Człowiek jako projektant własnej ewolucji: etyka i antropologia transhumanizmu w świetle The Challenge of the Future A. Graylinga

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje przejście człowieka z roli obserwatora ewolucji do roli jej aktywnego projektanta. Autor wskazuje, że choć cywilizacja zawsze dążyła do przekraczania biologicznych ograniczeń (od pisma po medycynę), współczesny transhumanizm wprowadza jakościową zmianę: przejście od zewnętrznych narzędzi kompensacyjnych do bezpośredniej ingerencji w genom i procesy neuronalne. Kluczowym problemem staje się rozróżnienie między terapią a ulepszaniem (enhancement). Tekst podkreśla paradoks emancypacyjny – dążenie do wolności od biologicznego determinizmu może prowadzić do modyfikacji samego podmiotu oceniającego wartość tych zmian. W obliczu technologii zmieniających tożsamość i mechanizmy podejmowania decyzji tradycyjny podział na to, co naturalne i sztuczne, staje się nieadekwatny.

The article analyzes the transition of humans from the role of observers of evolution to that of its active designers. The author points out that while civilization has always sought to transcend biological limitations (from writing to medicine), contemporary transhumanism introduces a qualitative change: a shift from external compensatory tools to direct interference in the genome and neuronal processes. A key issue becomes the distinction between therapy and enhancement. The text emphasizes the emancipatory paradox—the pursuit of freedom from biological determinism may lead to the modification of the very subject evaluating the value of these changes. In the face of technologies that alter identity and decision-making mechanisms, the traditional division between the natural and the artificial becomes inadequate.

Artykuł analizuje fundamentalną zmianę w kondycji ludzkiej, jaką jest przejście od modyfikowania otoczenia do bezpośredniego projektowania własnej biologii i struktur poznawczych. Autor stawia tezę, że w obliczu technologii transhumanistycznych – od edycji genomu po interfejsy mózg-komputer – człowiek nie może polegać na naiwnym dążeniu do maksymalizacji wydajności czy eliminacji ograniczeń biologicznych. Bez świadomej ramy aksjologicznej, która zdefiniuje wartości i ochroni podmiotowość, techniczne ulepszenia ryzykują przekształcenie się w narzędzia nowej dyscypliny społecznej, pogłębiając nierówności poprzez tzw. eugenikę rynkową oraz prowadząc do utraty suwerenności poznawczej na rzecz algorytmów i struktur władzy. Tekst dowodzi, że prawdziwa emancypacja z biologicznego przymusu jest możliwa tylko wtedy, gdy technologia zostanie podporządkowana refleksji nad tym, co konstytuuje godne życie, a nie jedynie nad tym, co jest technicznie wykonalne. W efekcie projektowanie przyszłego człowieka staje się przede wszystkim wyzwaniem filozoficznym, a nie inżynieryjnym.

SŁOWA KLUCZOWE

transhumanizm | projektowanie ewolucji | enhancement | eugenika rynkowa | wolność poznawcza | interfejsy mózg-komputer | procreative beneficence | przymus strukturalny | neurotechnologia | podmiotowość moralna | augmentacja vs substytucja | aksjologia projektu człowieka | prawo Graylinga | prywatność mentalna

Człowiek staje się projektantem własnej biologii

Człowiek jako projektant i przedmiot własnej ewolucji. Nieprzewidywalność przyszłości zmusza do porzucenia ambicji sformułowania jednego, trafnego proroctwa na rzecz analizy scenariuszy, budowania odporności i sprawstwa. W tym kontekście pojawia się pytanie: kim właściwie jest podmiot, który ma tym sprawstwem dysponować? Przez większość historii człowiek przekształcał swoje środowisko znacznie szybciej niż samego siebie w sensie biologicznym. Tworzył rolnictwo, miasta, pismo, państwo, pieniądz, druk, silnik parowy, elektryczność i komputer, lecz podstawowa architektura jego organizmu pozostawała rezultatem procesów ewolucyjnych, których nie projektował. XXI wiek otwiera jednak etap jakościowo odmienny. Współczesne technologie nie

ograniczają się już do modyfikacji otoczenia; zaczynają ingerować w genom, procesy neuronalne, pamięć, uwagę, emocje, zdolności poznawcze, reprodukcję, długość życia oraz mechanizmy podejmowania decyzji. Człowiek staje się jednocześnie konstruktorem narzędzia i materiałem konstrukcyjnym.

Współczesny transhumanizm nie pojawia się zatem w próżni kulturowej. Można go postrzegać jako kolejne stadium znacznie starszego marzenia o emancypacji spod biologicznego przymusu: od eposu o Gilgameszu poszukującym sposobu na przezwyciężenie śmierci, przez egipskie praktyki zabezpieczania istnienia pośmiertnego i alchemiczne poszukiwania eliksiru życia, aż po nowożytne projekty panowania nad naturą. Nie należy jednak z tych analogii wywodzić prostego, linearnego rodowodu transhumanizmu. Gilgamesz nie był protoinżynierem genetycznym, a alchemik niedoskonałym biotechnologiem.

Od kompensacji biologii do projektowania podmiotu

Wspólnota problemu jest jednak rzeczywista: człowiek od dawna doświadcza własnej biologicznej kondycji zarazem jako źródła życia i jako granicy. Choroba, starzenie się, ból, bezradność wobec przyrody czy śmierć nie były wyłącznie faktami fizjologicznymi – stawały się materiałem dla religii, filozofii, sztuki, medycyny i polityki.

Można zatem powiedzieć, że kultura od początku była technologią częściowego przekraczania biologii. Język rozszerza pamięć poza jednostkę, pismo poza jedno pokolenie, medycyna poza naturalny przebieg wielu chorób, okulary poza ograniczenia wzroku, proteza poza utratę kończyny, szczepienia poza ewolucyjnie odziedziczoną podatność na infekcje, a edukacja poza kompetencje zdobywane spontanicznie w najbliższym otoczeniu. W tym szerokim znaczeniu „ulepszanie” nie jest czymś całkowicie nowym; cywilizacja to w istocie historia sztucznego rozszerzania naturalnych możliwości Homo sapiens.

