

**Teresa Grabińska**

Akademia Wojsk Lądowych imienia generała Tadeusza Kościuszki, Polska  
teska.13@onet.eu  
ORCID: 0000-0002-9131-2637

## Transhumanistyczna denaturalizacja w świetle ekologii integralnej<sup>1</sup>

The Transhumanist Denaturalization in the Light of Integral Ecology

**ABSTRACT:** Facing the challenges of the ecological crisis is a constant concern of the Catholic Church. Since the 1960s, successive documents of the Holy See present not only threats but also ways of solving the crisis, such as by implementing the program of human ecology formulated by St John Paul II or its derivative – Pope Francis’ integral ecology announced in the encyclical *Laudato si’*. The article presents a new form of threats to the naturalness (the so-called denaturalization tendency) of the existence of man and other entities, which are brought by new integrated technologies, but not because of purely technological goals and methods, but because of the way of exploiting achievements as postulated in the ideology of transhumanism. The problems of naturalistic *versus* culturalist reduction of man and his products are considered in the context of transhumanism and posthumanism. The posthumanist vision of the virtualization of being, not only of a human, is also discussed from the point of view of the way of existence of an intentional object. As a result of the considerations, the personalistic concept of man turns out to be an objective counterbalance to the trans- and post-humanist visions of human existence: human person is able to enrich its own psycho-physical condition as well as the human and natural environment with technology.

**KEYWORDS:** ecological crisis, modern technologies, transhumanism, personalism, nature–culture relation

**ABSTRAKT:** Sprostanie wyzwaniom kryzysu ekologicznego jest stałą troską Kościoła. Od lat 60. ubiegłego wieku kolejne dokumenty Stolicy Apostolskiej przedstawiają nie tylko zagrożenia, ale także sposoby rozwiązywania kryzysu, np. poprzez wdrażanie programu ekologii ludzkiej, sformułowanego przez św. Jana Pawła II, lub jej pochodnej – w postaci ekologii integralnej papieża Franciszka, ogłoszonej w encyklice

---

<sup>1</sup> Niniejszy tekst jest zredagowaną wersją wykładu inauguracyjnego wygłoszonego w Wyższym Seminarium Duchownym Franciszkanów Prowincji św. Jadwigi podczas inauguracji roku akademickiego 2021/2022, we Wrocławiu 30.09.2021.

*Laudato si'*. W niniejszym artykule przedstawia się nową postać zagrożeń naturalności (tzw. denaturalizację) istnienia człowieka i innych jestestw, jakie niosą z sobą nowe zintegrowane technologie, ale nie ze względu na czysto technologiczne cele i metody, lecz ze względu na sposób wykorzystania osiągnięć postulowany w ideologii transhumanizmu. Rozważane są w kontekście transhumanizmu i posthumanizmu problemy redukcji naturalistycznej versus kulturalistycznej człowieka i jego wytworów. Posthumanistyczna wizja wirtualizacji bytu, nie tylko człowieczego, jest dyskutowana także z pozycji sposobu istnienia przedmiotu intencjonalnego. W wyniku rozważań personalistyczna koncepcja człowieka okazuje się ideową przeciwwagą dla trans- i posthumanistycznej wizji ludzkiego bytu, wzbogacającą technologią własną kondycję psychofizyczną, jak i otoczenie ludzkie oraz przyrodnicze.

SŁOWA KLUCZOWE: kryzys ekologiczny, nowoczesne technologie, transhumanizm, personalizm, relacja natura–kultura

## Wstęp

Ponad dwusetlenie dynamiczne dewastowanie zasobów naturalnych w wyniku gwałtownej industrializacji dało o sobie znać wyniszczeniem i skażeniem środowiska przyrodniczego. W latach 60. ubiegłego wieku destrukcyjne procesy zaczęły zagrażać egzystencji ludzkich populacji żyjących w wielu miejscach globu, a ich postępujące tempo pozwalało prognozować nawet zagładę przyszłych pokoleń. Wtedy liczne organizacje międzynarodowe i lokalne podjęły starania o ochronę zasobów przyrodniczych. Powstawały kolejne raporty o ich stanie i o potrzebie rekultywacji zniszczonego środowiska naturalnego<sup>2</sup>. Wprowadzono wiele prawnych regulacji mających skłonić wytwórców i konsumentów do dbałości o jego stan. Rozwinęła się nowa dyscyplina badawcza – ekologia, a rezultaty jej badań stały się przedmiotem szerokiej edukacji społecznej, począwszy od przedszkola. Ma ona na celu uwrażliwić na wartość przyrody, wyrobić szacunek do jej praw oraz pomóc dostrzec symetryczną więź między człowiekiem a otoczeniem, nie tylko ziemskim, ale już coraz bardziej kosmicznym. Doskonałą się kolejne koncepcje zrównoważonego rozwoju (*sustainable development*<sup>3</sup>).

<sup>2</sup> Zob. np. *Problems of the human environment: report of the Secretary-General*, <https://digitallibrary.un.org/record/729455> [dostęp: 10.10.2021] – zwany raportem U. Thanta; D.H. Meadows, D.L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens, *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project of the Predicament of Mankind*, New York 1972 – zwany raportem rzymskim; *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, 1987, <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf> [dostęp: 25.05.2022] – zwany raportem Brundtland.

<sup>3</sup> Polska nazwa „rozwoj zrównoważony” jest określeniem ze współczesnej doktryny ekonomicznej, powstałym od *sustainable development*. W tej frazie angielskie słowo *sustainable*

Stolica Apostolska od samego początku włączała się w międzynarodową dyskusję nad tzw. problemem ekologicznym, a nawet w pewnym zakresie ją zapoczątkowała. Paweł VI w wydanej w 1967 roku encyklice *Populorum progressio* zdiagnozował patologie współczesnego świata, których źródłem jest nieprawidłowy rozwój ludzkiej populacji. Objawia się on złym stanem relacji międzyludzkich i międzygrupowych, a spowodowany jest wadliwą strukturą społeczną, gospodarczą i polityczną świata. Wprowadził pojęcie „humanizmu nadprzyrodzonego”, które wyrażało właściwy cel życia doczesnego, czyli rozwijanie wszechstronnej harmonii wśród wszystkich stworzonych jestestw. W kolejnych latach Paweł VI w wielu wystąpieniach i dokumentach podnosił problem rozwiązania kryzysu ekologicznego, przy czym punktem wyjścia byłyby przede wszystkim duchowa przemiana człowieka.

Tematykę ekologiczną rozwijali następcy Pawła VI, a w 2015 roku papież Franciszek opublikował encyklikę poświęconą ekologii – *Laudato si'*, w której wprowadził pojęcie ekologii integralnej<sup>4</sup>. Ponieważ na konieczną dbałość o zintegrowane środowisko życia człowieka – naturalne i ludzkie<sup>5</sup> – systematycznie wskazywał Jan Paweł II<sup>6</sup>, to w niniejszej pracy tytułowy termin „ekologia integralna” odnosi się w dużym stopniu do Jego nauczania.

Przez ponad połowę wieku rozwiązywania kwestii ekologicznej rozwój ludzkiej populacji nie stał się bardziej harmonijny, mimo że w tym czasie udało się zapobiec wielu katastrofom ekologicznym. Powstała bogata infrastruktura techniczna monitorowania stanu środowiska naturalnego. Promuje się

---

oznaczałoby określone tempo i określony poziom. Wyznacznikiem tego tempa i poziomu rozwoju miałyby być zalecenie raportu z 1987 roku Światowej Komisji ds. Środowiska i Rozwoju (WCED) (por. *Report of the World Commission...*, dz. cyt.). Wskazuje ono na konieczność korzystania z dóbr naturalnych przez obecnie żyjącą ludzkość w taki sposób, aby mogły one służyć zaspokajaniu potrzeb przyszłych pokoleń. Zob. np. artykuł przeglądowy: P. Trzepacz, *Geneza i istota koncepcji rozwoju zrównoważonego*, <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/29384> [dostęp: 10.10.2021], a także: T. Pawłuszko, *Strategia zrównoważonego rozwoju w dokumentach Nordyckiej Rady Ministrów*, <https://www.un.org/ga/res/42/ares42-187.htm> [dostęp: 12.09.2021].

<sup>4</sup> Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'* (dalej: LS); zob. też: *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwania. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si'*, J. Poznański, S. Jaromi (red.), Kraków 2016.

<sup>5</sup> *Środowisko ludzkie* to przede wszystkim ludzka zbiorowość (w każdej skali), którą powinna cechować wspólnotowość rozumiana jak *communio personarum*. Zob. np. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (dalej: EV), nr 96–101. Stan środowiska ludzkiego zależy od stanu środowiska naturalnego i odwrotnie.

<sup>6</sup> Zob. wiele dokumentów i wystąpień papieża Polaka, m.in.: Jak Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (dalej: SRS), rozdz. 4.

stosowanie tzw. czystych technologii, które mają minimalizować negatywny wpływ ludzkiego gospodarowania na stan przyrody.

Tworzenie czystych technologii jest możliwe dzięki coraz szybciej rozwijającym się innowacjom technicznym. Jednak najnowsze osiągnięcia techniki w wielu projektowanych zastosowaniach okazują się groźne dla wszelkiej naturalności<sup>7</sup>. Projekty wykorzystania nowych technologii zdominowane są przez ideologów transhumanizmu, upatrujących w nich narzędzi do denaturalizacji otoczenia życia człowieka, jak i jego fizyko-biologicznej struktury w procesie systematycznej bionizacji i cyborgizacji.

Warto jest zatem skupić uwagę na analizie przystawalności nauczania papieskiego, zwłaszcza spuścizny Jana Pawła II, do projektu transhumanistycznego<sup>8</sup> w wytyczaniu celów rozwoju nowych technologii i ich wykorzystania. W toku rozważań zostanie przedyskutowany problem przedmiotu i metody filozofii przyrody, zagadnienie redukcji naturalistycznej versus kulturalistycznej, jak i status ontyczny przedmiotów intencjonalnych w perspektywie projektowanej przez posthumanistów ewolucji „czysto kulturowej” w procesie tzw. *humanesis*<sup>9</sup>. Na tym tle ukażą wartość antropologii personalizmu dla ideowej konfrontacji z projektem transhumanistów i posthumanistów.

