

Grzegorz HOŁUB

ODEJŚCIE OSOBY LUDZKIEJ? Od ucieleśnienia do sfery wirtualnej

„Uwolnienie” świata naturalnego od osoby ludzkiej może się dokonać również wtedy, gdy samego człowieka „uwolni się” od kondycji, która łączy go z tym światem. Należałoby więc zmierzać do wprowadzenia istnienia ludzkiego w taką sferę, która nie koliduje z dynamizmem naturalnych ekosystemów. To zaś mogłoby się dokonać, jeśli człowiek zrezygnowałby ze swojego wymiaru biologicznego i cielesnego, a związałby się z jakimś innym wymiarem – na przykład tym, który jest przedmiotem zainteresowania technologii materiałowych.

Idea osoby ludzkiej od dawna pozostaje ważnym tematem dyskusji filozoficznych. Powody ku temu są natury zarówno teoretycznej, jak i praktycznej: zalicza się do nich zarówno chęć poznania istoty człowieczeństwa, jak i potrzebę zdobycia wiedzy koniecznej do działania. Temat osoby pojawia się w filozofii średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej w debatach o charakterze akademickim, a w ostatnim okresie – także o charakterze praktycznym. Nieustannie rosnące zdolności człowieka do zmiany otaczającego świata – a także do zmiany samego siebie – pilnie domagają się odpowiedzi na pytanie, kim – albo czym – jest podmiot sprawczy tych zmian. Czy mamy w ich przypadku do czynienia z wolną jednostką ludzką, czy też z konstelacją zdeterminowanych procesów? Jeśli osoba rzeczywiście istnieje, to jak ją poznać, jak opisać, jakie miejsce przyznać jej w istniejącym świecie? Odpowiedzi na te pytania, wypracowane w trakcie długotrwałych debat, mają różny charakter: niektóre z nich podkreślają swoistość osoby ludzkiej, jej autonomię i sprawczość, inne negują rzeczywistość osobową, a także sprawczość indywidualną.

W obecnym artykule zajmiemy się jedną z możliwych odpowiedzi na pytanie o rzeczywistość osoby¹. Odpowiedź ta pojawia się w dyskusjach filozofów zainteresowanych kwestiami praktycznymi, dotyczącymi środowiska naturalnego, a wiążącymi się również z problematyką technologii informatycznych. Wydaje się, że rozważania prowadzone w tym nurcie debaty, a także wnioski, do których prowadzą, skłaniają do postawienia tezy o potrzebie zaniku osoby ludzkiej, jej swoistego odejścia ze świata, w którym żyjemy. Naszym celem będzie określenie, czy sugestie te są uzasadnione – czy nasza wiedza o kondycji świata naturalnego i o zachodzących w nim procesach, a także o moż-

¹ Dokonując pewnego uproszczenia, w artykule tym przyjmuję, że istnienie osoby ludzkiej jest tożsame z istnieniem człowieka.

liwościach świata technologii (w tym technologii wirtualnych) rzeczywistość prowadzi do takich wniosków.

ISTOTA LUDZKA W KONFLIKCIE ZE ŚRODOWISKIEM

Filozofowie zainteresowani środowiskiem niejednokrotnie podkreślają istnienie napięć między człowiekiem a światem naturalnym, a nawet wskazują na konflikt między tymi rzeczywistościami. Z jednej strony niszczone przez kryzys ekologiczny środowisko naturalne staje się coraz mniej gościnnym „domem” dla człowieka, z drugiej zaś człowiek staje się problemem dla środowiska, ponieważ jego obecność prowadzi do nieproporcjonalnego wykorzystywania zasobów naturalnych i nadmiernego obciążania ekosystemów, co pozbawia gatunki pozaludzkie należnych im szans na przeżycie. Krytyczne spojrzenie na człowieka reprezentujące taką właśnie optykę typowe jest dla nurtu etyki środowiskowej zwanego biocentryzmem.

Idea biocentryzmu łączy się z zakwestionowaniem dominującej roli człowieka w świecie naturalnym i zmierza do odrzucenia antropocentryzmu, czyli przekonania, że *homo sapiens* stoi w centrum świata, że wszystko istnieje ze względu na niego i jest mu poddane. W ramach biocentryzmu odrzuca się przekonanie o dominacji człowieka w świecie, wskazując, że nie ma wystarczająco mocnych racji, by przyznawać mu tak wyjątkowy status. Wszystkie istoty żywe, czyli te, u których można wykazać zachodzenie procesów życiowych (*bios*), są bowiem sobie równe. Wszystkie mają swoje własne „bytowe” interesy, wiążące się przede wszystkim z przeżyciem i rozwojem, które należy uszanować. Robin Attfield podkreśla: „Istnieje zobowiązanie, by chronić jak najwięcej gatunków i – jeśli jest to od nas zależne – zapewniać ich rozwój. Zobowiązanie to ma swój fundament w czymś, co jest niezależne od ludzkich interesów”². W tej perspektywie człowiek jawi się jako jedno z wielu istnień, którym przysługują uprawnienia, pozbawiony jest natomiast wyjątkowości czy praw szczególnych.