Nowość polega jednak na czymś innym: technologia coraz rzadziej kompensuje ograniczenia za pomocą zewnętrznych artefaktów, a zaczyna ingerować bezpośrednio w strukturę organizmu lub procesy kształtujące zachowanie i tożsamość. To przesunięcie z terapii ku potencjalnemu projektowaniu człowieka wymaga precyzyjnego języka. „Terapia” oznacza zazwyczaj interwencję nastawioną na leczenie choroby, przywracanie utraconej funkcji lub redukcję cierpienia. „Ulepszanie” – enhancement – odnosi się natomiast do zwiększania zdolności ponad poziom uznawany za typowy lub niewymagający leczenia. Granica między nimi nie jest jednak naturalną linią wyrytą w biologii; zależy od tego, co uznamy za chorobę, niepełnosprawność, normę funkcjonalną czy pożądaną cechę.

Korekcja krótkowzroczności wygląda jak klasyczna terapia, lecz implant pozwalający zdrowemu człowiekowi widzieć zakres promieniowania niedostępny naturalnemu oku byłby już rozszerzeniem. Lek poprawiający koncentrację osoby z poważnym deficytem uwagi może być terapią; ten sam środek użyty przez zdrowego człowieka przed egzaminem zostaje zaklasyfikowany jako enhancement. Technologia pozostaje ta sama, lecz moralna kwalifikacja zmienia się wraz z kontekstem, celem i punktem odniesienia. Właśnie dlatego spór o transhumanizm nie może być sprowadzony do naiwnej alternatywy między „naturalnym" a „sztucznym" człowiekiem.

Taki podział jest historycznie błędny. Współczesny człowiek już teraz istnieje w środowisku radykalnie sztucznym: jego długość życia, przeżywalność dzieci, sposób odżywiania, mobilność, temperatura otoczenia, dostęp do informacji czy znaczna część możliwości reprodukcyjnych są kształtowane przez technologie. Bardziej znaczące pytanie brzmi: które ingerencje zmieniają warunki ludzkiego życia, a które zaczynają zmieniać samego nosiciela wartości, dla którego te warunki miały być poprawiane? Gdy medycyna leczy serce, jej cel – dobro pacjenta – pozostaje zewnętrznym kryterium oceny. Jednak gdy technologia przebudowuje preferencje, pamięć, emocje lub mechanizmy podejmowania decyzji, ingeruje w podmiot, który miał później ocenić, czy zmiana była dobra.

W tym miejscu materializuje się jeden z głównych paradoksów transhumanizmu. Projekt ma charakter emancypacyjny: człowiek miałby przestać być zakładnikiem przypadkowości biologicznego dziedziczenia, choroby, starzenia i ograniczeń poznawczych. Im głębsza staje się jednak modyfikacja, tym trudniej ustalić, czy podmiot po transformacji jest nadal tą samą osobą, której autonomię pierwotnie chcieliśmy powiększyć. Nie jest to wyłącznie problem z obszaru science fiction.

W łagodnej postaci dylemat ten pojawia się wszędzie tam, gdzie interwencja może zmienić osobowość, afekt, preferencje lub zdolność oceny. Jeśli modyfikacja pozwala człowiekowi stać się takim, jakim sam chciał być, można ją rozumieć jako rozszerzenie autonomii. Jeżeli jednak rekonfiguruje ona strukturę pragnień tak, że zmodyfikowany człowiek akceptuje zmianę tylko dlatego, iż wskutek niej zaczął inaczej wartościować, pojawia się problem refleksyjnej zgody: które „ja" ma mieć ostatnie słowo – to sprzed interwencji czy po niej?

Transhumanizm wyostrza więc klasyczny spór filozoficzny o autonomię. W tradycji liberalnej wolność oznacza m.in. możliwość kształtowania własnego życia według własnej koncepcji dobra, o ile nie narusza to praw innych. Technologia ulepszająca wydaje się naturalnym rozszerzeniem tego prawa: skoro człowiek może wybrać zawód, styl życia czy operację plastyczną, dlaczego miałby nie móc zwiększyć pojemności pamięci lub wydłużyć życia? Odpowiedź krytyczna wskazuje jednak, że wybór dotyczący struktury własnej podmiotowości różni się od wyboru przedmiotów i aktywności.

Człowiek wybierający książkę pozostaje sędzią własnej decyzji; człowiek zmieniający neuronalne podstawy wartościowania może zmieniać także owego sędziego.

Ryzyko eugeniki rynkowej w wyborze cech

Liberalna autonomia napotyka wówczas problem, którego klasyczny liberalizm nie musiał rozwiązywać: wolność może zostać użyta do przekształcenia samej zdolności do późniejszego korzystania z tejże wolności. Trudność ta pogłębia się, gdy decyzja nie dotyczy osoby już istniejącej, lecz przyszłego człowieka. W tym kontekście pojawia się koncepcja Juliana Savulescu określana jako „procreative beneficence" – dobroczynność prokreacyjna. Według niej rodzice powinni, mając dostęp do wyboru, preferować te możliwości reprodukcyjne, które dają dziecku większą szansę na dobre życie. W swojej najsilniejszej interpretacji zasada ta przesuwa akcent z prawa rodziców do wyboru na argument moralny: wybór „lepszej" perspektywy życiowej może stać się wręcz powinnością.

Kluczowy problem tkwi jednak w samym pojęciu „lepszej". O ile intuicyjna moc argumentu jest duża w przypadku unikania ciężkich chorób monogenowych, o tyle sytuacja zmienia się przy przejściu od terapii do wyboru cech wielogenowych – poznawczych, fizycznych czy behawioralnych. Nie pytamy już tylko o to, jak uchronić dziecko przed cierpieniem, lecz jaka konfiguracja cech posiada większą wartość. Wysoka inteligencja może otwierać nowe możliwości, ale nie gwarantuje dobrego życia; określony temperament bywa korzystny w jednej kulturze i kłopotliwy w innej. Ponadto cechy powiązane biologicznie mogą wykazywać plejotropię – wariant genetyczny poprawiający jedną właściwość może jednocześnie zwiększać inne ryzyko. Co ważniejsze, ocena „dobrego życia" nigdy nie jest wyłącznie biologiczna; zależy ona od instytucji, relacji, zasobów, kultury i przypadkowości biografii.

