

MAREK WÓJTOWICZ

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny, Instytut Filozofii

e-mail: marek.wojtowicz@us.edu.pl

ORCID: 0000-0001-5759-2113

Havy Tirosh-Samuelson krytyka transhumanizmu

Hava Tirosh-Samuelson's criticism of transhumanism

Abstract. The growing popularity of the ideas of transhumanists prompts philosophical reflection on this current of contemporary thought. Hava Tirosh-Samuelson in numerous publications analyzed the historical context of transhumanism and the significance of its most important theses. She undertook research on issues such as human nature, life extension, cyber-immortality, happiness, and religious aspects. Her fundamentally critical opinion about transhumanism is supported by sound arguments. The presented analyses are certainly not final – they can inspire and encourage further research.

Keywords: transhumanism, human nature, cyber-immortality, happiness

Pod koniec drugiej dekady XXI wieku transhumanizm stał się jednym z najważniejszych tematów debat filozoficznych. Jego główne idee – ulepszanie natury ludzkiej, cyborgizacja czy transfer umysłu – budzą wiele kontrowersji, chociażby o charakterze etycznym, a zarazem nie są na tyle precyzyjnie sformułowane, aby można je było jednoznacznie określić i zinterpretować. Warto zaznaczyć, że sami transhumaniści często przedstawiają swoje poglądy nie jako nowe stanowisko w spornych kwestiach antropologicznych, lecz w postaci pretendującej do obiektywnego, bezzakończeniowego opisu aktualnej i przyszłej kondycji ludzkiej. Przy czym *novum* ich koncepcji wynika z przyjmowanego

punktu wyjścia: jest nim głównie wiedza o prognozowanych możliwościach technologicznych opierających się na naukach o informacji.

Amerykańska myślicielka, Hava Tirosh-Samuelson¹, w licznych publikacjach analizuje filozoficzne aspekty idei transhumanistycznych. Głównym polem jej badań są intelektualne źródła tego nurtu, jego wymiar aksjologiczny oraz związki z religijnością. Tirosh-Samuelson przede wszystkim konfrontuje – trzeba uprzedzić, że w wyjątkowo krytyczny sposób – tezy transhumanistów z tradycją myślenia żydowskiego i klasycznie rozumianą filozofią Zachodu.

Charakterystyka transhumanizmu

Transhumanizm nie jest nurtem myślowym, który daje się jednoznacznie opisać. Naukowcy silnie z nim identyfikowani istotnie różnią się w swoich poglądach. Ponadto teoretyczne tezy transhumanistów współlistnieją z ideami głoszonymi przez członków licznych wspólnot – w tym o profilu religijnym i quasi-religijnym (Łepkowski, s. 74–81) – których łączy przekonanie o nieuchronności i konieczności praktykowania nowego sposobu myślenia i nowego stylu życia. Wpierw trzeba zatem wyszczególnić te aspekty transhumanizmu, które Tirosh-Samuelson uważa za najistotniejsze i które stają się przedmiotem jej komentarzy.

Amerykańska myślicielka nie zaproponowała jednoznacznej definicji transhumanizmu, poprzestając na dość ogólnych określeniach. Transhumanistami nazywa ona tych, którzy przyjmują wizję nowego etapu rozwoju ludzkości, w którym „ludzie będą żyć dłużej, posiadą nowe fizyczne i poznawcze zdolności oraz zostaną uwolnieni od cierpienia i bólu wynikającego ze starzenia się i chorób” (Tirosh-Samuelson i Mossman, 2011, s. 29). Dokona się to „w wyniku połączenia postępu w naukach przyrodniczych, neuronaukach, genomice, robotyce, informatyce i nanotechnologii. Zmiany te obejmują nowe rodzaje narzędzi poznawczych, które połączą sztuczną inteligencję z technologią interfejsu, nanotechnologię molekularną, przedłużanie życia ludzkiego, genetyczne zwiększenie umysłowych i fizycznych zdolności człowieka” (Tirosh-Samuelson, 2007, s. 1).