Wkomponowanie człowieka we wspólnotę ekologiczną – twierdzą biocentryści – ukazuje pewną prawdę na jego temat, a mianowicie, że istota ludzka partycypuje w środowisku naturalnym przez swoją cielesność i podlega procesom świata naturalnego. Człowiek jednak dąży do zaspokojenia swoich potrzeb również drogą wykorzystania środowiska i podporządkowania sobie innych gatunków. Z perspektywy stanowiska biocentrycznego tendencja ta jawi się jako niebezpieczna, a w związku z tym zyskuje negatywną ocenę.

² R. Attfield, *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*, Polity, Cambridge 2003, s. 43. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – G.H.

Szczególnie jasno konsekwencje takiej postawy człowieka wobec środowiska analizuje Paul W. Taylor, opisując je w ramach swojego projektu bioetyki środowiskowej. Filozof ten formułuje pięć tez, które ukazują oryginalny, ale zarazem radykalny sposób spojrzenia na rzeczywistość z punktu widzenia interesu środowiska naturalnego³. W pierwszej z nich Taylor głosi, że „ludzie są członkami ziemskiej wspólnoty życia w tym samym znaczeniu i na tych samych warunkach, co inne żyjące istoty”⁴. Wskazuje też na różne aspekty tego twierdzenia, które pozwalają je lepiej zrozumieć. Tak więc podkreśla, że o przetrwaniu człowieka i innych organizmów decydują podobne wymogi biologiczne i fizyczne, przy czym każdemu istnieniu odpowiada właściwe mu dobro, którego realizacja nie zawsze zależy od uwarunkowań będących pod kontrolą tego bytu. Zwraca również uwagę na zagrożenie wolności i autonomii, zaznaczając, że pojęcia te w pewnym sensie można odnieść do wszystkich członków naturalnej wspólnoty życia⁵. Rozwijając tę tezę, Taylor odnosi się do wspólnej genezy wszystkich żyjących organizmów i podkreśla, że człowiek jest stosunkowo późnym przybyszem na planecie, a jego pojawienie się związane było z uprzednim istnieniem i funkcjonowaniem systemów naturalnych (biosystemów). W swoich analizach filozof idzie jednak o krok dalej i wyciąga z nich istotne wnioski dotyczące człowieka jako bytu. Twierdzi, że „nie możemy już postrzegać siebie jako szczególnego celu stworzenia”⁶, jesteśmy bowiem „produktem systemu, który zrodził także wszystkie inne typy istot żyjących”⁷.

Kolejnym aspektem tezy Taylora jest zależność człowieka od ziemskiego systemu ekologicznego. Przetrwanie człowieka zależy od dobrej kondycji świata naturalnego, podczas gdy świat ten nie jest uzależniony od obecności w nim człowieka. Dobrostan istoty ludzkiej wymaga więc harmonii świata przyrody, środowisko natomiast – aby trwać i utrzymywać dobrą kondycję,

³ Zob. P.W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986. Zob. też: G. Hołub, *Człowiek a świat naturalny. Wokół koncepcji egalitaryzmu gatunkowego Paula W. Taylora*, „Logos i Ethos” 18(2012) nr 1, s. 105-126.

⁴ Taylor, dz. cyt., s. 99. Pozostałe tezy Taylora są następujące: (2) Gatunek ludzki stanowi, obok innych gatunków, integralny składnik systemu wzajemnej zależności. Przeżycie każdej istoty – jak również jej szanse na pomyślne bądź niepomyślne życie – określone jest nie tylko przez fizyczne warunki jej środowiska, ale także przez jej relacje z innymi istotami żyjącymi. (3) Wszystkie organizmy są teleologicznymi centrami życia w tym sensie, że każdy z nich jest niepowtarzalną jednostką dążącą do własnego dobra w swoisty dla siebie sposób. (4) Z natury ludzie nie są stworzeniami wyższymi niż inne istoty żyjące (por. tamże, s. 100).

⁵ Taylor twierdzi, że „w tym znaczeniu bycie wolnym oznacza zdolność do zachowania istnienia i promocji własnego dobra; stan pozbawienia wolności to z kolei niezdolność do realizacji tych działań” (tamże, s. 106).

⁶ Tamże, s. 112.

⁷ Tamże.

aby pozostawać „zdrowe” – człowieka nie potrzebuje. Widoczna jest tu wyraźna asymetria, a Taylor ukazuje również praktyczne konsekwencje owej niewspółmierności. Wyginięcie istot ludzkich, na przykład na skutek jakiejś choroby typowej dla homo sapiens, nie byłoby równoznaczne z powstaniem zagrożenia dla środowiska. Z drugiej strony pogorszenie jakości wody czy powietrza niesie poważne niebezpieczeństwo dla gatunku ludzkiego.