Gdyby mimo tych ograniczeń technologia reprodukcyjna pozwoliła na systematyczne preferowanie określonych cech, problem indywidualnego wyboru przeobraziłby się w problem społecznej selekcji. Rodzice mogliby działać bez żadnego centralnego planu eugenicznego, a mimo to ich zbieżne, rynkowo wzmacniane preferencje wywoływałyby skutek populacyjny. Właśnie tutaj zasadna staje się kategoria „eugeniki rynkowej". Podczas gdy dawna eugenika kojarzy się z państwem nakazującym, kto ma prawo do prokreacji, jej liberalno-rynkowy odpowiednik nie wymaga centralnego przymusu. Wystarczy system, w którym konsumenci otrzymują katalog możliwości, firmy konkurują jakością „ulepszeń", a społeczne nagrody są silnie skorelowane z określonymi cechami. Decyzje pozostają formalnie prywatne, lecz ich agregacja może trwale

zmienić strukturę populacji. Nie oznacza to, że każda diagnostyka prenatalna, selekcja zarodków czy interwencja genetyczna jest eugeniką.

Przymus strukturalny i pułapka konkurencji technologicznej

Taka inflacja pojęciowa zniszczyłaby możliwość sensownej analizy bioetycznej. Konieczne jest bowiem odróżnianie zapobiegania ciężkiej chorobie od selekcji cech społecznie preferowanych, leczenia somatycznego od zmian dziedzicznych oraz wyboru dotyczącego konkretnego pacjenta od programu kształtowania populacji.

Największe ryzyko nie polega zatem na tym, że każda technologia reprodukcyjna prowadzi wprost do „Nowego wspaniałego świata", lecz na tym, że ciąg drobnych, indywidualnie racjonalnych decyzji może wytworzyć strukturę społeczną, której nikt jawnie nie zaprojektował i za którą nikt nie będzie chciał ponosić odpowiedzialności. Przypadek He Jiankui zajmuje w tej debacie szczególne miejsce właśnie dlatego, że przekroczenie granicy przestało być hipotetyczne. Edycja embrionów w celu modyfikacji podatności na HIV pokazuje, że techniczna wykonalność i osobista ambicja mogą wyprzedzać stabilne mechanizmy kontroli etycznej. Nie należy z tego jednego przypadku wyprowadzać prawa, według którego każda możliwa interwencja genetyczna nieuchronnie zostanie zastosowana. Incydent ten ujawnia jednak coś istotniejszego: globalny system nauki jest wielojurysdykcyjny i konkurencyjny. Nawet restrykcje obowiązujące w jednym państwie nie gwarantują, że eksperyment nie zostanie podjęty gdzie indziej – zwłaszcza gdy prestiż, pierwszeństwo naukowe, pieniądze lub przewaga strategiczna tworzą silne bodźce do przekroczenia granicy. W tym kontekście „Prawo Graylinga" zyskuje w transhumanizmie wyjątkowo mocną ilustrację.

Notatka formułuje je jako heurystykę: jeżeli coś może zostać wykonane i przynosi przewagę podmiotowi zdolnemu do działania, pojawia się silna presja na realizację; w odwróconej postaci potężni aktorzy blokują również działania zagrażające ich interesom. Nie jest to determinizm technologiczny w sensie ścisłym – sama możliwość techniczna nie oznacza automatycznego wdrożenia. Mechanizm ten wskazuje jednak na problem regulacyjny: im większa nagroda za pierwszeństwo i im bardziej rozproszony koszt ryzyka, tym słabsze stają się indywidualne bodźce do samoograniczenia. Pojawia się tu klasyczny dylemat działania zbiorowego. Wyobraźmy sobie państwa, z których każde uważa określony rodzaj ulepszania człowieka za niebezpieczny. Gdy wszystkie zgodnie rezygnują z badań, wspólne bezpieczeństwo zostaje zachowane. Jeżeli jednak jedno państwo uzna, że konkurent może potajemnie kontynuować program i uzyskać dzięki temu

przewagę wojskową, gospodarczą lub poznawczą, motywacja do jednostronnej powściągliwości maleje. Zaczyna wówczas działać logika dylematu więźnia i wyścigu zbrojeń.

W rezultacie technologia potencjalnie niechciana przez wszystkich może być rozwijana przez wszystkich tylko dlatego, że nikt nie ufa gotowości pozostałych do rezygnacji. Problem przyszłości nie jest wówczas kwestią „złej technologii", lecz braku wiarygodnych instytucji koordynujących racjonalność indywidualną z zbiorową. Ten sam mechanizm komplikuje moralną ocenę ulepszania poznawczego. Jeśli neurotechnologia zwiększa zdolność koncentracji lub pamięć, jednostka może użyć jej z własnej woli.

Gdy jednak technologia rozpowszechnia się w środowisku konkurencyjnym, dobrowolność może stać się formalna. Pracownik nie musi być prawnie zmuszony do zwiększenia wydajności neuronalnej, jeśli bez tego przestaje konkurować o zatrudnienie. Student nie musi otrzymać nakazu farmakologicznego wzmacniania koncentracji, jeżeli normy wyników zostały już ustalone przez osoby korzystające z enhancementu. Żołnierz może „zgodzić się" na ingerencję zwiększającą odporność, gdy odmowa oznacza utratę możliwości służby w jednostce. Tak działa przymus strukturalny: brak jawnego rozkazu nie oznacza braku nacisku. Z tego powodu etyka transhumanizmu musi wyjść poza prosty model świadomej zgody. Zgoda pozostaje konieczna, lecz w warunkach silnej asymetrii sił może okazać się niewystarczająca. Trzeba pytać, kto kontroluje dostęp do technologii, jakie nagrody i kary społeczne towarzyszą jej użyciu, kto posiada dane generowane przez urządzenie i kto może je analizować, czy interwencję można odwrócić oraz czy odmowa nie pociąga za sobą wykluczenia z podstawowych dóbr społecznych. Dopiero w takim ujęciu autonomia przestaje być abstrakcyjną własnością izolowanej jednostki i staje się realną zdolnością wyboru funkcjonującą w określonej strukturze instytucjonalnej.