<sup>7</sup> Rozumienie terminu „naturalny” nie zawsze w niniejszym tekście występuje dokładnie w tym samym znaczeniu. Może on oznaczać: 1) to, co jest pierwotną przyrodą, nieskażoną działaniem człowieka, w tym – bogactwo zasobów ziemi, wody i powietrza; 2) przeciwieństwo tego, co jest ludzkim wytworem – najogólniej zwanym kulturą, przy czym podział na naturę i kulturę jest przedmiotem poważnej dyskusji, o czym w dalszej części artykułu; 3) określenie gatunku człowieka biologicznego, tj. niepoddanego technologicznym przekształceniom w transczłowieka; 4) ten rodzaj ekologii, który tradycyjnie odnosi się do środowiska przyrodniczego, w odróżnieniu od środowiska ludzkiego, przy czym – co m.in. jest przedmiotem ekologii integralnej – obu tych środowisk w jej perspektywie nie da się ostro oddzielić; 5) istotną cechę danego bytu.

<sup>8</sup> Zob. np. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, M. More, N. Vita-More (eds.), Malden–Oxford–Chichester 2013; G. Hołub, *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Kraków 2018; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty. Ochrona bytu osobowego w obliczu ideologii i praktyki transhumanizmu*, Wrocław 2018.

<sup>9</sup> Zob. *Convergence, Facilitating Transdisciplinary Integration of Life Sciences, Physical Sciences, Engineering, and Beyond*, Washington 2014; D. Cecchetto, *Humanesis: Sound and Technological Posthumanism*, Minneapolis–London 2013, i literatura tam przywołana.

## Człowiek i środowisko naturalne oraz przyczyny buntu natury

W rozważaniach o odpowiedzialności człowieka za stan środowiska naturalnego Jan Paweł II odniósł się w encyklice *Laborem exercens* do znanego nakazu z Księgi Rodzaju: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (1,28). Nie jest to bynajmniej wezwanie po prostu do używania zasobów ziemi, lecz do rozporządzania nimi w sposób zrównoważony.

Ziemia z cytatu z Księgi Rodzaju powinna być rozumiana w szerokim sensie – jak kosmiczne środowisko życia, czyli „cały świat widzialny, o ile może on znaleźć się w zasięgu wpływu człowieka i jego poszukiwań w celu zaspokojenia własnych potrzeb”<sup>10</sup>. Pochodzi ono od Boga, a więc ma charakter *sacrum*.

Proces opanowywania ziemi jest powszechny, tzn. odbywa się w „każdym świadomym ludzkim podmiocie”<sup>11</sup>, w każdej kulturze i w każdej epoce. Przekształcanie środowiska jest ludzkim powołaniem. Relacja człowiek–środowisko jest zaś symetryczna, gdyż zmiana środowiska ludzkiego jest równoległa do zmiany środowiska naturalnego, a w nowym środowisku naturalnym człowiek napotyka nowe wyzwania twórcze.

Zasoby naturalne są zastane, są boskim *darem* – do odkrywania i przetwarzania. Są dobrem, a zatem stosunek do nich musi być etyczny, nacechowany wdzięcznością obdarowywanego do darczyńcy i szacunkiem do samego daru, aby go używać zgodnie z zamysłem darczyńcy.

Przetwarzanie środowiska naturalnego jest przedmiotem teologii pracy Jana Pawła II, gdyż człowiek, mając do dyspozycji bogactwo stworzenia, „pracą swoją wchodzi w podwójne dziedzictwo”: pokoleniowo wytworzone zasoby i w dziedzictwo pracy pokoleń<sup>12</sup>.

Środowisko naturalne w postaci dóbr przyrody ożywionej i nieożywionej, mimo odwiecznej ingerencji człowieka, pozostawało do epoki industrialnej w zasadzie niezmienione, zwłaszcza w skali globu. Stopniowe opanowywanie środowiska naturalnego przez człowieka może zatem spełniać warunek podporządkowania „prawa osobistego posiadania” „prawu powszechnego używania”<sup>13</sup>, wyrażający fakt, że dobra stworzone mają przeznaczenie uniwersalne, tj. są dla każdego i w perspektywie wszystkich pokoleń<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (dalej: LE), nr 4.

<sup>11</sup> LE 4.

<sup>12</sup> LE 13.

<sup>13</sup> LE 14, 19; Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (dalej: CA), nr 37.

<sup>14</sup> Por. SRS, rozdz. 4; LE 4–7, 13.

Ponadto Jan Paweł II nadał podmiotowość środowisku naturalnemu i wskazał na nieuchronność „buntu natury”, gdy człowiek traci pozycję współuczestnictwa we wzajemnym oddziaływaniu środowiska ludzkiego i otoczenia przyrodniczego<sup>15</sup> na rzecz jego eksploatacji. Dzieje się tak zawsze wtedy, gdy staje się on przedmiotem techniki, rachunku ekonomicznego lub strategii zarządzania i gdy zaczyna być przez własne wytwory traktowany jak swoisty towar lub substrat. Ta destrukcja środowiska ludzkiego od razu znajduje swój negatywny odpowiednik w niszczeniu i nieposzanowaniu środowiska naturalnego<sup>16</sup>. A ono z kolei, zaburzone, domaga się od człowieka właściwego stosunku do siebie, niejako go dyscyplinuje. Tyranizowana natura buntuje się<sup>17</sup>.

„Przewrotny” antropocentryzm stawia ludzkie wytwory wyżej niż ich twórcę – człowieka, zwłaszcza w najnowszej ideologii transhumanizmu. Może to spowodować nie tylko bunt natury, ale i bunt wytworzonych rzeczy<sup>18</sup>. Dlatego, aby rozwój ludzkości był harmonijny, „należy brać pod uwagę naturę każdego bytu oraz ich wzajemne powiązanie w uporządkowany system, którym jest właśnie kosmos”<sup>19</sup>, tj. odkrywać wciąż na nowo zarówno złożoną współzależność wspólnot ludzkich różniących się politycznie, ekonomicznie, kulturowo, religijnie<sup>20</sup>, jak i zależność od siebie kolejnych pokoleń oraz relację przetwarzanego w pokoleniach środowiska (biosfery) do postaci antroposfery. Nie sprostają temu nawet najbardziej wyrafinowane metodycznie badania naukowe, gdyż „same z siebie nie wytyczają celów działania człowieka”. Powinny podlegać ocenie moralnej, normom etyki.

Do zrozumienia praw przyrody i miejsca w niej człowieka nie wystarczy zracjonalizowane przyrodoznawstwo<sup>21</sup>. W poznaniu i podejściu do przyrody potrzebne jest skrzydło poznania prawdy na drodze wiary, która rodzi odpowiedzialność za stan natury i na wzór Boski – umiłowanie dzieła stworzenia. Papież Franciszek w encyklice *Laudato si'* i w innych wystąpieniach nawołuje do „nawrócenia ekologicznego”, do odpowiedzialności i troski za świat w wymiarze

<sup>15</sup> Por. CA 7; SRS 30.

<sup>16</sup> Por. LE 12.

<sup>17</sup> Por. CA 7.

<sup>18</sup> Por. SRS 30; CA 37; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo ekologiczne według „Laudato si’” w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, [w:] *Kościół i nauka...*, dz. cyt., s. 55–65.

<sup>19</sup> SRS 34.

<sup>20</sup> Por. SRS 38; EV 42; B. Tuchańska, *Natura i kultura w kulturalizmie hermeneutycznym*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 3425 – „Prace Kulturoznawcze” 14/1 (2012), s. 15–33.

<sup>21</sup> Por. np. J. Maritain, *Filozofia przyrody*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1998, s. 23–49; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia filozofii przyrody. Kontekst bezpieczeństwa personalnego i ekologicznego*, Wrocław 2016, s. 77–79.

*sacrum*, kontemplacji miłości Boga do stworzenia<sup>22</sup>. Przypomina, za Janem Pawłem II, o ważnej specyfice Kościoła wschodniego, w którym zmysłowa percepcja świata przyrodzonego łączy się z kontemplacją tego, co nadprzyrodzone<sup>23</sup>.

## Ekologia naturalna i ekologia ludzka

Nieemożność ostrego oddzielenia stanu środowiska ludzkiego od przyrodniczego, antroposfery od biosfery, wymaga ochrony środowiska w sposób integralny. Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus* nazywał ekologią ludzką wiedzę teoretyczną i praktyczną o normie całościowego środowiska życia i twórczości<sup>24</sup>. Papież Franciszek pisze zaś w *Laudato si'* o ekologii integralnej, tj. o integralnym rozumieniu problemu ekologicznego, w którym ważna jest natura każdego bytu i wzajemne powiązania bytów ze sobą<sup>25</sup>.

Ekologię ludzką (*ecologia humana*) Jan Paweł II sformułował z potrzeby zaradzenia postępującej demoralizacji w środowisku ludzkim. Zasady ekologii ludzkiej mają ograniczać mechanizmy rynkowe, pomóc gospodarować zasobami w sposób zrównoważony (zgodnie z ideą *sustainable development*, czyli takim używaniem zastanych zasobów naturalnych, aby służyć mogły następnym pokoleniom), chronić środowisko przyrodnicze<sup>26</sup>. Ograniczana powinna być także produkcja (mimo że opłacalna) towarów i usług, które naruszają ludzką godność.

Jan Paweł II nie raz przestrzegał przed podejściem utylitarnym do przyrody<sup>27</sup> i nawoływał do respektowania *prawa powszechnego używania dóbr* – zarówno w środowisku naturalnym, jak i ludzkim. Własność prywatna również powinna być podporządkowana temu prawu<sup>28</sup>. W prawidłowy stan ekologii ludzkiej zawsze godzi nadużywanie zasobów natury i ich technologiczna de-

<sup>22</sup> Por. LS, rozdz. 3–4. Można tu dostrzec wyraźną inspirację Janem Pawłem II: por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis* (dalej: RH), LE, SRS, CA oraz wiele wystąpień.

<sup>23</sup> Por. LS 235; Jan Paweł II, List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do duchowieństwa i wiernych w setną rocznicę Listu Apostolskiego „*Orientalium dignitas*” Papieża Leona XIII *Orientalium lumen*, 2.05.1995, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/orientale\\_lumen\\_02051995.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/orientale_lumen_02051995.html) [dostęp: 12.09.2021].

