SUNY w Buffalo/USA (1993, 2015). Od 1997 roku pracownik KUL; od 2011 kierownik Katedry Metodologii Nauk, w latach 2009-2012 prodziekan Wydziału Filozofii, a 2012-2013 prorektor KUL. Od 2014 roku dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelna kwartalnika „Ethos” oraz kierownik Centrum Oceny Nauki i Techniki KUL. Redaktor naukowy działu w *Powszechnej encyklopedii filozofii* i *Encyklopedii filozofii polskiej*; członek komitetu redakcyjnego „Summarium” (rocznika TN KUL), Rady Naukowej „Rocznika Naukowego Duszpasterstwa Nauczycieli” oraz Rady Naukowej Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipko SJ; wiceprezes Polskiego Towarzystwa Oceny Technologii; z upoważnienia MEiN członek Grupy Roboczej ds. Wartości Fundamentalnych BFUG; autorka ponad 100 artykułów i 72 haseł encyklopedycznych; redaktorka i autorka książek. Główne obszary badań: filozofia nauki, ogólna metodologia nauk, logika praktyczna, etyka nauki i techniki, etyka informatyczna.