

## *Causa irrationabilitatis*, czyli o źródłach transhumanistycznej antropologii

**Słowa kluczowe:** transhumanizm, tomizm, materializm, naturalizm, technologia, transfer, irracjonalizm, ideologia, enkefalocentryzm, redukcjonizm, religia, gnostycyzm

### I. Wstęp, czyli jaki byt takie poznanie

W opisie człowieka za pomocą języka filozofii często jest stosowane określenie „byt”. Konkretny model antropologii filozoficznej jest więc ściśle związany z konkretną teorią bytu, czyli z konkretną metafizyką<sup>1</sup> bądź ontologią<sup>2</sup>. Dlatego, rozpoczynając filozoficzną refleksję o człowieku, należy najpierw zapytać, w ramach jakiej teorii będziemy mówić o bycie w ogóle. W tym miejscu trzeba dokonać ważnego rozróżnienia pomiędzy metafizycznym a ontologicznym uję-

---

O. dr Michał Ziółkowski MI, członek Zakonu Posługujących Chorym (Ministri Infirmorum). Członek zwyczajny Naukowego Towarzystwa Tomistycznego. Doktor nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej oraz doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia.

<sup>1</sup> Zdaniem Gogacza „metafizyki różnią się od siebie dopiero na poziomie poznania wyraźnego, to znaczy z powodu wywołanych przez kulturę zakłóceń w przekazywaniu doznań z poziomu poznania niewyraźnego w ujęciach na poziomie poznania wyraźnego”; por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987, s. 5.

<sup>2</sup> Jednym z wielu sposobów opisywania bytu – różnym od ujęcia spotykanego w filozofii klasycznej – jest np. zaproponowana przez Whiteheada ontologia procesualna, która zakłada także procesualność ludzkiego bytu; por. A. Bronk, *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią współczesną*, Lublin 1995, s. 199-210, w: *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki*, red. J. Herbut, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2008, s. 149-158.

ciem bytu. Jeżeli chcemy odnieść się do antropologii funkcjonującej w ramach filozofii klasycznej, to przyjmujemy definicję bytu używaną np. w tomizmie konsekwentnym, gdzie byt jest tym, „co realne dzięki zapoczątkowującemu go aktowi istnienia, co realnie istnieje jako struktura jednostkowa”<sup>3</sup>. Natomiast podejmując zagadnienie możliwej transformacji bytu ludzkiego, głoszonej chociażby przez współczesny kulturowo-intelektualny nurt zwany transhumanizmem<sup>4</sup> (łac. *transitus humani*, „przekroczenie tego, co ludzkie”), musimy odnieść się do ontologii<sup>5</sup>, która zakłada także istnienie bytów możliwych. Uwzględniając powyższą istotną uwagę podejmiemy próbę określenia źródłowych inspiracji dla transhumanistycznej antropologii, co stanowi główny cel tego artykułu.

Skoro porządek bytowania wyprzedza porządek poznania – poza teorią dopuszczającą istnienie bytów możliwych

– to należy też zapytać, czy byt, który informuje nas o swoich cechach, jest jedynie pewną postacią materii<sup>6</sup>, czy też istnieje bądź może istnieć także w inny sposób (np. immaterialny czy też jako materialno-immaterialne złożenie), gdyż w ramach konkretnej ontologii odnieśliśmy się do antropologii, aby określić także ten byt, którym jest opisywany w transhumanizmie transczłowiek (ang. *transitory human*, „człowiek przejściowy”). Należy więc określić, czy na gruncie antropologii transhumanistycznej cokolwiek w bycie ludzkim uznawane jest za element immaterialny, a także dostrzec, że w powyższej antropologii dopuszcza się możliwość przekształceń elementu materialnego, dzięki czemu mogą powstawać rzeczywiste bądź hipotetyczne wariacje tegoż bytu, jak chociażby: ludzko-zwierzęca chimera, ludzko–maszynowy cyborg, czy a-biologiczny postczłowiek<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Por. M. Gogacz, *Elementarz*, s. 154.

<sup>4</sup> Fundamentalna teza transhumanizmu zakłada możliwość przekroczenia naturalnej kondycji człowieka za pomocą stosowania różnych technologii. Różnorodność stanowisk transhumanistycznych jest zależna przede wszystkim od stopnia radykalizacji powyższej tezy; por. G. Hołub. *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?* Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018.

<sup>5</sup> Jaroszyński wskazuje, że rozumienie ontologii jako nauki nie tylko o bycie, który istnieje sam w sobie i niezależnie od poznającego podmiotu, ale także jako nauki o bytach możliwych i sprzecznych, bierze swój początek od niemieckiego filozofa i teologa Johannesa Clauberga (1622–1665); por. P. Jaroszyński, *Duns Szkot a powstanie nowożytnej ontologii*, w: *Błogosławiony Jan Duns Szkot 1308–2008. Materiały Międzynarodowego Sympozjum Jubileuszowego z okazji 700-lecia śmierci bł. Jana Dunsza Szkota*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 8-10 kwietnia 2008, E. I. Zieliński, R. Majeran (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 709-727.

<sup>6</sup> W transhumanizmie antropologia filozoficzna, głosząca procesualność ludzkiego bytu, funkcjonuje w ramach ontologii materialistycznej i w pierwszej fazie tworzenia swej „nowej” wizji człowieka czerpie dane z obszaru antropologii fizycznej, odnoszącej się przede wszystkim do takich naukowych dyscyplin jak genetyka czy szeroko pojęte neuronauki. Dlatego też nie można dostosować do niej nomenklatury filozoficznej pochodzącej np. z metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, gdyż w doktrynie transhumanistycznej nie ma w ogóle mowy chociażby o ludzkiej duszy jako substancjalnej formie ciała. Tym samym także pojęcie materii, inaczej niż w filozofii klasycznej, funkcjonuje tu w ujęciu stosowanym przez nauki przyrodnicze.

<sup>7</sup> Z pośród trzech wymienionych przykładów jedynie „postczłowiek” jest bytem możliwym. Jest on

Podejmując próbę opisu bytu, musimy odnieść się do jakiegoś porządku poznawczego. Jeżeli bytem, który szczególnie nas interesuje, jest człowiek, to wówczas pozostają nam dwie podstawowe drogi poznania. Albo opiszemy człowieka jako obserwatorzy zewnętrzni, albo dokonamy wewnętrznej samoobserwacji. Najbardziej pierwotny porządek poznawczy, odnoszący się do zewnętrznej wobec nas rzeczywistości, czyli porządek poznawczy, zależny od ludzkich zmysłów<sup>8</sup>, każe nam stwierdzić, że ten odbierany przez nasze zmysły byt, którym jest ten oto jednostkowy człowiek, jest tym właśnie – poznawalnym przez nas zmysłowo – konkretnym żywym organizmem zeterminowanym przez widzialną strukturę swego ciała odpowiednią dla swego gatunku<sup>9</sup>. Powinno się jednak dodać, że już we wstępnej fazie poznania dochodzą do nas – oprócz danych zmysłowych – także poszczególne treści intelektualne: realność poznawane-

go bytu, jego tożsamość z sobą, jego odrębność od innych bytów oraz jedność posiadanych cech z faktem istnienia<sup>10</sup>. Należy przy tym odróżnić przekaz treści otrzymywany od informującego nas bytu od uświadomienia tych treści przez intelekt<sup>11</sup>.

Jeżeli rozpoczynamy refleksję na temat bytu od empirycznie weryfikowalnych danych, pochodzących z poznania zmysłowego, to jest rzeczą oczywistą, że warunkiem wstępnym będzie założenie materialistycznej teorii bytu, gdyż recepcja zmysłowa nastawiona jest na odczytywanie jakości przynależących materii i dlatego empiria jest także fundamentalnym punktem odniesienia do nauk przyrodniczych. Wstępnie ujmujemy więc człowieka jako byt poznawany ze względu na swe materialne cechy, których podstawową reprezentacją jest ludzkie ciało. Jednak człowiek to nie tylko ciało. Na podstawie samoobserwacji odkrywamy bowiem w sobie o wiele więcej, niż tylko to, że jesteśmy ciałem

---

uznawany za hipotetyczne kolejne stadium ewolucyjne transczłowieka, dlatego należy go odróżnić od tworzonych dziś humanoidalnych robotów czy wirtualnych awatarów; por. Pawlak, *Cyberimmortalizm. Cyfrowy postczłowiek jako transhumanistyczny projekt XXI wieku*, w: *Człowiek a technologia cyfrowa — przegląd aktualnych doniesień*, red. P. Szymczyk, K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe Tygiel, Lublin 2018, s. 7-26. Natomiast ludzko-zwierzęce chimery powstają już w laboratoriach genetycznych; por. J. Turney, *Ślady Frankensteinia. Nauka, genetyka i kultura masowa*, tłum. M. Wiśniewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001, s. 24. Także proces technologicznego wzmocnienia naturalnych możliwości człowieka, czyli cyborgizacja, jest już realnie stosowana; por. M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza Poznań 2014, s. 154.

<sup>8</sup> Stanowisko realizmu poznawczego, gdzie rzeczywistość sama „narzuca się” naszym zmysłom, a więc „nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu”, różne od idealizmu poznawczego, gdzie podmiot sam wybiera co i jak chce poznawać.

<sup>9</sup> „człowiek” – jako pojęcie gatunkowe, za pomocą którego mówi się o wszystkich ludziach, wskazując na to, co odróżnia ich od gatunku zwierząt, różne od zwrotu „ten człowiek”, co odnosi się do porządku poznawczego; por. M. Gogacz, *Elementarz*, s. 22.

<sup>10</sup> Por. E. Morawiec, P. Mazanka, *Metafizyka klasyczna w wersji egzystencjalnej*, Warszawa 2006, s. 185-196.

<sup>11</sup> Por. M. Gogacz, *Elementarz*, s. 22.

i dlatego – na zasadzie analogii – możemy takie cechy przypisać także inny bytom, wyglądającym jak my. Człowiek przecież myśli, a myśl rzeczywistością materialną nie jest – przynajmniej do niedawna tak uważano.