<sup>24</sup> Por. CA 38. W tym fragmencie encykliki Jan Paweł II pisał o „ekologii ludzkiej”, która ma na celu „respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką [człowiek] został wyposażony”. Dalej podkreślił znaczenie dla ekologii ludzkiej prawidłowego kształtowania urbanizacji i struktury społecznej.

<sup>25</sup> Por. LS, rozdz. 6.

<sup>26</sup> Por. LS 40.

<sup>27</sup> Por. RH 15.

<sup>28</sup> Por. także LS 93.

wastacja, ale także urynkowanie ludzkiego działania, antyrodzinna ideologia, szerzenie *anti-life mentality*, konsumizm, a ostatnio propagowanie ideologii transhumanistycznej, która ma uzasadniać tzw. denaturalizację środowiska bytowania<sup>29</sup>.

W społeczeństwach bogatych i biednych rozwijają się różne formy zbiorowego egoizmu. Świadczy o tym degradacja rodziny, a co za tym idzie – umniejszanie wartości i zasad życia wspólnotowego. Rodzina jest wszak ośrodkiem w ogóle kultury życia, początkiem i fundamentem budowania wspólnoty *communio personarum*<sup>30</sup>.

Zbytняя ingerencja ludzkich wytworów w świat przyrody pogłębia wyobcowanie człowieka ze świata ludzi, natury i – paradoksalnie – wytworzonych rzeczy. Dzieje się tak wtedy, gdy człowiek w swej pysze czuje się władcą świata, uprawnionym do nieograniczonej indywidualnej konsumpcji. Gubi się w chaosie wytworzonych przedmiotów, idei, technik organizacyjnych i technologii przetwarzania<sup>31</sup>, ale także w środowisku ludzi, pozbawionym drogowskazów moralnych, hierarchii wartości. Stawianie na konkurencję i relatywizacja wartości wyzwalają lęki egzystencjalne. Wytwory ludzkie, zarówno materialne, jak i te niematerialne w postaci ideologii i stanowionego dowolnie prawa, obracają się wtedy aktualnie lub potencjalnie przeciwko swojemu twórcy, projektantowi, propagatorowi. Dochodzi do buntu rzeczy<sup>32</sup>.

W celu szerzenia ekologii ludzkiej należy również ograniczyć podejście socjologizujące<sup>33</sup> na rzecz osobowego traktowania człowieka jako twórcę życia społecznego, jego ośrodek i cel<sup>34</sup>, a nie koncentrować się na (wymiennej) społeczności, bowiem socjologizm implikuje odnoszenie się do poszczególnego człowieka jak do bytu wymiennego, kształtowanego z poziomu grupy

<sup>29</sup> Por. CA 39; T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby...*, dz. cyt., rozdz. 2, 13, 19; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 79–82.

<sup>30</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*.

<sup>31</sup> Podobnie jak Jerzy Kopania, rozróżniam znaczenia terminów *technika* i *technologia*. „Przez technikę rozumieć będziemy ogół środków, za pomocą których realizujemy określone cele praktyczne w sferze materialnej; [...] Przez technologię rozumieć będziemy zarówno wiedzę o tworzeniu środków techniki, jak i wiedzę o posługiwaniu się nimi” – J. Kopania, *Transhumanizm jako magia racjonalna*, [w:] *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 11: *Instrumentarium wojny kulturowej*, T. Grabińska, P. Szczepański (red.), Wrocław 2021, s. 139–140.

<sup>32</sup> Bunt rzeczy jest tu rozumiany jako „stan zagrożenia ze strony wytworów samego człowieka” (RH 15).

<sup>33</sup> Por. J. Maritain, *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Lublin 2001, s. 18–26.

<sup>34</sup> Por. CA 31, 42.

(społeczności), do której należy. Ponadto, zmieniając społeczność, usiłuje się zmieniać człowieka wedle przyjętego projektu i za pomocą wyrafinowanych socjotechnik oraz innych form miękkiego przymusu.

Ekologia integralna ma się skupić na rozpoznawaniu środowiska życia w skali globalnej: relacji międzyosobowych, profili organizacji społeczeństwa, tożsamości kulturowych, systemów ekonomicznych, stanu środowiska naturalnego, skutków rozwoju technologicznego. Drogą do tego ma być dialog międzykulturowy i międzynarodowy oraz kształtowanie „duchowości ekologicznej”<sup>35</sup>.

Nauczanie papieskie w kwestii ekologicznej to ciągłość celów i argumentacji – od Pawła VI przez Jana Pawła II i Benedykta XVI do Franciszka. Wszyscy czterej w podobny sposób rozumieją bezpieczeństwo ekologiczne. Na bezpieczeństwo środowiska przyrodniczego (tzw. przyrody ożywionej i nieożywionej) składają się obiekty tzw. struktury bezpieczeństwa (np. urządzenia techniczne, służby sanitarne i porządkowe, regulacje prawne ochrony przyrody), jak i procesy (profilaktyki zdrowotnej, ochrony przyrody, prewencyjnych działań zabezpieczających właściwy stan obiektów przyrodniczych, działania interwencyjne w przypadku skażeń przyrody itp.). Wszystkie te składowe bezpieczeństwa ekologicznego są wytworami człowieka i ludzkich populacji, powstałymi, aby im służyły. To ostatecznie od człowieczego poczucia wartości przyrody, zapobiegliwości i odpowiedzialności zależy stan zarówno środowiska naturalnego, jak i – symetrycznie – samego człowieka i ludzkich populacji, które są integralną częścią biosfery.

## Błąd antropologiczny, ekologiczny i wykorzystania technologii

W nauczaniu społecznym Jan Paweł II rozwijał konsekwencje błędu antropologicznego, jakich dopatrywał się w dwu współczesnych formacjach ekonomiczno-społecznych<sup>36</sup>. Nazwał je liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem. Nie wchodząc w ocenę adekwatności nazw i charakterystyk tych formacji, można stwierdzić, że niewątpliwie oczywiste są w nich tendencje do przedmiotowego traktowania człowieka współczesnego i do odhumanizowania relacji międzyludzkich. Wskazany przez Jana Pawła II błąd jest wynikiem oceny z pozycji antropologii personalistycznej, w której człowiek jest osobą ludzką. Błąd antropologiczny jest równocześnie błędem materializmu, który w kolektywizmie

<sup>35</sup> LS, rozdz. 5–6.

<sup>36</sup> Por. LS 13, 19; LE 13; SRS 21.

marksistowskim jest wprost przyjętą ontologią; w liberalnym kapitalizmie zaś człowiek w różnych relacjach do świata wytworów materialnych i niematerialnych traktowany jest jak przedmiot o wartości wyznaczonej podobnie do ceny na rynku<sup>37</sup>. Następnie z błędu antropologicznego Jan Paweł II wyprowadził błędy: porządku praktycznego<sup>38</sup>, kapitalizmu pierwotnego<sup>39</sup> i ekonomizmu<sup>40</sup>.

Istotą błędu antropologicznego jest to, że skażona nim koncepcja człowieka jest oderwana od Boskiego absolutu. Prowadzi to do alienacji ludzi z własnej twórczości (wytworów przeznaczonych dla innych, które są współtworzone systematycznie przez wielu) i do lęku przed własnymi wytworami, co jest kolejnym źródłem zniewolenia.

Jan Paweł II nazywał „nowym manicheizmem”<sup>41</sup> także takie nurty antropologiczne, w których łamany jest dualizm psychofizyczny bytu ludzkiego oraz w których odbiera się podmiotowość i status osobie ludzkiej, należną jej godność. Takie nurty są fundowane przez np. ontologie mechanistyczne, fizykalistyczne, biologistyczne.

Z błędu antropologicznego wynika błąd konsumizmu, który polega na wzmacnianiu potrzeb posiadania przedmiotów i używania ich, konsumowania nadmiernej ilości pożywienia. Uleganie im prowadzi do „radikalnego nienasyceńia”<sup>42</sup>. W uczestnictwie człowieka w świecie ważna jest natomiast odpowiednia proporcja między *być* i *mieć*<sup>43</sup>. Gdy proporcja zostaje zaburzona w kierunku

<sup>37</sup> Por. T. Grabińska, *Liberalny kapitalizm i marksistowski kolektywizm a błąd antropologiczny materializmu*, [w:] *Czynniki ekonomiczne, polityczne, ideowe i prawne kształtujące okres transformacji lat 90.*, seria: *Zeszyt Naukowy – Wyższa Szkoła Języków Obcych i Ekonomii w Częstochowie. Wydział Ekonomii i Zarządzania* 3, Częstochowa 2000, s. 131–148.

<sup>38</sup> Por. LE 13. Błąd porządku praktycznego historycznie wystąpił w okresie pierwotnego kapitalizmu w związku z dynamicznym procesem industrializacji, w który przedkładano pomnażanie dóbr materialnych nad kondycję człowieka. Błąd ten zawsze jednak może wystąpić, gdy nie wyznaje się „przeświadczenia o pierwszeństwie osoby przed rzeczą”.

<sup>39</sup> Por. LE 7. Błąd kapitalizmu pierwotnego jest historyczną egzemplifikacją błędu porządku praktycznego.

<sup>40</sup> Por. LE 7. Zostaje popełniony błąd ekonomizmu, „jeśli się weźmie pod uwagę pracę w kategoriach celowości wyłącznie ekonomicznej”. Jest to również błąd myślenia zwanego błędem materializmu, „o ile ekonomizm wprost albo pośrednio zawiera przekonanie o pierwszeństwie i nadrzędności tego, co materialne, natomiast to, co duchowe i osobowe [...], ustawia wprost lub pośrednio na pozycji podporządkowanej w stosunku do rzeczywistości materialnej” – por. LE 13.

<sup>41</sup> Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, seria: *Biblioteka „Niedzieli”* 5, Częstochowa 1994, s. 118–119.

<sup>42</sup> Por. SRS 28.

<sup>43</sup> Zob. klasyczne rozważania na ten temat w: G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 2001; a także wskazanie na ich współczesną ważność np. w: T. Grabińska, *The Significance*

dominacji *mieć*, to tak indywidualum, jak i społeczność popełniają błąd konsumizmu. Występuje on zarówno w społecznościach bogatych, jak i biednych.