Tirosh-Samuelson szeroko badała źródła idei transhumanistycznych. Zwykle upatruje się ich w koncepcjach podkreślających olbrzymie, a nawet literalnie nieograniczone możliwości rozwoju człowieka – w poglądach renesansowych, oświeceniowych, scjentyistycznych, a także w pismach Friedricha

¹ Hava Tirosh-Samuelson, ur. w 1950 r., jest profesorem historii w University of Arizona, dyrektorem Jewish Studies. Zajmuje się przede wszystkim dziejami myśli żydowskiej, m.in. współpracowała z Instytutem Judaistyki UJ. W ostatnich latach, kierując rozbudowanymi projektami naukowymi, prowadziła badania nad różnymi aspektami współczesnej cywilizacji, w tym nad transhumanizmem.

Nietzschego, kosmizmie Nikołaja Fiodorowa czy ewolucjonizmie Pierre'a Teilharda de Chardin. Tirosh-Samuelson zwraca uwagę na rolę, jaką w kształtowaniu się transhumanizmu odegrali trzej dwudziestowieczni myśliciele brytyjscy: Julian Huxley, John B.S. Haldane i John D. Bernal. Pomimo iż trudno zgodzić się z poglądami, które głosili (między innymi opowiadali się za wieloma tezami komunistycznymi i eugenicznymi), to łączyło ich autentyczne zainteresowanie problematyką istoty człowieczeństwa.

W przeciwieństwie do swoich współczesnych spadkobierców, trzej brytyjscy naukowcy żywili głęboki szacunek dla nauk humanistycznych jako wyrazu osobowości ludzkiej. Roztaczanie transhumanistycznej wizji ludzkości i kierowanie jej ku człowiekowi wymaga od nas rozważenia wszystkich aspektów bycia człowiekiem, w tym takich wartości, jak: empatia, troska, współczucie i miłość, o których transhumaniści mają skłonność zapominać, ponieważ pokładają tak wielką wiarę w technologię, sztuczną inteligencję lub racjonalne utylitarne kalkulacje (Tirosh-Samuelson, 2011, s. 79).

Tirosh-Samuelson zauważa, że idee transhumanistyczne znajdują obecnie korzystne warunki rozwoju. Wypełniają bowiem lukę powstałą w wyniku rozpowszechnienia się postmodernistycznego obrazu natury ludzkiej jako rzeczywistości niedefiniowalnej, płynnej, wyłącznie subiektywnej. Transhumaniści oferują naukowo zobiektywizowaną i optymistyczną wizję człowieka, który wreszcie zdolny będzie zmierzyć się z czekającymi go wyzwaniami. Ich projekt nie osiągnął dotychczas zbyt wielkiego odzewu (Światowa Organizacja Transhumanistyczna liczy zaledwie kilka tysięcy członków), ale w niedalekiej przyszłości może to ulec zmianie. Zdaniem amerykańskiej myślicielki transhumanizm dobrze współgra ze współczesnością w jej wymiarze ideologicznym (poststrukturalizm, feminizm, teoria queer) i kulturowym (sztuka performatywna, gry komputerowe, literatura cyberpunkowa) (Tirosh-Samuelson, 2010, s. 28–29; Tirosh-Samuelson i Hurlbut, 2016, s. 9–10).

Tirosh-Samuelson wyróżnia dwa nurty w obrębie transhumanizmu. Pierwszy akcentuje konieczność ulepszania – za sprawą postępu technologicznego: inżynierii genetycznej, cyborgizacji, sztucznej inteligencji – warunków życia współczesnego człowieka. Ma on charakter naturalistyczny, utylitarny, indyferentny religijnie. Drugi nurt koncentruje się na przyszłości, na zagadnieniach eschatologicznych (w tym na cybernieśmiertelności), nieuchronnie włączając się w dyskurs religijny (Tirosh-Samuelson, 2012, s. 716). Bez wątpienia właśnie ten aspekt transhumanizmu wymaga pogłębionej refleksji filozoficznej.

Przeprowadzono już sporo badań nad związkami transhumanizmu z religijnością. Zwykle analizuje się takie zagadnienia, jak mitologizacja języka, sakralizacja technologii, ukierunkowanie na transcendencję, wizje eschatologiczne, nowa rytualizacja (Misztal, 2017, s. 142–147; Łepkowski, s. 46–49,

81–86). Również wiele publikacji Tirosh-Samuelson koncentruje się na tej problematyce. Wykazuje ona, że parareligijne aspekty transhumanizmu, nazywanego zresztą często „religią bez objawienia”, są mało przekonujące, a niejednokrotnie wprost błędne.