Zdobywanie wiedzy przez człowieka wiąże się z naturalnym procesem poznawczym, gdyż najbardziej podstawowy sposób poznania wynika z naturalnych (fizjologicznych) cech bytu ludzkiego. Człowiek poznaje otaczający go świat przez aparat zmysłowy, a zmysły rozeznają to, co istnieje fizycznie. Rozpoczynając refleksję nad człowie-

kiem, należy więc rozpocząć od tzw. antropologii fizycznej, czyli od empirycznie poznawalnego wymiaru ludzkiego bytu. Zgodnie ze współczesnym paradygmatem nauk przyrodniczych uznaje się, że najbardziej podstawową jednostką ontyczną, determinującą fizyczny (biologiczny, cielesny) wymiar człowieka, jest kod genetyczny. Kod genetyczny to zapisana w nas informacja na nasz temat, którą dziś możemy – przy użyciu wyspecjalizowanych narzędzi – dokładnie już poznać, a której najbardziej podstawową widzialną reprezentacją jest ludzkie ciało<sup>12</sup>.

## 2. Materialistyczno-naturalistyczny model antropologii wobec modelu hylemorficznego

W materialistyczno-naturalistycznym paradygmacie, w którym funkcjonuje także transhumanistyczna refleksja nad człowiekiem, a przynajmniej pierwsza faza tej refleksji<sup>13</sup>, kod genetyczny uznawany jest za podstawowe odniesienie określające naturę człowieka<sup>14</sup>. Koncept „natury ludzkiej” jest niezwykle istotny w procesualnej antropologii transhumanistycznej, gdyż jednym z głównych za-

łożeń transhumanizmu jest przekroczenie naturalnej kondycji człowieka, znany krytyk transhumanizmu, amerykański myśliciel Francis Fukuyama, którego zalicza się do obozu współczesnych biokonserwatystów podaje definicję natury ludzkiej, która odnosi się do biologicznego obszaru antropologii transhumanistycznej: „Natura ludzka jest sumą zachowań oraz cech typowych dla ga-

<sup>12</sup> Organizacja UNESCO w *Powszechnej Deklaracji w sprawie Genomu Ludzkiego i Praw Człowieka*, przyjętej w 1997 r., uznała genom ludzki za dziedzictwo ludzkości oraz fundament jedności, przyrodzonej godności i różnorodności wszystkich ludzi; por. M. Ziółkowski, *Pokonać śmierć czy zmienić człowieka? Ideologia współczesnego transhumanizmu wobec heterodoksji Mikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2021, s. 124.

<sup>13</sup> W procesualnej antropologii transhumanistycznej możemy wyróżnić fazę biologiczną, transbiologiczną oraz hipotetyczną fazę post-biologiczną, odpowiadające kolejnym etapom „nowej ewolucji” istot ludzkich. Do jej zasadniczych stadiów zalicza się: 1. człowieka naturalnego (ograniczonego prawami natury), 2. transczłowieka (technologicznie wzmacniającego swoją naturalną kondycję), 3. postczłowieka (wolnego od determinizmu biologicznego); por. M. Ziółkowski, *Pokonać śmierć*, s. 166.

<sup>14</sup> Natomiast w nomenklaturze tomizmu konsekwentnego kod genetyczny określany jest jako przyczyna celowa istoty człowieka w odniesieniu do jego ciała. M. Gogacz, *Elementarz*, s. 42.

tunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych”<sup>15</sup>. Dlatego też transhumaniści mówią o „zmianie” natury, czym może być ingerencja na poziomie inżynierii genetycznej (np. stworzenie ludzko-zwierzęcej bądź ludzko-syntetycznej chimery<sup>16</sup>) bądź o „przekroczeniu” natury, czym miałyby być możliwość opuszczenia biologicznego wymiaru przez ludzką świadomość, czy umysł (ang. *mind uploading*<sup>17</sup>). Natomiast promowany przez transhumanizm proces cyborgizacji człowieka należałoby zaliczyć do działań mających na celu „wzmacnianie” natury (ang. *human enhancement*<sup>18</sup>). W obszarze cyborgizacji

wyjątkiem jest projekt stworzenia syntetycznego mózgu<sup>19</sup>, który byłby także radykalnym „przekroczeniem” rozumnej natury człowieka, ujmowanej jako jego naturalna kondycja<sup>20</sup>.

W tym miejscu należy dokonać wyraźnego rozróżnienia pomiędzy powyższą definicją natury ludzkiej, do której odnoszą się transhumaniści, a definicją *stricte* filozoficzną, wynikającą chociażby z arystotelesowsko-tomistycznego namysłu nad człowiekiem. W *Metafizyce* ( $\Delta$  4, 1015a) Arystoteles stwierdza: „Natura w swym pierwotnym i podstawowym znaczeniu jest istotą rzeczy, mających w sobie, jeżeli są takie, zasadę ruchu”<sup>21</sup>. Natomiast w *Summa theologiae*

<sup>15</sup> Por. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tłum. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 174.

<sup>16</sup> W kwietniu 2021 r. światowe media poinformowały, że „po raz pierwszy w historii wyhodowano i utrzymano przy życiu małpi embrion zawierający ludzkie komórki. Z najnowszego numeru „Cell” dowiadujemy się, że chińsko-amerykańsko-hiszański zespół naukowy wprowadził ludzkie komórki macierzyste do małpich embrionów i obserwował, jak się one rozwijają. Uczeni informują, że ludzkie i małpie komórki podlegały podziałowi i wzrostowi. Co najmniej 3 takie embriony przetrwały w warunkach laboratoryjnych przez 19 dni”; Por. *Pierwszy małpio-ludzki embrion wywołał spór o zwierzęce chimery* | *KopalniaWiedzy.pl* [dostęp: 08.07.2021].

<sup>17</sup> Bostrom, szwedzki naukowiec, kierownik Future of Humanity Institute na University of Oxford, jeden ze współzałożycieli Światowej Organizacji Transhumanistycznej (1998 r.), zapowiada techniczną możliwość przeniesienia ludzkiego umysłu/świadomości na substrat nieorganiczny. Nazywa to „transferem umysłu” bądź „emulacją mózgu”; por. N. Bostrom, *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, tłum. D. Konowrocka-Sawa, Gliwice 2016, s. 350-355.

<sup>18</sup> Nieterapeutyczne wzmacnianie naturalnej kondycji człowieka por. S. Gałęcki, *Ulepszanie czy przekraczanie natury? O różnicy pomiędzy enhancement a transhumanizmem*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2018, s. 143-167.

<sup>19</sup> Można tu wskazać na rozpoczęty przez Politechnikę Federalną w Lozannie w maju 2005 r. międzynarodowy program *Blue Brain Project* na czele którego stoi Henry Markram, czy też na zainicjowany przez Baracka Obamę 2 kwietnia 2013 r. program naukowy *Brain Activity Map Project*, który zakłada utworzenie do 2023 r. precyzyjnej mapy neuronalnej ludzkiego mózgu w maszynie cyfrowej; por. M. Ziolkowski, *Pokonać śmierć*, s. 147n.

<sup>20</sup> W paradygmacie nauk przyrodniczych interpretacja takich pojęcia jak „rozumność”, „myślenie”, „intelekt” jest zależna przede wszystkim od komponentów biologicznych. Vetulani wskazuje na *neopalium* (kora mózgowa ze specyficznym dla człowieka rozwiniętym obszarem tzw. kory przedczołowej), czyli na najmłodszą część mózgu, nazywając ją mózgiem racjonalnym, od którego zależy intelekt. Naukowiec wskazuje, że *neopalium* kieruje takimi funkcjami, jak myślenie i przewidywanie; por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje, problemy, tajemnice*, Kraków 2014, s. 23.

<sup>21</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, s. 110.

(1, 76, 1c) św. Tomasz wypowiada się w sposób następujący: „Natura bowiem wszelkiej rzeczy przejawia się w jej działaniu. Działalnością zaś właściwą [tylko] człowiekowi, ujętemu jako człowiek, jest poznanie umysłowe, dzięki niemu bowiem człowiek wybija się ponad wszystkie zwierzęta”<sup>22</sup>.

Jest to ważne rozróżnienie gdyż według powyższych definicji „natura” jest po prostu istotą w działaniu, a skoro istota konkretnego człowieka – zdaniem Stagiryty i Akwinaty – nie może stać się czymś innym, gdyż jest powodem tożsamości bytu jednostkowego, a wówczas ten oto człowiek przestałby być tym właśnie człowiekiem, to wynika z tego, że także jego natura nie może takim zmianom podlegać<sup>23</sup>. Natura może być jedynie ubogacana np. przez doskonalenie poszczególnych sprawności (łac. *habitus*), które Arystoteles nazywał dyspozycjami dobrego działania. Tymczasem definicja „natury” funkcjonująca w para-

dygmacie nauk przyrodniczych oraz w filozoficznych systemach post-metafizycznych zakłada jej „plastyczność” czy nawet „płynność”<sup>24</sup>, a więc możliwość zmian. Dokonuje się to chociażby za pomocą inżynierii genetycznej, natomiast w obszarze współczesnej post-metafizycznej filozofii koncepcja „płynności natury” coraz częściej pojawia się przy opisie zagadnienia tzw. technologicznej transgresji<sup>25</sup>.

W przeciwieństwie do obecnego w filozofii tomistycznej hylemorficznego modelu antropologicznego, dzisiejsza post-metafizyczna i materialistyczno-naturalistyczna refleksja nad człowiekiem wyklucza także możliwość istnienia duszy jako strukturalnie niezmienniej niematerialnej substancjalnej formy ludzkiego ciała. Stąd procesualna antropologia transhumanistyczna – uznawana za model radykalnie antysubstancjalny<sup>26</sup> – opowiada się za „płynnością” ludzkiego bytu, wynikającą z jego ma-

<sup>22</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 93.