Skupienie się na posiadaniu majątku lub władzy jest kolejnym źródłem alienacji z otoczenia<sup>44</sup>. Upowszechnianie błędu konsumizmu stymulują: massmedialna reklama towarów i usług oraz stosowanie socjotechnik kreowania nowych potrzeb. Niemal instynktowne i podświadome nakierowanie na nowość i na wejście w jej posiadanie stwarza ułudę wolności, zaburza osobowość (ludzką duchowość), ale również indywidualność w związku z ostatecznie zestandaryzowanym sposobem życia, a czasem obniża stan fizycznej sprawności (narusza normę zdrowia).

W celu kształtowania postawy konsumistycznej media wykorzystują pokłady podświadomości i emocjonalności odbiorców do tworzenia coraz to nowych potrzeb konsumpcji towarów i usług. Nienasylenie konsumpcji pogłębia dywersyfikację bogactwa światowego i systematycznie przyczynia się do degradacji środowiska naturalnego.

Błąd antropologiczny natomiast wyraża się w nadaniu sobie przez człowieka statusu właściciela świata i władcy nad światem, podczas gdy jest on uczestnikiem dzieła stworzenia, obdarowanym bogactwem natury. Wtedy *sacrum* przyrody i podziw dla jej stworzonego porządku czynią człowieka zdolnym do odkrywania pełni stworzenia na każdym jego poziomie organizacji, wyzwalają w nim kreatywność w przekształcaniu tworzywa naturalnego. Dopóki człowiek okazuje szacunek sobie jako twórcy i odczuwa troskę o darowane tworzywo (przyrodę), to uczestniczy w owym dziele stworzenia, w tym znaczeniu przede wszystkim *jest*.

Kiedy natomiast człowiek trwa w błędzie antropologicznym, to popada w błąd ekologiczny (związany z błędem ekonomizmu i konsumizmu), który uwidacznia się alienacją człowieka z otoczenia zarówno rzeczy, jak i ludzi, zagubieniem, samotnością i lękiem egzystencjalnym. Owo wyobcowanie próbuje kompensować dalszym powiększaniem stanu posiadania i władzy, aby jak najwięcej *mieć*, pocieszaniem lub znieczulaniem się różnego rodzaju używkami, czasem mniej lub bardziej tłumioną agresją do siebie lub otoczenia, wpisywaniem się w cywilizację śmierci (*anti-life mentality*)<sup>45</sup>.

Błąd ekologiczny w powiązaniu z błędem ekonomizmu wyraża się tym, że człowiek i jego praca są traktowane jak towar do użycia (zgodnie z interpretacją

---

*of Ontic-Cultural Layer for Personal Safety: The Prospect of „Being and Having” by Gabriel Marcel*, „Security Dimension. International & National Studies” 38 (2021), s. 104–120.

<sup>44</sup> Por. SRS 27.

<sup>45</sup> Por. EV 12–17.

zasady utilitaryzmu), wartość człowieka i jego pracy jest zaś przeliczana na wartość produktu na rynku. Samo przedsiębiorcze i skuteczne działanie w gospodarce jest czymś oczekiwanym i dobrym, ale tylko wtedy, gdy ta skuteczność ma odniesienie do prawidłowej hierarchii wartości (dóbr), do poszanowania godności każdego uczestnika życia gospodarczego i do ochrony środowiska naturalnego.

Błąd ekologiczny jest obecnie pogłębiany błędem wykorzystania technologii, podsycanym ideologią transhumanizmu. Polega on na niewłaściwym rozumieniu celu i funkcji techniki.

Nadawanie jej podmiotowości jest błędne i generuje poczucie szantażu i zniewolenia człowieka przez różnorodne technologie, szczególnie w erze powszechnej komputeryzacji i informatyzacji. Technika musi pozostać narzędziem w rękach i umyśle człowieka, właściwego podmiotu pracy i odpowiedzialnego gospodarza przyrody<sup>46</sup>.

Z braku poszanowania dla środowiska naturalnego i ludzkiego, z braku dopasowania własnych wytworów do przyrody i ludzkiej natury człowiek traci stopniowo podmiotowość w stosunku do urządzeń technicznych. Wywołuje to w nim kolejne lęki egzystencjalne, gdyż

żyje w lęku, że jego wytwory – [...] i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciw człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia<sup>47</sup>.

Współcześnie dąży się do globalizacji, zbyt często rozumianej jako unifikacja na wszystkich poziomach ludzkiego bytowania. Taki zamysł stoi w opozycji do struktury i funkcji natury, która trwa i rozwija się w różnorodności gatunków i procesów. Dlatego błąd ekologiczny staje się błędem technologicznym w zawładnięciu przez technikę tego wszystkiego, co stworzone i co człowiek wytworzył, i co powinno pozostać w jego odpowiedzialnym zarządzaniu<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> T. Grabińska, *Liberalny kapitalizm...*, dz. cyt., s. 144.

<sup>47</sup> RH 15.

<sup>48</sup> Błąd wykorzystania technologii nosi znamiona nowej odsłony błędu porządku praktycznego; zob. LE 13.

## Treść i cele ideologii transhumanizmu

Do utrwalenia i pogłębienia błędu ekologicznego (technologicznego) niebezpiecznie przyczyniają się nowe technologie, jak GMO<sup>49</sup>, ale jeszcze groźniejsze są połączone technologie nazywane w skrócie GRIN<sup>50</sup>. Jest to akronim od połączenia słów *genetyka*, *robotyka*, *informatyka* (w sensie nauk o informacji) i *nanofizyka*.

Technologie GMO są niebezpieczne ze względu na nieodwracalną ingerencję w struktury biologiczne, tj. w materiał genetyczny organizmów, natomiast technologie GRIN – ze względu nie tylko na podobnie nieodwracalną ingerencję w strukturę genetyczną człowieka<sup>51</sup>, ale także w dyspozycje mentalne i intelektualne tzw. człowieka naturalnego<sup>52</sup>.

Technologie GRIN są użyteczne w wielu zastosowaniach, np. w: podniesieniu zdrowotności, przedłużaniu życia w odpowiednim komforcie, zwiększaniu efektywności działania, tworzeniu nowych źródeł energii (ale czy rzeczywiście czystej?), rekultywacji zniszczonego środowiska naturalnego. Równocześnie niosą ze sobą jednak wiele zagrożeń zdrowotnych, ekologicznych, społecznych i kulturowych.

Cel tworzenia i sposób wykorzystania nowych technologii GRIN to przedmiot ideologii transhumanizmu. Głosi ona, że świat natury jest wymienialny na inny, skonstruowany technologicznie, a człowiek naturalny będzie systematycznie wymieniany na transczłowieka, ewoluującego technologicznie aż po antynaturalny ideał – poczłowieka (*posthuman* – postczłowieka, nadczłowieka). Transhumanizm nie tylko potwierdza potrzebę ingerencji w naturę, lecz dąży do zastąpienia jej sztucznym środowiskiem bytowania<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Por. np. LS 135.

<sup>50</sup> Akronim GRIN na oznaczenie połączonych czterech technologii wprowadziłam w 2014 roku. Ze względu na wyróżnienie wśród nich nauk o informacji (I) jako etapu finalnego przekształcania zarówno dyscyplin wiedzy (G, N, R), jak i elementarnych składników przedmiotu tych dyscyplin wiedzy, stosuje się także krótszy akronim GNR (*genetics + nanotechnology + robotics*); zob. np. R. Kurzweil, *Progress and Relinquishment*, [w:] *The Transhumanist Reader...*, dz. cyt., s. 451–453.

<sup>51</sup> W 2020 roku Nagroda Nobla z dziedziny chemii przypadła Jennifer Doudna i Emmanuelle Charpentier za opracowanie metody modyfikacji genomu CRISPR-Cas9. Kontrowersyjna w zastosowaniach nowa technologia CRISPR (*Clustered Regularly-Interspaced Short Palindromic Repeats*) jest usprawnieniem dotychczasowych metod inżynierii genetycznej za pomocą narzędzi nanotechnologii.

<sup>52</sup> Por. np. N. Bostrom, *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, [w:] *The Transhumanist Reader...*, dz. cyt., s. 28–53.

<sup>53</sup> Por. *Transhumanist Declaration (2012)*, [w:] *The Transhumanist Reader...*, dz. cyt., s. 54–55.

Obecnie stosuje się nowe osiągnięcia technologii GRIN w: medycynie, transplantologii, farmakologii, przemyśle spożywczym, budowlanym, zbrojeniowym. Duża część wdrożeń jest dobroczynna dla człowieka i środowiska, gdyż tzw. nanomateriały i nanoboty (nanoroboty) wykazują na poziomie submolekularnym nową aktywność, zmieniającą strukturę fizyczną, z którą mają kontakt. Nie prowadzi się jednak dostatecznie zaawansowanych badań, jak owe nanomateriały i nanourządzenia będą zachowywać się w środowisku naturalnym, na ile ich oddziaływanie będzie można tam kontrolować oraz w jakim stopniu i w jaki sposób (być może nieodwracalny) będą powodować jego skażenie. Te trudne do przewidzenia skutki w skali lokalnej i globalnej, przy zawieszeniu tradycyjnie pojętej etyki na rzecz technicznej niezawodności i optymalizacji oraz wobec przymusu komercyjnego wykorzystania nowych technologii, mogą poważnie zaburzyć stan środowiska naturalnego i ludzkiego, z katastrofą cywilizacyjną włącznie.

Do stosowanych już osiągnięć technologii GRIN z ostatnich dziesięciu lat należy zaliczyć: współpracę mózgu z systemem operacyjnym komputera, sztuczny materiał genetyczny XNA, interfejs między mózgami, implanty domózgowe, przeszczepianie do mózgu ścieżek pamięci, pozyskiwanie komórek macierzystych z krwi lub skóry, czip ultraelastyczny, wirtualne modelowanie fizjologii człowieka, coraz bardziej wyrafinowane implanty mózgowo, zaawansowane biomarkery, nanobiosensory, personalizowaną żywność, inteligentną odzież, wywoływanie sztucznego letargu, bliżej nieujawniane techniki militarne i wiele, wiele innych.

Oprócz technicyzacji biomedycyny cały czas rozwija się wirtualizacja środowiska życia poszczególnego człowieka i całych populacji. Z biosfery, która jest światem realnym w odróżnieniu od wirtualnego, przenosi się do wirtualnego coraz więcej ludzkiej aktywności oraz kontaktów międzysobowych i międzygrupowych. Jest to symptom oczekiwany przez propagatorów nowej ideologii transhumanizmu, bowiem – według nich – punkt dojścia technologizacji to poczłowiek, istota całkowicie zwirtualizowana, odcieleśniona, przekształcona w informację. To jest na razie utopia *science (technology) fiction*, ale w pewnym zakresie już współcześnie aktualizuje się w środowisku społecznym.