W dalszej części analizy skupię się na trzech charakterystycznych dla transhumanizmu zagadnieniach, które Tirosh-Samuelson podejmuje najchętniej. Będzie to kolejno problematyka natury ludzkiej, przedłużania życia oraz szczęścia. Właśnie w obrębie tych obszarów pojawia się najwięcej oryginalnych, wartościowych wywodów amerykańskiej myślicielki.

Natura ludzka

Charakterystycznym elementem transhumanizmu jest nowatorskie stanowisko dotyczące kondycji ludzkiej. Tirosh-Samuelson zgadza się z ujęciami, które widzą w nim kontynuację koncepcji oświeceniowej, lecz zarazem uwzględniające jej XIX-wieczną i postmodernistyczną krytykę. Wizja onnipotentnego człowieka, który siłą naturalnych zdolności panuje nad światem i realizuje wszelkie swoje zamierzenia, została – jak się zdawało – bezpowrotnie skompromitowana przez Karla Marksa, Friedricha Nietzschego, Sigmunda Freuda i ostatecznie odrzucona w pismach Jean-François Lyotarda, Jacques’a Derridy i Michela Foucaulta. Pogląd transhumanistów można interpretować jako syntezę tych sprzecznych przekonań. Akcentują oni bowiem płynność, zmienność natury ludzkiej, ale także jej podatność na kierowane przez samego człowieka modyfikacje. Tę moc kształtowania samej siebie ma ludzkość zapewnić obecny „dramatyczny postęp” w zakresie możliwości technologicznych (Tirosh-Samuelson, 2010, s. 28).

Warto zauważyć, że wpływ osiągnięć cywilizacyjnych na kształt egzystencji ludzkiej jest niepodważalny: „rolnictwo, pismo, usługi pocztowe, nawigacja, rachunek różniczkowy, antybiotyki, radio, telewizja i fotografia, komputery – wszystkie te technologiczne innowacje ukształtowały nas takimi, jacy jesteśmy” (Tirosh-Samuelson, 2010, s. 32). Można jednak argumentować, że zmiany te są jedynie powierzchowne, nie sięgają rdzenia natury człowieka. Transhumaniści twierdzą inaczej. Przekonują, że ludzkość czeka ostateczny, a zarazem najbardziej radykalny etap transformacji. Człowiek nieuchronnie przeistoczy się w postczłowieka, a dokona się to przez aplikację badań nad genomem człowieka bądź nad sztuczną inteligencją. Pierwszy z tych sposobów ma tak odmienić jednostkę, że będzie się ona różniła od współczesnego człowieka tak, jak obecnie *homo sapiens* różni się od szympansa (Tirosh-Samuelson, 2007, s. 4). Częściej przywołuje się jednak drugą możliwość, która przekształci

człowieka w superinteligentną istotę o parametrach najdoskonalszych komputerów, a pierwszym krokiem ku temu celowi będzie transfer umysłu (*mind uploading*) – wyodrębnienie treści umysłowych osoby i przeniesienie ich poza układ nerwowy, do maszyn cyfrowych. Zakłada się zatem, że człowieczeństwo to przede wszystkim zbiór pewnych informacji, świadomość jest epifenomenem, a biologiczne ciało – tylko jednym z możliwych jego nośników (Tirosh-Samuelson, 2012, s. 714–715).