Taylor wysuwa twierdzenie, że obecność istoty ludzkiej stanowi ogromne obciążenie dla świata przyrody, a odejście człowieka mogłoby przynieść bio-wspólnocie określone korzyści. Zakończyłoby się wówczas niszczenie naturalnych siedlisk, będące skutkiem budowy osiedli, fabryk czy lotnisk. Co więcej, pojawiłaby się możliwość powolnej regeneracji natury, która uwalniając się od elementów toksycznych, jakie wprowadził do niej człowiek, po pewnym czasie odzyskałaby swoją witalność. Taylor przewiduje, że ekosystemy powróciłyby wówczas do równowagi, lasy tropikalne odzyskałyby dobroczynny wpływ na globalny klimat, zanieczyszczone akwenu morskie i oceaniczne uwolniłyby się – choćby po upływie dłuższego czasu – od trujących substancji. Jedynymi czynnikami, które mogłyby wówczas zakłócać równowagę ekologiczną, byłyby wybuchy wulkanów i zmiany klimatyczne wiążące się na przykład ze zlodowaceniem czy radykalnym ociepleniem⁸. W konkluzji amerykański filozof podkreśla: „W przypadku całkowitego wyginięcia gatunku homo sapiens ziemską wspólnotą życia nie tylko nadal by istniała, ale – według wszelkiego prawdopodobieństwa – wzrósłby jej dobrostan. Nasza ludzka obecność nie jest tu więc potrzebna”⁹.

Stwierdzenie, że ludzka obecność nie jest konieczna dla istnienia świata naturalnego budzi jednak kontrowersje i niektórzy filozofowie prezentują argumentację przemawiającą za tezą przeciwną. George Kateb wykazuje na przykład, że istnienie człowieka w świecie jest konieczne dla samej natury¹⁰. Na użytek obecnych rozważań przyjmijmy jednak tezę Taylora i przeanalizujmy jej dalsze konsekwencje. Taylor wskazuje zatem, że ludzka obecność nie jest konieczna dla środowiska, a nawet pozostaje dla niego w pewien sposób niebezpieczna. Jako gatunek zdolny do zrozumienia podstawowych mecha-

⁸ Por. tamże, s. 114n.; H o ł u b, dz. cyt., s. 111n.

⁹ T a y l o r, dz. cyt., s. 115.

¹⁰ George Kateb wskazuje, że człowiek dysponuje czymś, czego brak jest innym gatunkom – przede wszystkim zdolnością do poznania i zrozumienia świata, jak również do ujęcia go jako wartości. Tylko człowiek potrafi zdobyć wiedzę o środowisku, ując je jako wartość w znaczeniu wybiegającym poza ocenę użyteczności i przekazać tę spuściznę następnym pokoleniom. W tym znaczeniu – jak utrzymuje Kateb – człowiek wnosi nową jakość do świata naturalnego i dzięki temu w pewien sposób dopełnia go i udoskonala. Będąc istotą, której nie można całkowicie zredukować do pierwiastka naturalnego, naturę tę udoskonala i wprowadza do niej coś, czego ona sama nie potrafi wytworzyć (zob. G. K a t e b, *Human Dignity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2011).

nizmów działania świata przyrody i wykorzystania ich dla własnych celów człowiek może autonomizować się w obrębie biowspólnoty. W tym kontekście – jak powie polski filozof Jan Wawrzyniak – człowiek okazuje się „rakiem biosfery”¹¹, a jego nieobecność w świecie nie jest po prostu postulatem, ale jawi się jako konieczność. Aby można było uratować świat przed zniszczeniem, istota ludzka musi odejść.

Wniosek ten nie jest jednak dość jasny. Co bowiem w przypadku istoty ludzkiej oznaczałoby odejście? Czy należy zmierzać do tego, by ludzkość faktycznie i całkowicie wyginęła, czy też do czegoś innego? Filozofowie środowiska wypowiadający się w tym duchu często mają na myśli redukcję populacji ludzkiej, czy to wskazując, że optymalna liczba ludzkich jednostek na ziemskim globie nie powinna być większa niż populacja poszczególnych gatunków zwierzęcych, na przykład niedźwiedzi polarnych, czy to podkreślając, że obecność człowieka powinna ulec takiej zmianie, by nie obciążała świata naturalnego. Realizacja tego ostatniego postulatu wiązałaby się jednak z radykalną zmianą tego, kim jest sam człowiek.

CZŁOWIEK „ODCHODZĄCY” ZE ŚWIATA NATURALNEGO

Warto też rozważyć propozycję, która płynie z rozważań niezwiązanych z filozofią środowiska. Otóż „uwolnienie” świata naturalnego od osoby ludzkiej może się dokonać również wtedy, gdy samego człowieka „uwolni się” od kondycji, która łączy go z tym światem. Należałoby więc zmierzać do wprowadzenia istnienia ludzkiego w taką sferę, która nie koliduje z dynamizmem naturalnych ekosystemów. To zaś mogłoby się dokonać, jeśli człowiek zrezygnowałby ze swojego wymiaru biologicznego i cielesnego, a związałby się z jakimś innym wymiarem – na przykład tym, który jest przedmiotem zainteresowania technologii materiałowych. Czy jednak byłoby to możliwe? Na aktualnym etapie rozwoju nauki dociekania tego rodzaju wydają się postacią science fiction, nie wiemy bowiem, w jaki sposób istota ludzka mogłaby dokonać zamiany swojego biologicznego ciała na ciało pozabiologiczne. Mimo wszystko jednak dyskusje wokół tej kwestii prowadzone są już w gronie myślicieli reprezentujących nurt transhumanistyczny i zainteresowanych tak zwanym radykalnym ulepszeniem człowieka.