Mógłby ktoś zapytać, czy tkwi w szalonym projekcie posthumanistycznym jednak jakaś iskierka tego, co charakteryzuje religię, nie tylko chrześcijaństwo. A więc ustosunkowanie się do spełnienia potrzeby transcendencji, droga w stronę *sacrum*. Ale czym owo *sacrum* byłoby w ideologii transhumanizmu, skoro jego koryfeusze wręcz manifestują ateizm, a czasem transhumanizm nazywają świecką religią, wiarą we wszechmoc nauki i generowane przez nią technologie? Ekologia integralna natomiast ma, w ujęciu metaforycznym, wielostronnie „łączyć ziemię z niebem”.

Dwudziestowieczna literatura *science fiction* przybliżała, jak ma wyglądać stechnicyzowany człowiek o nieograniczonych możliwościach działania, sztuczne środowisko życia, samooptymalizujące się opanowywanie bliższej i dalszej przestrzeni kosmicznej. Nie tylko wyobraźnia autorów w projektowaniu technicznych udoskonaleń odgrywała tu rolę, lecz często potrzeba ukazania nowego rodzaju interakcji podmiotów działających i nowych konfliktów w środowisku fantastycznego świata: psychologicznych, kulturowych, społecznych, politycznych, zbrojnych<sup>54</sup>.

Pod koniec XX wieku powstała ideologia transhumanizmu, która obecnie w swym rozwiniętym przedmiocie badań opanowuje katedry filozofii szacownych światowych uniwersytetów. Różni ją jednak od *science fiction* nie tyle wizja stechnicyzowanego i stechnologizowanego świata, ile to, że propaguje przede wszystkim technologiczną ewolucję człowieka w sposób nie tylko optymistyczny, lecz wręcz afirmatywny i bezkrytyczny, a jednocześnie odbiera mu jego wyjątkowość przez wtopienie go w permanentnie przekształcane środowisko przyrody ożywionej i nieożywionej, przy czym sam ten podział przestaje być adekwatny<sup>55</sup>.

Zmiany środowiska mają pójść w tym kierunku, aby stało się jak najbardziej nienaturalne w tradycyjnym rozumieniu, wciąż się zmieniało i wytwarzało coraz to nowe, często w skomplikowanym porządku zhybrydyzowane istoty odczuwające (*sentience*<sup>56</sup>). Mają temu służyć coraz dynamiczniej rozwijające się i zachodzące na siebie technologie GRIN.

Niewątpliwie transhumanizm jest nowym nurtem kulturowym, w którym jedną z podstawowych wartości ma być cyborgizacja tzw. człowieka naturalnego oraz tworzenie środowiska inteligentnych i odczuwających tworów, powoływanych do istnienia za pomocą coraz to nowych zintegrowanych technologii.

Początek jest punktem dojścia ewolucji technologicznej transczłowieka. Ostatecznie ma on uczestniczyć w tzw. inteligencji globalnej. W Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej w National Center for Biotechnology Information (w skrócie NCBI) rozwija się program konwergencji psychofizyczności do informacji, która ma przebiegać mniej więcej według schematu odpowiadającego akronimowi NCBI: *nanotechnology, cognitive science, biology* → *informational science*, a na poziomie struktur elementarnych tych czterech dyscyplin nauki:

<sup>54</sup> Zob. np. T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 69–72; T. Grabińska, *Utopia transhumanistycznej doskonałości w świetle wyprawy siódmej w Cyberiadzie Stanisława Lema*, [w:] *Stanisław Lem – fantastyka naukowa i fikcje nauki*, D. Heck (red.), Warszawa 2021, s. 57–67.

<sup>55</sup> Por. T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 75–79.

<sup>56</sup> Por. *The Transhumanist Reader...*, dz. cyt., s. 25, 66, 90–91, 332, 362.

*atom, neuron, gen* → *bit*<sup>57</sup>. Niektóre inne ośrodki doświadczalne realizujące ów program to: The MRC Laboratory of Molecular Biology w Cambridge; uniwersytety Columbia, Teksański, Sheffield, Oregon Health & Science czy pekiński Tsinghua; amerykańska wojskowa agencja badawcza DARPA; Massachusetts Institute of Technology; Biomedical Research Centre przy Uniwersytecie w Granadzie; Google; ośrodki badawcze Doliny Krzemowej, inne liczne laboratoria amerykańskie, dalekowschodnie, także europejskie – a wśród nich zwłaszcza rosyjskie.

## Wartości transhumanistyczne a etyka

W projekcie transhumanistycznym podmiot poznający ma się stać samopoznającym, ale w innym sensie niż dotychczas. Ma on bowiem ciągle zmieniać swoje pierwotne uposażenie poznawcze i relację do otoczenia, tak aby granica między nim a otoczeniem stawała się coraz bardziej nieostra. Jest to proces, który może być porównywany, ale nie utożsamiany, z pewnymi stanami mistycznymi, kontemplatywnymi.

Ta technologicznie wywoływana jednia podmiotu i każdego przedmiotu poznania, niezależnie od zastrzeżeń odnośnie do możliwości jej zrealizowania, nasuwa następane ważne pytanie o status etyki. Jeśli etykę traktować klasycznie jako dział filozofii praktycznej, w którym przedstawione są zasady ludzkiego działania, dzięki którym byłoby ono dobre, służyło urzeczywistnianiu dobra, to trzeba zapytać, co tym dobrem jest w transhumanizmie, bo w każdym rozwiązaniu zagadnienia etycznego kluczowe jest jego określenie.

W transhumanizmie dobrem ma być utrzymywanie i ciągle wzmacnianie dyspozycyjności człowieka na technologiczne przekształcanie i wirtualizowanie kolejnych poziomów jego bytowości. W tym miejscu filozofia praktyczna przynajmniej zapytałaby o normy owego przekształcania. W transhumanizmie to pytanie jednak staje się bezprzedmiotowe, bo technologizacja i wirtualizacja wszelkiego bytu mają być procesem samoopimalizującym i samokontrolującym się w odniesieniu do doraźnych celów. Mimo to w toku procesu ewolucji technologicznej człowieka to on w postaci transczłowieka w kolejnych etapach jeszcze w pewnym stopniu będzie decydował o celach i sposobach przekształcania siebie i otoczenia. Dlatego transhumaniści sformułowali listę tzw. wartości transhumanistycznych.

<sup>57</sup> Por. *Convergence...*, dz. cyt.

Wartości transhumanistyczne – według Nicka Bostroma<sup>58</sup> – to w istocie cztery postulaty do tworzenia warunków sprzyjających procesowi ewolucji technologicznej człowieka i dziesięć aksjomatów *a priori* usprawiedliwiających i mających usprawniać w różny sposób ten proces. A jedynym odniesieniem do tradycyjnych etycznych pomysłów na system wartości jest odwołanie się do pragmatyzmu, choć i w tym przypadku tylko powierzchowne.

Lista wartości transhumanistycznych sformułowana jest w języku, który charakteryzuje notoryczny braku ostrości znaczeń używanych terminów. Nie tylko z tego powodu jednak są owe postulaty i aksjomaty wzajemnie sprzeczne, wzajemnie się wykluczają. Przykładowo z jednej strony postuluje się ochronę życia (*saving lives*), z drugiej zaś nieograniczone „ingerowanie w naturę” i tzw. morfologiczną swobodę w wyborze technologicznego ulepszania (*enhancement*). A więc nie tylko przyzwala się, lecz wprost zachęca do niczym nieskrępowanego unicestwiania naturalnych form życia.

W związku z krytyką wartości transhumanistycznych<sup>59</sup> tym bardziej nie należy bagatelizować sprawy normowania technologiczacji człowieka i natury, proces ten bowiem będzie postępował. Dlatego w stanowisku tzw. eudajmonizmu personalistycznego proponuję skoncentrowanie uwagi na czynniku wolitywnym człowieka w podobny sposób jak w koncepcji osoby ludzkiej<sup>60</sup>.

W języku Karola Wojtyły człowiek wciąż wspomagany technologią powinien zachować personalistycznie rozumiane samoposiadanie i samopanowanie<sup>61</sup>, aby mógł o sobie samym stanowić, jak i czuć się odpowiedzialnym za skutki kolejnych ulepszeń. Zachowanie osoby ludzkiej w transczłowieku nie tylko jest konieczne, ale wręcz powinno odwrócić, zdawałoby się, ostatecznie zdeterminowany proces

<sup>58</sup> Por. N. Bostrom, *Transhumanist values*, „Review of Contemporary Philosophy” 4/1–2 (2005), s. 87–101.

<sup>59</sup> Por. T. Grabińska, *Wartości transhumanistyczne a norma personalistyczna*, [w:] *Transhumanizm – ulepszanie człowieka. Aspekty metanaukowe, światopoglądowe, ideologiczne i religijne*, P. Duchliński, G. Hołub (red.), Kraków 2022, w druku; T. Grabińska, *Dylematy transhumanizmu II: wartości transhumanistyczne a optymalizacja technologiczna*, „Teologia i Moralność” (2022), w druku.

<sup>60</sup> Por. T. Grabińska, *Zadania eudajmonizmu personalistycznego. Wobec zagrożeń ideologii i praktyki transhumanizmu*, [w:] *Ulepszanie człowieka w perspektywie filozoficznej*, G. Hołub, P. Duchliński (red.), seria: *Universum Ethicae Christianae*, Kraków 2018, s. 71–96. Postulat tworzenia tzw. eudajmonizmu personalistycznego ma na celu budowanie spójnej antropologii filozoficznej, w ramach której znalazłyby się odpowiedzi na dwa ważne pytania o konstytucję transczłowieka: ontologiczne – o model związku psychiczności i cielesności transczłowieka oraz etyczne – o cel egzystencji transczłowieka.

<sup>61</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 43–344.

denaturalizacji bytu i przyczynić się do rozwoju eko-techno-socjo-filozofii, bo w istocie przyszłe środowisko bytowania człowieka jawi się jako swoista jednia norm ekologicznych, technicznych, społecznych i etycznych – zresztą w myśl ekologii integralnej.