Tirosh-Samuelson przeciwstawia tej wizji szereg kontrargumentów. Jednym z nich jest wskazanie niekonsekwencji o charakterze aksjologicznym. Transhumaniści deklarują stanowisko naturalistyczne, całkowicie oparte na obiektywnej wiedzy naukowej i odrzucające założenia metafizyczne, a jednocześnie w odniesieniu do przyszłości człowieka nader rozrzutnie szafują takimi pojęciami, jak ulepszenie (*betterment*), transcendencja, przeznaczenie. Konieczne staje się więc przyjęcie jakiejś koncepcji ostatecznego i najwyższego Dobra, która – jeśli nie jest wprost oparta na objawieniu religijnym – musi być konstruktem spekulatywnym, wyrażonym kategoriami metafizycznymi bądź duchowymi (Tirosh-Samuelson, 2017, s. 268–269). Transhumaniści natomiast nie wykraczają poza terminologię przyrodoznawstwa i nauk o informacji, a tym samym ich propozycja udoskonalenia natury ludzkiej jest niepełna i niezrozumiała (Tirosh-Samuelson i Mossman, 2011, s. 36).

Amerykańska myślicielka przytacza także obiekcję opierającą się na wyjątkowej pozycji człowieka w świecie i związanej z tym jego godności. Transhumanistom zarzuca się traktowanie *homo sapiens* jako przejściowego tworu ewolucji, którego „obecną zniedołężniałą kondycję” należy możliwie szybko cybernetycznie zmodernizować (Tirosh-Samuelson, 2010, s. 31–32). Stanowisko tego typu – właśnie ze względu na niezbywalną godność osoby – trudno zaaprobować.

Jednak za najpoważniejszy argument podważający transhumanistyczną wizję rychłego i radykalnego przeobrażenia człowieka Tirosh-Samuelson uważa stanowisko psychologów ewolucyjnych. Opowiadają się oni za istnieniem uniwersalnej natury ludzkiej jako wyniku długotrwałego procesu selekcji, który utrwala cechy najpotrzebniejsze, gwarantujące skuteczną adaptację. W tym ewolucyjnym paradygmacie nie mieszczą się zmiany radykalne, które będą konsekwencją „wgrania” pewnych treści do mózgu czy transferu umysłu. „Interwencja człowieka w proces ewolucyjny może wytworzyć istoty o inteligencji większej niż ludzka, ale nie wiemy, jakie będą niezamierzone konsekwencje takiej interwencji” (Tirosh-Samuelson, 2007, s. 5). Niekorzystne, a nawet tragiczne rezultaty są tym bardziej prawdopodobne, że nadal niewiele wiemy o skomplikowanych mechanizmach działania umysłu (Tirosh-Samuelson, 2010, s. 31–33).

Przedłużanie życia

Jednym z wymiernych rezultatów zapowiadanej przez transhumanistów ewolucji człowieka ma być zdecydowane wydłużenie jego życia. Myślicielem, który tematykę tę wszechstronnie opracował i do którego poglądów Tirosz-Samuelson wielokrotnie się odwołuje, jest Aubrey de Grey. Już na progu naszego stulecia zapowiedział on, że średnia długość życia osób narodzonych w roku 2100 przekroczy 5000 lat (Grey, 2004, s. 28), a od niedawna przekonuje, że obecnie żyje wśród nas człowiek, który osiągnie wiek tysiąca lat (Łepkowski, s. 16). De Grey za konieczne uważa podjęcie szeroko pojmowanej walki ze starzeniem się, które jest przyczyną tak wielu chorób i ostatecznie przedwczesnych zgonów. Decydującą rolę ma odegrać inżynieria genetyczna przez stosowne ingerencje w mitochondrialny DNA, które pozwolą uniknąć niekorzystnych mutacji komórek somatycznych. De Grey przyrównuje zaawansowanego w latach człowieka do zabytkowego samochodu, którego stan techniczny zależny jest przede wszystkim od działań właściciela. Odpowiednie postępowanie zwykle gwarantuje długotrwałe i satysfakcjonujące użytkowanie pojazdu (Tirosz-Samuelson, 2010, s. 40–41).

Tirosz-Samuelson wytyka tej koncepcji szereg słabości. Po pierwsze, de Grey traktuje osobę jako sumę w pełni poznanych i kontrolowalnych procesów fizjologicznych. W konsekwencji zakłada, że dokonanie mechanicznych zmian w jej organizmie zadziała uzdrawiająco i nie tylko rozwiąże obecny „kryzys humanitarny”, ale i urzeczywistni ludzkie marzenie o wiecznej młodości. Zdaniem amerykańskiej myślicielki jest to wizja redukcjonistyczna, oparta na fałszywej antropologii. Po drugie, człowiek tym różni się od mechanicznego urządzenia, że stanowi organizm, a to oznacza, że jest poddany cyklowi narodzin, dojrzewania, starzenia się i śmierci. Próba ingerencji w ten naturalny porządek rzeczy w imię walki ze starzeniem się i śmiercią może zakłócić jego pozytywne aspekty.