<sup>23</sup> W tomizmie konsekwentnym „istota pełna”, czyli „subsystemacja”, określana jest jako „powód tego, czym byt jest”; por. M. Gogacz, *Elementarz*, s. 160.

<sup>24</sup> Na gruncie antropologii filozoficznej nowe rozumienie „natury” zaproponował chociażby Martin Heidegger w swoich rozważaniach nad techniką. Niemiecki filozof był zdania, że należy starać się zrozumieć metafizyczną istotę techniki, gdyż jest ona nowym sposobem ujawniania się bytu, a tym samym nowym sposobem odkrywania rzeczywistości i obcowania z nią. Wiązało się to ze specyficznym charakterem ludzkiego bytu nadanym mu przez nowożytną metafizykę. Człowiek uznawany jest jako absolutny pan i władca rzeczywistości, a wszystko, co go otacza, jest mu oddane do dyspozycji. W tej perspektywie „natura” jest po prostu materiałem, który należy opanować, wykorzystać i przekształcać; por. J. Galarowicz, *Martin Heidegger. Mysliciel czy szaman?* Kraków 2014, s. 202-208.

<sup>25</sup> Por. M. Lipowicz, *Od transcendencji człowieka do transgresji człowieczeństwa*, „Ethos” (Transhumanizm) 111 (2015), s. 67-77.

<sup>26</sup> Mircea Eliade, wybitny rumuński religioznawca, zauważa, że procesualne rozumienie ludzkiego bytu, które w konsekwencji znosi uprzywilejowany status osoby, jest charakterystyczne dla doktryn okultystycznych, gdzie człowiek „w rzeczywistości reprezentuje tylko przejściowe i przypadkowe pojawienie się prawdziwego bytu. Jest on jedynie szczególnym stanem spośród nieskończonej mnogości innych stanów tego prawdziwego bytu”, Por. M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 77.

terialnej nieokreśloności<sup>27</sup>, a także z dynamicznego ujęcia fundamentalnych składników materii w ogóle. W toku dalszych rozważań dostrzeżemy, że w kolejnych fazach rozwoju antropologii transhumanistycznej, stanowisko uznające płynne przechodzenie bytu ludzkiego w nowe ewolucyjne stadia, będzie również konsekwencją przyjęcia antropologicznego modelu zbliżonego do wersji platońsko-kartezjańskiej, gdzie zostaje odrzucony koniecznościowy związek pomiędzy ciałem i umysłem człowieka<sup>28</sup>.

Dzięki licznym odkryciom dokonanym w obszarze nauk przyrodniczych – więc także z pozycji antropologii fizycznej – uznaje się, że człowiek to coś więcej niż ciało, rozumiane jako złożony organiczny substrat. Należy jednak zaznaczyć, że ze względu na naturę nauk przyrodniczych odkrycie owej „nadwyżki” względem ciała nie dokonało się na poziomie przekraczającym materię,

ale – wręcz przeciwnie! – dzięki wejściu w głąb materialnej struktury konstytuującej człowieka. Okazało się wówczas, że informacja, będąca podstawową własnością materii, nie determinuje jedynie ludzkiej cielesności (np. jako DNA ludzkiego genomu), ale także konstytuuje te procesy w człowieku, które powszechnie zaliczono do domeny aktywności *stricte* psychicznej, np. zdolność myślenia. Dzięki takim dyscyplinom nauki, jak neurobiologia czy neurofizjologia, okazało się, że myślenie to także transfer informacji, a najistotniejszymi elementami zaangażowanym w ten proces są komórki nerwowe ludzkiego mózgu<sup>29</sup>.

Co więcej, poprzez naturalną funkcjonalność tego narządu, który stanowi swoiste centrum ludzkiego organizmu, opisuje się dziś nie tylko procesy psychiczne<sup>30</sup>, ale również podejmuje się próby wytłumaczenia różnych duchowych fenomenów, odnoszących się do przeżyć

<sup>27</sup> Byłby to materialistyczny monizm, w którym materia ze względu na przekształcanie swych cech mogłaby sama przybierać wciąż nowe dowolne formy. Z punktu widzenia filozofii tomistycznej wizja człowieka pozbawiona duszy jako formy określającej cały byt, a uznająca jedynie materię, jako plastyczną możliwość będącą swoistym pryncypium nieokreśloności, byłaby wewnętrznie sprzeczna, gdyż właśnie materia jest skutkiem wpływu formy na możliwość poprzez wyzwolenie ilości, a sama forma jest wywołana przez akt istnienia, który sprawia, że byt w ogóle jest; por. M. Gogacz, *Elementarz*, s. 36n.

<sup>28</sup> Por. S. Gałęcki, *Ulepszanie czy przekraczanie natury? w: Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Kraków 2018, s. 159-162.

<sup>29</sup> W 1963 r. angielski fizjolog i biofizyk, Andrew Huxley wraz z angielskim biochemikiem Alanem Hodgkinem otrzymują nagrodę Nobla, udowadniając, że komórki nerwowe przekazują sobie informacje za pomocą sygnału elektrycznego. Zjawisko to jest powszechnie znane jako „rozmowy neuronów”; por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodakowska, A. Nowosielska, Wydawnictwo Kurhaus Publishing, Warszawa 2016, s. 155.

<sup>30</sup> Twórca frenologii i prekursor wiedeńskiej szkoły neurologii, Józef Franciszek Gall (1758– 1828), jako pierwszy udowodnił związek struktur mózgu z jego poszczególnymi funkcjami. Jego słynna teza głosiła, że cechy psychiczne mają siedlisko w mózgu i są uwidocznione także poprzez różny kształt czaszki. Za powyższe poglądy Gall został wypędzony z Wiednia jako heretyk, gdyż cesarz uznał taką tezę za niezgodną z nauką o nieśmiertelnej duszy; por. T.M. Domżał, *Historia neurologii w zarysie*, w: *Neurologia*, red. A. Stępień, Wydawnictwo Medical Tribune Polska, Warszawa 2014, s. 9.

religijnych (np. stan ekstazy)<sup>31</sup>. Skoro informację traktuje się jako podstawową własność materii<sup>32</sup>, to na gruncie – wynikającej z tego stanowiska – antropologii fizycznej, już nie tylko proces myślenia, ale wszystko co odnosi się do psychicznego i duchowego życia człowieka, również jest ujmowane jako wyraz materialistyczno-naturalistycznej koncepcji ludzkiego bytu. W tym paradygmacie zamyka się także antropologia transhumanistyczna, która zachodzące w człowieku różnorakie fizyczne i psychiczne procesy oraz zjawiska, także opisuje jako konsekwencje przepływu informacji, dokonujące się przede wszystkim w organicznym mózgu, czyli jako konsekwencje różnorodnych działań zachodzących na poziomie materii<sup>33</sup>.

Pozostając w powyższym paradygmacie nauk przyrodniczych, należałoby stwierdzić, że każdy metapoziom pro-

cesu poznawczego, którym jest chociażby jakaś filozoficzna refleksja, wyłania się zawsze jako wtórny w stosunku do – mającej charakter priorytetowy – aktywności komórek mózgowych. Jasno widać, że powyższy model antropologii, funkcjonujący w paradygmacie materialistyczno-naturalistycznym odróżnia się wyraźnie od modelu hylemorficznego, należącego do antropologii chrześcijańskiej, w którym niematerialna dusza, a nie organiczny mózg, jest źródłem wszystkich działań człowieka, nie tylko na poziomie intelektualnym, ale także zmysłowym i wegetatywnym<sup>34</sup>. Taka chrześcijańska antropologia umocowana jest oczywiście w spójnej z nią teorią bytu, która zakłada istnienie Bytu *par excellence*, czyli transcendentnego Boga, będącego samoistnym aktem istnienia oraz duchową pierwszą przyczyną istnienia wszystkich innych bytów<sup>35</sup>.

### 3. Ontologia transferu i antropologiczny encefalocentryzm

W opisie rzeczywistości tworzoną w paradygmacie materialistyczno-naturalistycznym wszystko, co istnieje, może być ostatecznie sprowadzane do zapisu informacji i z tego zapisu także wprowadzane. Cała rzeczywistość jest

wówczas informatycznym makro-universum. Pierwotnie wszystko jest więc materią, którą cechuje specyficzny dynamizm charakterystyczny dla systemu informatycznego. Konsekwentnie, także człowiek istnieje jako kompleks in-

<sup>31</sup> M. Dulewicz, *Neuroteologiczne wyjaśnienia przeżyć religijnych. Analiza krytyczna*, „Humaniora. Czasopismo internetowe” 2 (2013), Uniwersytet w Białymstoku Instytut Socjologii, Katedra Ontologii i Epistemologii, s. 113-121.

<sup>32</sup> Por. Z. A. Błasiak, M. Koszowy, *Informacja*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 4, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 824-828.

<sup>33</sup> Jerzy Vetulani wskazuje na zasadniczy związek funkcji mózgu także z kodem genetycznym człowieka i stwierdza, że główną funkcją naszego mózgu jest unieśmiertelnienie ludzkich genów; por. J. Vetulani, *Mózg: fascynacje*, s. 71; 97.

<sup>34</sup> Por. A. Andrzejuk, *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2020, s. 25-39.

<sup>35</sup> Por. M. Gogacz, *Elementarz*, s. 154.



formatyczny, czyli jako swoiste informatyczne mikro-universum. Co więcej, skoro kompleks ten jawi się jako konkretny dynamizm, czyli nieustanny transfer informacji, to oznacza, że na poziomie materii we wszystkich bytach wszystko musi być płynne. Wszystko jest transmisją, wszystko jest przepływem informacji, gdyż informacja nie może być rzeczywistością statyczną. Jej fundamentalnym zadaniem jest komunikacja pomiędzy – nazwijmy to – konkretnymi materialnymi mikro-agentami, konstytuującymi materialną strukturę każdego bytu. W ten sposób także człowiek na poziomie swej materialnej struktury jest bytem transmisyjnym. Możemy więc powiedzieć, że we współczesnym paradygmacie materialistyczno-naturalistycznym, natura ludzka nie tylko ze względu na możliwość konkretnych ingerencji, np. w kod genetyczny<sup>36</sup>, ale po prostu ze względu na informatyczne – a przez to dynamiczne – ukonstytuowanie materii i także opisanie bytu w ogóle, jawi się jako rzeczywistość fluktualna, czyli naznaczona nieprzewidywalną zmiennością.

