



Polityka kosmiczna Unii Europejskiej

ZAGADNIENIA PRAWNE,
POLITYCZNE
I EKONOMICZNE

POD REDAKCJĄ
Bartosza Smolika
i Pawła Turczyńskiego

Polityka kosmiczna Unii Europejskiej

Polityka kosmiczna Unii Europejskiej

Zagadnienia prawne, polityczne i ekonomiczne

pod redakcją
Bartosza Smolika
i Pawła Turczyńskiego



Kraków 2022

Bartosz Smolik
Uniwersytet Wrocławski
✉ <https://orcid.org/0000-0001-7173-2389>
✉ bartosz.smolik@uwr.edu.pl

Paweł Turczyński
Uniwersytet Wrocławski
✉ <https://orcid.org/0000-0002-0333-9670>
✉ pawel.turczynski@uwr.edu.pl

© Copyright by Bartosz Smolik, Paweł Turczyński and individual authors, 2022

Recenzenci
prof. AWL Wojciech Horyń
prof. UJK Grzegorz Rdzanek

Opracowanie redakcyjne
Hanna Antos

Projekt okładki
Marta Jaszczuk

ISBN 978-83-8138-774-3 (druk)
ISBN 978-83-8138-775-0 (PDF)
<https://doi.org/10.12797/9788381387750>

Na okładce wykorzystano zdjęcie *Europe city light from space*
pochodzące z serwisu rawpixel.com

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.com.pl>

Spis treści |

- 7** Wykaz ważniejszych skrótów i akronimów
- 11** Geneza europejskiej eksploracji kosmosu – rozważania wstępne
Bartosz Smolik, Paweł Turczyński
- 15** Szanse i zagrożenia polityki kosmicznej Unii Europejskiej
Bartosz Smolik
- 49** Unia Europejska a Europejska Agencja Kosmiczna – współpraca i rywalizacja
w programach badania przestrzeni kosmicznej
Paweł Turczyński
- 83** *Strategia kosmiczna dla Europy* w pracach rządu i sejmowej Komisji do spraw
Unii Europejskiej. Analiza instytucjonalno-prawna
Zbigniew Czachór
- 105** Współczesne trendy w polityce kosmicznej – rola Europy
Małgorzata Polkowska
- 123** Obszar „Przestrzeń kosmiczna” w programach ramowych Unii Europejskiej od
7PR do programu Horyzont Europa (2007-2021)
Piotr Świerczyński
- 141** Bezpieczeństwo energetyczne Europy w obliczu zjawiska pogody kosmicznej.
Problem CME – koronalnych wyrzutów masy na Słońcu
Krzysztof Lewandowski
- 163** Kolonizacja Marsa i innych ciał niebieskich: wyzwania natury prawnej
i politycznej dla Unii Europejskiej
Maciej Cesarz
- 185** Europejska polityka kosmiczna w obliczu gnozy politycznej transhumanizmu
Piotr Grabowiec
- 211** Unijna polityka kosmiczna. Perspektywy rozwoju w bliższej i dalszej przyszłości
Bartosz Smolik, Paweł Turczyński
- 231** Załączniki
- 235** Spis infografik
- 236** Spis tabel
- 237** Informacje o autorach
- 241** Indeks osobowy

Europejska polityka kosmiczna w obliczu gnozy politycznej transhumanizmu¹

Piotr Grabowiec 

Nasze hasło powinno więc brzmieć: reforma świadomości nie za pomocą dogmatów, lecz za pomocą analizy świadomości mistycznej, niejasnej dla siebie samej, niezależnie od tego, czy występuje ona w formie religijnej czy politycznej. Wówczas okaże się, że światu już dawno marzą się rzeczy, które tylko musi jeszcze sobie uświadomić, by je rzeczywiście osiąść.

Karol Marks, *Kapitał*

Abstrakt | Celem rozdziału jest ukazanie zagrożeń płynących ze strony ideologii transhumanizmu w kontekście obszaru, jakim zajmuje się Europejska polityka kosmiczna. Tezą rozdziału jest stwierdzenie, że ideologia transhumanizmu zagraża zarówno podmiotowości człowieka, jego rzeczywistej wolności i równości, jaką gwarantuje obywatelom Unia Europejska, jak również służy ona wielkim podmiotom finansowym do realizacji polityki kontroli i zarządzania społeczeństwami bez ich realnego wpływu na swój los. Polityka kosmiczna UE jest jednym z tych obszarów, w których ideologia transhumanizmu może zostać zaimplementowana – jak się wydaje – w najbardziej

¹ Pojęcie gnozy politycznej stosujemy tu zgodnie z intencją Erica Voegelina (1901-1985). Ów filozof polityki czyni z tej kategorii oś swojej diagnozy współczesnych mu ideologii wyrastających z oświeceniowych koncepcji człowieka i jego misji dziejowej. Jego zdaniem ideologie to „zeświecczone formy religijnego myślenia”, religie polityczne. Idea powrotu do mitycznego Edenu miała się spełnić dzięki ludzkiemu rozumowi, a tym samym immanentyzacji eschatonu (uświadomienia sobie i akceptacji nieuchronnego końca świata), co zdaniem Voegelina stanowi podstawową herezję również naszych czasów. Z takiej diagnozy rodzi się koncepcja gnozy politycznej, wyjaśniająca tę dyspozycję ludzkiego rozumu i działania przez skłonności do sekciarstwa, jakie towarzyszyły chrześcijaństwu od początku jego dynamicznego rozwoju. Sekularyzacja tych tendencji doprowadziła do tworzenia gnóz politycznych albo ideologii promujących idee utopii jako sposobów spełnienia marzeń człowieka o doskonałym życiu w doczesności świata materialnego. Zob. P. Grabowiec, *Religia obywatelska jako teoretyczna propozycja integracji politycznej Wspólnoty Europejskiej*, Wrocław 2014, s. 32-33 i in.

wrażliwej kwestii, jak autoewolucja człowieka. Owa autoewolucja w założeniu transhumanizmu ma dążyć do realizacji idei wolności morfologicznej, w której ingerencja w ludzki genom oraz biotechnologiczne usprawnianie ciała mają służyć realizacji idei nadczłowieka. Rozmycie istoty podmiotu i jego natury musi prowadzić do dystopii społecznej i politycznej, a w konsekwencji do Hobbesowskiego stanu natury opartego na sile, rozumianej tu też jako dostęp do technologii marginalizującej zdecydowaną większość ludzkiej populacji.

Słowa kluczowe: polityka kosmiczna, gnoza polityczna, transhumanizm, posthumanizm, autoewolucja, postczłowiek

The European Space Policy in the Face of the Political Gnosis of Transhumanism

Abstract | The chapter aims to show the dangers of transhumanist ideology in the context of the European politics of space. It is argued that the ideology of transhumanism not only threatens human subjectivity, fundamental liberty and equality as guaranteed to the citizens by the European Union, but also serves large financial entities to practice the politics of control and managing the societies without actual influence on their existence. The EU politics of space is one of those spheres where the ideology of transhumanism can be implemented, as it seems, in the most sensitive sphere, i.e. the self-evolution of man. Self-evolution in transhumanism aims to realise the morphological idea of freedom, in which interference in the human genome and biotechnical improvements to the human body are to serve the realisation of the idea of the superhuman (*Übermensch*). Diffusion of the subject's essence and nature must lead to a social and political dystopia and, consequently, to the Hobbesian state of nature based on power understood here as excess of technology marginalizing most of the human population.

Keywords: space policy, political gnosis, transhumanism, post humanism, self-evolution, overman

Wprowadzenie

Poniższy rozdział ma przede wszystkim na celu ukazanie dylematów politycznych, prawnych i etycznych, przed jakimi staje już dziś i przed jakimi będzie stać w przyszłości Unia Europejska w trakcie realizacji swojej polityki kosmicznej. Rozwój technologii i biotechnologii nie jest tylko kolejnym etapem rozwoju cywilizacji technicznej, ale wykazuje związek z ideologią transhumanizmu, której jednym z podstawowych celów jest autoewolucja człowieka. Ma ona pozwolić postczłowiekowi przekroczyć kolejne granice jego dotychczasowych możliwości, m.in. przez modyfikację genetyczną oraz technologiczną interwencję służącą cyborgizacji istoty ludzkiej. Te ingerencje w naturę człowieka, z jednej strony, mają służyć jego wyzwoleniu z ograniczeń biologicznych nałożonych przez ewolucję i umożliwić realizowanie m.in. wolności morfologicznej, z drugiej natomiast, mają dać możliwość eksploracji kosmosu i stworzenia alternatywy dla życia na Ziemi, a w perspektywie – dać człowiekowi nieśmiertelność.

Celem niniejszego rozdziału jest przedstawienie potencjalnych problemów, jakie na gruncie polityki, etyki i prawa mogą zaistnieć wraz z rozwojem europejskiej polityki kosmicznej, która będzie musiała skonfrontować się z wpływem ideologii transhumanistycznej dotyczącej zakresu ingerencji współczesnej nauki w ludzką naturę. Można wskazać dwa podstawowe pytania badawcze. Czy zmiana ludzkiej natury i jej właściwości oraz kompetencji i potencjalności będzie rodzić lub już rodzi problemy o charakterze zarówno prawnym, jak i przede wszystkim społeczno-politycznym? Jak idea postczłowieka wpłynie na etyczny paradygmat człowieczeństwa? Hipotezą główną jest więc stwierdzenie, że biopolityczne konsekwencje wynikające z ideologii transhumanizmu stają się dziś poważnym wyzwaniem dla demokratycznych i humanistycznych fundamentów UE. Przyjmuję w proponowanej tu analizie podejście epistemologiczne realizmu krytycznego, odwołując się do paradygmatu dialektycznej syntezy, której preferowaną przeze mnie przedstawicielką jest Margaret Archer.

1. Za progiem nowoczesności

Kiedy sięgamy do fundamentów integracji europejskiej, szukając jej celów i idei je uzasadniających, warto zwrócić uwagę na słowa Preambuły zawarte w traktacie z Lizbony: „INSPIROWANI kulturowym, religijnym i humanistycznym dziedzictwem Europy, z którego wynikają powszechnie wartości, stanowiące nienaruszalne i niezbywalne prawa człowieka, jak również wolność, demokracja, równość oraz państwo prawne”². To człowiek wydaje się zatem jawić „jako przyczyna, aktor i cel”³ procesów integracji europejskiej. Podkreślenie tej antropocentrycznej figury sprawczości człowieka jest punktem wyjścia dla prezentowanych przeze mnie poglądów. Jak spróbuję wykazać, humanistyczne i religijne dziedzictwo cywilizacji europejskiej staje przed fundamentalnym wyzwaniem, jakie przynoszą światu współczesne możliwości nauk przyrodniczych. O ile przez wieki człowiek dążył do modyfikacji świata go otaczającego, żeby czynić go „sobie poddanym”, nie wiążąc tego z modyfikacją natury biologicznej, przynajmniej w takim sensie, aby nie utracić istotności własnego gatunku, tak dziś mamy do czynienia z pragnieniem i przede wszystkim możliwościami przekroczenia tej gatunkowej identyfikacji. Transhumanizm⁴ niesie bowiem ze sobą idee całościowego przeformułowania tego, co

² Preambuła Traktatu z Lizbony zmieniającego Traktat o Unii Europejskiej i Traktat ustanawiający Wspólnotę Europejską, [on-line:] <https://eur-lex.europa.eu/eli/treaty/lis/sign-29-iv-2021>.