Z wiekiem przychodzi mądrość współczucia, akceptacji i przebaczenia [...]. Życie przeżywane jest w sposób głębszy i bardziej wartościowy, jeśli jesteśmy świadomi naszej śmiertelności i skończoności; podejmujemy inne decyzje oraz żyjemy mniej bezmyślnie i powierzchownie ze świadomością śmierci niż bez niej (Tirosz-Samuelson, 2010, s. 41).

Po trzecie wreszcie, transhumanistycznemu dążeniu do maksymalnego wydłużenia życia nie towarzyszy jasna odpowiedź na pytanie o cel takiego przedsięwzięcia. Tirosz-Samuelson nie przeczy temu, że życie samo w sobie jest wartością i nie potrzebuje dodatkowych uzasadnień. Zarazem jednak zauważa,

że obecnie wiele osób, zwłaszcza w obrębie cywilizacji zachodniej, utraciło poczucie sensu życia, a zatem przedłużanie ich egzystencji tylko zwiększałoby liczbę i intensywność doświadczeń nudy, pustki i bezsensowności z wszystkimi destrukcyjnymi tego konsekwencjami.

Przedstawione stanowisko de Greya może być przykładem jednej z trzech transhumanistycznych strategii doskonalenia człowieka. Można ją nazwać „negatywną”, gdyż koncentruje się na eliminowaniu chorób i niepełnosprawności. Z kolei strategia „pozytywna” stara się poprawić funkcjonowanie ludzkiego organizmu w zakresie jego naturalnych możliwości. Najbardziej charakterystyczna jest jednak strategia „ulepszania”, polegająca na przekraczaniu wszelkich barier ograniczających człowieczeństwo. Ideologiczną podbudową jest tu koncepcja wolności morfologicznej, wolności dowolnego kształtowania swojego ciała i jego funkcji. Coraz częściej jest ona dołączana do listy podstawowych praw człowieka (Tirosh-Samuelson, 2017, s. 271–272).

Kluczowym ulepszeniem życia ludzkiego ma stać się oddalenie zagrożenia śmiercią. Transhumaniści są przekonani, że za pomocą wspomnianego już transferu umysłu człowiek osiągnie cybernieśmiertelność, dokona się technoanulacja śmierci.

Będziemy żyć w sieci, tworząc projekcje ciał, gdy tylko będziemy ich potrzebować, w tym także ciał wizualnych w najróżniejszych królestwach rzeczywistości wirtualnej, ciał holograficznych, ciał tworzonych w oparciu o foglety, a także ciał fizycznych, obejmujących roje nanorobotów i innych form nanotechnologii (Kurzweil, 2013, s. 319).

Koncepcja nieśmiertelnego ludzkiego umysłu, niezależnego od biologicznego ciała, rodzi mnóstwo wątpliwości. Jerzy Łepkowski wymienia tylko niektóre z nich:

[...] jak wygląda kwestia świadomości wirtualnej osoby? Czy skopiowany umysł jest tym samym umysłem, czy umysłem nowym, ale posiadającym pamięć poprzedniego? W jakim stopniu przetransferowany umysł jest tożsamy z człowiekiem, który jest (a raczej był) jego właścicielem? Co dzieje się z człowiekiem, który nie umiera w procesie transferu umysłu? Który byt jest rzeczywiście nim i jaki łączy ich stosunek? Jak wygląda relacja *uploadu* ze światem cyfrowym, a jak z materialnym? (Łepkowski, s. 108).