Transhumaniści postulują sukcesywne przekształcanie istoty ludzkiej, co – zgodnie z ich intencją – ma stanowić również formę jej doskonalenia. Celem ich postulatów nie jest jednak odciążenie środowiska od nadmiernych wymagań człowieka, w transhumanizmie w centrum uwagi stawiany jest bowiem

¹¹ J. W a w r z y n i a k, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2000, s. 25n.

właśnie człowiek, nie zaś wymagania środowiska. Dążąc do „uwolnienia” istoty ludzkiej i poszerzenia jej potencjalności, transhumaniści wskazują, że życie w środowisku naturalnym nakłada na człowieka swoiste ograniczenia, które należy przewyciężyć. Dlatego to człowieka trzeba „uwolnić” od środowiska, nie zaś środowisko od człowieka. Idee takie są wyraźnie obecne w Deklaracji transhumanistycznej¹². W perspektywie naszych rozważań rozwiązanie tego rodzaju można by postrzegać jako formę transferu człowieka do innego, pozabiologicznego wymiaru rzeczywistości – jako zabieg, który okazałby się również „dobroczynny” dla samego środowiska.

W tym kontekście interesujące są rozważania Raya Kurzweila, który wskazuje na stopniowo pojawiające się możliwości „przeniesienia” człowieczeństwa na nośniki niebiologiczne oraz do sfery wirtualnej¹³. Kurzweil myśli w szczególności o procesie, w wyniku którego skonstruowane zostaną sztuczne odpowiedniki naszych organów, przede wszystkim te związane z funkcjami układu mózgowego i nerwowego – to one bowiem pełnią zasadniczą rolę w określaniu osobowości człowieka¹⁴. Następnym krokiem byłoby poddanie człowieka procesowi sukcesywnej wymiany poszczególnych części jego ciała, co mogłoby sprawić, że stałby się on istnieniem nie w pełni „naturalnym”, ale jakąś formą cyborga, a być może – w jeszcze dłuższej perspektywie – istnieniem całkowicie „nienaturalnym”. Wówczas funkcje biologiczne takiej istoty zostałyby przejęte przez narządy i systemy niebiologiczne, co postrzegane jest przez transhumanistów jako szansa na radykalne ulepszenie bytowości ludzkiej¹⁵. Możliwości

¹² W artykule pierwszym tej deklaracji czytamy: „W przyszłości głęboki wpływ na kondycję ludzkości wywierać będą nauka i technologia. Przewidujemy możliwość poszerzenia możliwości człowieka dzięki przewyciężeniu procesów starzenia się, braków poznawczych, cierpienia i naszego ograniczenia do planety Ziemia” (*Transhumanist Declaration (2012)*, w: *The Transhumanist Reader*, red. M. More, N. Vita-More, Wiley-Blackwell, Malden 2013, s. 54).

¹³ Zob. R. K u r z w e i l, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.

¹⁴ Por. tamże, s. 195.

¹⁵ Zwykle transhumaniści wskazują na bardzo szeroką gamę ulepszeń tego rodzaju, skutkujących przedłużeniem ludzkiego życia i wyraźnym podwyższeniem jego jakości w wymiarze zdrowotnym, mentalno-poznawczym, emocjonalnym i moralnym (zob. N. B o s t r o m, *Why I Want to Be a Posthuman when I Grow Up*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 28-53; I. P e r s o n, J. S a v u l e s c u, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2014). Interesującą prognozę dotyczącą mózgu, który stanie się superinteligentną maszyną, przedstawia Nick Bostrom: „W ludzkiej czaszce znajduje się coś, co odpowiada za umiejętność czytania. Owo «coś», ludzki mózg, ma pewne zdolności, których brak jest mózgom innych zwierząt. To właśnie tym szczególnym zdolnościom zawdzięczamy dominującą pozycję na planecie. [...] Jeśli któregoś dnia zbudujemy mózgi-maszyny, które będą przewyższać ludzki mózg w zakresie inteligencji ogólnej, to wówczas owa superinteligencja może stać się bardzo potężna. I podobnie jak dziś los goryli w większym stopniu zależy od nas ludzi niż od samych goryli, tak też los naszego gatunku uzależniony będzie wówczas od działań owych superinteligentnych maszyn” (N. B o s t r o m, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. V).

te Kurzweil łączy z głoszoną przez siebie ideą przyspieszających zwrotów i tak zwanego przesyłania osoby¹⁶. Generalnie rzecz biorąc, w jego koncepcji człowiek i osoba ludzka sprowadzone zostają do wiązki informacji, która może być przetwarzana przez komputery i zapisywana na niebiologicznych nośnikach różnego rodzaju¹⁷.