³ J. Chodorowski, *Osoba ludzka w doktrynie i praktyce europejskich wspólnot gospodarczych*, Poznań 1990, s. 7.

⁴ Transhumanizm możemy odnieść do trzech poziomów jego rozumienia. W pierwszym przypadku należy mówić o neutralnym aksjologicznie analizowaniu potencjalnych

stanowi desygnat pojęć „człowiek” i „człowieczeństwo”. Ale nie tylko, jednym bowiem z jego dynamicznie rozwijanych nurtów jest kosmizm⁵. Tu celem nie jest wyłącznie modyfikacja ludzkiego ciała, jego przeobrażanie i konstruowanie postczłowieka, ale oderwanie się od Ziemi, przemierzanie i eksploracja kosmosu, a wszystko to zdaje się powiązane z ideą nieśmiertelności⁶. Toteż celem moich rozważań jest uwypuklenie kontrowersyjnych zagadnień, z jakimi w obliczu ideologii

skutków, jakie przyniesie człowiekowi i cywilizacji ludzkiej postęp nauki i techniki, służący udoskonalaniu jego biologicznej natury. W drugim przypadku będziemy mieli do czynienia z traktowaniem transhumanizmu jako „ruchu intelektualno-kulturowego popierającego zmiany ludzkiej kondycji (czyli wyeliminowanie procesu starzenia, powiększenie możliwości intelektualnych i fizycznych) poprzez wykorzystanie nowoczesnej techniki. Oraz po trzecie, jako [...] przedłużenie humanizmu [...] uznając, że nowoczesne środki naukowo-techniczne pozwolą człowiekowi wznieść się ponad tradycyjnie rozumiane człowieczeństwo” – K. Adamski, *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Rocznik Teologii Moralnej” 2012, t. 4(59), s. 110. Paweł Bortkiewicz zauważa, że ambicją transhumanistów jest nie tylko kreacja postczłowieka, ale także „stworzenie nowych, technokratycznych ideologii społecznych. Zazwyczaj wyróżnia się następujące koncepcje: nanosocjalizm (obejmuje on tak zwany socjalizm transhumanistyczny, czyli symbiozę tradycyjnego socjalizmu oraz idei transhumanizmu); transhumanizm demokratyczny (którego rdzeniem jest tradycyjna demokracja – demokracja liberalna, bezpośrednia i wzbogacona oczywiście ideami transhumanizmu) oraz transhumanizm właściwy” – P. Bortkiewicz, *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos” 2015, t. 28, nr 3(111), s. 117. Warto tu wymienić nurty i dziedziny transhumanizmu, które można by uznać za przynależne właśnie do tzw. transhumanizmu właściwego. Są to: immortalizm, krionika, anti-ageing, cyborgizm, singularytarianizm, abolicjonizm etyczny, postgenderyzm, technogajанизm, kosmizm. Por. J. Łepkowski, *Transhumanizm – nowa religia?* [praca magisterska UW], [on-line:] <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/18310/3002-MGR-KU-WOK-91040803612.pdf?sequence=1&isAllowed=y> – 3 IV 2021, s. 12-31.

- ⁵ Szczególne miejsce kosmizm zajmuje w transhumanizmie rosyjskim. Ma to swoje korzenie zarówno w filozoficzno-religijnych poglądach Mikołaja Fiodorowa (1829-1903), jak i naukowych poglądach Konstantego Ciołkowskiego (1857-1935) oraz Włodzimierza Wiernadskiego (1863-1945). To jednak Fiodorow w swojej gnostyckiej wizji Boga i człowieka wydaje się najlepiej obrazować ową relację między nieśmiertelnością człowieka a kosmosem: „Skutkiem przekraczania ewolucyjnego progu było wytworzenie doskonałych organów, czyli rąk, służących do twórczego przekształcania świata oraz do tego, by nie niszczyć niczego, odtwarzać wszystko, co zostało zniszczone. Dlatego też najbardziej fundamentalnym sensem ludzkiego działania, poza oddaleniem od siebie i swoich bliźnich faktu śmierci, winno być pragnienie przywracania życia”. Fiodorow zaznacza, że tylko wówczas, gdy człowiek będzie potrafił stwarzać (odtwarzać) samego siebie z najbardziej elementarnych substancji, atomów i molekuł, będzie również zdolny do zasiedlenia i przeistaczania najdalszych rejonów wszechświata” – M. Ziolkowski, *Próba przewyższenia śmierci człowieka. Wokół myśli Nikolaja Fiodorowa i transhumanizmu*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 2018, t. 36, nr 4, s. 436-437.
- ⁶ Idea nieśmiertelności w transhumanizmie wyrażana jest w różnych jego nurtach, np. w immortalizmie i krionice. Nieśmiertelność, obok idei wskrzeszenia, którą głosił Mikołaj Fiodorow, stanowi jeden z fundamentalnych celów, jakie wyznacza sobie

transhumanizmu będzie musiała się zmierzyć Europa, zwłaszcza Unia Europejska, ze szczególnym uwzględnieniem jej polityki kosmicznej. To właśnie ona, jako jedna z polityk publicznych UE, wydaje się obszarem szczególnie wrażliwym na wyzwania, jakie niesie ideologia transhumanizmu. Rozwój polityki kosmicznej ma umożliwić Europejczykom zwiększenie zdolności technologicznych usprawniających konkurowanie w efektywnym eksplorowaniu kosmosu. W pierwszej kolejności chodzi tu oczywiście o zdolności UE w dziedzinie obserwacji satelitarnej, nawigacji, telekomunikacji, zarówno w dziedzinie szeroko pojętego bezpieczeństwa, jak i obronności. W dalszej, jak w przypadku eksploatacji Księżyca, chodzi również o sięganie po nowe źródła energii.

Tymczasem jedną ze wskazywanych słabości UE są charakteryzujące ją „stosunkowo niski stopień dyfuzji technologii, stosunkowo powolna deregulacja rynków telekomunikacji oraz niski jeszcze poziom zaangażowania kapitału prywatnego w inwestycje w BiR”⁷. Ekonomia polityczna UE w aspekcie ramowym miała w założeniach opierać się na równowadze między zasadą pomocniczości a centralizacją kompetencji Komisji Europejskiej. W praktyce mamy jednak do czynienia z coraz silniejszą „ekspansją regulacyjną”, co z jednej strony, w przypadku dyscyplinowania finansów publicznych członków UE i kształtowania oraz finansowania polityk publicznych może mieć charakter prorozwojowy, a z drugiej strony, może przez nadmierną centralizację doprowadzić do ograniczenia konkurencyjności gospodarek krajów członkowskich wobec państw trzecich. Demokratyzacja Unii dzięki wzmocnieniu roli ustawodawczej Parlamentu Europejskiego wydaje się dobrym kierunkiem w poszukiwaniu złotego środka.

Polityka kosmiczna UE jest uznawana za jedną z polityk publicznych. Zdaniem Joanny Kwiecień świadczy o tym fakt, że „w dokumentach unijnych europejska polityka kosmiczna opisywana jest jako narzędzie polityki wewnętrznej i zewnętrznej UE. Jednocześnie podkreślany jest jej ogromny wpływ na życie obywateli UE”⁸. Wpisuje się to w definicję polityki publicznej, którą w szerokim ujęciu można określić jako „sztukę alokowania ograniczonych zasobów w celu osiągnięcia jak największej wartości dodanej dla społeczeństwa”⁹. Należy zauważyć, że w tym sensie celem polityki kosmicznej jest skuteczna alokacja zasobów, które pozwolą Unii Europejskiej jako globalnemu aktorowi sięgnąć po „zasoby kosmiczne”. Te wydają się niezbędne dla rozwoju Wspólnej Polityki Bezpieczeństwa i Obrony UE. Polityka kosmiczna jest istotnym instrumentem wzmocnienia politycznej,

transhumanizm. Inżynieria genetyczna, transplantacja organów czy transfer umysłu – oto drogi do osiągnięcia edenistycznego stanu nieśmiertelności człowieka.

⁷ K. Tarchalski, *Ekonomia polityczna Unii Europejskiej i jej problemy*, Warszawa 2013, s. 155.

⁸ J. Kwiecień, *Europejska polityka kosmiczna jako polityka publiczna UE*, „*Studia z Polityki Publicznej*” 2019, nr 21, s. 55.

⁹ *Ibidem*.

ekonomicznej i wojskowej pozycji UE na arenie międzynarodowej. Kwiecień wskazuje na następujące cele i priorytety polityki kosmicznej:

1. propagowanie postępu technologicznego i naukowego;
2. sprzyjanie innowacjom i konkurencyjności przemysłowej;
3. udostępnienie korzyści z produktów i usług kosmicznych obywatelom europejskim;
4. zwiększenie prestiżu UE na scenie międzynarodowej w zakresie działalności kosmicznej.

Główne priorytety obejmują realizację projektów przewodnich – Galileo i Copernicus:

1. przeciwdziałanie zmianie klimatu;
2. bezpieczeństwo;
3. konkurencyjność;
4. badania przestrzeni kosmicznej¹⁰.

Nim wskażę obszary, w których może pojawiać się pokusa zastosowania ideologii transhumanizmu, przed jaką staną obywatele UE w trakcie realizowania powyższych celów i priorytetów europejskiej polityki kosmicznej, trzeba uszczegółowić teoretyczny punkt odniesienia, czyli definicję gnozy/ideologii politycznej według Voegelina. Dopiero ukazanie na proponowanej przez autora *Nowej nauki o polityce* siatce pojęciowej aksjonormatywnego ładu¹¹ ideologii transhumanizmu z potencjalnymi obszarami ryzyka dla deklarowanych przez UE wartości, jakie możemy zidentyfikować w deklarowanych celach i priorytetach polityki kosmicznej, pozwoli zrozumieć stan rzeczy.

Jak już wspominałem, centralną kategorią w myśli Voegelina jest gnoza jako wyraz absolutyzowania przez człowieka własnej intuicji. Historia gnozy, w pewnym uproszczeniu, zaczyna się wraz z wiarą w stworzenie Królestwa Bożego na ziemi. I choć od św. Augustyna idea ta miała w Kościele wyłącznie charakter transcendentny, to co jakiś czas pojawiały się herezje, głoszące możliwość zbudowania Civitas Dei w doczesnej rzeczywistości. Gnostycka utopia stała się więc centralnym punktem analizy Voegelina. Gnostycyzm był dla niego – jak zauważa Roger Scruton (1944-2020) – skłonnością do „przenoszenia transcendencji bezpośrednio do

¹⁰ *Ibidem*, s. 56.

¹¹ „Kiedy dokonujemy porównawczej analizy czynności jako dynamicznych systemów zmieniających się wartości, zauważamy, iż czynności rzeczywiście zmierzające do zgodności z danym modelem ideologicznym są do siebie podobne i mogą być obiektywnie zaliczone do tej samej klasy o tyle, o ile ujawniają wspólny im wszystkim swoisty ład wewnętrzny składu i organizacji. Najważniejsze z zawartych w nich wartości zostały wybrane i zdefiniowane w oparciu o te same wzorce, zamiary zaś zostały ukształtowane w zgodzie z tymi samymi normami. Nazwiemy ów ład ładem aksjonormatywnym. Termin ten został ukuty w celu wskazania, że istnienie takiego ładu wymaga łącznego stosowania w trakcie czynności wzorców wartości i norm postępowania” – F. Znaniecki, *Nauki o kulturze*, Warszawa 1971, s. 511.

wymiaru realnego i domagania się by 'ostateczny cel' świata był obecny tu i teraz. Voegelin uważał to za najważniejszą herezję, z którą musiało się zmagać chrześcijaństwo od momentu swoich narodzin na Krzyżu. [...] Utopizm można zatem tłumaczyć jako pozostałość herezji w świecie bez religii"¹². „Immanentyzacja eschatonu” stanowi więc podstawową herezję również naszych czasów. Definiując ideologie jako religie polityczne czy też jako gnozy polityczne, Voegelin wyróżnił pięć identyfikujących je elementów:

Po pierwsze, wszystkie wyrastają z klasycznych i chrześcijańskich źródeł, a ich stałym elementem jest symbol apokalipsy, przekonanie, że po wielowiekowym okresie niedoskonałości przybliży się i nastąpi czas pełni, pojednania człowieka z samym sobą.