Neurotechnologia i ryzyko utraty wolności poznawczej

Szczególnym laboratorium tych problemów są interfejsy mózg-komputer. Znajdują się one w rozkroku między obietnicą technologicznej fuzji człowieka z maszyną a neuroetycznym ostrzeżeniem przed utratą „wolności poznawczej". Ich znaczenie wykracza daleko poza kwestię tego, czy za pomocą elektrod można sterować kursorem, protezą lub innym urządzeniem zewnętrznym.

Historia cyfrowej prywatności dotyczyła przede wszystkim danych, które ujawnialiśmy świadomie lub pośrednio: lokalizacji, zakupów, kontaktów, historii wyszukiwania czy treści komunikacji. Neurotechnologia otwiera jednak jakościowo nową kategorię – informacje powiązane bezpośrednio z aktywnością układu nerwowego. Wyznacza to nową granicę między „ja" a systemem

informacyjnym. Przez stulecia liberalne prawo zakładało istnienie ostatniej twierdzy prywatności: myśl mogła być oceniana moralnie, lecz dopóki nie została wyrażona w działaniu lub słowach, pozostawała niedostępna dla władzy. Technologia zdolna coraz trafniej wnioskować o intencjach, uwadze, stanach afektywnych czy preferencjach przesuwa tę granicę. Nawet jeśli odczyt myśli w potocznym sensie jest wciąż odległy od rzeczywistości, sama możliwość pozyskiwania neurodanych uzasadnia wprowadzenie kategorii praw poznawczych: prywatności mentalnej, integralności psychicznej, wolności poznawczej oraz ochrony przed manipulacją neuronalną. W tym ujęciu neuroetyka przestaje być jedynie dbałością o bezpieczeństwo urządzeń medycznych; staje się teorią konstytucyjnych granic dostępu do podmiotowości.

Problem komplikuje fakt, że interfejs może działać dwukierunkowo. Urządzenie odczytujące sygnały neuronalne w celu sterowania protezą różni się od systemu zdolnego do aktywnej stymulacji układu nerwowego. Gdy technologia łączy zdolność odczytu z możliwością wpływu, pytanie o cyberbezpieczeństwo nabiera wymiaru antropologicznego. O ile naruszenie konta bankowego wiąże się ze stratą pieniędzy, o tyle włamanie do interfejsu oddziałującego na system nerwowy może uderzyć w ruch, percepcję, nastrój lub proces podejmowania decyzji.

Bezpieczeństwo techniczne przestaje być zatem dodatkiem do bioetyki, a staje się jej integralną częścią. Nie trzeba przy tym przyjmować skrajnych wizji „cyborgizacji", by dostrzec skalę zjawiska. Już dzisiejsze urządzenia cyfrowe tworzą relację między człowiekiem a algorytmem, która ma charakter częściowo kognitywny. Nawigacja przejmuje orientację przestrzenną, wyszukiwarka funkcję przypominania, rekomendacje proces selekcji, a modele generatywne coraz większą część syntezy, redakcji i poszukiwania rozwiązań. Historia technologii to w istocie stopniowy outsourcing kompetencji; współczesna AI rozszerza ten proces z siły fizycznej na sferę podejmowania decyzji i syntezy wiedzy.

Transhumanizm nie zaczyna się więc dopiero w momencie wszczepienia implantu. Jego „miękka" wersja rozwija się poprzez coraz głębsze funkcjonalne sprzężenie człowieka z systemem zewnętrznym. Z perspektywy filozofii umysłu rodzi to pytanie o granice podmiotu. Jeśli człowiek systematycznie wykorzystuje zewnętrzne urządzenie w procesach pamiętania, planowania i rozwiązywania problemów, gdzie kończy się jego system poznawczy? Nie trzeba rozstrzygać sporów o „umysł rozszerzony", by dostrzec praktyczną konsekwencję: utrata dostępu do infrastruktury cyfrowej może być czymś więcej niż utratą narzędzia. Może oznaczać utratę kompetencji, które zanikły, bo zostały delegowane. Wygoda i wydajność mogą prowadzić do nowego rodzaju zależności funkcjonalnej – człowiek technologicznie „rozszerzony" może stać się bezradny bez swojego rozszerzenia.

Tu ujawnia się kluczowa różnica pomiędzy augmentacją a substytucją. Augmentacja wzmacnia zdolność, pozostawiając jej rdzeń po stronie człowieka; substytucja przejmuje funkcję w stopniu, w którym człowiek przestaje ją podtrzymywać. Kalkulator rozszerza możliwości obliczeniowe, ale może sprawić, że zapominamy elementarnych operacji. Nawigacja ułatwia przemieszczanie się, lecz osłabia zdolność tworzenia map poznawczych. Generatywna AI czyni wiedzę bardziej dostępną, jednak używana bezrefleksyjnie może zastąpić proces argumentowania gotowym rezultatem językowym.

Nie istnieje prosta zasada, według której każda delegacja jest degradacją. Cywilizacja rozwinęła się dzięki podziałowi pracy i przenoszeniu funkcji do narzędzi. Problem zaczyna się jednak wtedy, gdy delegujemy nie tylko wykonanie zadania, ale także zdolność oceny celu i kontroli poprawności jego realizacji.