Opierając się na powyższych wnioskach, zaczynamy lepiej rozumieć, jakie

jest przynajmniej jedno ze źródeł procesualnej antropologii propagowanej przez współczesny intelektualno-kulturowy nurt zwany transhumanizmem. Chcąc lepiej określić ten model antropologii, należy także dostrzec, w jakim paradygmacie funkcjonuje transhumanistyczny opis rzeczywistości, czyli jaką teorię bytu reprezentuje myśl transhumanistyczna. Ten ekstremalnie technocentryczny nurt aspiruje do tego, aby być liderem w takim ujmowaniu otaczającego nas świata, jakim posługują się nauki przyrodnicze. Tak więc idzie konsekwentnie za paradygmatem materialistyczno-naturalistycznym, a dokładniej, preferuje informatyczny model opisu rzeczywistości, w którym informacja jest traktowana jako podstawowa własność materii. Bez wątplenia jest to więc ten rodzaj materializmu, który charakteryzuje się dynamicznym ujęciem fundamentalnych składników materii, czyli wyznający, że ontyczną strukturę całej rzeczywistości na jej najbardziej podstawowym poziomie konstytuuje nieustanny transfer informacji.

Wkraczając w obszar transhumanistycznej antropologii fizycznej, należy zaznaczyć, że ontycznym centrum człowieka jest tam bez wątplenia organicz-

<sup>36</sup> W 2012 r. międzynarodowy zespół badaczy (głównie biochemików i biologów molekularnych) pod kierownictwem amerykańskiej uczoney Jennifer Doudna ogłosił odkrycie metody inżynierii genomicznej, pozwalającej na dokonywanie zmian w ludzkim genomie z dokładnością do 1 genu. Kierowniczka zespołu w swojej autorskiej książce napisała później: „Obecnie pierwszy raz w dziejach posiadliśmy zdolność edycji DNA nie tylko każdego żyjącego człowieka, lecz także przyszłych pokoleń, czyli w gruncie rzeczy, kierowania ewolucją własnego gatunku. To bezprecedensowy fakt w historii życia na Ziemi”; por. J.A. Doudna, S. H. Sternberg, *Edycja genów. Władza nad ewolucją*, tłum. A. Tuz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2018, s. 17. Odkrytą metodę nazwano CRISPR Cas 9 - ang. *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats* („zgrupowane regularnie powtarzające się krótkie sekwencje palindromowe”). Zauważono, że w pobliżu tych struktur zawsze znajdowało się kilka podobnych genów. Nazwano je CRISPR associated (w skrócie Cas); por. G. Lindenberg, *Ludzkość poprawiona*, Wydawnictwo Otwarte, Kraków 2018, s. 25.

ny mózg. Takie stanowisko zwane encefalocentryzmem, uznające mózg za najważniejszy narząd ludzkiego organizmu, jest oczywiście powszechnie uznawane przez świat nauki od co najmniej dwóch stuleci<sup>37</sup>. Jednakże na gruncie powyższego encefalocentryzmu transhumaniści stosują już konkretne modyfikacje, przejawiające się jako dość radykalny redukcjonizm. To, co stanowi dla nich wyczerpujący opis całego ludzkiego bytu, jest bowiem sprowadzane do informatycznego kodu generowanego przede wszystkim przez komunikujące się ze sobą mózgowy neurony<sup>38</sup>. Stąd – upraszczając – możemy powiedzieć, że człowiek to mózg i jego funkcje, a życie człowieka to życie mózgu, czyli to, co stanowi o człowieku, to informatyczny zapis funkcjonalności mózgowych neuronów. Transhumanistyczna antropologia wynika więc z radykalnego redukcjonistycznego naturalizmu, w którym całe życie człowieka tłumaczy się poprzez różnorakie funkcje organicznego mózgu. Tenże redukcjonistyczny naturalizm wpisuje się w radykalny materializm, w którym

wszystko, a więc także funkcje mózgu, są opisywane jako przepływ informacji, będących niczym innym jak podstawową własnością materii. Należy podkreślić, że powyższe redukcjonistyczne stanowisko jest coraz silniej krytykowane w obszarze nauk medycznych chociażby ze względu na wciąż funkcjonującą w medycynie fałszywą definicję „śmierci człowieka”, którą utożsamia się z definicją śmierci mózgu<sup>39</sup> – będącą w opinii wielu naukowców jedynie tworem semantycznym, mającym usprawiedliwić nadużycia w procedurze pobierania organów<sup>40</sup>.

Jak łatwo dostrzec transhumanistyczna antropologia wydaje się także kolejnym poziomem ewolucji modelu kartezjańskiego, który utożsamiał „myślenie człowieka” z „byciem człowiekiem”. W stosunku do modelu kartezjańskiego myślenie nie jest już jednak uznawane tylko za proces dotyczący – nazwijmy to – duchowej czy psychicznej aktywności człowieka (Kartezjusz uznawał bowiem, że w proces myślenia włączona jest dusza, oddziałująca na ciało poprzez szyszynkę mózgową<sup>41</sup>), ale wpisuje się

<sup>37</sup> Pierwszy istotny przełom, zdecydowanie podważający stanowisko kardiocentryczne, nastąpił już w XVII w., kiedy to na gruncie antropologii fizycznej angielski lekarz i anatom William Harvey (1578–1657) udowodnił, że serce jest tylko zwyczajną pompą. Jednakże jeszcze przez dość długi okres mózg był określany jedynie jako „siedlisko dla duszy”; por. T.M. Domżał, *Historia*, 4n.

<sup>38</sup> Radykalnym przejawem takiej redukcjonistycznej antropologii są także działania transhumanistycznych instytutów krioprezerwacji (USA, Federacja Rosyjska), które prognozując na „niedaleką przyszłość” możliwość przeniesienia ludzkiego umysłu do nowego np. sklonowanego ciała, proponują komercyjną usługę zamrażania samych mózgów; por. M. Ziółkowski, *Pokonać śmierć*, s. 143.

<sup>39</sup> Por. R. Truog, *Role of brain death and the dead donor rule in the ethics of organ transplantation*, „Critical Care Medicine”, 31 (2003) 9, s. 2391–2395.

<sup>40</sup> Por. M.A. Owen, M.R. Coleman, *Detecting awareness in the vegetative state*, „Annals of the New York Academy of Sciences” (2008) 1129, s. 130–138.

<sup>41</sup> Thomas Willis (1621–1675), badając białe i szare struktury mózgu, uznał je za siedlisko ludzkiej duszy. Natomiast René Descartes (1596–1650), francuski filozof, matematyk i fizyk, w eseju *De homine* przedstawił pogląd, który głosił, że szyszynka w mózgu odpowiada za kontakt duszy

w *stricte* materialistyczno-naturalistyczny model antropologiczny. Nie ma tu miejsca na duszę, a myślenie jest po pro-

stu działaniem na poziomie materii, generowanym przez najważniejszy organ ludzkiego ciała, którym jest mózg.

#### 4. Od nauki do ideologii, czyli „usprawiedliwienie” transhumanistycznego irracjonalizmu

Pomimo, że w antropologii transhumanistycznej nie uwzględnia się istnienia niezniszczalnej duszy stworzonej przez Boga, to jednak jej zasadnicze cechy przypisywane są umysłowi, który jest uznawany nie tyle za duchowy składnik ludzkiego bytu, ile raczej za odzwierciedlenie algorytmicznej czynności organicznego mózgu<sup>42</sup>. Podobnie jak w antropologii chrześcijańskiej dusza, będąca niematerialną substancjalną formą ciała, jest źródłem wszystkich działań człowieka, tak w antropologii transhumanistycznej wszystkie działania wynikają z różnorodnych procesów zachodzących w ludzkim mózgu, które na swym najbardziej podstawowym pozio-

mie są niczym innym jak transferem informacji. Takie działanie mózgu konstituuje tzw. przestrzeń umysłu<sup>43</sup>. Należy podkreślić, że zgodnie z chrześcijańską antropologią dusza ludzka ma niezwykle istotną cechę, którą jest nieśmiertelność. Tymczasem na gruncie materializmu naturalistycznego trudno o immortalizm, gdyż nie jest możliwe, aby na sposób empiryczny dało się potwierdzić wieczność materii<sup>44</sup>. Jest to niezwykle ważne zagadnienie, gdyż właśnie w tym miejscu antropologia transhumanistyczna odrywa się ostatecznie od paradygmatu nauk przyrodniczych i dokonuje swoistej ekstrapolacji w zupełnie inny obszar, który związany jest

---

rozumnej z ciałem. Historia odnotowała spór pomiędzy Willisem a Kartezjuszem, dotyczący siedliska duszy w mózgu. W końcu opowiedziano się za poglądem Willisa, który twierdził, że dusza ludzka może znajdować się tylko w tych strukturach mózgu, których nie odnajdujemy u zwierząt. Angielski naukowiec wskazał na tzw. jądra podkorowe w prążkowaniu (łac. *striatum*); por. T.M. Domżał, *Historia*, s. 4n.

<sup>42</sup> Taki redukcjonizm można przedstawić za pomocą upraszczającej metafory: mózg jest centralnym komputerem, umysł zaś możemy porównać do tego, co wyświetla się na monitorze; por. M. Łagosz, *O świadomości. Fenomenologia zjawisk umysłowych*, Kęty 2016, s. 29.

<sup>43</sup> W paradygmacie nauk kognitywistycznych zwraca się szczególną uwagę na wzajemną zależność aktywności organicznych struktur mózgu oraz stanów mentalnych. Temu zjawisku wzajemnej zależności – choć realizuje się ono w strukturach neuronalnych – formalnie przypisuje się określoną „przestrzeń” zwaną przestrzenią umysłu; por. G. Osiński, *Transhumanizm. Retiarius contra secutor*, Toruń 2018, s. 62n.