Próbując określić relację między owym zbiorem informacji a jego nośnikiem, należy przede wszystkim stwierdzić, że jest ona złożona. Chociaż można by starać się ją określić w różnych aspektach, tu jednak skoncentrujemy się tylko na jednym z nich. Otóż nośników tego rodzaju może być wiele i mogą one podlegać sukcesywnej wymianie. Rozważając kwestię radykalnego ulepszania człowieka, Nicholas Agar wskazuje, że według transhumanistów nie istnieje punkt docelowy ulepszeń wprowadzanych do natury ludzkiej: coś, co zostało już ulepszone, w zasadzie może podlegać dalszym ulepszeniom, a proces ten jawi się jako nieskończony. Agar mówi o naszej aktualnej kondycji ludzkiej (kondycji jednostek niepoddanych jeszcze radykalnemu ulepszaniu) jako o drugim dzieciństwie, które – w przewidywaniach transhumanistów – dopiero poprzedza etap naszego dojrzalszego rozwoju. Nawet jednak ów kolejny etap nie jest celem ostatecznym – stanowi raczej trzecie dzieciństwo, które prowadzi do czwartego i tak dalej¹⁸. Kolejne etapy ulepszeń będą przy tym dotyczyły tak owej wiązki informacji, którą stanowić ma człowiek, jak i jej nośnika. Same nośniki zaś na kolejnych etapach rozwoju mogą się radykalnie między sobą różnić: najpierw nośnikiem takim może być cyborg (istnienie tylko w części biologiczne); później może się nim stać zaawansowany komputer, a jeszcze później ciało silikonowe – i tak dalej. Inaczej jednak rzecz się będzie miała w przypadku przenoszonej na owe nośniki wiązki informacji. Choć poddawana modyfikacjom, będzie ona musiała zachować wyraźny związek ze swoim pierwowzorem – człowiekiem. Postczłowiek stanie się więc bliższy rozwiniętemu i modyfikowanemu zbiorowi informacji, a w związku z tym jego najbliższym środowiskiem życiowym będzie sfera wirtualna¹⁹.

Propozycja tego rodzaju jako forma realizacji postulatu odejścia człowieka z jego naturalnego środowiska rodzi jednak wewnętrzne trudności. Po pierwsze, człowiek-osoba przeniesiony do sfery wirtualnej i technosfery wcale nie musi okazać się mniejszym obciążeniem, a zatem również mniejszym zagrożeniem

¹⁶ Por. Kurzweil, dz. cyt., s. 370.

¹⁷ Por. G. Hołub, *Transhumanizm a koncepcja osoby*, „Ethos” 28(2015) nr 3, s. 84n.

¹⁸ Por. N. Agar, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2014, s. 77.

¹⁹ Pewnym potwierdzeniem tego będą okresy przejściowe, w których wiązka informacji poddawana będzie dalszym modyfikacjom za pomocą najnowszych w danym czasie komputerów i w sferze wirtualnej będzie oczekiwała na nowy, adekwatny nośnik. Warto dodać, że ów nowy nośnik będzie zapewniał jej „ucieleśnienie” (trwalsze połączenie z rzeczywistością materialną) tylko przez pewien czas.

dla środowiska naturalnego. Można podejrzewać, że dalszy rozwój nowych technologii będzie niósł ze sobą zagrożenie równie wielkie, o ile nie większe, niż biologiczna egzystencja homo sapiens. Po drugie, jeśli można podjąć ochronę środowiska poprzez przesunięcie ludzkiej egzystencji do sfery niebiologicznej, to pojawia się wątpliwość, czy nie lepiej byłoby podjąć działania odwrotne, a mianowicie dokonać przynajmniej częściowej digitalizacji świata naturalnego i wpisania go na nowe, nienaturalne nośniki. Celem byłoby przeniesienie do sfery wirtualnej tych gatunków, którym ludzka aktywność zagraża najbardziej, i ocalenie ich w ten sposób. Dodatkową zaletą tego posunięcia byłoby uzyskanie możliwości radykalnego ulepszania tych gatunków według wzoru proponowanego przez transhumanistów. Po trzecie, jeśli człowiek-osoba opuści wymiar biologiczny, to czy nadal można będzie mówić o jego istnieniu? Pojawia się tu zagadnienie zachowania tożsamości ludzkiej i tożsamości osobowej.

EGZYSTENCJA WIRTUALNA I TECHNOLOGICZNA CZY TO JESZCZE CZŁOWIEK?