Ryzyko utraty suwerenności i biologicznego podziału klasowego

Transhumanizm łączy się bezpośrednio z przyszłością sztucznej inteligencji. Ulepszenie człowieka nie musi oznaczać wszczepienia chipu ani edycji DNA; może przejawiać się w środowisku, w którym model AI nieustannie podpowiada decyzje, interpretuje rzeczywistość, filtruje informacje, przypomina o zobowiązaniach, negocjuje, pisze, planuje i wybiera. Taki człowiek może działać efektywniej niż osoba bez asysty, lecz równocześnie coraz większa część jego praktycznego sprawstwa będzie powstawała w układzie człowiek-maszyna.

Wówczas tradycyjne pytanie o to, czy AI jest świadoma, okazuje się mniej pilne społecznie niż inne: czy człowiek korzystający z AI nadal zachowuje wystarczającą suwerenność poznawczą, aby świadomie oceniać cele systemu, na którym polega? Z punktu widzenia antropologii filozoficznej transhumanizm można rozumieć nie jako jedną ideologię, lecz jako rodzinę odpowiedzi na pytanie, czy biologiczna forma Homo sapiens ma szczególną wartość moralną. Jedna z nich głosi, że ciało jest jedynie przypadkowym stadium ewolucji; jeśli możemy poprawić pamięć, odporność, inteligencję, zdrowie i długość życia, rezygnacja z tej możliwości byłaby fetyszyzacją natury. Druga podkreśla, że biologiczne ograniczenia nie są wyłącznie defektami: śmiertelność, podatność na cierpienie, zależność od innych oraz cielesność współtworzą strukturę ludzkich wartości. Grayling konsekwentnie rozwija właśnie tę drugą intuicję, pytając, czy miłość, sprawiedliwość i moralne znaczenie relacji zachowają sens po usunięciu biologicznej kruchości.

Należy jednak poddać tę intuicję zasadzie steelman. Argument przeciwko niej jest poważny: z faktu, że wartości historycznie rozwinęły się w warunkach cierpienia, nie wynika, że cierpienie jest niezbędne do ich zachowania. Medycyna wyeliminowała ogromną część bólu i przedwczesnych śmierci, nie powodując automatycznego zaniku miłości, solidarności czy sprawiedliwości. Redukcja śmiertelności dzieci nie uczyniła rodzicielstwa mniej moralnym, a znieczulenie chirurgiczne nie zniszczyło odwagi.

Możliwe zatem, że część argumentów o konieczności biologicznej kruchości myli historyczny warunek kształtowania się cnót z ich logicznym warunkiem istnienia. Mocniejsza wersja krytyki transhumanizmu powinna być więc inna. Nie głosi ona, że choroba lub śmierć są dobre, lecz pyta, czy eliminując ograniczenia, nie przebudujemy jednocześnie przestrzeni motywacyjnej tak głęboko, że zmieni się sam przedmiot wartościowania. Cierpienie nie musi być wartością. Może jednak istnieć różnica pomiędzy usunięciem cierpienia a usunięciem zdolności jego doświadczania kosztem utraty innych wymiarów wrażliwości; pomiędzy wydłużeniem życia a zastąpieniem osoby cyfrową reprezentacją; między polepszeniem pamięci a technologicznie wymuszoną niezdolnością zapominania. Bioetyka potrzebuje więc analizy pakietów skutków, a nie prostych osi "więcej-mniej". To samo dotyczy śmierci.

Dążenie do przedłużania życia stanowi jeden z najbardziej intuicyjnie atrakcyjnych komponentów transhumanizmu. Jeżeli śmierć wskutek choroby wieku podeszłego można odsunąć, trudno uzasadnić moralny obowiązek wcześniejszego umierania tylko dlatego, że śmierć była dotychczas naturalna. Argument z naturalności jest słaby: wiele zjawisk naturalnych – zakażenia, ból, drapieżnictwo czy ślepota – nie staje się przez to moralnie pożądanymi. Poważniejsze pytania pojawiają się dopiero na poziomie systemowym. Radykalna długowieczność zmieniłaby strukturę demograficzną, reprodukcję, dziedziczenie, rynek pracy, kumulację majątku, mobilność klasową, władzę polityczną i znaczenie pokoleń.

Ulepszenie jednostki może więc nieść konsekwencje makrospołeczne, których ona sama nie uwzględnia w swoim racjonalnym wyborze. Gdyby technologie długowieczności były bardzo kosztowne, początkowo korzystałyby z nich prawdopodobnie przede wszystkim osoby o wysokich dochodach. W świecie istniejących nierówności efekt ten nie ograniczałby się jedynie do różnicy w komforcie.

Bogactwo mogłoby kupować dodatkowe lata życia, a te z kolei umożliwiałyby dalszą akumulację bogactwa i wpływu. Powstałoby dodatnie sprzężenie zwrotne między kapitałem ekonomicznym a biologicznym. Materialne nierówności zaczęłyby być reprodukowane nie tylko między pokoleniami, ale także poprzez wydłużanie czasu działania tych samych elit. W skrajnym wariancie nierówność długości życia przestałaby być efektem ubocznym pozycji społecznej i stałaby się bezpośrednio

kupowanym dobrem. Prowadzi to do jednego z najbardziej przenikliwych motywów książki: możliwości "podziału gatunkowego" pomiędzy elitę korzystającą z ulepszeń a populację pozostającą biologicznie niezmodyfikowaną. Dosłowne powstanie odrębnych gatunków ludzkich należy traktować jako scenariusz skrajny, a nie prognozę. Socjologiczny rdzeń problemu jest jednak znacznie bardziej realistyczny. Już dziś nierówności ekonomiczne przekładają się na różnice w zdrowiu, edukacji, bezpieczeństwie, ekspozycji na ryzyka środowiskowe i długości życia. Technologie enhancement mogłyby przekształcić różnicę w dostępie do dóbr w różnicę samych zdolności używanych do ich zdobywania. Wówczas nierówność staje się samowzmacniająca: bogatsi nabywają ulepszenia zwiększające produktywność, zdrowsze starzenie lub możliwości poznawcze, które pomagają im zachować pozycję pozwalającą finansować kolejne modyfikacje. Spór o transhumanizm nie jest więc wyłącznie sporem między biokonserwatyzmem a technologicznym progresywizmem.