Tirosh-Samuelson komentuje jedynie wybrane aspekty idei cybernieśmiertelności. Wskazuje, że koncepcja wiecznego umysłu myślącego siebie samego jest silnie zakorzeniona w klasycznej filozofii. Tak pojmował Boga Arystoteles, a w średniowieczu koncepcję tę rozwinęli Awerroes i Majmonides. Najpopularniejszy transhumanista, Ray Kurzweil, wprost formułuje cel ewolucji technologicznej człowieka w kategoriach upodobnienia się do Boga

(Łepkowski, s. 111). Amerykańska myślicielka nie ma zaś wątpliwości, że jest to wizja błędna, pomijająca fundamentalną różnicę między człowiekiem a Bogiem. Realną groźbą ewentualnego urzeczywistnienia idei transferu umysłu jest natomiast zatarcie granicy pomiędzy człowiekiem a maszyną (Tirosh-Samuelson, 2010, s. 43).

Dalej, wizja cybernieśmiertelności ufundowana jest na nieadekwatnej koncepcji umysłu, na funkcjonalizmie obliczeniowym, który traktuje świadomość na podobieństwo komputera przetwarzającego wzory informacji. Tak redukcjonistyczne ujęcie nie jest w stanie oddać unikalnej osobowości jednostki. Tirosh-Samuelson – korzystając z terminologii Emmanuela Levinasa – obawia się, że transfer umysłu oznaczałby eliminację źródła naszych moralnych zobowiązań: doświadczenia Twarzy Innego. Perspektywa oddzielenia się treści świadomych od ciała oznacza ponadto dualistyczne rozumienie natury człowieka, chociaż dualizmu tego nie oddaje tradycyjna para pojęć dusza – ciało, ale opisywana językiem informatyki para umysł (*software*) – nośnik (*hardware*). Warto zauważyć, że umysł jest przez transhumanistów przedstawiany jako struktura wyłącznie materialna. Taką koncepcję struktury bytu ludzkiego należy zakwestionować zarówno z teologicznego, jak i naukowego punktu widzenia (Tirosh-Samuelson, 2010, s. 43–44).

Transhumanistyczną ideę wydłużenia ludzkiego życia można także interpretować w kontekście zaproponowanych przez Tirosh-Samuelson dwóch kierunków transcendencji człowieka. Pierwszy, horyzontalny, poszerza możliwości *homo sapiens* i przekracza jego dotychczasowe ograniczenia. Mieści się tu inżynieria genetyczna, cyborgizacja, wolność morfologiczna. Drugim rodzajem jest transcendencja wertykalna, której celem jest radykalne przekształcenie człowieka w funkcjonującego na podobieństwo superinteligentnych maszyn potencjalnie nieśmiertelnego postczłowieka. Oba dążenia mają się wzajemnie ząbnić i ostatecznie odpowiednie zaawansowanie pierwszego kierunku ma stanowić podstawę realizacji drugiego. Tirosh-Samuelson dowodzi nietrafności tej idei:

[...] projekt transhumanistów jest wewnętrznie sprzeczny ze względu na napięcie między „horyzontalnym” a „wertykalnym” znaczeniem transcendencji. Transhumanizm ma obsesję na punkcie ludzkiego ciała, ale uprzywilejowuje umysł wobec ciała; transhumanizm utrzuca odrębne, ucieleśnione i racjonalistyczne ja, a zarazem tworzy technologie oparte na sztucznej inteligencji, które prowadzą do zdecentralizowanej, bezcielesnej, rozproszonej i kolektywnej jaźni; transhumanizm chce kierować procesem transcendencji za pomocą ludzkiego rozumu, ignorując przy tym fakt, że to, co prawdziwie Transcendentalne jest z zasady niepoznawalne (Tirosh-Samuelson, 2017, s. 279).

Szczęście

Szczególnym przedmiotem dociekań naukowych Tirosh-Samuelson jest transhumanistyczna koncepcja szczęścia. Przede wszystkim umieszcza ją w kontekście historycznym i zauważa, że u jej źródeł tkwią przekonania, które ukształtowały się w myśli XIX-wiecznej. Szczęście zaczęło być wówczas pojmowane w sposób materialistyczny i hedonistyczny. Definiowano je jako subiektywny stan jednostki wynikający z aktualnie przeżywanej przyjemności. Amerykańska myślicielka uważa, że także obecnie dominujące pojmowanie szczęścia wiąże je głównie z odczuwanymi przez człowieka nastrojami i emocjami (Tirosh-Samuelson, 2010, s. 37).