<sup>44</sup> W filozofii pojawiały się koncepcje materialistyczne wyprowadzające immortalizm z hipotetycznego założenia niezniszczalności materii na poziomie subatomowym (energetycznym). Przykładem takiego myśliciela może być Konstantin Ciolkowski (1857–1935), twórca radzieckiej kosmonautyki, który jednak także nawiązywał w dużej mierze do koncepcji religijnych buddyzmu i hinduizmu; por. A. Sawicki, *Rosyjska immortologia. Śmierć i nieśmiertelność w poglądach myślicieli XVIII–XX wieku*, Białystok–Kraków 2016, s. 155nn.

bardziej z pewnymi schematami teologicznymi, niż z koncepcją filozoficzną<sup>45</sup>.

Skoro w transhumanistycznej antropologii aktywność neuronalna ludzkiego mózgu, konstytuująca w swym najbardziej istotnym wymiarze życie umysłowe, jest uznawana za najbardziej wyczerpujący opis człowieka, to, aby unieśmiertelnić człowieka, należy oczywiście unieśmiertelnić jego umysł<sup>46</sup>. Oznacza to możliwość przekształcenia analogowego sygnału funkcjonalności mózgu w sygnał cyfrowy<sup>47</sup>, a następnie przeniesienia owego informatycznego zapisu aktywności neuronalnej na inne, już nieorganiczne podłoże oraz – w kon-

sekwencji – także możliwość bytowania umysłu/świadomości poza wymiarem biologicznym. Taka teoria funkcjonuje właśnie w schemacie transhumanistycznej antropologii i najczęściej nazywana jest transferem umysłu (ang. *mind uploading*) bądź emulacją mózgu<sup>48</sup>, choć jej status możemy na razie zaliczyć jedynie do tzw. technologicznego probabilizmu. Z bardzo wielu względów jest ona oczywiście podważana przez zdecydowaną większość naukowców zajmujących się badaniami nad ludzkim mózgiem oraz stanami świadomości<sup>49</sup>.

Pojawia się także pytanie, czy powyższa teoria nie jest po prostu prostym błę-

<sup>45</sup> W tomizmie nieśmiertelność ludzkiej duszy argumentowana jest na sposób filozoficzny. Dusza ludzka jest nieśmiertelna „gdyż ogarnia ją akt istnienia jako jednostkującą go możność duchową(...). Akt istnienia, stanowiący z duszą jeden byt, jest powodem jej niezniszczalności (...)”; por. M. Gogacz, *Elementarz*, s. 156. Natomiast transhumanizm chcąc uzasadnić immortalizm, dokonuje najpierw ideologizacji stanowiska nauk przyrodniczych, a następnie ekstrapolacji technologicznego probabilizmu w obszar systemów religijnych. Stąd zachodzi istotna trudność, aby poddać analizie filozoficznej całościową wizję człowieka proponowaną przez transhumanizm. Obecna w transhumanizmie swoista droga do doskonałości, rozumiana jako wyzwolenie człowieka od cielesności, bardzo przypomina metodologię stosowaną w doktrynie platońskiej. Władysław Tatarkiewicz podkreślał, że właśnie Platon w tych miejscach swej doktryny, gdzie brakowało mu argumentacji czysto filozoficznej, także posilkował się elementami zapożyczonymi z systemów religijnych. To samo będziemy odnajdywać w ewolucji doktryny transhumanistycznej; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, tom 1, Warszawa 2014, s. 100.

<sup>46</sup> Platon jako pierwszy w *Fedonie* i *Fajdrosie* podjął się uargumentowania nieśmiertelności za pomocą narzędzi filozoficznych. Stwierdził jednoznacznie, że skoro ludzki umysł potrafi uchwycić prawdy mające charakter wieczny, to sam musi mieć takie właściwości, a więc umysł człowieka jest nieśmiertelny; por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 2000, s. 251n.

<sup>47</sup> Przetworniki A/C (ang. *Analog to Digital Converter*) stosowane są w nowoczesnych elektroencefalografach.

<sup>48</sup> „Emulacja” (ang. *emulation*) – to programowe symulowanie określonego oprogramowania lub platformy sprzętowej za pomocą innego systemu bądź na sprzęcie innego typu. W tym sensie emulacja zakładałaby stworzenie symulacji ludzkiego mózgu w maszynie cyfrowej, co byłoby warunkiem do przeprowadzenia transferu zapisu cyfrowego aktywności neuronalnej ludzkiego mózgu do maszyny cyfrowej; por. N. Bostrom, *Superinteligencja*, s. 350-355.

<sup>49</sup> Jan Trąbka, specjalista od informatyki medycznej i jedyny polski uczeń twórcy cybernetyki Norberta Wienera, zaznacza, że w przypadku świadomości zachodzi bardzo silna jedność funkcji i substratu. Dlatego świadomość jawi się w wysoko zorganizowanych strukturach organicznych, które są wytworem ewolucji biologicznej. Naukowiec wprost konstatuje, że zaistnienie świadomości w obwodach elektrycznych byłoby czystym nonsensem; por. J. Trąbka, *Mózg a świadomość*, Kraków–Wrocław 1983, s. 253; 261.

dem logicznym, czyli błędnym kołem w dowodzeniu, bo skoro umysł ma być uniesmiertelniony dzięki przeniesieniu na nowe – założmy – syntetyczne podłoże, to przy uwzględnieniu tezy mówiącej, że nie można udowodnić, aby jakakolwiek postać materii była wieczna, dochodzimy znowu do punktu, w którym owo nieorganiczne podłoże także będzie musiało ulec zniszczeniu. Transhumaniści podają przynajmniej dwa sposoby przezwyciężenia tej aporii.

Pierwsza wersja zakłada, że ów transfer informatycznego kodu aktywności neuronalnej ludzkiego mózgu będzie można wciąż powielać na coraz trwalszy materialny fundament<sup>50</sup>. Na-

tomiast druga wersja wiąże się z pewnym technologicznym fenomenem mającym nastąpić w przebiegu rozwoju technologii sztucznej inteligencji<sup>51</sup>. Związane jest to nadejściem tzw. technologicznej osobliwości (ang. *Technological Singularity*), czyli punktem, w którym permanentnie doskonały program sztucznej inteligencji w końcu osiągnie pułap przekraczający potencjał intelektualny całej ludzkości<sup>52</sup>. Wówczas sztuczna inteligencja, już jako superinteligencja, rozpocznie swój absolutnie autonomiczny świadomy rozwój<sup>53</sup>. Pomimo krytyki ze strony ekspertów zajmujących się badaniem świadomości<sup>54</sup>, transhumaniści rozwijają

<sup>50</sup> Taka teoria przypomina koncepcje funkcjonujące w obszarze myślenia religijnego, jak chociażby gnostyczką metensomatozę, czyli możliwość wędrówki oraz wcielania się duszy w różne nowe ciała: astralne, ludzkie czy zwierzęce; por. M. Maritano, *Metensomatosi*, w: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, red. A. Monaci Castagno, Roma 2000, s. 274-276.

<sup>51</sup> Marcin Miłkowski zauważa, że na gruncie filozofii pojęcie „sztucznej inteligencji” jest abstrakcją i narzędziem filozofów „odrywa bowiem idee — nie tylko samej inteligencji, ile w ogóle umysłu i poznania — od konkretnych okoliczności biologicznych i kulturowych”; por. M. Miłkowski, *Sztuczna inteligencja*, w: *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2016, s. 309-328. Tomasz Zalewski próbując utworzyć na potrzeby dyskusji prawniczej uniwersalną definicję „sztucznej inteligencji”, określa ją jako „system, który pozwala na wykonywanie zadań wymagających procesu uczenia się i uwzględniania nowych okoliczności w toku rozwiązywania danego problemu i który może w różnym stopniu – w zależności od konfiguracji – działać autonomicznie oraz wchodzić w interakcję z otoczeniem”; por. T. Zalewski, *Definicja sztucznej inteligencji*, w: *Prawo sztucznej inteligencji*, red. L. Lai, M. Świerczyński, Warszawa 2020, s. 1-14.

<sup>52</sup> Nadejście technologicznej osobliwości prognozowane jest przez transhumanistycznych myślicieli za około trzy dekady (być może już około 2045 r.). Pomimo, że takie przewidywania związane są z rozwojem zdolności obliczeniowych programów komputerowych, które zgodnie z tzw. prawem More’a zakłada podwajanie się szybkości procesorów w sposób wykładniczy co 1,5 roku, to jednak wpisuje się także w religijny schemat „technologicznego mesjanizmu”. Związane jest to ze swoiście boskimi prerogatywami, które po nadejściu osobliwości miałyby nabyć superinteligencja, mająca przyczynić się także do ostatecznego wyzwolenia człowieka z opresyjnego porządku natury; por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, s. 66-77.

<sup>53</sup> Ważnym argumentem przeciwko samoświadomej sztucznej inteligencji był eksperyment Johna Searle’a zwany „Chińskim Pokojem”, który pokazywał, że program komputerowy nie jest w stanie rozumieć języka naturalnego, choć potrafi doskonale go naśladować; por. M. Miłkowski, *Sztuczna inteligencja*, s. 319n.

<sup>54</sup> Marek Łągosz podaje, że nawet tak olbrzymia wydolność pamięciowa komputera, która w radykalny sposób przekroczyłaby możliwości ludzkiej tkanki nerwowej, nie doprowadzi do zaistnienia sztucznej świadomości. W tym przypadku nie działa – znane poniekąd z ideologii marksistowskiej

powyższą koncepcję i zakładają, że ekspansywna natura, dążącej do nieustannego samodoskonalenia superinteligencji, będzie przejawiała się także w działaniu polegającym na transformacji wszelkiej materii w energię. W optyce powyższego stanowiska, któremu możemy nadać miano skrajnego energetyzmu, miałyby zostać rozwiązany problem niezniszczalnego materialnego podłoża transferowanego umysłu, gdyż ów ludzki – w tym przypadku już postludzki – informatyczny kod rozproszyłby się na sposób energii w informatycznym uniwersum zarządzanym przez superinteligencję<sup>55</sup>.