W jego wnętrzu biegnie linia podziału politycznego.

Instytucjonalny i militarny kontekst ulepszeń

Istnieje wyraźne przeciwieństwo pomiędzy libertariańskim, rynkowym modelem ulepszania a technoprogresywizmem, który łączy akceptację technologii z postulatem powszechnego i sprawiedliwego dostępu. Rozróżnienie to ma kluczowe znaczenie, gdyż ta sama technologia może nabrać odmiennego sensu społecznego w zależności od instytucji jej dystrybucji. Terapia genowa dostępna jako dobro publiczne może redukować nierówności wynikające z choroby; ta sama technologia sprzedawana jako kosztowne ulepszenie może je pogłębiać. Artefakt nie niesie zatem w sobie kompletnego programu politycznego. Program ten kształtuje się dopiero w zetknięciu technologii z prawem własności, finansowaniem, regulacjami, ceną, ubezpieczeniem i strukturą dostępu.

Z tego powodu pytanie „czy transhumanizm jest dobry?” jest zbyt ogólne, by było naukowo produktywne. Należy rozbić je na pytania o konkretny rodzaj interwencji, jej cel, stopień odwracalności, ryzyko, beneficjentów, osoby ponoszące koszty, konsekwencje dla przyszłych pokoleń oraz strukturę instytucjonalną. Implant przywracający komunikację osobie sparaliżowanej stanowi zupełnie inny problem niż implant zwiększający zdolności pracownika ponad biologiczną normę.

Edycja komórek somatycznych dorosłego pacjenta różni się etycznie od dziedzicznej modyfikacji zarodka. Technologia stosowana dobrowolnie przez osobę, która może ją później odrzucić, różni się od modyfikacji nieodwracalnej i przekazywanej potomstwu. Dopiero po wprowadzeniu takich

rozróżnień możliwa jest rzetelna ocena normatywna. Szczególnie niepokojące jest połączenie ulepszeń z logiką wojskową, przejawiająca się w projektach zwiększania odporności żołnierza na ból, brak snu czy ekstremalne warunki, co może w przyszłości służyć ekspansji kosmicznej. Niezależnie od tego, które konkretne projekty osiągną dojrzałość techniczną, sama logika militarna jest tu kluczowa. Armia od starożytności była laboratorium optymalizacji człowieka: dyscyplinowała ciało, sen, dietę, emocje i reakcję na strach. Biotechnologia oraz neurotechnologia mogą przesunąć tę optymalizację z poziomu treningu i organizacji na poziom fizjologicznej interwencji. Powstaje wtedy problem instrumentalizacji człowieka w najbardziej dosłownym sensie.

Z punktu widzenia organizacji militarnej ulepszony żołnierz jest systemem o większej skuteczności operacyjnej; z perspektywy etyki pozostaje osobą posiadającą własne dobro, godność i przyszłość po zakończeniu służby. Interwencja zwiększająca efektywność podczas operacji może powodować długoterminowe skutki uboczne, zmianę osobowości lub problemy zdrowotne, których koszt poniesie już nie organizacja, lecz były żołnierz. Klasyczny problem etyki badań medycznych zostaje więc rozszerzony o relację podporządkowania: na ile zgoda osoby funkcjonującej w hierarchii rozkazodawczej jest wolna, jeżeli technologia zostanie przedstawiona jako wymóg skuteczności lub bezpieczeństwa zespołu?

Konieczność ramy aksjologicznej w projektowaniu człowieka

Podobny problem może w przyszłości pojawić się w kontekście eksploracji kosmosu. Organizm ludzki wyewoluował w ściśle określonym środowisku: ziemskiej grawitacji, atmosferze, polu magnetycznym, rytmie dobowym i ekosystemie biologicznym. Długotrwałe przebywanie poza tymi warunkami wystawia ciało na bodźce, do których nie jest ono naturalnie przystosowane. Początkowa strategia zakłada dostosowanie otoczenia do człowieka: poprzez habitaty, skafandry, osłony radiacyjne czy sztuczną atmosferę. Jednak im dalej oddalimy się od Ziemi i im kosztowniejsze stanie się odtwarzanie ziemskich warunków, tym silniejsza może stać się pokusa odwrotna: dostosowanie człowieka do środowiska. W tym punkcie eksploracja kosmiczna i transhumanizm zbiegają się w jednym problemie. Pytamy już nie tylko o to, jak daleko może dotrzeć człowiek, ale jak bardzo można go zmienić, aby w ogóle mógł tam przetrwać.

Spór ten dotyczy w istocie znaczenia słowa „człowiek”. Możemy przyjąć definicję biologiczną: człowieka jako osobnika gatunku Homo sapiens o określonej historii ewolucyjnej. Istnieje też ujęcie psychologiczne, gdzie człowieczeństwo wiąże się z konkretnym zestawem zdolności poznawczych, emocjonalnych i społecznych. Trzecia droga jest normatywna: uznaje człowieka za nosiciela

godności i praw nie ze względu na genom, lecz z powodu jego statusu moralnego. Te definicje mogą pozostawać w głębokim napięciu.

Genetycznie zmodyfikowana istota może biologicznie należeć do Homo sapiens, a jednocześnie posiadać zupełnie odmienne możliwości poznawcze. Z kolei sztuczny system mógłby hipotetycznie przejawiać funkcje psychologiczne kojarzone z ludźmi, nie posiadając ludzkiej biologii. Przyszłość wymusza zatem oddzielenie pojęcia gatunku od pojęcia osoby i podmiotowości moralnej. Materiał źródłowy rozstrzyga ten problem w sposób bardziej humanistyczny, wprowadzając kategorię „jaźni istotnej" – autentycznego ośrodka świadomości, autonomii, odczuwania i odpowiedzialności, przeciwstawionego jaźni nominalnej lub symulowanemu podmiotowi. Rozróżnienie to okaże się kluczowe w dalszej części artykułu, lecz już teraz pozwala przesunąć ciężar sporu z biologicznej czystości na strukturę podmiotowości. Pytanie nie brzmi wtedy: czy człowiek zachował niezmieniony genom? Brzmi raczej: czy po technologicznej transformacji nadal istnieje istota zdolna rzeczywiście doświadczać, wybierać, ponosić odpowiedzialność, tworzyć relacje i rozpoznawać drugiego jako podmiot, a nie wyłącznie element systemu optymalizacji.