Należałoby dążyć do stworzenia innej niż transhumanistyczny wariant odpowiedzi na dynamicznie rozwijające się technologie GRIN, aby człowiek – ich wytwórca nie stracił panowania nad nimi. Personalistyczny punkt widzenia powinien być tym bardziej atrakcyjny, skoro ewolucja biologiczna ma zostać zastąpiona, zgodnie z transhumanizmem, ewolucją technologiczną, a ta ma stanowić I fazę ewolucji technokulturowej, aby w utopii posthumanistycznej przejść w II fazę ewolucji już niejako czysto kulturowej, w postaci tzw. swobodnej twórczości<sup>62</sup>.

## Status technologii wobec natury

Zgodnie z przekazem transhumanizmu prawa natury (przyrody nieożywionej i ożywionej) nie są dane raz na zawsze i to nie dlatego, że ludzkie poznanie jest niepewne. Człowiek uzbrojony w technologie GRIN ma prawa przyrody, rozumiane jako podstawa zmiany scenariuszy rozwoju świata (światów), dowolnie przekształcać.

Odróżnianie przyrody nieożywionej od ożywionej wymaga zdefiniowania różnicy tkwiącej w pierwiastku aktywizującym fizyczność (cielesność). Dotychczasowe odpowiedzi były formułowane w filozofii, teologii, ale i w biologii. Z punktu widzenia tej ostatniej materialistycznie nastroszeni biolodzy są skłonni twierdzić, że *życie jest szczególnym stanem fazowym szczególnej substancji białkowej*. Podobnie identyfikuje się stany fazowe inteligentnej komunikacji z otoczeniem, właściwej przyrodzie ożywionej. Są one redukowane do transmisji technologicznej w już współcześnie konstruowanych środowiskach zaopatrzonych w zaawansowaną sztuczną inteligencję. Nic wtedy nie stoi na przeszkodzie, jeśli ma się na uwadze wyżej nerwowo zorganizowane organizmy zwierzęce i organizm ludzki, technicznie symulować stany emocjonalne, nauczanie, trenowanie, rozpoznawanie. Optymiści technologiczni twierdzą, że unikalne ludzkie procesy twórcze także staną się przedmiotem procedur technologicznych. W związku z tym wszystkim pytanie o specyfikacje przyrody ożywionej

<sup>62</sup> Por. np. D. Cecchetto, *Humanesis...*, dz. cyt., i literatura tam przywołana; zob. też. T. Grabińska, *Dylematy transhumanizmu I: Ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszanie człowieka*, „Teologia i Moralność” (2022), w druku.

i nieożywionej staje się bezprzedmiotowe. Wychodzi to naprzeciw projektowi unifikacji ontycznej w konwergencji NCBI<sup>63</sup>.

W projekcie transhumanizmu przyroda staje się coraz bardziej „przedłużana” technologią. Filozofia przyrody w perspektywie transhumanizmu traci zarówno przedmiot, jak i metodę, nawet wtedy, gdy – jak w nurcie pozytywistycznym – sprowadza się ją do badania obrazu świata nauk przyrodniczych, a więc ściśle koresponduje z filozofią nauki i gdy analiza empiriologiczna zastępuje analizę ontologiczną. Jednak właśnie wobec projektu NCBI przetwarzania rozmaitych przejawów bytu w informację zdaje się konieczna restauracja filozofii przyrody w jej klasycznej postaci, opartej na analizie ontologicznej.

Wypadałoby mieć nadzieję, że sprawdzi się przepowiednia Andrew van Melsena<sup>64</sup>, sformułowana mniej więcej w połowie XX wieku, a więc w okolicznościach jeszcze nie tak bardzo jak obecnie wielkiego zagrożenia przedmiotu i metody rozważań o przyrodzie, że renesans systematycznej filozofii jest nieunikniony.

Pozytywistyczne wyrugowanie metafizyki z rozważań o przyrodzie, a wcześniej w doktrynie Marcina Lutra unieważnienie systematycznego filozoficznego oglądu wszelkiej bytowości i posługiwania się filozofią jako narzędziem teologii zaczynają coraz mocniej wykazywać – co zresztą zawsze było widoczne – swą ograniczoność, ale przede wszystkim anachroniczność.

Dlaczego [bowiem – TG] [...] różne postulowane w filozofii postaci bytu, scenariusze rozwoju bytu, koncepcje i cele poznania, cele ludzkiej egzystencji i w ogóle sposoby istnienia różnego typu bytów nie miałyby być atrakcyjne dla analizowania tych różnych światów tworzonych w laboratoriach?<sup>65</sup>

Nawet gdyby zawiesić autonomiczność przedmiotu filozofii przyrody w związku z denaturalizacją (technologizacją i wirtualizacją) przyrody, to przynajmniej narzędzia poznawcze tradycyjnej filozofii pozostają do wykorzystania, a więc analiza ontologiczna świata wirtualnego i analiza logiczna wiedzy, zwłaszcza że w transhumanizmie nie dąży się do wiedzy spójnej pojęciowo, lecz do procedur.

Relacja natura–kultura sprowadza się do dylematu: czy wytwory człowieka są naturalne, bo pochodzą od niego jako tworu naturalnego (tj. w myśl redukcji kultury do natury), czy też natura jest wytworem ludzkiego umysłu, a więc bytem kulturowym (tj. w myśl redukcji natury do kultury). Na gruncie epistemologii można zapytać o relację poznającego podmiotu do przedmiotu

<sup>63</sup> Por. *Convergence...*, dz. cyt.; T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 77–79.

<sup>64</sup> Por. A.G. van Melsen, *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1968.

<sup>65</sup> T. Grabińska, *Wybrane zagadnienia...*, dz. cyt., s. 79.

poznania i o adekwatność wyjaśniania w kategoriach naturalnych bądź kulturowych. Klasyczny grecki ostry dualizm przedmiotu i podmiotu, gwarantujący obiektywizm poznania, zdaje się rozmywać w obliczu obu redukcji.

## Redukcja naturalistyczna versus kulturalistyczna, naturalizm a antynaturalizm transhumanizmu

Człowiek tworzy nie tylko na podobieństwo tego, co zastał w naturze, ale także co sobie sam wymyślił, czyli przedmioty intencjonalne. Czy ich konkretyzacja w podstawie bytowej jest przedmiotem naturalnym czy też nie? Wraz z cyborgizacją człowieka wytwory mentalne, przypominające przedmioty intencjonalne, zaczną stawać się źródłem kreatywności. Relacja przedmiotowo–podmiotowa staje się wtedy bardziej skomplikowana i bardziej symetryczna.

Artyści, ale nie tylko oni, są twórcami przedmiotów intencjonalnych. Klasycznie autorzy tworzyli je w celu urzeczywistnienia transcendentaliów piękna, dobra i prawdy, a więc w celu przekroczenia naturalności w kierunku tego, co nadprzyrodzone<sup>66</sup>. Tak tworzone dzieła sztuki miały moc doskonalącą estetycznie, etycznie i poznawczo. Jednak w różnych materializmach transcendentalia absolutne sprowadza się do właściwości lub efektów fizycznych, a transcendentalia relacyjne do wartości lub efektów ewolucyjnych (jak w estetyce ewolucyjnej Denisa Duttona<sup>67</sup>). Wtedy i transcendentalia byłyby naturalne, a twory artystyczne nakierowane na nie – tak samo.

W myśl redukcji naturalistycznej, skoro wszystko, co człowiek wytworzył, pochodzi od jego umysłu (kierowanego fizjologią mózgu) i rąk, to jest to naturalne. Kultura jest zatem swoistym przedłużeniem natury. Wytwory kultury są epifenomenem natury. Na poziomie epistemologicznym redukcjonizm naturalistyczny przyjmuje zaś następującą postać: wszelkie zjawiska kulturowe są wyjaśnialne w kategoriach zjawisk czysto przyrodniczych<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Tak o tym pisał Roman Ingarden, „[Człowiek] [r]ozporządza [...] w zasadzie jedynie dwiema możliwościami zatryumfowania na Przyrodę. Z jednej strony może poznać samego siebie i otaczającą go przyrodę w jej własnej istocie, prawdziwej i oryginalnej. Z drugiej zaś realizuje swym wysiłkiem – przez swe zwycięstwa, a nawet przez swoje klęski – wartości Dobra i Piękna, które wprawdzie przejawiają się w dziełach intencjonalnych, lecz posiadają dlań w gruncie rzeczy jakąś wyższą rzeczywistość niż świat samej Przyrody” – R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 18.

<sup>67</sup> Por. D. Dutton, *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, & Human Evolution*, Oxford 2009.

<sup>68</sup> Por. B. Tuchańska, *Natura i kultura...*, dz. cyt.

W myśl redukcji kulturalistycznej, np. w projektach postmodernistycznych, to, co naturalne w człowieku, w wyniku modernizacji staje się kulturą: człowiek oto pierwotnie był istotą naturalną, ale w wyniku rozwoju własnych wytworów materialnych i niematerialnych stał się sam wytworem kultury. Na poziomie epistemologicznym wyjaśnienia wszelkich zjawisk mają pochodzenie kulturowe. Są bowiem wytworami ludzkiego umysłu. Są skonceptualizowane za pomocą znaków–symboli i relacji między nimi, które wszak wymyślił człowiek<sup>69</sup>. Współcześnie rozwijają się zwłaszcza nurty kulturalizujące naturę, w których kultura (a w koncepcjach socjologizujących – jej wytwór w postaci społeczeństwa) to jedyna dana rzeczywistość, która jest przedmiotem poznania lub – jak to jest współcześnie nieprzypadkowo promowane – badania.