Drugi element, ideologie wyrastają z wiary w to, że ich wybrani wyznawcy i apostołowie potrafią z perspektywy wewnątrzświatowej odczytać całościowy sens historii i wiedzą, jak powinna dokonać się przemiana natury człowieka i społeczeństw; innymi słowy, mają receptę, pomysł na urzeczywistnienie doskonałego stanu rzeczy.

Po trzecie, ideologie zwykle są wyrazem wiary w świecką formę zbawienia. (Nazywa je teoriami autosalwacjonistycznymi). Ich symbolika zaczerpnięta jest z Biblii. Wskazują na swoich zbawców, proroków, odkrywców wiedzy, lud wybrany, który ową wiedzę zamieni w czyn.

Po czwarte, niezbędna jest, jak mówił, immanentyzacja apokaliptycznej wyobraźni. W dawnych apokalipsach nowy ład zostaje zaprowadzony przez Boga lub jego wysłannika, anioła. W ideologiach doskonały ład możliwy jest do wprowadzenia mocą ludzkiego działania.

Wreszcie element piąty, natura ludzka jest w tradycji ujmowana jako niezmienna, zakorzeniona w podobnych napięciach i sposobie przeżywania boskości. Ideologowie z kolei wierzą, że można ją kształtować, zmieniając środowisko społeczne czy ekonomiczne, i że ludzie, zbiorowości i rewolucyjne formacje określą to, kim, a raczej czym w przeszłości będziemy¹³.

Wszystkie wymienione przez Voegelina elementy identyfikujące ideologię gnostycką łatwo będzie dostrzec w dalszych rozważaniach nad ideologią transhumanizmu i o praktycznych próbach jego realizacji.

Rozwój zaawansowanej technologii kosmicznej wydaje się warunkiem *sine qua non* dalszego wzrostu gospodarczego i tym samym zagwarantowania bezpieczeństwa i dobrobytu mieszkańcom Unii. Jednocześnie wyścig z takimi podmiotami jak USA, Chiny czy Rosja wymaga przewartościowania fundamentalnych założeń aksjologicznych, jakie stoją w centrum wartości europejskich.

¹² R. Scruton, *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2012, s. 68.

¹³ P. Śpiewak, *Voegelina poszukiwanie Boga*, [w:] E. Voegelin, *Od Oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2019, s. III.

W przypadku polityki kosmicznej wspomniane obszary, w których pojawia się pokusa transhumanizmu, mają związek z perspektywą lotów międzyplanetarnych. Jak wskazują transhumaniści, dążyć należy do takiej modyfikacji genetycznej człowieka, która zapewni szansę przyszłym astronautom na przeżycie w niebezpiecznym środowisku kosmicznym. Istnieją tu ważne przyczyny modyfikowania genów. Można wskazać kilkadziesiąt genów odpowiedzialnych za funkcje i możliwości, które mogą zwiększać odporność człowieka na niebezpieczne środowisko kosmiczne. Wydaje się, że do najbardziej użytecznych genów dla ludzi w kosmosie należą te odpowiedzialne za wzmacnianie kości i odporność na utratę masy kostnej, adaptację do oddychania niskotlenową atmosferą, zmniejszanie ryzyka raka, zwiększanie odporności na promieniowanie słoneczne i galaktyczne, poprawę pamięci i uczenia się oraz zmniejszanie poziomu stresu i lęku. Przyjmując, że geny odpowiedzialne za funkcje i zdolności przydatne w kosmosie mogą zostać zidentyfikowane i poddane modyfikacji, łatwo pokusić się o stwierdzenie że jak zakładają zwolennicy takiej ingerencji, istnieją poważne moralne powody, aby inwestować w badania kliniczne, a następnie doskonalic przyszłych astronautów¹⁴. Powodem uzasadnionym moralnie jest tu przede wszystkim ich życie i zdrowie – to imperatyw prowadzący do ingerencji w geny i ich modyfikacje. Jak przekonuje Elon Musk, zadeklarowany transhumanista i założyciel SpaceX, w pierwszych próbach lotów na Marsa część osób zginie¹⁵. Misje będą oczywiście dostępne tylko dla ochotników. Musk zamierza wybudować na Marsie wielomilionowe, samowystarczalne miasto, które w przyszłości stworzy własną „marsjańską cywilizację”¹⁶. Jeśli nie godzimy się ostatecznie na modyfikację genetyczną przyszłych astronautów, tak aby mogli bezpiecznie dla swojego biologicznego życia podróżować na przykład na Marsa, to skazujemy przynajmniej część z nich na niechybną śmierć. A jeżeli wyrażamy na to zgodę, trzeba mieć świadomość konsekwencji tej decyzji, a co ważniejsze, należy okazać pokorę wobec tego, czego nie jesteśmy w stanie przewidzieć, ingerując w świat ludzkiego genomu. Zmierzamy do sytuacji, która już dziś wydaje się nieść ze sobą daleko idące konsekwencje, między innymi społeczne, prawne¹⁷ czy kulturowe. Tu uwydatnia się

¹⁴ Por. K. Szocik, Z. Norman, M.J. Reiss, *Ethical Challenges in Human Space Missions: A Space Refuge, Scientific Value, and Human Gene Editing for Space*, „Science and Engineering Ethics” 2020, nr 26(3), s. 1209, 1220.

¹⁵ Postawa etyczna, jaką prezentuje Musk, jest nawiązaniem do sporu między odrębnymi tradycjami filozofii moralnej: utylityzmem, którego Musk jest wyrazicielem, a teorią powinności (deontologią). Ten istotny dla oceny idei transhumanistycznej wątek zostanie omówiony w dalszej części rozdziału.

¹⁶ Zob. Elon Musk o podróżach na Marsa. Nie ma złudzeń: „zginą ludzie”, O², 26.04.2021, [on-line:] <https://www.o2.pl/informacje/elon-musk-o-podrozach-na-marsa-nie-ma-zludzen-zgina-ludzie-6633143034444384a-7-V-2021>.

¹⁷ Adam Sulikowski wskazuje na pytanie o adekwatność wciąż jeszcze obecnych norm prawnych w świetle postępu nauki i technologii. Opisuje precedens związany z do-

problem bioetyczny, który będzie wymagał rozstrzygnięć biopolitycznych i prawnych na poziomie unijnym, wyznaczających granice, jakich nie powinno się przekraczać na drodze autoewolucji.

Dyskusja ta rozpoczęła się już na poziomie europejskim. 4 kwietnia 1997 r. Rada Europy przyjęła Europejską konwencję bioetyczną, którą konsekwentnie uzupełnia się protokołami dodatkowymi. Co istotne, w 2002 r. Komisja Europejska ogłosiła konieczność stosowania zasady ostrożności wobec wynalazków naukowych i technologicznych, w przypadku których nie istnieją wystarczające dowody co do ich pozytywnego wpływu na życie człowieka i jego środowisko. Sądzi się, że „gdyby stosowano ją w przyszłości, to można by zapobiec wielu niekorzystnym skutkom wdrożeń wynalazków naukowo-technicznych, a przynajmniej je złagodzić”¹⁸. W przypadku transhumanizmu zasada ostrożności wydaje się szczególnie istotna, ponieważ ideologia ta domaga się zniesienia „humanistycznej opowieści o człowieku”¹⁹, a tym samym zastosowania nowych uregulowań prawnych, pozwalających na autoewolucję człowieka przez zniesienie wszelkich barier bioetycznych mogących ograniczać realizację możliwych dziś i wyobrażonych „na jutro” koncepcji budowanej utopii. Niepokojące jest to, że biojurysprudencja ulega wpływom biopolitycznych interesów oraz

myśleniu związanemu z prawem i prawodawstwem. To sądy i ich bliższe lub dalsze profesjonalne otoczenie decydują w konkretnych sprawach, co jest dopuszczalne, a co nie na tle bioprawa. Do argumentów z podręcznika etyki sięga się rzadziej niż do precedensów i ksiązek prawniczych [...]. To prawnicy, działając w warunkach kultu norm i znaczeń językowych, mogą relatywizować i zmiękczać bioetyczne, humanistyczne zakazy zakłete w ustawy i konwencje, otwierając możliwości dla posthumanizmu [...]. W konsekwencji to w świecie praktyki prawniczej mogą być stopniowo, krok po kroku osłabiane, podważane i obalane humanistyczne fundamenty dotychczasowego prawa, a także prawoznawstwa. A dylematy związane ze skutkami wdrażania techniki i metod podsuwanych przez modernistyczne nauki stanowią coraz częstszy przedmiot sądowych postępowań²⁰.

puszczeniem do zawodów olimpijskich biegacza z RPA Oscara Pistoriusa. Pistorius zaskarżył decyzję Federacji Lekkoatletycznej, która nie dopuściła go do uczestniczenia w zawodach sportowych ze względu na stosowanie przez niego niedozwolonego technodopingu. Fakt odwołania się od decyzji oraz argumenty przedstawione przez specjalistów z amerykańskiego MIT przekonały sąd MKOL do wyrażenia zgody na udział Pistoriusa w olimpiadzie. Decyzją tą „nieodwracalnie ograniczyły zakres pojęcia technodopingu i prawdopodobieństwo jego prawnego wykorzystania” – A. Sulikowski, *Transhumanizm i perspektywy jego oddziaływań na prawoznawstwo. Wybrane problemy*, „Wrocławsko-Lwowskie Zeszyty Prawnicze” 2014, nr 5, s. 93.

¹⁸ J. Rifkin, *Europejskie marzenie*, przeł. W. Falkowski, Warszawa 2005, s. 397.

¹⁹ A. Sulikowski, *op. cit.*, s. 99.

²⁰ *Ibidem*, s. 98.

Na marginesie powyższych rozważań, które można nazwać obszarem struktury prawno-instytucjonalnej i politycznej, systemem, w którego polu organizuje się życie społeczno-ekonomiczne człowieka, warto wskazać na głęboko eksplorowany przez posthumanizm i transhumanizm wymiar kulturowy czy ideacyjny. Przede wszystkim literatura *science fiction*, film czy bioart²¹ stanowią szerokie spektrum oddziaływania na świadomość, zwłaszcza młodego pokolenia, które „zanurzone” od dzieciństwa w sieci społeczeństwa informacyjnego traci zdolność bycia wrażliwym na odhumanizowującą rolę technologii, ale również na jej coraz głębszą ingerencję w naturę człowieka. Wspomnijmy tylko, że właściciel Facebooka, medium społecznościowego, z którego korzysta 2,6 miliarda ludzi, tj. jedna trzecia ludności świata, Mark Zuckerberg, zagorzały transhumanista, nie szczędzi środków zarówno na wspieranie projektów transhumanistycznych, jak i lansowanie samej ideologii.