Takie postawienie sprawy chroni przed dwoma przeciwstawnymi redukcjonizmami. Pierwszy, biologiczny, czyniłby z każdej modyfikacji zagrożenie dla „prawdziwego człowieczeństwa" i fetyszyzował historycznie przypadkową postać Homo sapiens. Drugi, funkcjonalistyczno-technokratyczny, sprowadzałby człowieka do zestawu parametrów, które można ulepszać tak jak pamięć komputera czy wydajność silnika. Tymczasem osoba nie jest prostą sumą wydajności. Większa pamięć nie musi oznaczać większej mądrości, szybsze przetwarzanie informacji – lepszego osądu moralnego, a dłuższe życie – życia lepszego. Technologie zmieniają środki, nie rozwiązując pytania o cele.

Tu pojawia się problem aksjologiczny, który stanie się osią kolejnej części artykułu. Transhumanizm, sztuczna inteligencja i biotechnologia są przede wszystkim narzędziami rozszerzania możliwości, lecz nie wskazują, które z nich należy rozwijać. Możemy wydłużać życie, ale musimy najpierw odpowiedzieć sobie, czym jest życie warte przedłużania. Możemy zwiększać inteligencję, jednak nie wynika z tego, do czego powinna ona służyć. Możemy eliminować ból, lecz pozostaje pytanie, czy najwyższym dobrem jest brak negatywnych doświadczeń. Możemy optymalizować zachowanie, ale nie wiemy jeszcze, według jakiej funkcji celu. Na tym poziomie technologia napotyka granicę, której nie przekroczy kolejna generacja procesora, implant ani edycja genomu. Każde ulepszenie wymaga bowiem kryterium ulepszenia, a to z kolei jest sądem o wartości.

Człowiek stający się „dyrektorem zarządzającym własną ewolucją" nie otrzymuje wraz z techniczną władzą instrukcji, dokąd tę ewolucję skierować. Materiał źródłowy trafnie zestawia transhumanizm

z pytaniem o wartości właśnie dlatego, że projektowanie przyszłego człowieka bez aksjologii przypomina optymalizację systemu, którego funkcji celu nikt nie zdefiniował. Paradoks polega na tym, że największa emancypacja od biologicznego losu może stworzyć największą w historii odpowiedzialność za wybór tego, co wcześniej było przypadkiem. Dopóki cechy człowieka były rezultatem ewolucji, można było uznać je za dane. Gdy stają się przedmiotem selekcji, zaniechanie również zaczyna wyglądać jak wybór. Jeśli można zapobiec chorobie, decyzja o niewykorzystaniu tej możliwości nabiera znaczenia moralnego; jeśli można zwiększyć pewną zdolność, pojawia się pytanie, dlaczego tego nie zrobiono. Techniczna możliwość nie tylko rozszerza wolność – może tworzyć nowe powinności, oczekiwania i winy.

Człowiek przyszłości może zatem znaleźć się w paradoksalnym położeniu. Nigdy wcześniej nie dysponował tak wielką możliwością wyboru własnej kondycji, a zarazem nigdy nie był tak silnie narażony na to, że wybór ten zostanie dokonany za niego przez rynek, państwo, wojsko, pracodawcę, rodziców lub algorytm. Ulepszenie może stać się emancypacją albo nowym urządzeniem dyscyplinarnym. Implant może przywracać autonomię osobie sparaliżowanej albo tworzyć infrastrukturę kontroli poznawczej. Inżynieria genetyczna może usuwać ciężką chorobę albo otwierać rynek cech reprodukcyjnych. Długowieczność może zwiększać szanse na rozkwit albo petryfikować istniejące hierarchie.

Aksjologia jako instrukcja projektowa człowieka

Żadnej z tych alternatyw nie rozstrzyga sama technologia. Najważniejsza linia konfliktu nie biegnie zatem między naturą a sztucznością, lecz między dwoma sposobami pojmowania postępu. W pierwszym postęp to maksymalizacja dostępnych możliwości: więcej życia, mocy, inteligencji i wydajności, przy jednoczesnym ograniczeniu cierpienia i barier biologicznych. W drugim postęp oznacza tworzenie warunków, w których człowiek może prowadzić życie uznawane za dobre, zachowując podmiotowość i pozostając w relacji z innymi ludźmi. Choć te wizje często się pokrywają — na przykład leczenie choroby zwiększa zarówno możliwości, jak i szansę na rozkwit — nie są one tożsame.

Możliwy jest bowiem świat niezwykle bogaty w techniczne możliwości, a jednocześnie ubogi w autonomię, solidarność i sens. Dlatego projekt "człowieka przyszłości" musi zostać zatrzymany na moment przed warsztatem inżyniera i skierowany do warsztatu filozofa. Nie po to, by filozofia zyskała prawo veta wobec nauki, lecz dlatego, że każde pojęcie ulepszenia zawiera ukrytą teorię dobra. Dopóki nie zostanie ona ujawniona, technokratyczny język sprawia wrażenie neutralnego. Mówimy o "optymalizacji", "wydajności", "enhancement", "redukcji ograniczeń" czy

„maksymalizacji potencjału”, jak gdyby były to pojęcia czysto opisowe. Tymczasem każde z nich wymusza odpowiedź na pytania: „więcej czego?” i „w jakim celu?”.