Występują też stanowiska w pewnym sensie pośrednie, które lokują się w hermeneutyce filozoficznej i nie wymagają wyrazistości redukcji. Jednym ze stanowisk pośrednich jest kulturalizm hermeneutyczny<sup>70</sup>, w którym przedmiotem badań są wzajemne relacje tego, co istnieje, wzajemne oddziaływania między poszczególnymi formami istnienia. Formy istnienia nie wyczerpują się w przedmiotach naturalnych, ale są także przedmiotami kulturowymi, w tym wartościami. W takim podejściu podział na naturę i kulturę staje się nieostry, ale nie znaczy to, że zamazaniu ulegają wzajemne wpływy tworów natury i kultury. Wiedza zdobywana w tym nurcie ma charakter historyczny i zrelatywizowany do kręgu kulturowego. Jest otwarta na modyfikacje w dialogu z innymi interpretacjami przedmiotu poznania. Jest w pewnym sensie samo się objaśniająca i deklaratywnie antydogmatyczna oraz nieantropocentryczna<sup>71</sup>. Trudno przyjąć tę tezę bez zastrzeżeń, bowiem to jednak człowiek jest ogniwem pośrednim między naturą a kulturą, zarówno ontycznym, jak i epistemicznym. Jest tak podmiotem poznania samego siebie, jak i determinantów naturalnych oraz kulturowych egzystencji ludzkich populacji.

Ujęcie hermeneutyczne osłabia ostry podział na podmiot i przedmiot, a więc osłabia status wiedzy obiektywnej. Wyklucza tym bardziej wszelkie odwołania do Absolutu jako punktu odniesienia i, co z tym związane, do esencjalnych cech bytu ludzkiego, przecież niesprowadzalnych ostatecznie do natury i kultury. Gdyby nie to, można by przystać na tę hermeneutyczną koncepcję wiedzy o relacjach natura–kultura, zwłaszcza w kontekście ekologii integralnej Jana Pawła II<sup>72</sup> i w *Laudato si'*. Jednak, niezależnie od wspomnianej zasadniczej

<sup>69</sup> Por. B. Tuchańska, *Natura i kultura...*, dz. cyt.

<sup>70</sup> Por. B. Tuchańska, *Natura i kultura...*, dz. cyt., i literatura źródłowa tam przywołana.

<sup>71</sup> Por. B. Tuchańska, *Natura i kultura...*, dz. cyt.

<sup>72</sup> Por. np. SRS 34.

obiekcji, jeszcze inna teza tego podejścia brzmi niepokojąco. Oto wśród tej wielości dialogujących ze sobą hermeneutycznych interpretacji ma dochodzić do tzw. intersubiektywnej zgody. Wynikiem jej ma być tzw. sukces interpretacyjny, a on z kolei ma nobilitować prawdziwość zwycięskiej interpretacji<sup>73</sup>.

Już tylko ten pobieżny wgląd w kulturalizm hermeneutyczny pokazuje, że zjawisko postprawdy jest w jego świetle czymś oczywistym, a siła przekonywania, nie zawsze za pomocą argumentów, zapewni prymat takiego lub innego światopoglądu. Przy zastosowaniu tej metody transhumanizm stawać się może coraz bardziej przekonujący.

Tzw. naukowym punktem odniesienia transhumanizmu, i to od samych jego początków w pracach Juliana Huxleya<sup>74</sup>, jest hipoteza ewolucyjna wywodząca się od Karola Darwina. W ocenie transhumanistów ewolucja biologiczna człowieka przebiega nadzwyczaj wolno. W związku z tym naturalny człowiek ewoluując kulturowo, zmienił swoje środowisko życia (antroposferę) na tyle, że oto on, twórca, nie dorasta do niego. Konieczne jest zatem technologiczne przyspieszenie ewolucji gatunku człowieka naturalnego w kolejnych stadiach bionizacji i cyborgizacji transczłowieka, aż do immaterialnej zwirtualizowanej postaci – poczłowieka. Od tego momentu ma się zacząć już ewolucja memów w wirtualu<sup>75</sup>.

Ewolucja memów ma być ewolucją czysto kulturową, tzn. ma się odbywać bez udziału czynnika naturalnego, a wiedzę o niej nazywa się, na podobieństwo genetyki, memetyką – od kluczowego pojęcia (*meme*), wprowadzonego przez Richarda Dawkinsa<sup>76</sup>. Mem, podobnie jak gen, jest nośnikiem ewolucji tym razem czysto kulturowej. I jakkolwiek ten scenariusz ewolucyjny jest nader niejasny, to adresowany jest do poczłowieka<sup>77</sup>, który wraz z innymi jestestwami ma być przekształcony w informację.

Niezależnie od wykonalności projektu ewolucji memów, można zapytać o sposób istnienia takich wirtualnych bytów – immaterialnych reprezentantów wszelkiej bytowości. Najprostszą nasuwającą się analogią jest ta z kodem (np. genetycznym). Jest on pewnym scenariuszem procesu biologicznego. Ale tylko wtedy (na podobieństwo skonkretyzowania przedmiotu intencjonalnego), gdy otrzyma fizyko-chemiczną podstawę bytową. Wtedy tworzy i rozwija się organizm. Czy zatem immaterialne kompletnie zwirtualizowane organizmy pozostawać mają w swoistym uśpieniu (hibernacji), potencjalnie do wywołania

<sup>73</sup> Por. B. Tuchańska, *Natura i kultura...*, dz. cyt.

<sup>74</sup> Zob. np. J. Huxley, *New Bottles for New Wine*, London 1957.

<sup>75</sup> Por. T. Grabińska, *Bezpieczeństwo osoby...*, dz. cyt., rozdz. 14.

<sup>76</sup> Por. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2012.

<sup>77</sup> Por. D. Cechetto, *Humanesis...*, dz. cyt.

ich działania, czy też już w wirtualnym świecie zachodzić będą interakcje między nimi? Niektórzy twierdzą, że tak właśnie będzie w wyniku swoistej transformacji samego czasu. Manuel Castells wyobraża to sobie następująco: istnienie owych kodów mogłoby się odbywać w środowisku, w którym miałyby miejsce ciągle przepływy niejako rozpuszczające „czas przez dezintegrację sekwencji wydarzeń i natychmiastowe komunikowanie, sytuujące społeczeństwo wiecznej ulotności”<sup>78</sup>. Jednak kod organizmu jest czymś innym niż współcześnie rozumiana informacja, a rozpuszczalność czasu jest jak dotąd fantazją. Toteż ontyczna postać kodu pozostaje spekulacją.

Pytanie o naturalność albo nienaturalność ludzkich wytworów zaczyna się już od rozważania sposobów istnienia przedmiotów intencjonalnych<sup>79</sup>. Oto człowiek twórca, w zasadzie na każdym etapie rozwoju własnych wytworów, wykazuje potrzebę modyfikowania środowiska życia pod kątem zjawiających się potrzeb. Podstawowe potrzeby fizjologiczne zaspakaja w podobny sposób jak to ma miejsce w świecie zwierząt, inne zaspakaja dzięki symulacji obserwowanych zjawisk lub w wyniku treningu na zasadzie prób i błędów. Jeszcze inne potrzeby (lub raczej wyzwania) powstają w umyśle i podlegają racjonalnej obróbce, aby na poziomie umysłu powstał projekt ich zaspokojenia (lub zmierzania się z nimi). Ten projekt jest przedmiotem intencjonalnym, który następnie urzeczywistnia się jako konkretna rzecz lub zapis procedury, czyli przedmiot zjawiskowy. Czy przedmiot intencjonalny jako wytwór ludzkiej myśli jest naturalny, skoro jego konkretyzacja jest tworem kulturowym?

Twór kulturowy można potraktować jako obiekt zjawiskowy z wbudowanym kodem ludzkiej intencji – intencji, która wychodzi naprzeciw potrzebie przekraczania (transcendowania) zastanego stanu otoczenia. Tu dostrzec trzeba pewne podobieństwo z programem transhumanistów przekraczania natury. Jednak w tym porównaniu powstaje poważna luka. Jeśli przedmiot intencjonalny, jako wytwór ludzkiej myśli ukierunkowanej na stan otoczenia nie tylko naturalnego, lecz także kulturowego, potraktować jak naturalny, ale jego realizację w postaci przedmiotu zjawiskowego – jak sztuczny (kulturowy), biorąc pod uwagę, że w transhumanizmie twórcą przedmiotów intencjonalnych ma być już nie człowiek, a hybryda ludzko-technologiczna albo wprost

<sup>78</sup> M. Castells, *Galaktyka Internetu: refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Poznań 2003.

<sup>79</sup> Przedmiot intencjonalny jest tu rozumiany, podobnie jak przez fenomenologów, jako całkowicie ukonstytuowany w akcie świadomości, w wyniku tzw. aktu intencyjnego. Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967; R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987.

twór technologiczny (sztuczna inteligencja), to wytwór tych antripoidalnych jestestw w postaci pomysłu na zmianę otoczenia, przypominającego przedmiot intencjonalny, byłby sztuczny.

Człowiek w swej wszechstronnej twórczości nakierowany jest na poznanie prawdy, czynienie dobra, wpisywanie się własną twórczością w piękno natury. Dla transczłowieka te cele przestają mieć jakiegokolwiek znaczenie. Liczy się optymalizacja działania sprzężenia biosfera–technosfera i przestrzeganie określonych zasad bezpieczeństwa działania tego sprzężenia. Postulaty transhumanistów, nawet te zawarte w problematycznych wartościach transhumanistycznych<sup>80</sup>, wcale nie muszą, wobec ciągłej zmienności wszystkiego, obowiązywać na stałe – mogą również zmieniać się w zależności od technologicznych wskaźników w środowisku technosfery, na kształt samoregulującego się układu.

Na pytanie, czy transhumanizm jest naturalistyczny, nie można odpowiedzieć twierdząco, bo wprost dąży do zawieszenia wszelkiej naturalności – do denaturalizacji, do stechnologizowania wszelkiego bytu, przekształcenia go w informację. Biorąc to pod uwagę, jest radykalnie antynaturalistyczny. Jest też radykalnie kulturalistyczny, jeśli jego celem są procesy czysto kulturowe w ewolucji memowej. Z drugiej jednak strony, gdy zwrócić uwagę na to, że technologie GRIN, zwłaszcza w części nanofizyki submolekularnego mikroświata, mają być zdolne do kreacji nowych światów o prawach natury innych niż te na Ziemi, w których bytuje człowiek, to można by się w tej kreacji równoległych wielu światów dopatrywać świeckiego supranaturalizmu.