Jasno więc widać, że transhumanści, prezentujący w swoich założeniach taki model antropologii, który miałyby odnosić się przede wszystkim do najnowszych zdobyczy wiedzy i techniki, paradoksalnie naznaczeni są w głoszonych przez siebie teoriach wyraźnym – wręcz osobliwym! – markerem nienaukowości. Przykładem może być wspomniany encefalocentryczny redukcjonizm oraz ściśle z nim związana teoria transferu umysłu, czy koncepcja samoświadomej superinteligencji. Stąd pytanie: Dlaczego podtrzymują i wciąż rozwijają tezy, które tak naprawdę dyskredytują ich w świecie prawdziwej nauki? Odpowiedź wydaje się dość oczywista, że za doktryną transhumanistyczną musi się kryć

konkretna ideologia, która jest po prostu – jak każda inna ideologia – „interesowną nienaukowością”, czyli „interesowną nieprawdą”<sup>56</sup>. Po prostu muszą istnieć ukryte konkretne cele, z których to ideologiczne nastawienie wynika. Cele te wydają się bardzo lukratywne skoro sami transhumanści – pomimo racjonalnej krytyki – nie rezygnują z takiej wizji człowieka, która powinna ich dyskredytować w obszarze nauk bazujących na danych empirycznie weryfikowalnych. Przyglądając się transhumanistycznej antropologii można wysunąć przypuszczenie, że jednym z priorytetowych celów takiej ideologii – podobnie jak w przypadku wielu innych ideologii – jest po prostu stworzenie „nowej” wizji człowieka. Kto stwarza człowieka, ten ma władzę nad człowiekiem, staje się niejako bogiem, a tym samym ma także boską władzę nad ludzkim światem.

Jednak gdyby doktryna transhumanistyczna, aspirująca do miana „super-naukowości”, zamykała się jedynie w założeniach pseudo-naukowych, to oczywiście nie miałaby racji bytu. Natomiast ona wciąż się rozwija i ma się całkiem dobrze. Transhumanizm rezonuje bowiem we współczesnej irracjonalnej anty-kulturze, której bardzo istotnym elementem jest także bezrefleksyjna fascynacja najnowszymi technologiami, wprost „nowa wiara”

– prawo przechodzenia ilości w jakość; por. M. Łagosz, *O świadomości*, s. 169.

<sup>55</sup> Łagosz dostrzega, że taka koncepcja jest bardzo zbliżona do systemów onto-teologicznych występujących w indyjskich systemach filozoficznych, gdzie świadomość/umysł funkcjonuje jako wyzwolony od wszelkich struktur psychofizycznych nieosobowy duch, który na sposób mistyczny partycypuje w bycie boskiej super-swiadomości; por. tamże, s. 23.

<sup>56</sup> Por. A. B. Stępień, T. Szubka, *Ideologia a doktryna religijna*, w: *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki*, red. J. Herbut, Redakcja Wydawnictwa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2008, s. 261-277.

w „boską technologię”. Poza tym wydaje się, że jesteśmy świadkami bardzo istotnego przełomu, polegającego na tym, że technika nie jest uznawana jedynie za narzędzie, które powinno czynić łatwiejszym życie człowieka w świecie. Za pomocą techniki bowiem nie tylko opuszczamy „dawny” świat, by coraz bardziej upodmiotowić swoją aktywność w obszarze „nowych” wirtualnych przestrzeni, ale wydaje się, że to właśnie „świat technologii” miałby stawać się dziś nowym podmiotem *par excellence*, w którym powinien partycypować człowiek. Przedstawiciele transhumanizmu wska-

zują, że proces ten będzie zmierzał do tzw. monizmu elektronicznego, polegającego na zjednoczeniu coraz większej liczby elementów konstytuujących ludzkie życie w jednej wspólnej materii elektronicznej<sup>57</sup>. Takie stanowisko jest także zbliżone do metafizycznego idealizmu szczególnie wtedy, gdy zmierza w kierunku obiektywizacji istnienia wymiaru elektronicznego bytu (w przypadku absolutnej dominacji superinteligencji) oraz w kierunku sądów stwierdzających wówczas istnienie rzeczywistości elektronicznej<sup>58</sup>.

## 5. Transhumanistyczny neo-gnostycyzm

Należy jednak zaznaczyć, że w doktrynie transhumanistycznej nie chodzi tylko o stworzenie nowych warunków życia dla człowieka. Nie chodzi

o stworzenie jedynie pewnej „elektronicznej antroposfery”<sup>59</sup> jako równoległej – wobec *vita realis* – nowej przestrzeni ludzkiej aktywności<sup>60</sup>. Chodzi o proces

<sup>57</sup> Por. M. Ostrowicki, *Ontoelektronika*, Kraków 2013, s. 87.

<sup>58</sup> Michał Ostrowicki pokazuje, że zapośredniczenie przez technologię, które jest warunkiem zaistnienia w rzeczywistości elektronicznej, bierze swój początek z platońskiej koncepcji człowieka. Umysł człowieka ma dostęp do idei, które niczym boski demiurg może obrazować w rzeczywistości elektronicznej, co pozwala mu także na rozpoczęcie życia w stworzonym przez siebie świecie; por. tenże, s. 62.

<sup>59</sup> Pojęciem o szerszej konotacji, którym posługuje się Ostrowicki, jest „środowisko elektroniczne”, rozumiane jako specyficzne otoczenie człowieka powstające w wyniku jego związku z technologią. Natomiast pojęciem o węższej konotacji jest „elektroniczne realis”, które odnosi się do powstawania w formie elektronicznej tego, co pierwotnie miało postać biologiczną czy fizyczną.

<sup>60</sup> Autor *Ontoelektroniki* rezygnuje z powszechnie przyjmowanej opozycji pojęciowej wirtualny–realny, twierdząc, że wraz z coraz powszechniejszym zakresem używania komputerów wiązanie pojęcia „wirtualny” z czymś nierzeczywistym już się wyczerpało. W miejsce pojęcia „wirtualny” Ostrowicki proponuje „rzeczywistość elektroniczną”, która różni się od „rzeczywistości fizycznej” odmiennością postaci materii. Formą dla materii elektronicznej jest umysł ludzki. Umysł oddziałuje na możliwość komputerowego programu i w ten sposób powstaje „materia elektroniczna” określona przez formę elektronicznego bytu, czyli konkretnego jednostkowego awatara. Wówczas „elektroniczna antroposfera” może stać się obszarem transcendencji, czyli mentalnego transferu z wymiaru biologicznego do „elektronicznego realis”; por. tenże, s. 35-37. Konfrontując powyższą ontoelektronikę z metafizyką tomistyczną, widzimy, że absolutnie fundamentalnym brakiem spójności pomiędzy tymi stanowiskami będzie także brak właściwego rozróżnienia pomiędzy „bytem”, a „wytworem”; por. M. Gogacz, *Elementarz*, s. 179n.

przeobrażania samego człowieka w stronę tzw. kondycji post-ludzkiej. Człowiek ma stawać się coraz bardziej tworem technologicznym, by ostatecznie zostać całkowicie oderwanym od porządku natury, gdyż według tej doktryny, to właśnie porządek natury jest najbardziej opresyjny wobec bytu ludzkiego. Zdaniem transhumanistów porządek natury ogranicza prawdziwą wolność człowieka i nie pozwala na jego prawdziwy rozwój<sup>61</sup>. Natomiast udział w tym dobru, którym jest nie tylko rozwój technologii, ale – co istotniejsze! – coraz głębsza integracja z rozwijającą się technologią, staje się kryterium coraz pełniejszego bycia dla (trans)ludzkich istnień, zmierzających ostatecznie ku doskonalszej post-biologicznej boskiej kondycji. Taki właśnie utopijny cel postawił sobie transhumanizm. Trzeba jednak zapytać: Czy powyższa doktryna stanowi rzeczywistość jakiegoś absolutnego *novum*, jeżeli chodzi o rozumienie świata i człowieka?

Łatwo stwierdzić, że doktryna transhumanistyczna wykracza znacznie poza taki ogląd świata, który mógłby być empirycznie weryfikowalny przez nauki przyrodnicze. Musi więc mieć inne „szersze”, ideowe ramy, usprawiedliwiające poniekąd irracjonalność tak wielu

swoich pseudo-naukowych tez. To pewnie dlatego koryfeusze tego nurtu w ramach technologicznego probabilizmu mówią nie tylko o przyszłych akcydenalnych „cudach techniki”, ale także o swoistej strukturyzacji swej wizji, czyli o potrzebie stworzenia nowej „techno-religii”<sup>62</sup>, gdyż właśnie w wielu religijnych opisach rzeczywistości takie postulaty jak np. osiągnięcie boskiej kondycji, funkcjonują jako naturalne składniki owej „innej” wizji człowieka.

Uwzględniając chronologię rozwoju idei obecnej w doktrynie transhumanistycznej, uznającej porządek natury za rzeczywistość złą i opresyjną dla człowieka, dochodzimy do jej bardzo charakterystycznej manifestacji, mającej swe miejsce już w doktrynie starożytnych sekt gnostyckich<sup>63</sup>. Wspólnym mianownikiem gnostyckich doktryn był tzw. anty-kosmizm. W przeciwieństwie do koncepcji pro-kosmicznej, charakterystycznej dla starożytnej myśli greckiej, która polegała na rozumieniu wszechświata jako harmonii wielu elementów, oraz na – wynikającym z takiej wizji – zadaniu człowieka, którym było także osiągnięcie harmonii ze wszystkimi elementami rzeczywistości<sup>64</sup>, doktryna gnostycka traktowała

<sup>61</sup> Charakterystycznym świadectwem wyznawania takiego poglądu jest słynna deklaracja jednego z najważniejszych myślicieli transhumanistycznych Maxa More'a zatytułowana *List do Matki Natury*; por. M. More, *List do Matki Natury*, tłum. M. Sieńko, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003/q,List.do.Matki.Natury>. (dostęp: 27.07.2019).