Ray Kurzweil nie potrafi obronić tezy, że wiązka informacji dotycząca jednostki ludzkiej, przetworzona i wpisana na nowy, „doskonalszy” nośnik, jest tą samą jednostką. Píše: „Jeżeli skopiujemy mnie i zniszczymy oryginał, będzie to oznaczać koniec mnie [...]. Jako że kopia będzie mnie jednak przekonująco uosabiać, nikt nie zauważy różnicy, niemniej będzie to koniec mnie samego”²⁰. Kurzweil żywi więc przekonanie, że kopia będzie istnieniem zbliżonym do oryginału: będzie istnieniem quasi-ludzkiem, czymś zbliżonym do mojego, ludzkiego trwania. Czy tezę taką rzeczywiście można obronić? Wątpi w to krytyk radykalnego ulepszania człowieka Nicholas Agar. Kwestionuje też transhumanistyczne przekonanie, że „roboty nas nie zastąpiły; myśmy się nimi stali”²¹. Jeśli faktycznie w miejsce homo sapiens pojawiłyby się bardzo zaawansowane roboty, to mielibyśmy wówczas w sposób jednoznaczny do czynienia z wyginięciem świata ludzkiego²² i nastaniem ery postludzkiej, i to nawet wówczas, gdyby ta ostatnia czerpała wzorce ze świata ludzkiego, a każdy robot byłby rozwinięciem wzoru (formy) jakiejś konkretnej osoby ludzkiej²³.

²⁰ Kurzweil, dz. cyt., s. 376.

²¹ N. Agar, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2010, s. 53.

²² Filozof ten formuluje w tej kwestii jednoznaczną tezę: „Skutkiem radykalnego ulepszania może stać się przedwczesny kres życia ludzkiego” (Agar, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, s. 32).

²³ Agar wskazuje, że z dużą dozą prawdopodobieństwa można powiedzieć, iż profil mentalny, estetyczny i emocjonalny robotów bardzo szybko oddali się od ukształtowanych wzorów ludzkich.

Istnieją uzasadnione racje wspierające sceptyczne stanowisko Agara. Otóż człowieka-osoby nie można zredukować do wiązki informacji – nawet tej bardzo złożonej. Zakładając nawet, że technicznie bylibyśmy zdolni dokonać totalnego zeskanowania ludzkiej struktury cielesnej za pomocą nanorobotów (tak zwanych nanobotów) i zapisać otrzymany zbiór informacji na jakimś podłożu komputerowym (typu gigapamięci), nadal nie można by stwierdzić, że uzyskaliśmy wszystkie istotne informacje. W ramach myślenia naturalistycznego zadanie to jest niewykonalne, i to nawet, gdy przyjmiemy złożoną, a więc dojrzałą wykładnię tego stanowiska w postaci naturalizmu nieredukcyjnego. Wymykają się nam bowiem istotne informacje o ważnych sferach życia jednostki: o ideach, intencjach i projektach mentalnych, o postawach i innych strukturach osobowości. Choć naturaliści uznaliby je za emergenty struktur cielesnych, to jednak zdobycie o nich wyczerpującej wiedzy (i utrwalenie jej w postaci zapisu cyfrowego) byłoby zadaniem niezwykle trudnym. Przyjęcie nawet bardzo mocnego założenia, że posiadamy dostęp do wszystkich informacji o człowieku, nie upoważnia nas do twierdzenia, że człowiek-osoba to zbiór informacji zapisany na jakimś złożonym nośniku materialnym²⁴.

Próba przesunięcia ludzkiej egzystencji do sfery technologicznej i wirtualnej jest w istocie bardzo wyszukaną formą uśmiercania jednostek ludzkich, a także tego, co specyficznie ludzkie, czyli ludzkiej kultury²⁵. Projekt zmierzający do tego, by człowiek mógł radykalnie zmienić swoją kondycję, to efekt aktywności wyobraźni, która zasilana jest odkryciami i wynalazkami dokonywanymi w obrębie nowych technologii (na przykład nanotechnologii czy biotechnologii), a także innowacjami z dziedziny informatyki. Patrząc krytycznie, należy jednak stwierdzić, że owe odkrycia, wynalazki czy inno-

„Istnieje duże prawdopodobieństwo, że projekt umysłów wpisanych w maszyny w krótkim czasie odejdzie od rozwiniętych form projektu biologicznego. Podejrzewam, że wśród aspektów naszego biologicznego dziedzictwa, które zostaną porzucone jako pierwsze, znajdzie się nasza wrażliwość estetyczna i emocjonalna” (t e n Ź e, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, s. 55).

²⁴ Wyobraźmy sobie sytuację, że ogromny zbiór informacji o ważnej postaci historycznej, na przykład o Napoleonie Bonapartem, został pozyskany i utrwalony na różnych nośnikach. Nikt z nas nie utożsamia tysięcy książek o tym polityku z nim samym; nikt o zdrowych zmysłach nie wypowie tezy, że Napoleon faktycznie żyje pośród nas. Nawet bardzo zaawansowanych programów komputerowych, wykorzystujących te informacje, nie można uznać za wcielenie francuskiego męża stanu.