Środowiska transhumanistyczne zarzucają Unii Europejskiej niewystarczająco adekwatne do działań otoczenia międzynarodowego starania, które przybliżyłyby i pozwoliły wdrażać technologie niemieszczące się dotychczas w bioetycznych i prawnych standardach Unii²². Jednocześnie UE krytykowana jest za niewystarczającą ochronę praw człowieka w odniesieniu do nadużyć płynących ze strony wdrażanej w praktyce sztucznej inteligencji (*Artificial Intelligence – AI*)²³. Zaznaczmy, że rozwój AI jest integralnym elementem urzeczywistniania transhumanistycznej ideologii. Nie oznacza to, że postęp prac nad AI i jej zastosowaniem jest czy też będzie musiał skutkować negatywnymi konsekwencjami dla przyszłości naszej cywilizacji. Pamiętajmy, że problem ideologii transhumanistycznej tkwi przede wszystkim w projektowaniu postczłowieka, który w wyniku autoewolucji miałby stać się *Homo perfectus*. To idea doskonałości, a w zasadzie przebóstwienia człowieka, który od wieków tęsknił za niewspółmierną do swojej biologicznej kondycji sprawnością oraz osiągnięciem nieśmiertelności. Sumeryjska legenda o Gilgameszu, mity greckie czy kabalistyczny Golem to tylko nieliczne przykłady na to, jak aspekt nieśmiertelności i doskonałości człowieka oraz wiary w jego „boską” moc silnie wybrzmiewał w kulturach i cywilizacjach różnych epok.

Dopiero jednak nowożytność przydała tym tęsknotom nową iluzję w postaci rozwoju nauk przyrodniczych. Wydaje się, że to właśnie Francis Bacon (1561-1626)

²¹ Bioart stanowi rodzaj sztuki, w której artyści wykorzystują metody współczesnej biologii i biotechnologii.

²² Zob. wypowiedź przewodniczącego Polskiego Stowarzyszenia Transhumanistycznego Mateusza Łukasiaka na seminarium „Nieśmiertelność – mity i rzeczywistość”, 17.05.2021, [on-line:] https://youtu.be/8EDU_4Qe5KA - 17 V 2021.

²³ Zajmująca się monitorowaniem i ochroną praw człowieka we współczesnym społeczeństwie nadzorowanym fundacja Panoptikon opublikowała listę problemów, jakie niosą ze sobą przedstawione 14 kwietnia 2021 r. przez Komisję Europejską prawne regulacje związane z zastosowaniem i rozwojem AI. K. Iwańska, A. Obem, *Unia szykuje przepisy dotyczące AI: 5 problemów*, Fundacja Panoptikon, 30.04.2021, [on-line:] <https://panoptikon.org/wiadomosc/unia-szykuje-przepisy-dotyczace-ai-5-problemow> - 17 V 2021.

jako pierwszy tak wyraźnie wyartykułował cel, jaki stoi przed człowiekiem. Jak uważa Przemysław Wiewiór,

plan Bacona miał charakter milenarystyczny. Nawiązywał do przeżywającej w XVI i XVII wieku swój renesans eschatologii, zgodnie z którą zbawienie będzie miało również swój wymiar doczesny – będzie wydarzeniem historycznym. Bacon sądził, że to nauka i technika właśnie są środkami Bożej opatrności, dzięki którym ludzkość będzie mogła przywrócić stan życia edenicznego lub – co jest tożsame – ustanowić Nowe Jeruzalem²⁴.

Sekularyzacja takiego myślenia przynosi w oświeceniu kult rozumu i – jak pisał Fryderyk Nietzsche – ci, którzy cieszą się ze „śmierci Boga”, próbują nieudolnie „puste miejsce transcendencji wypełnić ideałami, będącymi marną namiastką Boskiej obietnicy (np. zastępując autorytet Boga autorytetem rozumu, a wieczną szczęśliwość zbawienia zamieniając na ziemską szczęśliwość większości)”²⁵. Śmierci Boga, tej symbolicznej figury ludzkiego zniewolenia wizją nadziemskich nadziei, Nietzsche pragnie przeciwstawić nie tylko prosty kult rozumu, ale idee ducha nauki, którego celem jest ostateczne zerwanie z platońsko-chrześcijańską metafizyką. To, co ma ją zastąpić, to „ziemska wiara w nadczłowieka, która stanie się zdolna do zastąpienia światopoglądu chrześcijańskiego dopiero wtedy, gdy będzie dawać ludziom »znaczenie«. Znaczenie to nie ma charakteru transcendentnego, ale immanentnie ziemski, dzięki czemu nadaje się dla naukowo myślących ludzi, którzy porzucili swoją wiarę w zaświaty”²⁶. Nietzsche nie zgadzał się z Darwinem co do wspólnej logiki ewolucji, jaka miałaby dotyczyć człowieka i zwierząt. Uważał, że w świecie ludzkim decydują nie tylko prawa natury, ale – a może przede wszystkim – świadomość i wolna wola człowieka. To sprawia, że autoewolucja jest wynikiem świadomego działania, którego celem jest owo przekroczenie biologicznej natury poddanej prawom biologii i stworzenie nadczłowieka jako celu ludzkiej woli.

Idea nadczłowieka i transhumanistyczna idea postczłowieka okazują się bardzo zbliżone w swej istocie. Zdaniem Łepkowskiego

wspólne jest im przekonanie o dynamicznym charakterze natury ludzkiej i jego wartości, [...] wspólny tym dwóm światopoglądom jest także ich główny cel: nowy, lepszy człowiek, transhumanistyczny postczłowiek oraz nadczłowiek [...]. Aby nadczłowiek mógł zaistnieć, muszą poprzedzić go ludzie wyżsi, formy pośrednie pomiędzy nim a zwykłymi ludźmi. Podobnie uważają transhumaniści, którzy chcieliby być ogniwem na drodze do postczłowieka. Ponieważ zarówno

²⁴ P. Wiewiór, *Wstępując w ślady Salomona. Religia i nauka w myśli Francisca Bacona*, Toruń 2017, s. 354, *Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej*.

²⁵ M. Soniewicka, *Utrata Boga. Filozofia woli Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2018, s. 47.

²⁶ J. Łepkowski, *op. cit.*

transhumanizm, jak i nietzscheanizm cenią odwagę myśli, naukę, pragmatyzm i dążenia do wyznaczonych celów bez oglądania się na krytykę [...], Nietzsche prawdopodobnie opowiedziałby się dziś za technologiami rozszerzenia człowieka, inżynierią genetyczną i transhumanizmem w ogóle²⁷.

W tym miejscu moich rozważań pragnę podkreślić, że w każdej gnozie politycznej, zdaniem Voegelina, możemy wyróżnić swoistą elitę gnostyckich intelektualistów, którzy są prekursorami, wyznaczają idee, przewodzą w ich realizacji, mając do tego prawo z racji wyjątkowej świadomości, woli i wiedzy, jaką posiadają. Są oni wspomnianą wyżej „formą pośrednią” między postczłowiekiem a nadczłowiekiem. Dziś są to intelektualiści, naukowcy, biznesmeni, którzy dzięki dysponowaniu ogromnym kapitałem mogą zarówno realizować założone projekty, jak i wpływać na reakcje władzy politycznej oraz kształtować opinię publiczną. Możemy wymienić tu choćby takich transhumanistów jak Ray Kurzweil, Elon Musk, Mark Zuckerberg, Alex Karp, Max More.

Cywilizacja zachodnia wypracowała dwie ścieżki poznawania prawdy. Jedną stała się filozofia i nauka, drugą religia, której źródłem ma być objawienie. Obie ścieżki poznania miały i mają tendencje do odrywania się od swojego istotowego przeznaczenia i ulegania ideologizacji. Zarówno religia, jak i nauka to wielkie idee człowieka, przez które wyraża się jego wyjątkowość²⁸. Zdaniem Michała Hellera podstawową cechą ideologii jest fanatyzm, „nie od razu terroryzm i używanie siły, ale jeżeli złapiemy się na tym, że potępiamy kogoś razem z jego poglądami, to powinniśmy wzmóc kontrolę nad sobą samym”²⁹. Innym „nieomylnym znakiem odróżniającym poszukiwanie prawdy od ideologii jest stosunek do krytyki. Poszukiwanie prawdy poddaje się krytyce, więcej – dokonuje samokrytyki. W krytyce bowiem widzimy jedyny sposób zbliżenia się do prawdy. Ideologia przeciwnie, stara się zabić krytykę: sloganami, modą, podnoszeniem głosu lub innymi środkami psychologicznego i społecznego nacisku, a w skrajnych przypadkach nawet przemocą”³⁰. Takie rozumienie ideologii bliskie jest myśli Voegelina, który ostatecznie postrzega je jako gnozy religijne bądź polityczne. Te pierwsze wciąż są aktywne, nie tylko w formie różnego typu sekt, wciąż multiplikujących się na gruncie współczesnej postsekularnej kultury, w której eklektyzm religijny i irracjonalizm wydają się pożywnym produktem dla współczesnego człowieka Zachodu, ale ujawniają swoją gnostycką żywotność również w obrębie praktyki tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich. Kościół zachodni wciąż, jak zauważa to papież Franciszek w swojej adhortacji apostołskiej *Gaudete et exultate*, boryka się z problemem gnostycyzmu, uważając go za

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Zob. K. Trombik, *Wyjątkowy status człowieka w przyrodzie? Nauki ewolucyjne a chrześcijańska antropologia*, „*Semina Scientiarum*” 2018, nr 17, s. 107-144.

²⁹ M. Heller, *Zakład o życie wieczne i inne kazania krótkie*, Kraków 2017, s. 109.

³⁰ *Ibidem*.

jedną z najgorszych ideologii, ponieważ niesłusznie wywyższając wiedzę lub pewne doświadczenie, uważa swoją szczególną wizję rzeczywistości za doskonałą. W ten sposób – może nie zdając sobie z tego sprawy – ideologia ta karmi samą siebie i staje się jeszcze bardziej ślepa. Czasami staje się szczególnie zwodnicza, gdy przywdziewa płaszcz bezcielesnej duchowości. Albowiem gnostycyzm „ze swej natury chce oswoić tajemnicę, zarówno tajemnicę Boga i Jego łaski, jak i tajemnicę życia innych”³¹.

Gnoza scjentyzmu natomiast to przykład ideologizacji nauki, której konsekwencją jest ideologia transhumanizmu.

Zgadzam się natomiast z teoretycznym i praktycznym znaczeniem nauki dla rozwoju człowieka. Jak zauważa Janina Stankiewicz,

im bardziej nauka i jej praktyczne osiągnięcia są wykorzystywane i wspierane przez społeczne doktryny, tym głębsze i szersze pojawiają się możliwości innowacji. Nauka nie jest użyteczna, gdy nie manifestuje się praktycznymi rozwiązaniami znaczących problemów ludzkiej egzystencji w danym czasie i miejscu, w tym rozwiązaniami sprzeczności związanych ze sposobami zdobywania środków do życia, z rodzajami czynienia tego w ramach istniejących stosunków własnościowych. Nie tylko aksjologia, lecz również nauka stara się określić, które z nich są godne, a które niegodne człowieka. Asymetria relacji między nauką i praktyką lub indyferencja wyrządzają szkodę rozwojowi innowacji w społeczeństwie³².