<sup>62</sup> Por. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, s. 368.

<sup>63</sup> Należy odróżnić „gnozę” w ujęciu teologicznym od „gnozy” w ujęciu filozoficznym. W pierwszym przypadku „gnoza”, jako przychodząca dzięki oświeceniu wiedza przeznaczona dla wybranych, stawała się odpowiednikiem łaski wiary, która w chrześcijaństwie była gwarantem zbawienia dla wszystkich, którzy ją przyjmą i będą w niej żyli. Natomiast „gnoza” w ujęciu filozoficznym uznaje po prostu wiedzę za realny byt, utożsamiając tym samym przyczynę ze skutkiem; por. M. Gogacz, *Elementarz*, s. 158.

<sup>64</sup> Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński,



świat jako *residuum* wrogich człowiekowi sił. Dlaczego?

Według gnostyckich mitów świat został stworzony przez złego Demiurga, który uwięził duchowego człowieka w materialnym wymiarze rzeczywistości, czego najbardziej konkretną opresyjną reprezentacją jest ludzkie ciało<sup>65</sup>. W gnostyckim schemacie, podobnie jak w neoplatonizmie<sup>66</sup>, materia – a tym samym cielesny wymiar człowieka – była uznawana za postać zła<sup>67</sup>. Demiurg jako stwórca materialnego świata i pan natury był więc interpretowany jako zły, a człowiek tego zła doświadczał najbardziej, przede wszystkim dlatego, że jako jedyny ze stworzeń miał w sobie nieśmiertelną duchową cząstkę, która została uwięziona w ciele, przynależącym do owej złej i opresyjnej natury stworzonego świata. Jednakże wiedzę, czyli gnozę, na temat zła natury oraz boskiej iskry zamieszkującej człowieka mieli jedynie wybrańcy tj. gnostycy, którzy otrzymywali ją dzięki oświeceniu<sup>68</sup>. Gnostycy zatem głosili, że w człowieku zamieszkuje boska iskra, która powinna się wyzwolić z okowów

cielesności po to, by powrócić do boskiej Pleromy i tym samym osiągnąć pełnię doskonałości<sup>69</sup>. Jednakże wyzwolenie nie realizowało się jedynie przez śmierć ciała. Aby gnostyk mógł w pełni zrealizować swoje powołanie do boskości, musiał żyć według określonych zasad, musiał żyć według gnozy.

Należy także zauważyć, że powstałe w naszej erze sekty gnostyckie, miały w zdecydowanej większości charakter antychrześcijański. Stąd też owego złego Demiurga identyfikowano również z Bogiem Jahwe, ukazanym przez Księgę Rodzaju jako Stwórcę człowieka i wszechświata<sup>70</sup>. Trzeba podkreślić, że antychrześcijański charakter doktryny sekt gnostyckich często wiązał się ze specyficzną interpretacją biblijnej prehistorii, w której to wąż z Edenu jawił się jako przyjaciel człowieka, chcący przekazać mu boską wiedzę – gnozę<sup>71</sup>. Tym samym lepiej rozumie się dlaczego w tekstach niektórych transhumanistycznych koryfeuszy odnajdziemy nawiązania do specyficznego lucyferycznego prometeizmu<sup>72</sup>, gdzie zbuntowany

Wydawnictwo Nomos, Kraków 1995, s. 60.

<sup>65</sup> Tamże, s. 113.

<sup>66</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom IV, tłum. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, 587- 589.

<sup>67</sup> Por. M. Théron, *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, red. F. Chiossone, Il Nuovo Melangolo, Genova 2006, s. 148.

<sup>68</sup> Por. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991, s. 300n.

<sup>69</sup> Por. K. Rudolph, *Gnoza*, s. 76.

<sup>70</sup> Por. M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, red. M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, 2009, s. 39.

<sup>71</sup> Manlio Simonetti zwraca uwagę na eksponowanie osoby szatana w doktrynie ruchów gnostyckich (np. Ofici). W biblijnej figurze węża z Edenu był on uznawany za symbol gnozy wyzwalającej człowieka; tamże, s. 39- 47.

<sup>72</sup> Prometeizm to postawa etyczna, dla której ideałem moralnym jest podporządkowanie działań jednostki dobru większych grup społecznych bądź nawet całej ludzkości. Oznacza bunt przeciwko boskim wyrokom i siłom natury okupiony własnym cierpieniem w imię szczęścia ogółu. Paradygmatem takiej postawy jest mityczna postać Prometeusza; por. Ajschylos, *Prometeusz skowany*,

przeciwko Bogu anioł jest właśnie tym, który przynosi oświecenie człowiekowi<sup>73</sup>, czyli uświadamia go o posiadaniu transludzkiej świadomości, mogącej wyewoluować w kondycję postludzkiego boga.

Widzimy więc, że starając się dać odpowiedź na pytanie, dlaczego transhumanizm postuluje radykalne oderwanie człowieka od porządku natury, a tym samym chcąc scharakteryzować główne inspiracje transhumanistycznej antropologii, zagłębia się coraz bardziej w religijną doktrynę sekt gnostyckich. Transhumanizm głosi „nowy” sposób wyzwolenia człowieka oparty na dawnych antychrześcijańskich schematach gnostyckich, które fantazyjnie ubiera w nowe technologiczne szaty. Łatwo to zauważyć, chociażby w teorii transferu umysłu, mającej prowadzić do wyzwolenia od ciała oraz partycypacji w jed-

nym informatycznym uniwersum zarządzanym przez „boską” superinteligencję. Irracjonalność tych pseudo-naukowych tez jest po prostu spójna z irracjonalnym gnostyckim mistycyzmem<sup>74</sup>.

Transczłowiek podobnie jak gnostyk, aby osiągnąć kondycję boskiego postludzkiego istnienia również musi żyć według pewnej wiedzy, czyli techgnozy<sup>75</sup>, której praktyczną manifestacją są rozwijające się technologie. Techgnoza, tak samo jak starożytna *gnosis*, która stawiając człowieka w opozycji do Stwórcy i natury, miała go prowadzić ku boskości, ma więc to samo lucyferyczne źródło oświecenia<sup>76</sup>. Co więcej, techgnostyk nie tylko ma za zadanie żyć technologią, ale także sam powinien stawać się coraz bardziej tworem technologicznym. Techgnoza ma stać się bytem. Tym samym teologiczne znaczenie „gno-

tłum. J. Kasproicz, Wrocław 2021.

<sup>73</sup> Przytaczam fragment tekstu *In Praise of the Devil* autorstwa Maxa More'a jednego z czołowych myślicieli transhumanizmu, który po raz pierwszy był kolportowany w 1989 r. przez *Libertarian Alliance*: „Moim celem jest wydobyc wartości i perspektywę tradycji chrześcijańskiej oraz zademonstrować w jaki sposób jest ona zasadniczo sprzeczna z wartościami wyznawanymi przeze mnie (...)”; „Diabeł – Lucyfer – jest siłą dobra (...) jest ekspertem w pomaganiu nam być racjonalnymi. Pokazuje nam, jak korzystać z naszej inteligencji i jak wziąć odpowiedzialność za siebie”; „Chwała Lucyferowi! Chwalcie dążenie do prawdy poprzez racjonalność”; „Dołącz do mnie, dołącz do Lucyfera i dołącz do Extropii w walce z Bogiem i jego siłami entropialnymi”. Por. M. More, *In Praise of the Devil*, *Atheist Notes* 003, 1991, <http://www.libertarian.co.uk/?q=node/1063>, [tłumaczenie własne, dostęp: 11.02.2021].

<sup>74</sup> Por. M. Théron, *Piccola enciclopedia*, s. 147.

<sup>75</sup> Neologizm używany często w pracach dotyczących transhumanizmu. Techgnoza jest także niezbędnym składnikiem dopełnienia procesu tzw. technotranscendencji, czyli przekroczenia biologicznego wymiaru bytu za pomocą różnych technologii; por. A.F. Pawlak, *Transhumanizm jako projekt metafizyczny XXI wieku. Techgnoza i Homo Deus w erze duchowych maszyn*, w: *Pluralizm religijny i odmiany ezoteryzmu*, red. A. Wójtowicz, W. Klimski, Warszawa 2019, s. 143-165.

<sup>76</sup> Należy więc dostrzec, że w tej perspektywie również tzw. superinteligencja, podobnie jak gnostycka Pleroma, jest także conceptem quasi-religijnym. Superinteligencja to współczesna figura odwiecznej irracjonalnej zasady, która od zawsze sprzeciwiała się boskiemu Logosowi; to po prostu lucyferyczna inteligencja, która w transhumanistycznej doktrynie została włączona do konkretnego antymesjańskiego schematu, gdzie w fenomenie nadchodzącej technologicznej osobliwości ma „objawić” technologiczne oblicze antymesjasza, co w teologicznej perspektywie pokrywa się z figurą antychrysta – jako nowego wyzwoliciela człowieka; por. M. Ziółkowski, *Pokonać śmierć*, s. 392nn.

zy” przechodzi w znaczenie filozoficzne, a więc wraca do punktu wyjścia, gdzie ukrywało się w fundamentalnym dla transhumanizmu założeniu: to techno-

logia – nie człowiek – ma stać się podmiotem. Technologia ma być bytem *par excellence!*

## 6. Podsumowanie

Dlatego już na tym poziomie refleksji możemy wysunąć bardzo konkretny wniosek. Ze względu na swe najbardziej zasadnicze ideowe ramy transhumanizm stanowi konstrukt quasi-religijny. To gnostycyzm stanowi jedno z głównych źródeł argumentacji zarówno transhumanistycznych tez filozoficznych, jak i tych funkcjonujących w obszarze nauk przyrodniczych. Wiele spójnych punktów z doktryną starożytnych antychrześcijańskich sekt gnostyckich daje nam przyzwolenie, aby ideowe jądro tego technocentrycznego nurtu zakwalifikować do kategorii neo-gnostyckich antychrześcijańskich inspiracji współczesnej cywilizacji.