Transhumanistą, który wyraził się podejmuje problematykę szczęścia, jest Max More. Zaproponował on termin „ekstropia”, który – przeciwnie do entropii, opisującej zmniejszanie się uporządkowania układu termodynamicznego – wyraża stałe doskonalenie się człowieka.

More przewiduje, że dzięki większej wiedzy i lepszym decyzjom ludzie będą mogli żyć o wiele dłużej w zdrowiu lepszym niż „doskonałe”, wzbogacać samowiedzę i świadomość procesów interpersonalnych, uwalniać się od kulturowych, psychologicznych i memetycznych uprzedzeń w myśleniu, ulepszać inteligencję we wszystkich jej formach i uczyć się, jak zmieniać się i wzrastać. W skrócie: ludzie ostatecznie będą szczęśliwi (Tirosh-Samuelson, 2007, s. 8).

Wobec takiego rozumienia szczęścia Tirosh-Samuelson formułuje szereg krytycznych uwag. Zarzuca transhumanistom jednostronne, utylitarystyczne stanowisko, którego głównym brakiem jest odrzucenie klasycznej koncepcji cnoty jako pożądanej moralnie cechy charakteru. Właśnie dążenie do cnót przez rozwijanie samodyscypliny i panowania nad sobą przez wieki traktowane było jako droga do dojrzałości osobowej, do pełni człowieczeństwa, a zarazem do szczęścia. Wątpliwe jest przekonanie transhumanistów, że cele te – formułowane zresztą w „klasyczny” sposób jako samorealizacja czy samourzeczywistnienie, co rodzi pytanie o znaczenie zawartego w nich członu „samo” – zostaną osiągnięte dzięki postępowi technologicznemu. Nie jest także jasne, jak w tej koncepcji osiągnięcia szczęścia łączą się elementy obiektywne (związane chociażby z uniwersalnością proponowanej metody) z subiektywnymi, hedonistycznymi (Tirosh-Samuelson, 2010, s. 38).

Inna, przytaczana już zresztą w innym kontekście, obiekcja wobec transhumanizmu i hedonistycznemu rozumieniu szczęścia zasadza się na stwierdzeniu redukcjonistycznego pojmowania człowieka. Pomyślność osoby prowadzana jest wyłącznie do doskonałego funkcjonowania ciała (w wersjach transcendencji horyzontalnej) bądź pozacielesnego umysłu (w wariacie wertykalnym).

Może właśnie refleksja nad szczęściem powinna szczególnie skłaniać do poszukiwania holistycznych rozstrzygnięć zagadnień antropologicznych.

Tirosh-Samuelson przytacza jeszcze jeden, jeśli nie w pełni przekonujący, to z pewnością oryginalny argument. Wizji przejęcia pełnej kontroli nad dostarczaniem człowiekowi przyjemnych doznań i eliminacją tych nieprzyjemnych nie należy jednoznacznie utożsamiać z progresem ludzkości. Obok całkowicie nieprzewidywalnych skutków takich działań są też i niekorzystne następstwa, które już teraz można sobie wyobrazić.

Jest to widmo transhumanizmu, które najbardziej mnie niepokoi, ponieważ ignoruje wartość zagubienia, lęku, niepewności, które w dużej mierze są częścią bycia człowiekiem. Kultura (zwłaszcza sztuka i filozofia) nie byłaby możliwa bez tych rzekomo negatywnych aspektów ludzkiego bycia (Tirosh-Samuelson, 2010, s. 38–39).

Konkluzje

Refleksje Tirosh-Samuelson dotyczą wielu istotnych tez charakterystycznych dla współczesnej postaci transhumanizmu. Są kwestie, do których odnosiła się opierając się na wcześniejszych interpretacjach: powtarzając zaproponowaną już argumentację albo tylko nieznacznie ją modyfikując. Znaczna liczba wywodów jest natomiast oryginalna i nawet jeśli nie wszystkie są przekonujące, to bez wątpienia – świadczy o tym chociażby częste cytowanie jej publikacji – amerykańska myślicielka stała się jednym z najważniejszych komentatorów filozoficznych aspektów transhumanizmu.