Neutralna optymalizacja człowieka nie istnieje, gdyż człowiek nie jest maszyną o jednej, uzgodnionej funkcji celu. Być może właśnie tutaj przebiega granica między transhumanizmem dojrzałym a naiwnym. Ten drugi wierzy, że poszerzenie zbioru możliwości technicznych automatycznie rozwiąże problem ludzkiego dobra. Transhumanizm dojrzały uznaje natomiast, że większa moc jedynie potęguje wagę pytania o wartość. Im więcej potrafimy, tym mniej możemy pozwolić sobie na niejasność co do tego, czego właściwie chcemy. Człowiek nie staje się "dyrektorem ewolucji" przez sam fakt posiadania narzędzi ingerencji w genom lub mózg; staje się nim dopiero wtedy, gdy potrafi odróżnić techniczną możliwość od moralnego uzasadnienia.

W ten sposób docieramy do punktu, w którym epistemologia przyszłości i antropologia technologiczna muszą ustąpić miejsca aksjologii. Jeśli mamy decydować, które elementy ludzkiej natury chronić, które leczyć, a które rozszerzać lub pozostawić ograniczonymi, potrzebujemy odpowiedzi na pytanie starsze niż transhumanizm czy sztuczna inteligencja: co właściwie czyni życie dobrym? Czy jego miarą jest szczęście, przyjemność, autonomia, spełnienie preferencji, doskonałość charakteru, sprawiedliwość, relacje, osiągnięcia, wolność, zdrowie, czy może konfiguracja wielu dóbr, których nie da się sprowadzić do jednej skali?

Technologie przyszłości nie unieważniają tego pytania. Przeciwnie — po raz pierwszy czynią odpowiedź na nie częścią instrukcji projektowej człowieka. Wczoraj aksjologia pytała przede wszystkim o to, jak powinniśmy żyć w ramach ludzkiej kondycji. Jutro zostanie zmuszona do odpowiedzi na pytanie wcześniejsze: jaką kondycję powinniśmy stworzyć, aby nadal możliwe było dobre ludzkie życie?

> Stajemy przed paradoksem: im większą władzę zyskujemy nad własną naturą, tym bardziej stajemy się zależni od odpowiedzi na pytanie, którego technologia nie potrafi rozwiązać. Jeśli nie zdefiniujemy, jaką kondycję chcemy stworzyć, by życie pozostało ludzkie, możemy obudzić się w świecie perfekcyjnie zoptymalizowanym, w którym nie ma już nikogo, kto potrafiłby ocenić wartość tego sukcesu. Czy w pogoni za ulepszeniem nie usuniemy przypadkiem samego podmiotu, który miał być beneficjentem tych zmian?

Inspiracje

[1] "The Challenge of the Future" A C Grayling

Anthony Clifford Grayling (ur. 3 kwietnia 1949 r.) to wybitny brytyjski filozof, pisarz i intelektualista. Jest założycielem i dyrektorem New College of the Humanities (obecnie Northeastern University London), gdzie pełni funkcję profesora filozofii. Jest również członkiem nadzwyczajnym St Anne's College w Oksfordzie; wcześniej wykładał w Birkbeck, University of London. Zajmując się epistemologią, metafizyką, logiką filozoficzną i etyką, Grayling jest powszechnie uznawany za orędownika sekularyzmu, humanizmu i instytucji demokratycznych. Poza specjalistyczną pracą naukową na temat sceptycyzmu filozoficznego i historii myśli, jest autorem i redaktorem ponad trzydziestu książek poświęconych filozofii moralnej, prawom człowieka i współczesnym wyzwaniom globalnym, a jednocześnie regularnie angażuje się w dyskurs publiczny jako komentator, recenzent i prezenter.

Anthony Clifford Grayling (born April 3, 1949) is a prominent British philosopher, author, and public intellectual. He is the founder and principal of the New College of the Humanities (now Northeastern University London), where he serves as Professor of Philosophy, and is a supernumerary fellow of St Anne's College, Oxford; he previously taught at Birkbeck, University of London. Working across epistemology, metaphysics, philosophical logic, and ethics, Grayling is widely recognized for his advocacy of secularism, humanism, and democratic institutions. Beyond his specialized academic work on philosophical scepticism and the history of thought, he has authored and edited more than thirty books examining moral philosophy, human rights, and contemporary global challenges, while regularly engaging in public discourse as a commentator, reviewer, and broadcaster.

Northeastern University London

Literatura uzupełniająca

Książki

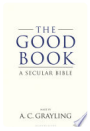
Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] "Grace"

A C Grayling

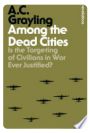
Oberon Books



[2] "The Good Book"

A C Grayling

A&C Black | ISBN: 9780747599609



[3] "Among the Dead Cities"

A C Grayling

A&C Black | ISBN: 9781472534057



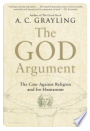
[4] "The Meaning of Things"

A C Grayling

Weidenfeld & Nicolson | ISBN: 9781780221168

[5] ""Bomber County": A riveting story of the air war"

A C Grayling



[6] "The God Argument"

A C Grayling

Bloomsbury+ORM | ISBN: 9781620401910

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "Unfit for the Future"

Ingmar Persson, Julian Savulescu

2012 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199653645.001.0001

Źródło

[2] "The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity"

Ingmar Persson, Julian Savulescu

2008 | Journal of Applied Philosophy | DOI: 10.1111/j.1468-5930.2008.00410.x

Źródło

[3] "Ethical and regulatory challenges of large language models in medicine"

Jasmine Chiat Ling Ong, Yin-Hsi Chang, William Wasswa, Atul Janardhan Butte, Nigam Haresh Shah, Julian Savulescu

2024 | The Lancet Digital Health | DOI: 10.1016/s2589-7500(24)00061-x

Źródło

[4] **"The importance of accurate representation of human brain organoid research"**

M. Kataoka, C. Gyngell, Julian Savulescu, T. Sawai

2023 | Trends in Biotechnology | DOI: 10.1016/j.tibtech.2023.02.010

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: ee08886d-f0af-42de-9038-77961fd5f72c