W tym sensie inwestowanie w politykę kosmiczną czy programy związane z rozwojem AI przyczynia się do odgrywania przez UE roli instrumentalnego dobra wspólnego³³, które pomaga Europejczykom osiągnąć dobrostan, czyli poczucie szczęścia. Przy czym słuszna wydaje się myśl, że „obietujący ruch postępu nie polega na tym, że biegniemy do jakiegoś celu tak daleko, jak to możliwe, lecz przeciwnie, na tym, że się zatrzymujemy, przymierzamy, rozróżniamy, macamy, aby odkryć zawsze tymczasową i dyskusyjną równowagę między dwoma sprzecznymi wymogami”³⁴.

Cytowana powyżej Chantal Delsol (ur. 1947) zwraca uwagę na to, że rozwój człowieka od początku jego istnienia przebiegał w dialektycznym napięciu między zakorzenieniem a emancypacją. Ta naturalna antynomia jest stałą dysfunkcją człowieka, ma ewolucyjny charakter i w każdej epoce tropi właściwe sobie

³¹ Franciszek, *Gaudete et exsultate. Adhortacja apostolska*, Wrocław 2018, s. 26.

³² J. Stankiewicz, *Wstęp do socjologicznej teorii innowacji technicznych*, Zielona Góra 1991, s. 267.

³³ Pojęcie to odwołuje się do koncepcji dobra wspólnego zakorzenionego w filozofii chrześcijańskiej i wyrażonego doktrynalnie w nauczaniu społecznym Kościoła. W wyniku działań instytucji (struktur) państwa narodowego i Unii Europejskiej, jako instrumentalnych dóbr wspólnych, „cała społeczność oraz poszczególni jej członkowie osiągają stan doskonałości, pożądany zarówno dla całości, jak i dla poszczególnych osób ludzkich” – J. Kruć, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowania*, Wrocław 1972, s. 69.

³⁴ Ch. Delsol, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2011, s. 237.

alienacje, które pozwalają dużo lepiej rozumieć proces zmiany i go doświadczać. Jednak, jak zauważa Delsol, w oświeceniu mamy do czynienia z deklaracją „zerwania”, „które rozrywa budowlę czasu, gdy tymczasem chodzi o proces nieprzerwany i zawsze niedokończony, który polega na przewyciężeniu konkretnych rodzajów wyobcowania właściwych każdej epoce, a nie alienacji w sobie”³⁵. Kategoria „zerwania” charakteryzuje również myślenie gnostyczne, którego immanentną cechą jest odrzucenie wszystkiego, co dotąd istniało, i budowanie od nowa idealnej rzeczywistości konstruowanej na wiedzy wybranych. Oświecenie i jego rewolucje to radykalne przeciwstawienie emancypacji – zakorzenieniu. Ostatecznie mamy dziś do czynienia z wizją emancypacji od ciała, morfologicznej wolności, która człowiekowi i człowieczeństwu ma nadać całkowicie amorficzny charakter. Ten transhumanistyczny postulat definiuje się jako „możliwość podjęcia decyzji o zmianie formy cielesnej człowieka poprzez udoskonalenie z wykorzystaniem technologii, inżynierii genetycznej, medycyny i innych zdobyczy nauki”³⁶. Wolność morfologiczna ma prowadzić do oderwania jaźni od ciała, osiągania nieśmiertelności dzięki przenoszeniu świadomości na zewnętrzne formy pamięci. Ma spełniać postulat likwidowania cielesności w jej biologicznych implikacjach, jak zapach, wydalanie, brud i inne fizjologiczne zachowania organizmu. Wolność morfologiczna ma również w swoim założeniu oznaczać wpływanie na moralność, a więc kształtowanie zachowań według założonego wzorca, który za pomocą technologii i farmakologii będzie konstruować idealne społeczeństwo przyszłości.

2. Jak poznamy, czyli kłopoty z (post)nowoczesnością

To, co wydaje się stać tuż za progiem nowoczesności, tej, którą znamy i jeszcze rozpoznajemy, wymaga od nas znalezienia nowych sposobów wyznaczania kryteriów analitycznych, przeformułowania kategorii, a może właśnie przede wszystkim owej wiedzy, że „trzeba się cofnąć”, również po to, żeby lepiej zrozumieć. Andrzej W. Nowak, oceniając współczesną kondycję nauk społecznych, wskazuje na pewien paradoks:

Nauki społeczne uprawiane w trybie krytycznym były aktywne we wskazaniu słabych punktów nowoczesności. Dopóki sama nowoczesność była stabilna (zarówno jako koncept, jak i praktyka), był to mechanizm wzrastania jej refleksyjności. Taki stan rzeczy w stabilnej nowoczesności był mechanizmem pozytywnym. Pozwalał on diagnozować i potencjalnie korygować wiele patologii rozwojowych społeczeństw nowoczesnych. Sytuacja zmieniła się pod koniec XX i na początku XXI w. Nowoczesność i jej wynalazki takie jak postęp, państwo narodowe,

³⁵ *Ibidem*, s. 231.

³⁶ G. Osiński, *Za parawanem koncepcji „wolności morfologicznej” kryje się nowy totalitaryzm*, [on-line:] <https://wksim.edu.pl/wspolczesne-niewolnictwo/> – 4 VI 2021.

nauka, racjonalność, pozycja intelektualistów „prawodawców”, sekularyzacja przestały być oczywistym założeniem. Oprócz czynników zewnętrznych, w tym neoliberalnych przemian gospodarczych, końca zimnej wojny, dekolonizacji i neokolonializmu, podminowania dawnych struktur społecznych przez ruchy feministyczne, postkolonialne przyczyniły się do przemiany w obrębie samych struktur wiedzy³⁷.

Złożoność procesów, w tym skutków globalizacji, rozwoju technologii, rozproszenia źródeł władzy, których ośrodki odnajdujemy nie tylko w tradycyjnych instytucjach państwa, lecz również w podmiotach gospodarki kapitalistycznej, korporacjach międzynarodowych, międzynarodowych instytucjach, które kształtują nasze postawy, zachowania i wartości – oto kontekst naszej współczesności. Katalog kontekstów nie jest tu pełny, ale najszerzej można to ująć w stwierdzeniu, że „imperium globalnego kapitalizmu stawia całą przyszłość planety na technologii, [co sprawia, że – P.G.] mamy rację, nie ufając żadnym mitom, ukrywającym ogromne koszty obranej przez nas drogi”³⁸.

Zaangażowanie ogromnego kapitału w rozwój transhumanistycznych projektów i towarzyszącej temu ideologii wskazuje, że logika kapitalizmu dotycząca maksymalizacji zysku, bez brania pod uwagę konsekwencji etycznych, jest jedną z dominujących sił, z jaką przychodzi nam się mierzyć w obronie człowieczeństwa³⁹. Jak sądzę, miał zatem rację Herbert Marcuse (1898-1979), krytykując kapitalizm, kiedy wskazywał na niezwykłą zdolność tego systemu do neutralizowania radykalnych działań wymierzonych przeciw niemu. Transhumaniści w swym ideologicznym przesłaniu dążą do wyzwolenia człowieka z biologicznych ograniczeń i zbudowania egalitarnych społeczeństw, które za pomocą technologii będą mogły realizować swoje zbiorowe i jednostkowe potrzeby. Edenistyczna wizja transhumanizmu doskonale nadaje się do wchłonięcia i przyswojenia przez reguły systemu kapitalistycznego. Kiedy tak się stanie, transpolując myśl Marcusego do tego przypadku, „panowanie – pod maską obfitości i swobody – rozciągnie się na wszystkie sfery prywatnego i publicznego istnienia, podporządkowując sobie wszelką autentyczną opozycję, wchłaniając wszystkie alternatywy. Technologiczna racjonalność odsłania swój charakter polityczny w miarę, jak staje się wielkim środkiem

³⁷ A.W. Nowak, *Czy Rwanda istnieje? Zwrot ontologiczny w studiach nad nauką i techniką i jego potencjalne aksjologiczne konsekwencje*, „Filozofia i Nauka. Studia Filozoficzne i Interdyscyplinarne” 2016, t. 4, s. 218.

³⁸ E. Davis, *Techgnoza*, przeł. J. Kierul, Poznań 2002, s. 18.

³⁹ Podobna sytuacja miała miejsce, kiedy próbowano rozwijać ideologie eugeniki negatywnej w USA. Inwestorami byli magnaci finansowi, którzy wyrażali przekonanie, że inwestycja ta pozwoli oszczędzić koszty związane z funkcjonowaniem ludzi niepełnosprawnych umysłowo lub nieradzących sobie ekonomicznie. Ideologia eugeniczna w praktyce stosowana była również w wielu krajach europejskich, m.in. w hitlerowskich Niemczech, Szwecji, Holandii czy Norwegii. Zob. P. Grabowiec, op. cit.

lepszego panowania, tworzącym prawdziwie totalitarne uniwersum, w którym społeczeństwo i przyroda, umysł i ciało utrzymywane są w stanie ciągłej mobilizacji dla obrony tego uniwersum⁴⁰.

Wróćmy w tym miejscu do wspomnianej wcześniej elity gnostyckich przywódców. Dziś bowiem, jak chyba nigdy dotąd w historii kapitalizmu, związek nauki, kapitału i polityki wydaje się szczególnie mocny i jednocześnie „wykluczający” wpływ demokratycznych procedur wynikających z wciąż teoretycznie obowiązującej idei suwerenności ludu. Po pierwsze, mamy dziś do czynienia z czymś, co możemy nazwać „mesjanizmem korporacyjnym”⁴¹. To nie uniwersytety i tradycyjne środowiska intelektualne, akademickie, wyznaczają standardy naukowe i etyczne, transparentne i poddane dyskursowi, ale ośrodki badawcze wielkich korporacji, które zatrudniają własnych naukowców, posiadając przy tym ogromne zasoby finansowe, przekraczające wielokrotnie budżety publicznych czy nawet prywatnych uniwersytetów.

Wiedza i osiągnięcia, które zdobywa korporacja, z gruntu nastawiona na zysk i optymalizację, stanowią obszar niekontrolowanej władzy, jak rozumiał to Bacon, umożliwiającej wpływanie na losy milionów obywateli, niemających żadnych narzędzi, żeby się móc temu potencjalnie sprzeciwić. Kiedy przyglądamy się transhumanizmowi, warto zwrócić uwagę na dwa jego genetyczne wymiary. Jeden, egalitarny, wynikający z odwiecznego ludzkiego pragnienia wolności, dziś rozumianej również w sensie morfologicznym, tak jak wierzy w to Max More i jego zwolennicy, oraz drugi, elitystyczny w swej istocie i instrumentalizujący owe transhumanistyczne pragnienia lepszego świata. Jak zauważa Ada Florentyna Pawlak, transhumanizm jest jednocześnie genialnym projektem kapitalizmu i globalnego przemysłu kulturowego zakładającego kolonizację szerokich rynków, zwłaszcza w sektorze zanurzonego od wczesnych lat życia w wirtualnej rzeczywistości pokolenia *digital natives*. Młodzi są oswajani ze wszystkimi sztucznymi produktami nowoczesności, począwszy od modyfikacji wizerunku w mediach społecznościowych, przez technologię noszoną na sobie, konwersację z botami, a skończywszy na funkcjonowaniu w ciele awatara, np. w grach komputerowych. To niezwykle splątana sieć powiązań.