²⁵ Nicholas Agar wykazuje, że zbiór wartości, które są ważne dla człowieka, nie będzie istotny dla postczłowieka. Przeżywanie człowieczeństwa, a szczególnie specyficzne doświadczenie własnej tożsamości, tworzy coś, czego jako ludzie nie chcemy się pozbyć nawet za cenę radykalnego ulepszenia naszych funkcji. Za Alasdaiem MacIntyre'em Agar wprowadza rozróżnienie wartości wewnętrznych i instrumentalnych. Doświadczenie własnej tożsamości jest formą wartości wewnętrznej, podczas gdy radykalne wzmocnienie naszych funkcji kognitywnych ma charakter wartości instrumentalnej. Nawet jeśli chcielibyśmy jako ludzie uzyskać lepszą kondycję poznawczą, to nie godzilibyśmy się jednak, by stało się to za cenę utraty tego, kim już jesteśmy (por. A g a r, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, s. 26n.).

wacje nie mogą po prostu zastąpić człowieka, a istota ludzka nie może wcielić się w struktury ich wytworów. Można natomiast ubogacać się nimi, traktując owe wynalazki i innowacje jako aktywności wspomagające, a ich wytwory jako swoiste „narządy zewnętrzne”. W ten sposób zresztą już dzisiaj możemy postrzegać nasze komputery, telefony, roboty i inne zdobycze najnowszej wiedzy i technologii. Człowiek-osoba może je posiadać i posługiwać się nimi (co ewidentnie przyczynia się do wzmocnienia jego aktywności), nie może się natomiast nimi stać, czyli dokonać fuzji z czymś, co pozaludzkie. Człowiek-osoba dla swego istnienia i spełnienia zawsze potrzebuje większej „przestrzeni” niż nawet ta, którą otwierają przed nim technologie nowej generacji.

*

Połączenie problematyki ekologicznej z transhumanizmem może jawić się jako nieoczywiste, a nawet wyszukane. Co więcej, scenariusz przejścia człowieka ze stanu ucieleśnienia do sfery wirtualnej wydaje się tak odległy, że aż nierzeczywisty. Już jednak obecne relacje istoty ludzkiej ze światem naturalnym i z rzeczywistością wirtualną sygnalizują pewne problemy. W swojej relacji do środowiska i zachodzących w nim procesów człowiek przejawia brak zaufania, z czego rodzi się jego roszczenie do radykalnego panowania nad tym środowiskiem. Efektem tego jest próba instrumentalizacji przyrody i – sygnalizowany powyżej – postępujący kryzys ekologiczny. Z kolei w relacji człowieka do rzeczywistości wirtualnej dostrzegamy jego daleko posuniętą fascynację tą sferą, a także tendencję do wiązania z nią ogromnych nadziei. W tym, co sztuczne i technologiczne, człowiek niejednokrotnie upatruje horyzont nowej jakości bytowania, a nawet sposób na swoje ludzkie spełnienie. A zatem dystans do tego, co naturalne, i nachylenie ku temu, co sztuczne i wirtualne, stanowi cechę, która już dzisiaj charakteryzuje świat człowieka.

Czy można wiarygodnie mówić o odejściu osoby ludzkiej? Wydaje się, że pozytywnej odpowiedzi na to pytanie udziela zwolennicy tych sposobów postrzegania człowieka, w które wpisana jest tendencja do redukcji jego istnienia. Z powyższych rozważań wynika, że tezę o odejściu osoby ludzkiej łatwo jest obronić, kiedy człowieka ujmuje się w jednej tylko perspektywie, a jest nią perspektywa naturalna i materialna. W ten nurt antropologii naturalistycznej wpisują się: biocentryzm, analizy związane z ulepszaniem człowieka (ang. human enhancement) oraz transhumanizm²⁶. Postulat relegowania człowieka-osoby do tych rejonów rzeczywistości, które „nie stwarzają zagrożeń

²⁶ Sama kwestia ulepszania człowieka pozostaje uzależniona od tego, jak rozumiemy osobę ludzką. Jej naturalistyczne postrzeganie prowadzi do całkiem innych wniosków praktycznych niż

nia” dla istnień pozaludzkich, jest możliwy tylko w określonych warunkach, a mianowicie, gdy przyjmiemy założenie, że człowieka można zredukować do rzeczywistości jednokategorialnej. Projekt dotyczący transferu osoby wydaje się zatem możliwy tylko wtedy, gdy osoba rozumiana jest jako konstelacja elementów „pozytywnych”, czyli jako wiązka systemów biologicznych i neurobiologicznych, z których można wygenerować wiązkę informacji²⁷. Czy jednak takie rozumienie człowieka jest adekwatne? Czy naturalizm odzwierciedla istotną prawdę o człowieku, a w związku z tym, czy istota ludzka jest faktycznie rzeczywistością jednowymiarową? Mamy poważne racje, aby na te pytania odpowiedzieć negatywnie.