## Podsumowanie

Cały problem naturalności i kulturowości, jak i antyantropocentryzm transhumanizmu, ma swe źródło właśnie w błędzie antropologicznym. Człowiek nazywany przez transhumanistów naturalnym jest bowiem w istocie nie tylko jestestwem zdeterminowanym naturalnie i kulturowo. Jako osoba ludzka jest po Arystotelesowsku i Tomaszowemu jednością duszy i ciała, ale owa jedność w swoim dynamizmie nie wyczerpuje się w oddziaływaniach z otoczeniem naturalnym i kulturowym, lecz jest również, a może przede wszystkim wypadkową złożonego wzajemnego wewnętrznego wpływu czynnika duchowego i cielesnego (np. Maritainowskiej osobowości i jednostkowości<sup>81</sup>).

<sup>80</sup> Por. N. Bostrom, *Transhumanist values...*, dz. cyt.

<sup>81</sup> Por. J. Maritain, *Osoba i społeczeństwo*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 327–345.

Karol Wojtyła w jednym ze swych artykułów zastanawiał się nad nieredukowalnym pierwiastkiem człowieczeństwa<sup>82</sup>. I wskazał na *podmiotowość osobową*. Człowiek podlega dwóm dynamizmom: biologicznemu odpowiadającemu temu, co w człowieku „się dzieje”, oraz dynamizmowi człowieka działającego, zmieniającego czynem otoczenie, tworzącego kulturę. Jednak te dwa dynamizmy nie legitymują ani redukcji naturalistycznej, ani kulturalistycznej. Karol Wojtyła, w nawiązaniu do badań fenomenologów, dla ujawnienia podmiotowości osoby ludzkiej wyróżnił niezbywalną kategorię *przeżycia* własnych czynów i doznań. Osoba ludzka jest podmiotem nie tylko poznającym samego siebie, ale i przeżywającym samego siebie. Nieredukowalne jest

także to wszystko, co w człowieku niewidzialne, co całkowicie wewnętrzne, a przez co każdy człowiek jest jakby naocznym świadkiem siebie samego [...] W przeżyciu samo-posiadania i samo-panowania człowiek przeżywa to, że jest osobą, i to, że jest podmiotem.

Tak ujawniającej się podmiotowości osoba „doświadcza w przeżyciu wartości moralnej, dobra lub zła. [...] Równocześnie zaś morale jest podstawowym wyrazem transcendencji właściwej osobowemu «ja»”<sup>83</sup>.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* na początku 1979 roku zadał pytania, które w perspektywie transhumanizmu stają się nader aktualne:

Czy wszystkie dotychczasowe i dalsze osiągnięcia techniki idą w parze z postępem etyki i duchowym człowieka? Czy człowiek jako człowiek w ich kontekście rozwija się i postępuje naprzód, czy też się cofa w swym człowieczeństwie? Czy rośnie w ludziach, w „świecie człowieka”, który jest sam w sobie światem dobra i zła moralnego, przewaga tego pierwszego czy też tego drugiego?<sup>84</sup>

W tej perspektywie ideologia transhumanizmu, zawłaszczająca wytyczanie celów nowych technologii i uzasadnienie technologicznych zastosowań, daje pesymistyczne odpowiedzi na wszystkie te i podobne pytania. Dlatego budowanie ekologii integralnej staje się tak ważne.

<sup>82</sup> Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, [w:] K. Wojtyła, *„Osoba i czyn”...*, dz. cyt., s. 433–443.

<sup>83</sup> K. Wojtyła, *Podmiotowość...*, dz. cyt., s. 440–441.

<sup>84</sup> RH 15.

## Bibliografia

- Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 11: *Instrumentarium wojny kulturowej*, T. Grabińska, P. Szczepański (red.), Wrocław 2021.
- Bostrom N., *Transhumanist values*, „Review of Contemporary Philosophy” 4/1–2 (2005), s. 87–101.
- Bostrom N., *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, [w:] *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, M. More, N. Vita-More (eds.), Malden–Oxford–Chichester 2013, s. 28–53.
- Castells M., *Galaktyka Internetu: refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, tłum. T. Hornowski, Poznań 2003.
- Cecchetto D., *Humanesis: Sound and Technological Posthumanism*, Minneapolis–London 2013.
- Convergence, Facilitating Transdisciplinary Integration of Life Sciences, Physical Sciences, Engineering, and Beyond*, Washington 2014.
- Dawkins R., *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2012.
- Dutton D., *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, & Human Evolution*, Oxford 2009.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si’*.
- Grabińska T., *Bezpieczeństwo ekologiczne według „Laudato si’” w perspektywie nauczania Jana Pawła II*, [w:] *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si’*, J. Poznański, S. Jaromi (red.), Kraków 2016, s. 55–65.
- Grabińska T., *Bezpieczeństwo osoby i wspólnoty. Ochrona bytu osobowego w obliczu ideologii i praktyki transhumanizmu*, Wrocław 2018.
- Grabińska T., *Dylematy transhumanizmu I: Ewolucja biologiczno-technokulturowa a ulepszanie człowieka*, „Teologia i Moralność” (2022), w druku.
- Grabińska T., *Dylematy transhumanizmu II: wartości transhumanistyczne a optymalizacja technologiczna*, „Teologia i Moralność” (2022), w druku.
- Grabińska T., *Liberalny kapitalizm i marksistowski kolektywizm a błąd antropologiczny materializmu*, [w:] *Czynniki ekonomiczne, polityczne, ideowe i prawne kształtujące okres transformacji lat 90.*, seria: *Zeszyt Naukowy – Wyższa Szkoła Języków Obcych i Ekonomii w Częstochowie. Wydział Ekonomii i Zarządzania* 3, Częstochowa 2000, s. 131–148.
- Grabińska T., *The Significance of Ontic-Cultural Layer for Personal Safety: The Prospect of „Being and Having” by Gabriel Marcel*, „Security Dimension. International & National Studies” 38 (2021), s. 104–120.
- Grabińska T., *Utopia transhumanistycznej doskonałości w świetle wyprawy siódmej w Cyberiadzie Stanisława Lema*, [w:] *Stanisław Lem – fantastyka naukowa i fikcje nauki*, D. Heck (red.), Warszawa 2021, s. 57–67.
- Grabińska T., *Wartości transhumanistyczne a norma personalistyczna*, [w:] *Transhumanizm – ulepszanie człowieka. Aspekty metanaukowe, światopoglądowe, ideologiczne i religijne*, P. Duchliński, G. Hołub (red.), Kraków 2022, w druku.
- Grabińska T., *Wybrane zagadnienia filozofii przyrody. Kontekst bezpieczeństwa personalnego i ekologicznego*, Wrocław 2016.
- Grabińska T., *Zadania eudajmonizmu personalistycznego. Wobec zagrożeń ideologii i praktyki transhumanizmu*, [w:] *Ulepszanie człowieka w perspektywie filozoficznej*, G. Hołub, P. Duchliński (red.), seria: *Universum Ethicae Christianae*, Kraków 2018, s. 71–96.
- Hołub G., *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, Kraków 2018.

- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- Huxley J., *New Bottles for New Wine*, London 1957.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 2: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1987.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*.
- Jan Paweł II, List apostołski Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, do duchowieństwa i wiernych w setną rocznicę Listu Apostołskiego „*Orientalium dignitas*” Papieża Leona XIII *Orientalia lumen*, 2.05.1995, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/listy/orientale\\_lumen\\_02051995.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/orientale_lumen_02051995.html) [dostęp: 12.09.2021].
- Jan Paweł II, *List do Rodzin*, seria: *Biblioteka „Niedzieli”* 5, Częstochowa 1994.
- Kopania J., *Transhumanizm jako magia racjonalna*, [w:] *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 11: *Instrumentarium wojny kulturowej*, T. Grabińska, P. Szczepański (red.), Wrocław 2021, s. 139–189.
- Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si'*, J. Poznański, S. Jaromi (red.), Kraków 2016.
- Kurzweil R., *Progress and Relinquishment*, [w:] *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, M. More, N. Vita-More (eds.), Malden–Oxford–Chichester 2013, s. 451–453.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 2001.
- Maritain J., *Dziewięć wykładów o podstawowych pojęciach filozofii moralnej*, tłum. J. Merecki, Lublin 2001.
- Maritain J., *Filozofia przyrody*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1998, s. 23–49.
- Maritain J., *Osoba i społeczeństwo*, [w:] J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 327–345.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1998.
- Meadows D.H., Meadows D.L., Randers J., Behrens W.W., *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project of the Predicament of Mankind*, New York 1972.
- Melsen A.G. van, *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1968.
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*.
- Pawłuszko T., *Strategia zrównoważonego rozwoju w dokumentach Nordyckiej Rady Ministrów*, <https://www.un.org/ga/res/42/ares42-187.htm> [dostęp: 12.09.2021].
- Problems of the human environment: report of the Secretary-General*, <https://digitallibrary.un.org/record/729455> [dostęp: 25.05.2022].
- Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future*, 1987, <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf> [dostęp: 12.09.2021].

- The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, M. More, N. Vita-More (eds.), Malden–Oxford–Chichester 2013.
- Transhumanist Declaration (2012)*, [w:] *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, M. More, N. Vita-More (eds.), Malden–Oxford–Chichester 2013, s. 54–55.
- Trzepacz P., *Geneza i istota koncepcji rozwoju zrównoważonego*, <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/29384> [dostęp: 10.10.2021].
- Tuchańska B., *Natura i kultura w kulturalizmie hermeneutycznym*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 3425 – „Prace Kulturoznawcze” 14/1 (2012), s. 15–33.
- Wojtyła K., „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, T. Styczeń i in. (red.), Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, [w:] K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, T. Styczeń i in. (red.), Lublin 2000, s. 43–344.
- Wojtyła K., *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, [w:] K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, T. Styczeń i in. (red.), Lublin 2000, s. 433–443.

TERESA GRABIŃSKA (DR HAB.) – doktor fizyki teoretycznej, doktor habilitowany nauk filozoficznych, profesor akademicki badawczo-dydaktyczny w Akademii Wojsk Lądowych we Wrocławiu. Autorka około 400 prac naukowych, publikowanych w Polsce i za granicą, poświęconych fizyce kwantowej, kosmologii fizycznej, filozofii przyrody, filozofii nauki, personalizmowi, transhumanizmowi i sekuritologii. Zajmuje się też publicystyką naukową. Nagrodzona dwiema nagrodami ministra i nagrodą Polskiej Akademii Umiejętności. Odznaczona Krzyżem Wolności SW. Prezes Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego „Fides et Ratio”. Członek kolegium redakcyjnego kilku czasopism naukowych oraz członek kilku towarzystw naukowych – polskich i zagranicznych.