Singularity University Kurzweila finansujący badania naukowe i stypendia jest współfinansowany przez wielu biznesmenów z Doliny Krzemowej, a także przez Google’a i NASA, dzięki której Elon Musk mógł stworzyć i rozwinąć SpaceX. Technologie kosmiczne rozwija też Martine Rothblatt, która nie tylko buduje

⁴⁰ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. S. Konopacki et al., Warszawa 1991, s. 37.

⁴¹ Zob. A. Patrylas, *Zagadkowy Neuralink. Wielkie technologiczne biznesowe projekty są poza nauką kontrolą* [wywiad z A.F. Pawlak], *Forsal.pl*, 31.05.2021, [on-line:] <https://forsal.pl/lifestyle/technologie/artykuly/8173397,najwazniejsze-biznesowe-projekty-transhumanizm-neuralink-perspektywy.html> – 8 VI 2021.

androidy, lecz także inwestuje w medycynę i bioinżynierię mającą przedłużyć życie. „Bezprecedensowe nierówności ekonomiczne sprawiają, że pragnienia najbogatszych drastycznie mijają się z codziennymi marzeniami reszty ludzi, którym jednak pragnienia te dają nadzieje. Wśród miłośników transhumanizmu są zarówno eksperci od technologii, jak i marketingowi specjaliści od narracji, którzy pomagają sprzedawać np. gadżety do badania parametrów ciała”⁴². Można więc – jak diagnozował Marcuse – dostrzec, że kapitalizm świetnie implementuje ideologiczne założenia transhumanizmu, wykorzystując kolejną próbę realizacji nadziei na emancypację człowieka, tym razem od „opresji” ciała i kultury.

Pragnienia najbogatszych, w tym przypadku zdeklarowanych transhumanistów – gnostyckich przywódców, takich jak Musk czy Kurzweil, którzy tworzą elitę dzięki przyjaźni, wspólnym wartościom i interesom, niosą ze sobą określone konsekwencje zmian społeczno-kulturowych. Jak zauważa Archer, dokonują się one przez to, co określa ona mianem *komplementarności sprzężonej*. Zwykle proces ten rozpoczyna się „w warunkach luźnej wspólnoty; na przykład Adam Smith przyjaźnił się z francuskimi fizjokratami [...], David Ricardo z późniejszymi ekonomistami liberalnymi, Jeremy Bentham z Jamesem Millem i Johnem Stuartem Millem – i tak dalej. W miarę rozwoju programu wspólnota rośnie i umacnia się; Thomas Kuhn porównał wręcz zespół badaczy do zakonu religijnego. Kiedy odnosi on pewien sukces, podejmuje próbę wpłynięcia na następne pokolenia za pomocą zrewidowania podręczników, «procesu wdrażania do zawodu» przygotowującego do «uczestnictwa w pracach danej wspólnoty naukowej» i wybiórczego przydzielania nagród obiecującym nowicjuszom. Krótko mówiąc, błyskawiczne wkroczenie ekonomii politycznej w dziedzinę edukacji nie było przypadkiem”⁴³. Nie jest więc przypadkowe dziś również to, że następuje tak szerokie promowanie ideologii transhumanizmu oraz ogromny przyrost start up-ów w dziedzinie rozwiązań technologicznych czy biotechnologicznych, będących beneficjentami nagród. Jednocześnie współtworzą one sieć zasobów, które są następnie transferowane do wielkich korporacji, realizujących własne cele strategiczne.

Przyjmując za Krzysztofem Wieleckim rozróżnienie trzech paradygmatów występujących w humanistycznych naukach społecznych, tj. paradygmatu obiektywistycznego, paradygmatu subiektywistycznego oraz paradygmatu dialektycznej syntezy, określamy ramy perspektywy teoretycznej w wymiarze ontologicznym, epistemologicznym i etycznym. Założenie któregośkolwiek z powyższych naukowych paradygmatów jest zarówno reprodukcją, jak i przetwarzaniem zastanego horyzontu odniesienia. Jak wyjaśnia Wielecki:

⁴² M. Redzisz, *Transhumanizm, czyli kiedy człowiek staje się Bogiem* [wywiad z A.F. Pawlak], „Sztuczna Inteligencja”, 2.10.2020, [on-line:] <https://www.sztucznainteligencja.org.pl/transhumanizm-czyli-kiedy-czlowiek-staje-sie-bogiem/> – 8 I 2021.

⁴³ M.S. Archer, *Kultura i sprawczość*, przeł. P. Tomane, Warszawa 2019, s. 351.

W procesach komunikacji konstruowane są zbiorowe horyzonty odniesienia, które kulturowo zmienne przenoszą jednak wartości uniwersalne. Wyznaczają one także to, co w danej formacji cywilizacyjnej uważane jest za racjonalne, czyli sensowne. To wyobrażenie, jakie tworzymy, to jakby horyzont. Horyzont zaś oznacza fikcyjną, wyobrażoną linię, która pozwala jednak dokładnie określić pozycję indywidualną i zbiorową. Podobne horyzonty odniesienia pozwalają określić swoją pozycję społeczną, relację do świata, różnych jego punktów, które jawią się zatem jako bliskie lub odległe, relację do innych ludzi, społeczności i kultur – w końcu do siebie samego (stąd są podstawą tożsamości). Linia ta nie istnieje w rzeczywistości, ale pozwala skutecznie nawigować w świecie społeczeństwa i kultury.

Gdy chodzi o horyzonty odniesienia, to nie są one całkiem fikcyjne, gdyż ujmują, subiektywnie co prawda i tylko w pewnym przybliżeniu wiernie, ale jednak całkowicie realną rzeczywistość, subiektywnie rozumianą ontyczność świata⁴⁴.

W związku z powyższym przyjmuję w obrębie naszego rozumowania perspektywę dialektycznej syntezy. Chcę tylko zaznaczyć, że przyjęty tu paradygmat wyraża się w dorobku takich badaczy, jak Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, a przede wszystkim Margaret Archer, której koncepcje podmiotowości i sprawstwa człowieka zakorzenione są bezpośrednio w filozofii realizmu krytycznego. W tym też świetle moim założeniem naukowym jest obiektywizm ontologiczny i epistemologiczny sceptycyzm. Ten ostatni, jak słusznie zauważa Wielecki, nie powinien być mylony z pesymizmem⁴⁵. Sceptycyzm⁴⁶ jest tu raczej stałą dystynkcją do odkrywania i poznawania realności bytów społecznych i wynika z przekonania o istnieniu głębokich strukturalnych związków między zjawiskami społecznymi, „których nie da się bezpośrednio zaobserwować, ale które odgrywają decydującą rolę w wyjaśnianiu zjawisk”⁴⁷. Oprócz już zdeklarowanego obiektywizmu ontologicznego i sceptycyzmu epistemologicznego trzeba podkreślić znaczenie wymiaru etycznego w podejściu stosowanej tu dialektycznej syntezy, która zakłada zaangażowanie etyczne i ideowe oraz stanowi próbę wykazania obiektywnego charakteru własnych wartości⁴⁸. Wymiar ten wydaje się szczególnie istotny z powodu natury przedmiotu, jaki poddajemy analizie.

⁴⁴ K. Wielecki, *Socjologia na rozstaju dróg. Znaczenie teorii Margaret S. Archer*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2015, nr 10, s. 47-59.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 56.

⁴⁶ Podejście to nawiązuje do filozofii klasycznej, w tym do sceptycyzmu Sokratesa wyrażonego w słowach: „Dobrze wiem, że nie jestem mądry, w najmniejszym stopniu” i „Nie myślę, że wiem to, czego nie wiem”. Tak rozumie to Leszek Kołakowski: „Jest w tej myśli nadzwyczaj ważne przykazanie umysłowe: cokolwiek wiesz i umiesz, pamiętaj o tym, że jesteś ignorantem i że wiedza twoja, jakkolwiek byłaby rozległa, nie sięga tego, co najważniejsze. Prawdziwa mądrość na tym polega” – zob. L. Kołakowski, *Ułamki filozofii*, Warszawa 2017, s. 21.

⁴⁷ D. Marsh, G. Stoker, *Wprowadzenie, [w:] Teorie i metody w naukach politycznych*, red. D. Marsh, G. Stoker, przeł. J. Tegnerowicz, Kraków 2006, s. 20.

⁴⁸ Por. K. Wielecki, *op. cit.*, s. 56.

Zasadniczym postulatem ideologii transhumanizmu jest przekroczenie biologicznej natury człowieka i jej kondycji za pomocą najnowszych osiągnięć biotechnologii, nanotechnologii, biocybernetyki, technologii informatycznej, sztucznej inteligencji (AI) oraz wciąż rozwijanej kognitywistyki (*cognitive science*), która na przestrzeni lat zmultiplikowała obszar swoich działań przez rozwój takich subdyscyplin jak neuropolityka, neuromarketing, neuroteologia, neurofenomenologia, cybersemiotyka i inne⁴⁹. Ten wieloaspektowy rozwój nauki i technologii ma implikować, zdaniem trans- i posthumanistów, niepodważalną racjonalnie konieczność modyfikowania genetycznego i technologicznego człowieka. Ma się to dziać w imię dążenia do doskonalenia ludzkiej formy biologicznego bytu, którą wskazuje logika ewolucji, oraz w imię wolności, w której wolność morfologiczna staje się jednym z podstawowych praw człowieka. Należy się jednak zastanowić, czy nie mamy tu do czynienia z pozbawioną od samego początku procesu „stwarzania” istotą, pozbawioną wolności wyboru wobec narzuconego kształtu modyfikacji gatunkowej. Czy nie jest ona sprowadzana do funkcji wyznaczonej przez założenia inżynierii społecznej, wynikającej z woli politycznej elity biowładzy? Oto jedno z niebezpieczeństw transhumanistycznej wizji przyszłości.

Stanisław Lem przestrzegął, pisząc:

Zamiana jednego genu na inny nie przekształca dziecka w istotę obcego gatunku, lecz nie można wskazać miejsca, w którym powstanie nowy gatunek. Gdy traktować ustrojowe funkcje oddzielnie, usprawnienie jednej wyda się pożądane [...]. Lecz jedno udoskonalenie muszą za sobą pociągnąć inne. Spotęgowane mięśnie wymagają potężniejszych kości [...]. Kto daje zgodę na autoewolucję, ten zgadza się na likwidację własnego gatunku i przejęcie cywilizacyjnego dziedzictwa przez istoty pod każdym względem nam obce⁵⁰.

Wspominana wcześniej koncepcja modyfikacji genetycznej przyszłych astronautów jest dobrym przykładem Lemowskiej oceny konsekwencji autoewolucji. Stajemy tu wobec wyzwań bioetycznych i biopolitycznych. Te pierwsze można by sprowadzić do aporii, jaka dziś wydaje się podstawowym problemem w ocenie tego, do czego zdążamy, ingerując w naturę ludzką, a przede wszystkim – jak ją rozumiemy. Etyczne kryteria transhumaności i posthumaności wyznaczają na gruncie utilitarystycznego znaczenia normatywnego. Jak zauważa Marta Soniewicka:

racjonalistyczne podejście filozofii nowożytnej kontynuowało starożytny projekt emancypacji człowieka z natury, ale posunęło się tak daleko, że uczyniło naturę

⁴⁹ Por. J. Bobryk, *Transhumanizm, cognitive science i wyzwania dla nauk społecznych*, „Studia Socjologiczne” 2014, nr 3(214), s. 12.