Wynika z tego, że ocena transhumanistycznej antropologii powinna uwzględniać dwa fundamentalne elementy. Pierwszy dotyczy zagadnienia szczegółowego i występuje w obszarze nauk przyrodniczych. Jest nim naturalistyczny encefalocentryzm przechodzący w encefalocentryzm redukcjonistyczny, które to stanowiska są niczym innym jak ideologizacją stanowiska encefalocentryzmu biologicznego (anatomicznego). Natomiast drugi dotyczy zagadnie-

nia ogólnego, czyli argumentacyjnej racji stosowanej do wyznaczenia charakteru całościowej wizji człowieka w doktrynie transhumanistycznej, w którą wpisuje się i w której niejako ewoluuje powyższe stanowisko redukcjonistycznego encefalocentryzmu. Jest nim wizja człowieka wynikająca z religijnego schematu gnostyckiego. Należy więc dostrzec irracjonalność transhumanistycznej doktryny, szukając jej przede wszystkim u tych dwóch źródeł, będących wspólnie swoistą *causa irrationabilitatis* tego systemu. Są to: ideologizacja nauk przyrodniczych oraz ekstrapolacja technologicznego probabilizmu w obszar gnostyckiego mistycyzmu.

A zatem, na gruncie antropologii filozoficznej z pewnością transhumanizm głosi tezę o procesualnym charakterze ludzkiego bytu<sup>77</sup> i taka wizja człowieka wynika także z obecnej w transhumanizmie procesualnej materialistycznej ontologii, uznającej transfer informacji za fundamentalny składnik konstytuującej wszystko materii. Natomiast aby zrozumieć właściwie ową „procesualność”, należy odnieść się do opisywanego w niniejszym artykule stanowiska

<sup>77</sup> Procesualność bytu nie jest oczywiście spójna z rozumieniem bytu przez metafizykę tomistyczną, gdzie istnienie bytu nie jest procesem tylko wewnętrznym tworzywem związanym z istotą bytu, która jest powodem tożsamości właśnie tegoż jednostkowego bytu. Istnienie jest więc niepowtarzalnym aktem jednostkowego bytu, który go zapoczątkowuje, urealnijając i aktualizując pozostałe pryncypia; por. M. Gogacz, *Elementarz*, s. 34.

antropologicznego, funkcjonującego na gruncie ideologizacji nauk przyrodniczych, czyli do redukcjonistycznego encefalocentryzmu, oraz do stanowiska

antropologicznego, funkcjonującego w tym specyficznym obszarze nauk teologicznych, którym są starożytne antychrześcijańskie systemy gnostyckie.

## ***Causa irrationabilitatis, on Sources of Transhumanist Anthropology***

**Keywords:** Transhumanism, Thomism, materialism, naturalism, technology, transfer, irrationalism, ideology, encephalocentrism, reductionism, religion, gnosticism.

The aim of this paper is to show a source inspirations on which anthropological model of transhumanist doctrine has been built. Fundamental thesis of transhumanism says that there is possibility of transgressing the natural condition of man through the various latest technologies what suppose to develop more excellent human's essential form. The author turns attention to the fact that there is a category of possible beings and ontology of transfer adopted by transhumanist doctrine and that there is no essential differentiation between two notions such as „being” and „product”. For that reason it is impossible to apply apparatus of Thomistic metaphysics to that doctrine.

Another element which shows discrepancy of both stances is, analysed by the author, opposition between materiali-

stic-naturalistic transhumanist anthropological model, called on the ground of natural science encephalocentrism and hylemorfism proper for Christian anthropology. The author shows irrationality of many anthropological ideas of transhumanist doctrine and also presents its two main sources. The first is ideologisation in the area of natural science whose extreme appearance we find in reductionist encephalocentrism. The second is extrapolation of reductionist encephalocentrism stance along with stances of technological probabilism into religious domain of anti-Christian antic gnostic systems. The author ultimately states that transhumanism is ideology which skillfully transforms gnostic mysticism into „new garments” of the latest technologies and for that, it effectively resonates in a contemporary irrational anti-culture.

## Bibliografia

1. Ajschylos, *Prometeusz skowany*, tłum. J. Kasprowicz, Wrocław 2021.
2. Andrzejuk A., *Tomasz z Akwinu jako psycholog*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2020.
3. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1983.
4. Bostrom N., *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, Wydawnictwo Helion, Gliwice 2016.
5. Bronk A., *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią współczesną*, lublin 1995, s. 199-210, W: *artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki*, red. J. Herbut, redakcja wydawnictwo wydziału teologicznego uniwersytetu opolskiego, opole 2008.
6. Castagno A.M. (Red.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, città nuova editrice, roma 2000.
7. Domżał T.M., *Historia neurologii w zarysie*, w: *Neurologia*, red. A. Stępień, Wydawnictwo Medical Tribune Polska, Warszawa 2014.
8. Doudna J.A., Sternberg S.H., *Edycja genów. Władza nad ewolucją*, tłum. A. Tuz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2018.
9. Dulewicz M., *Neuroteologiczne wyjaśnienia przeżyć religijnych. Analiza krytyczna*, w: „Humaniora. Czasopismo internetowe” 2 (2013), Uniwersytet w Białymstoku Instytut Socjologii, Katedra Ontologii i Epistemologii, s. 113-121.
10. Eliade M., *Okultyzm, czary, mody kulturalne*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1992.
11. Galarowicz J., *Martin Heidegger. Myśliciel czy szaman?*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2014.
12. Gałęcki S., *Ulepszanie czy przekraczanie natury?*, w: *Ulepszanie człowieka. Perspektywa filozoficzna*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018, s. 143-167.
13. Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987.
14. Hołub G., *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2018.
15. Jaroszyński P., *Duns Szkot a powstanie nowożytnej ontologii*, w: *Błogostawiony Jan Duns Szkot 1308–2008. Materiały Międzynarodowego Sympozjum Jubileuszowego z okazji 700-lecia śmierci bł. Jana Dunsza Szkota*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 8-10 kwietnia 2008, E. I. Zieliński, R. Majeran (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 709-727.
16. Jonas H., *Lo gnosticismo*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991.

17. Klichowski M., *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2014.
18. Kurzweil R., *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodakowska, A. Nowosielska, Wydawnictwo Kurhaus Publishing, Warszawa 2016.
19. Lindenbergh G., *Ludzkość poprawiona*, Wydawnictwo Otwarte, Kraków 2018.
20. Lipowicz M., *Od transcendencji człowieka do transgresji człowieczeństwa*, „Ethos” (Transhumanizm) 111 (2015), s. 57-80.
21. Łagosz M., *O świadomości. Fenomenologia zjawisk umysłowych*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016.
22. Maryniarczyk A. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 4, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003.
23. Miłkowski M., *Sztuczna inteligencja*, [w:] *Panorama współczesnej filozofii*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 309-328.
24. Morawiec E., Mazanka P., *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2006.
25. More M., *List do Matki Natury*, tłum. M. Sieńko, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003/q,List.do.Matki.Natury>. [dostęp: 27.07.2019].
26. More M., *In Praise of the Devil*, *Atheist Notes* 003, 1991, <http://www.libertarian.co.uk/?q=node/1063>, [dostęp: 11.02.2021].
27. Osiński G., *Transhumanizm. Retiarus contra secutor*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej, Toruń 2018.
28. Ostrowicki M., *Ontoelektronika*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
29. Owen M.A., Coleman M.R., *Detecting awareness in the vegetative state*, „Annals of the New York Academy of Sciences” (2008) 1129, s. 130-138.
30. Pawlak A.F., *Cyberimmortalizm. Cyfrowy postczłowiek jako transhumanistyczny projekt XXI wieku*, w: *Człowiek a technologia cyfrowa – przegląd aktualnych doniesień*, red. P. Szymczyk, K. Maciąg, Wydawnictwo Naukowe Tygiel, Lublin 2018, s. 7-26.
31. Pawlak A.F., *Transhumanizm jako projekt metafizyczny XXI wieku. Techgnoza i Homo Deus w erze duchowych maszyn*, w: *Pluralizm religijny i odmiany ezoteryzmu*, red. A. Wójtowicz, W. Klimski, Warszawa 2019, s. 143-165.
32. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tom IV, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999.
33. Rudolph K., *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Nomos, Kraków 1995.

34. Sawicki A., *Rosyjska immortologia. Śmierć i nieśmiertelność w poglądach myślicieli XVIII–XX wieku*, Wydawnictwo Prymat, Białystok – Kraków 2016.
35. Simonetti M., *Testi gnostici in lingua greca e latina*, red. M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, 2009.
36. Stępień A.B., T. Szubka T., *Ideologia a doktryna religijna*, w: *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki*, red. J. Herbut, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2008, s. 261–277.
37. Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2000.
38. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.
39. Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, tom I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
40. Théron M., *Piccola enciclopedia delle eresie cristiane*, red. F. Chiossone, Il Nuovo Melangolo, Genova 2006.
41. Trąbka J., *Mózg a świadomość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1983.
42. Truog R., *Role of brain death and the dead donor rule in the ethics of organ transplantation*, „Critical Care Medicine” 31 (2003) 9, s. 2391–2395.
43. Turney J., *Ślady Frankensteina. Nauka, genetyka i kultura masowa*, tłum. M. Wiśniewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2001.
44. Vetulani J., *Mózg: fascynacje, problemy, tajemnice*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014.
45. Zalewski T., *Definicja sztucznej inteligencji*, w: *Prawo sztucznej inteligencji*, red. L. Lai, M. Świerczyński, Wydawnictwo C.H.Beck, Warszawa 2020, s. 1–14.
46. Ziółkowski M., *Pokonać śmierć czy zmienić człowieka? Ideologia współczesnego transhumanizmu wobec heterodoksji Mikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo von Borowiecky, Warszawa 2021.