Człowiek w oglądzie fenomenologicznym jawi się jako coś więcej niż otaczający go świat. Jest on raczej „kimś” niż „czymś”. Spojrzenie nienaturalistyczne uwydatnia fakt, że człowiek-osoba jest rzeczywistością wielowymiarową i nie podlega redukcji ontologicznej. Stanowi coś więcej niż przedmioty badań nauk pozytywnych i przez to wykracza poza zdolności badawcze tych nauk. W. Norris Clarke SJ mówi: „Osoba ludzka [jest] «istnieniem granicznym», istnieniem żyjącym na krawędzi, na granicy, pomiędzy materią a duchem, czasem a wiecznością”²⁸. W tej perspektywie ma ona w sobie coś z tego, co materialne, jak i z tego, co niematerialne – i oba te wymiary są konieczne, by mogła zachować swoją tożsamość²⁹. Można powiedzieć, że zarówno sfera biologiczna, jak i sfera cielesna stanowi istotną dziedzicę ziemskiego bytowania osoby³⁰. Wysuwanie postulatu głoszącego, że człowiek powinien opuścić

jej ujęcie personalistyczne (por. G. H o ł u b, *Human Enhancement, the Person, and Posthuman Personhood*, „Ethics & Medicine. An International Journal of Bioethics” 32(2016) nr 3, s. 174n.).

²⁷ Przejście osoby od ucieleśnienia do sfery wirtualnej nadal można postrzegać jako przejście od natury do innej natury. Ta pierwsza natura jest jednak przez człowieka poniekąd zastana i mu dana, ta druga zaś jest natomiast jego wytworem. Łatwiej jest zapanować nad tym, co wytworzone przez człowieka, niż nad tym, co zastane w punkcie wyjścia.

²⁸ W.N. C l a r k e SJ, *Living on the Edge: The Human Person as „Frontier Being” and Microcosm*, „International Philosophical Quarterly” 36(1996) nr 2, s. 183.

²⁹ Choć nie można kwestionować przedmiotowości osoby ludzkiej, to zarazem nie należy pomniejszać czy wręcz pomijać jej podmiotowości. Ta ostatnia ujawnia się w bardzo wielu momentach. George Kateb rysuje na przykład obraz człowieka jako tego, kto może udoskonalić naturę poprzez wnoszenie do niej czegoś, czego ona sama nie może wygenerować (zob. K a t e b, dz. cyt.). Robert Sokolowski z kolei ukazuje osobę ludzką jako istotę fundamentalnie zaangażowaną w poszukiwanie prawdy i na niej budującą swoje działania (zob. R. S o k o l o w s k i, *Phenomenology of the Human Person*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 2008).

³⁰ Należy dodać, że istnieje pewna równowaga między poziomem władz mentalnych człowieka a jego strukturami cielesnymi. Nie oznacza to jednak, że nie możemy dokonywać pewnych – jakkolwiek nie radykalnych – ulepszeń obu tych wymiarów ludzkiego życia, i w istocie wprowadzanie tych ulepszeń jest nieustannie prowadzone, na przykład dzięki edukacji czy medycynie prewencyjnej. Cieleśność zwierzęca, nawet zwierząt blisko z człowiekiem spokrewnionych, na przykład szympan-sów (nie mówiąc o cieleśności zwierząt filogenetycznie odeń odległych), nie byłaby jednak strukturą dla niego odpowiednią. Można powiedzieć, że byłaby ona „czymś mniej” niż to, czego człowiek

materialną sferę swojego życia, wpisuje się zatem w tendencję do pozbawiania go przestrzeni dlań konstytutywnej, czyli tej, w której staje się on sobą. Promowanie na szeroką skalę takiego właśnie myślenia jawiłoby się jako wezwanie do samobójstwa gatunkowego.

Myślenie biocentryczne jest w znacznej mierze oparte na fenomenie antagonizmu gatunkowego. Być może fenomen taki faktycznie istnieje. Filozofowie świadomi wagi problemu nie powinni jednak tego antagonizmu wyostrzać, lecz poszukiwać dróg jego złagodzenia. Zamiast mówić o konieczności odejścia człowieka-osoby z tego świata, należy więc zmierzać do tego, by nauczył się on harmonijnej koegzystencji z innymi stworzeniami. Temu też powinny służyć formacja świadomości ekologicznej, troska o bioróżnorodność i tak zwany zrównoważony rozwój. Lepiej jest zaadoptować logikę „dwóch zwycięzców” (człowieka i środowiska), niż logikę „zwycięzcy i przegranego”, kimkolwiek bądź czymkolwiek byłby ten drugi.

potrzebuje. Jeśli natomiast szukalibyśmy dla człowieka cielesności, która byłaby „czymś więcej”, to stanęlibyśmy przed problemem niezwykle trudnym nawet w wymiarze teoretycznym. Nie wiemy bowiem, czym jest kondycja postczłowieczeństwa sama w sobie, czyli jaki zbiór dóbr należałoby wziąć pod uwagę, żeby człowiek mógł faktycznie przekroczyć swoją obecną kondycję w stronę tego, co doskonalsze. W związku z tym niemożliwe jest określenie, co kondycję tę może adekwatnie ucieleśniać. Na kwestie tego rodzaju najczęściej zwracają uwagę ci uczestnicy debaty na temat ulepszania człowieka, których głosy są nieco bardziej stonowane (por. np. F.M. K a m m, *Is There a Problem with Enhancement?*, „American Journal of Bioethics” 5(2005) nr 3, s. 13; J. G l o v e r, *Choosing Children: Genes, Disability, and Design*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 54).