⁵⁰ S. Lem, *Wizja filozofa na krze*, „Znak” 1969, nr 7-8, s. 900-904 (przedr. w: i de m, *Diabeł i arcydzieło. Teksty przełomowe*, Kraków 2018, s. 187-193) oraz i de m, *Fantastyka i futurologia*, t. 1, Kraków 1989, s. 245.

biologiczną człowieka zewnętrznym przedmiotem własnej ingerencji. Było to możliwe dzięki przyjęciu dualistycznej koncepcji człowieka Kartezjusza, zakładającej radykalne oddzielenie ciała od umysłu. Choć na gruncie współczesnej kognitywistyki podważa się ten dualizm od strony empirycznej, koncepcja ta leży u podstaw idei autoinżynierii gatunku, w której natura człowieka (właściwości biologiczne organizmu ludzkiego, w tym genotyp), są traktowane jako zewnętrzne względem nas i podlegające przekształceniom na takiej samej zasadzie, na jakiej człowiek przekształcał do tej pory zewnętrzne względem niego otoczenie. Ów dualizm jest całkowicie obcy filozofii personalistycznej zarówno w wersji tomistycznej, jak i fenomenologicznej, gdzie człowieka traktuje się jako psychofizyczną całość⁵¹.

Sądzę, że konsekwencją tak radykalnego dualizmu jest już nie tylko semantyczna śmierć człowieka jako pewnej figury narracji i odpodmiotowienie jej wobec świata go otaczającego, jak postulowali postmoderniści (zob. Foucault), ale uprzedmiotowienie człowieka na gruncie biologicznego redukcjonizmu i nowego materializmu⁵² jako próby stworzenia metafizyki przyszłości, w której świetle mamy na nowo zrozumieć znaczenie człowieczeństwa⁵³.

Piotr Zawojcki zaproponował interesującą intelektualnie dystynkcję między posthumanizmem a transhumanizmem. Ten pierwszy byłby zatem „traktowany jako rozważania o nowej postaci człowieczeństwa, a nie jego kresu”, ten drugi zaś miałby być „związany z technologicznym doskonaleniem ludzkiego ciała, a nie jego destrukcją, choćby przywoływał on na myśl wizerunek złowrogiego cyborga”. Jak zauważa dalej, posthumanizm i transhumanizm to „perspektywy zmuszające nas do przemyślenia absolutnie podstawowych kwestii dotyczących człowieczeństwa w czasach, w których jego podstawowe wyznaczniki ulegają gwałtownym zmianom”⁵⁴.

⁵¹ M. S o n i e w i c k a, *Selekcja genetyczna w prokreacji medycznie wspomaganiej. Etyczne i prawne kryteria*, Warszawa 2018, s. 305.

⁵² R. D o l p h i j n, I. v a n d e r T u i n, *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. J. C z a j k a et al., Warszawa 2018.

⁵³ Transhumanizm jest, jak celnie zauważa Jerzy Bobryk, „owocem kształtu współczesnej nauki ściśle sprzęgniętej z techniką, dziedziczy zatem jej główne wady i słabości. Główną z tych wad jest, jak wiadomo, dysproporcja rozwoju nauk humanistycznych i przyrodniczych. Antropomorfizując naukę współczesną, moglibyśmy powiedzieć, że stara się ona zamaskować i ukryć (przed sobą i przed innymi) swoje wady. Humanistyka współczesna (także jej część, jaką ma być transhumanizm) często podtrzymuje oświeceniowe przekonanie, że można stworzyć jednolitą metodologię (czy filozofię) nauki, zespół reguł prowadzenia badań naukowych nadających się do praktycznego zastosowania zarówno w humanistyce, jak i w obszarze przyrodznawstwa. Prowadzi to często do przekonania, że można uprawiać nauki humanistyczne i społeczne w sposób całkowicie redukcjonistyczny, na przykład zredukować psychologię do neurofizjologii”. Zob. J. B o b r y k, *op. cit.*, s. 11.

⁵⁴ P. Z a w o j s k i, *Bio-techno-logia, czyli logos w świecie biologii i technologii. Wprowadzenie*, [w:] *Bio-techno-logiczny świat. Bio art oraz sztuka technonaukowa w czasach posthumanizmu i transhumanizmu*, red. P. Zawojcki, Szczecin 2015, s. 13-14.

Nie przesądzam, czy ta dystynkcja jest w pełni zasadna⁵⁵, jednak uwypukla ona dualny obraz badanej rzeczywistości⁵⁶. To, co jest szczególnie istotne w transhumanizmie, a co odróżnia go od posthumanistycznej narracji, to przekonanie o wciąż antropocentrycznym miejscu człowieka wobec otaczającej go rzeczywistości, tak przecież bogatej w wielość bytów nieludzi. Mimo tej różnicy zarówno transhumanizm, jak i posthumanizm w swoich gnostyckich wersjach⁵⁷ są antyhumanistyczne i ostatecznie dążą do uczynienia z człowieka biotechnologicznego artefaktu.

W dyskursie nauk społecznych i humanistycznych, a więc w świecie równoległym do rozwoju nauk ścisłych i postępu technologicznego, od lat 60. XX wieku rozwijała się dyskusja nad wyzwoleniem człowieka w jego cielesności z okowów kulturowej i kapitalistycznej dominacji. Jak zauważa Margaret Archer,

nawet ludzka skorupa nie była odporna na te zabiegi i zaczęła implodować, gdy zniknęła jej zawartość. A zatem ciało, które można by potraktować jako organiczny punkt oparcia, nie było stacją końcową. W rzeczy samej, widoczna w ostatniej dekadzie fascynacja „ciałem” była w rzeczywistości ostatnim rozdziałem projektu obalenia człowieczeństwa. Ciała nie są już traktowane jako coś nieredukowalnie materialnego, co zapośrednicza naszą wymianę ze światem, lecz jedynie jako przepuszczalne medium pozostające pod wpływem różnych idei. Z kolei

⁵⁵ Ponieważ często zdarza się utożsamianie transhumanizmu z posthumanizmem, Zenon E. Roskał twierdzi, że „zamieszanie terminologiczne bierze się po części stąd, że interferują dwa poziomy poznawcze. Z jednej strony posthumanizm może być rozumiany jako przekraczanie ograniczeń samego ludzkiego bytu, z drugiej zaś – jako wykraczanie poza pewną (antropocentryczną) wizję człowieka i świata [...]. Transhumanizm nie może być identyfikowany z posthumanizmem, gdyż sytuowany jest na innym poziomie poznawczym [...]. Transhumanizm to projekt badawczy z zakresu nauki i techniki (techno-nauki) mający na celu stworzenie nowego gatunku biologicznego, który dzięki inżynierii genetycznej i nowym technologiom będzie w stanie nie tylko uzyskać większą władzę nad naturą, ale przede wszystkim zdobyć absolutną władzę nad ludźmi [biowładzę – P.G.]” – zob. Z.E. Roskał, *(Astro)humanistyka w transhumanistycznym świecie*, „Ethos” 2015, t. 28, nr 3(111), s. 254-256.

⁵⁶ Z perspektywy koncepcji badania rzeczywistości społecznej, jaką zaproponowała Margaret Archer w swoim modelu morfogenetycznej zmiany, która nas inspiruje, należy oddzielić analizę zmian w obrębie struktur i w obrębie ideacji. Ten zabieg pozwala lepiej dostrzec mechanizm zmiany lub jej braku oraz zależność, jaka występuje w rzeczywistości pomiędzy sprawstwem-podmiotem działania zarówno w relacji do struktury i idei, jak też wzajemnie względem siebie.

⁵⁷ Możemy wyróżnić trzy rodzaje ingerencji w naturę biologiczną człowieka, tj. interwencje nieulepszające, przywracające lub zabezpieczające zdrowie; ulepszanie terapeutyczne; ulepszanie nieterapeutyczne. Zob. A. Woźniak, *Ktoś więcej niż człowiek*, „Holistic”, 12.06.2019, [on-line:] <https://holistic.news/ktos-wiecej-niz-czlowiek/> – 25 IV 2021. Moim zdaniem można odnaleźć pewne interpretacje transhumanistyczne i posthumanistyczne, które ograniczają się do dwóch pierwszych rodzajów ingerencji, a tym samym nie mają charakteru gnozy politycznej.

pozostałe komórki, molekuly i neurony grają w „grę nauk ścisłych”. Nie jest to nawet nowa i mocna teza, mówiąca, że naturalizm jest niemożliwy. Przeciwnie, wszyscy grają w równie uprzywilejowane i nieprzekładalne gry językowe w świecie, w którym „wszystko, co możemy zrobić, to grać fragmentami”. Pozostaje jednak również terytorialność idealizmu. Każda dyscyplina musi zgromadzić wystarczająco dużo fragmentów, by zapewnić sobie dobrą grę. Nasza skłonność do rywalizacji jest jedyną niezauważaną ludzką cechą, która pozwala tej grze toczyć się dalej. Zmiana polega na tym, że bodźce nie są już materialne, lecz idealne⁵⁸.

Zakończenie

Moim zamiarem nie było wyłącznie wskazanie obszarów polityki kosmicznej, zwłaszcza polityki kosmicznej UE, która w obliczu gnozy transhumanizmu rodzić będzie moralne, prawne i polityczne konsekwencje. Chciałem pokazać złożoność i wielopoziomowość procesów transformacji ludzkiej myśli i technologii, która choć zakorzeniona w filozofii starożytnej, w oświeceniu znalazła swoje dzisiejsze znaczenie, torując drogę do idealistycznych celów i to wbrew powtarzanym deklaracjom. Oświecenie ma dwa oblicza – pierwsze, które wydaje się oczywiste, oparte na rozumie i rozwoju nauk przyrodniczych, konsekwentnie próbujące powiększać wiedzę i wykorzystywać ją dla dobra człowieka. Jednocześnie – na co zwrócił uwagę Voegelin – oświecenie, rodząc się na gruncie chrześcijańskiej wizji świata, dążyło do zbudowania antytezy, która musiała być w konsekwencji wizją osiągnięcia utopii, przeciwstawnej wobec edenistycznego wzorca religijnego, z którym ostatecznie walczyła. Znamienny przykład takiej kontynuacji oświeceniowego myślenia możemy dostrzec, zdaniem Voegelina, w postawie intelektualnej Augusta Comte’a (1798-1857). W swojej pozytywistycznej historiozofii zakładał on, że rozwój ludzkiego umysłu musi przejść dwie poprzedzające pozytywizm fazy, teologiczną i metafizyczną. Zdaniem Voegelina, Comte wskazuje, że ludzki umysł zatacza koło, powracając do fazy teologicznej. Jak pisał: „powrót do fazy teologicznej to dla Comte’a sprawa zasadnicza. Kiedy umysł ludzki osiągnął już szczyt swojej ewolucji, kiedy to do zjawisk zewnętrznych zaczął podchodzić w sposób pozytywistyczny, musi on, według Comte’a, powrócić do swoich fetyszystycznych początków, narzucając na świat niezmiennych praw świat »fikcji«, dając wolność ekspresji afektywnej i wolicjonalnej części ludzkiej duszy”⁵⁹. Tak rodzą się gnozy polityczne, w których owa ekspresja i wolicjonalność przybiera postać quasi-religijną.

Voegelin wyróżnia trzy formy gnozy politycznej: progresywną, idealistyczną i aktywistyczną. Wszystkie trzy rywalizują ze sobą, wpływając na losy społeczeństw cywilizacji zachodniej. Ideologia transhumanizmu wydaje się syntezą

⁵⁸ M.S. Archer, *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban, Kraków 2013, s. 319.