Jej stanowisko wobec analizowanego nurtu jest jednoznacznie krytyczne. Ocena ta wypływa z przedstawionych argumentacji, które ujawniają wewnętrzne sprzeczności, niekonsekwencje czy po prostu małą wiarygodność zbioru transhumanistycznych idei. Jest jednak coś jeszcze – Tirosh-Samuelson nie kryje swojego przywiązania do judaizmu i ufundowanego na nim obrazu Boga, świata i człowieka. A zgodnie z nim transhumanizm jest „kolejnym buntem człowieka przeciwko Bogu”, skazaną na porażkę próbą zniwelowania różnicy między Stwórcą a stworzeniem, dążeniem pozbawiającym ludzkie życie sensu. „Opis rzeczywistości eschatologicznej zgodnej z przewidywaniami transhumanizmu nie napęlnia mnie odczuciem piękna i elegancji, ale przerażeniem i wstrętem” (Tirosh-Samuelson, 2010, s. 44). Narzuca się zatem wątpliwość, czy przedstawione analizy mają walor obiektywności. Być może jednak w badaniach tego typu subiektywizm jest nieunikniony, a skoro tak, to uczciwe ujawnienie własnych „przedsądów” uznać należy za zaletę.

Trudno obecnie przesądzić, czy transhumanizm okaże się jedynie efemerydą, krótkotrwałą intelektualną modą, czy też stanie się – jak postmodernizm w ostatnich dekadach XX wieku – dominującym nurtem zachodniej kultury. Nie wiemy również, czy radykalne transhumanistyczne wizje wkrótce nie przekształcą w sposób nieodwołalny naszej codzienności. Badania Tirosh-Samuelson można zinterpretować jako wyraz powinności filozofa, który nie może pozostać obojętny wobec wyzwań swoich czasów.

Literatura

- Grey A. de (2004). The War on Aging. W: *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans* (29–45). Buenos Aires: Libros En Red.
- Kurzweil R. (2013). *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodakowska, A. Nowosielska. Warszawa: Kurhaus Publishing Kurhaus Media.
- Łepkowski J. (b.r.). *Transhumanizm – nowa religia?*, https://www.researchgate.net/publication/326915120_Transhumanizm_-_nowa_religia [22.11.2019].
- Misztal D. (2017). Religijne aspekty transhumanizmu. W: P. Grabarczyk, T. Sieczkowski (red.), *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej* (135–156). Łódź: Uniwersytet Łódzki.
- Tirosh-Samuelson H. (2007). *Facing the Challenges of Transhumanism: Philosophical, Religious, and Ethical Considerations*, http://transhumanism.asu.edu/pdf/2007_news_challenges.pdf [22.11.2019].
- Tirosh-Samuelson H. (2010). Engaging Transhumanism. W: G.R. Hansell, W. Grassie (eds), *H±. Transhumanism and Its Critics* (19–51). Philadelphia: Metanexus Institute.
- Tirosh-Samuelson H. (2011). Science and the Betterment of Humanity: Three British Prophets of Transhumanism. W: H. Tirosh-Samuelson, K.L. Mossman (eds), *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* (55–82). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Tirosh-Samuelson H. (2012). Transhumanism as a Secularist Faith. *Zygon*, vol. 47, no. 4, 710–734.
- Tirosh-Samuelson H. (2017). Technologizing Transcendence: A Critique of Transhumanism. W: T.J. Trothen, C. Mercer (eds), *Religion and Human Enhancement. Death, Values, and Morality* (267–283). b.m.w.: Palgrave Macmillan.
- Tirosh-Samuelson H., Hurlbut J.B. (2016). *Introduction: Technology, Utopianism and Eschatology*. W: J.B. Hurlbut, H. Tirosh-Samuelson (eds), *Perfecting Human Futures. Transhuman Visions and Technological Imaginations* (1–32). Wiesbaden.
- Tirosh-Samuelson H., Mossman K.L. (2011). *New Perspectives on Transhumanism*. W: H. Tirosh-Samuelson, K.L. Mossman (red.), *Building Better Humans? Refocusing the Debate on Transhumanism* (29–52). Frankfurt am Main: Peter Lang.