⁵⁹ E. Voegelin, *op. cit.*, s. 193.

ich trzech. Znajdujemy w niej utopię scjentyzmu z jego przekonaniem o nieograniczonych możliwościach rozumu i progresywną wizją świata, idealistyczną wizją egalitarnego społeczeństwa, pozbawionego konfliktów dzięki autoewolucji człowieka, jak również aktywistyczną, a więc rewolucyjną przemianę świata, którą opisuje koncepcja „osobliwości” i teoria zmiany wykładniczej Kurzweila⁶⁰.

Polityka kosmiczna jest pewnym wycinkiem wielkiego pola wzajemnych oddziaływań współczesnych prądów i idei. Krążąc w globalnym świecie, wymagają one od Europejczyków przemyślenia dotychczasowych rozwiązań prawnych i bioetycznych, które będą wspomagać podmiotowość człowieka, a nie ją deprecjonować. W innym przypadku ideologia transhumanizmu w historii człowieka przyniesie ten sam rodzaj autodestrukcji co ideologia eugeniki, która w podobny sposób „rozlewała” się na środowiska akademickie i finansowe, żeby stać się prawną regulacją w wielu krajach cywilizowanego świata. Dopiero doświadczenie Holokaustu uświadomiło społeczeństwom, jak fałszywymi tropami potrafi nas wieść nauka pozbawiona moralnej kontroli.

Parafrazując do pewnego stopnia myśl Margaret Archer, mogę powiedzieć, że „koncepty będące kontynuacją myśli oświeceniowej pozbawiły nas wszystkiego, redukując nas do modelu »człowieka nowoczesności«. Pozbawieni naszej emocjonalności i normatywności, dysponujemy jedynie instrumentalną racjonalnością, a więc czysto mechaniczną zdolnością dopasowywania środków do celów, co i tak pewnie robimy mniej biegle niż istniejąca obecnie generacja komputerów. Powstały w konsekwencji model człowieka jako łowcy okazji nie ma moralnego charakteru, ponieważ cele, do których on dąży, są kwestią gustu, a jak wiemy – *de gustibus non est disputandum*”⁶¹.

Bibliografia

Monografie i opracowania zbiorowe

Archer M.S., *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa*, przeł. A. Dziuban, Kraków 2013.

Archer M.S., *Kultura i sprawczość*, przeł. P. Tomanek, Warszawa 2019.

Chodorowski J., *Osoba ludzka w doktrynie i praktyce europejskich wspólnot gospodarczych*, Poznań 1990.

Davis E., *Techgnoza*, przeł. J. Kierul, Poznań 2002.

Delsol Ch., *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2011.

Dolphijn R., van der Tuin I., *Nowy materializm. Wywiady i kartografie*, przeł. J. Czajka et al., Warszawa 2018.

⁶⁰ Zob. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, przeł. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Warszawa 2016.

⁶¹ M.S. Archer, *Człowieczeństwo...*, s. 319.

- Franciszek, *Gaudete et exsultate. Adhortacja apostolska*, Wrocław 2018.
- Grabowiec P., *Religia obywatelska jako teoretyczna propozycja integracji politycznej Wspólnoty Europejskiej*, Wrocław 2014.
- Kołąkowski L., *Ułamki filozofii*, Warszawa 2017.
- Kurzweil R., *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, przeł. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Warszawa 2016.
- Lem S., *Dylematy*, Kraków 2003.
- Lem S., *Fantastyka i futurologia*, t. 1, Kraków 1989.
- Lem S., *Wizja filozofa na krze, „Znak” 1969, nr 7-8, s. 900-904* (przedr. w: S. Lem, *Diabeł i arcydzieło. Teksty przełomowe*, Kraków 2018, s. 187-193)
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. S. Konopacki et al., Warszawa 1991.
- Marsh D., Stoker G., *Wprowadzenie, [w:] Teorie i metody w naukach politycznych*, red. D. Marsh, G. Stoker, przeł. J. Tegnerowicz, Kraków 2006, s. 1-15.
- Rifkin J., *Europejskie marzenie*, przeł. W. Falkowski, Warszawa 2005.
- Scruton R., *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2012.
- Soniewicka M., *Utrata Boga. Filozofia woli Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2018.
- Soniewicka M., *Selekcja genetyczna w prokreacji medycznie wspomaganey. Etyczne i prawne kryteria*, Warszawa 2018.
- Stankiewicz J., *Wstęp do socjologicznej teorii innowacji technicznych*, Zielona Góra 1991.
- Sulikowski A., *Transhumanizm i perspektywy jego oddziaływań na prawoznawstwo. Wybrane problemy*, „Wrocławsko-Lwowskie Zeszyty Prawnicze” 2014, nr 5, s. 89-110.
- Śpiewak P., *Voegelina poszukiwanie Boga, [w:] E. Voegelin, Od Oświecenia do rewolucji*, przeł. Ł. Pawłowski, Warszawa 2019, s. I-XV.
- Tarchalski K., *Ekonomia polityczna Unii Europejskiej i jej problemy*, Warszawa 2013.
- Wiewiór P., *Wstępując w ślady Salomona. Religia i nauka w myśli Francisca Bacona*, Toruń 2017, *Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej*.
- Zawojski P., *Bio-techno-logia, czyli logos w świecie biologii i technologii. Wprowadzenie, [w:] Bio-techno-logiczny świat. Bio art oraz sztuka technonaukowa w czasach posthumanizmu i transhumanizmu*, red. P. Zawojski, Szczecin 2015, s. 6-15.
- Znaniecki F., *Nauki o kulturze*, Warszawa 1971.

Artykuły w periodykach

- Adamski K., *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Rocznik Teologii Moralnej” 2012, t. 4(59), s. 105-129.
- Bobryk J., *Transhumanizm, cognitive science i wyzwania dla nauk społecznych*, „Studia Socjologiczne” 2014, nr 3(214), s. 9-27.
- Bortkiewicz P., *Religia i Bóg w świecie transhumanizmu*, „Ethos” 2015, t. 28, nr 3(111), s. 114-127.
- Kwiecień J., *Europejska polityka kosmiczna jako polityka publiczna UE*, „Studia z Polityki Publicznej” 2019, nr 21, s. 53-73, <https://doi.org/10.33119/KSzPP.2019.1.3>.
- Nowak A.W., *Czy Rwanda istnieje? Zwrot ontologiczny w studiach nad nauką i techniką i jego potencjalne aksjologiczne konsekwencje*, „Filozofia i Nauka. Studia Filozoficzne i Interdyscyplinarne” 2016, t. 4, s. 217-230.
- Roskal Z.E., *(Astro)humanistyka w transhumanistycznym świecie*, „Ethos” 2015, t. 28, nr 3(111), s. 252-265.

- Szocik K., Norman Z., Reiss M.J., *Ethical Challenges in Human Space Missions: A Space Refuge, Scientific Value, and Human Gene Editing for Space*, „Science and Engineering Ethics” 2020, nr 26(3), s. 1209-1227, <https://doi.org/10.1007/s11948-019-00131-1>.
- Trombik K., Wyjątkowy status człowieka w przyrodzie? Nauki ewolucyjne a chrześcijańska antropologia, „Semina Scientiarum” 2018, nr 17, s. 107-144, <https://doi.org/10.15633/ss.3517>.
- Wielecki K., Socjologia na rozstaju dróg. Znaczenie teorii Margaret S. Archer, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2015, nr 10, s. 47-59.
- Ziółkowski M., Próba przewyciężenia śmierci człowieka. Wokół myśli Nikolaja Fiodorowa i transhumanizmu, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 2018, t. 36, nr 4, s. 425-443.

Netografia

- Elon Musk o podróżach na Marsa. Nie ma złudzeń: „zginą ludzie”, O², 26.04.2021, [on-line:] <https://www.o2.pl/informacje/elon-musk-o-podrozach-na-marsa-nie-ma-zludzen-zgina-ludzie-6633143034444384a>.
- Iwańska K., Obem A., Unia szykuje przepisy dotyczące AI: 5 problemów, Fundacja Panoptykon, 30.04.2021, [on-line:] <https://panoptykon.org/wiadomosc/unia-szykuje-przepisy-dotyczace-ai-5-problemow>.
- Łepkowski J., Transhumanizm – nowa religia? [praca magisterska UW], [on-line:] <https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/18310/3002-MGR-KU-WOK-91040803612.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Łukasiak M., Nieśmiertelność – mity i rzeczywistość. Ada Florentyna Pawlak (IEiAK UŁ), Mateusz Łukasiak (PSTH), 17.05.2021, [on-line:] https://youtu.be/8EDU_4Qe5KA.
- Osiński G., Za parawanem koncepcji „wolności morfologicznej” kryje się nowy totalitaryzm, [on-line:] <https://wksim.edu.pl/wspolczesne-niewolnictwo/>.
- Patrzyła A., Zagadkowy Neuralink. Wielkie technologiczne biznesowe projekty są poza naukową kontrolą [wywiad z A.F. Pawlak], Forsal.pl, 31.05.2021, [on-line:] <http://forsal.pl/lifestyle/technologie/artikul/813397,najwazniejsze-biznesowe-projekty-transhumanizm-nuralink-perspektywy.html>.
- Redzisz M., Transhumanizm, czyli kiedy człowiek staje się Bogiem [wywiad z A.F. Pawlak], „Sztuczna Inteligencja”, 2.10.2020, [on-line:] <https://www.sztucznainteligencja.org.pl/transhumanizm-czyli-kiedy-czlowiek-staje-sie-bogiem/>.
- Woźniak A., Ktoś więcej niż człowiek, „Holistic”, 12.06.2019, [on-line:] <https://holistic.news/ktos-wiecej-niz-czlowiek/>.

Akty prawne i oficjalne deklaracje

- Preambuła Traktatu z Lizbony Zmieniającego Traktat o Unii Europejskiej i Traktat Ustanawiający Wspólnotę Europejską, [on-line:] <https://eur-lex.europa.eu/eli/treaty/lis/sign>.

Praca zbiorowa *Polityka kosmiczna Unii Europejskiej. Zagadnienia prawne, polityczne i ekonomiczne* dotyczy ważnej, przyszłościowej, a niezbyt znanej w Polsce dziedziny. Książka prezentuje aktualny stan wiedzy na temat unijnych programów, inicjatyw i rywalizacji z innymi mocarstwami w zakresie eksploracji i użytkowania kosmosu. Autorzy, których analizy znalazły się w tym opracowaniu, są cenionymi ekspertami, badającymi poszczególne aspekty unijnej aktywności w przestrzeni kosmicznej. Przybliżają oni takie zagadnienia, jak funkcjonowanie Europejskiej Agencji Kosmicznej, budowa systemu nawigacji satelitarnej Galileo czy też perspektywa wypraw na inne ciała niebieskie. Książka wypełnia na polskim rynku lukę spowodowaną dotychczasowym brakiem podobnej wielopłaszczyznowej pracy na temat tak popularnego, a zarazem mało znanego zagadnienia.

Publikacja stanowi istotny wkład w poznanie i zrozumienie europejskiej polityki kosmicznej.

Grzegorz Rdzanek, prof. UJK

Niniejsza monografia wychodzi naprzeciw oczekiwaniom, dostrzegając ważne dla przyszłości obszary działania Unii Europejskiej oraz mocarstw światowych, czym wpisuje się w nowatorskie badania naukowe.

Wojciech Horyń, prof. AWL



<https://akademicka.pl>

ISBN 978-83-8138-774-3



9 788381 387743