

**Włodzimierz Heflik**

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

## Nowy Człowiek a problem cywilizacji

Zagadnienie Nowego Człowieka można rozpatrywać na wiele sposobów. Jednym z nich jest uznanie za punkt wyjścia problemu natury ludzkiej. Zamierzam pokrótce omówić kwestię relacji: „natura ludzka–cywilizacja” oraz zastanowić się nad ewentualnym zwrotnym działaniem cywilizacji określonego typu na naturę ludzką; w jakim sensie mówienie o takim działaniu jest w ogóle uprawnione? Tytułową kwestię przedstawię w dwóch krokach. Najpierw zarysuję koncepcję natury ludzkiej w jej klasycznym ujęciu Arystotelesa na tle konkurencyjnych ujęć cywilizacji Zachodu dokonanych przez Oswalda Spenglera i Feliksa Konecznego, a następnie omówię projekt Nowego Człowieka, rozwijany ostatnio przez Raya Kurzweila, propagatora idei transhumanizmu.

### *Physis* a cywilizacja Zachodu

Starożytna Grecja, ze swoją kulturą, a szczególnie filozofią, stanowi źródło cywilizacji Zachodu, cywilizacji europejskiej. Właśnie tam, w starożytnej Grecji, powstało pojęcie natury, *physis*. Było ono znane już wczesnym filozofom: Anaksymandrowi, Heraklitowi i Parmenidesowi, ale ostateczne, pogłębione rozumienie tego pojęcia jest zasługą Arystotelesa. Termin

„*physis*” pierwotnie oznaczał to, co wzrasta. Pojęcie *physis* można rozumieć szeroko bądź wąsko; szeroko rozumiana *physis* to przyroda jako całość, natomiast rozumiana wąsko – to natura jakiejś klasy bytów, zatem obejmuje także *physis* (naturę) człowieka. Arystoteles dostrzegł wyraźniej niż inni greccy myśliciele, że tym, co najbardziej podstawowe dla właściwego rozumienia *physis*, jest jej związek z ruchomością (zmiennością) rzeczy, bytu; przy czym nie chodzi tu jedynie o zdolność do zmiany miejsca, lecz ogólnie o zdolność do wszelkiego rodzaju zmiany. W *Metafizyce*, w księdze  $\Delta$  znajdujemy następujące określenie:

„Naturą” nazywa się, w pewnym znaczeniu, powstanie rozwijających się rzeczy. W innym znaczeniu „natura” jest pierwszym elementem immanentnym, z którego pochodzi to, co się rozwija. Jest nią również źródło pierwszego ruchu w każdym bycie naturalnym na mocy swej własnej istoty (*Met.* 1014b)<sup>1</sup>.

Bardziej syntetyczne ujęcie występuje w kolejnym fragmencie:

natura w swym pierwotnym i podstawowym znaczeniu jest istotą rzeczy, mających w sobie, jeżeli są takie, zasadę ruchu<sup>2</sup> (*Met.* 1015a).

Szczegółowe rozważania poświęcone temu zagadnieniu przeprowadza Arystoteles w *Fizyce*, w księdze B, gdzie nie tylko znajdujemy rozwinięcie przedstawionej w *Metafizyce* charakterystyki pojęcia natury, ale także skontrastowanie tegoż z pojęciem *techné*.

Wśród rzeczy istniejących jedne istnieją z natury, drugie zaś wskutek innych przyczyn. Z „natury” istnieją zwierzęta i ich części oraz rośliny i ciała proste, jak ziemia, ogień, powietrze i woda – bo o tych i tym podobnych mówimy, że istnieją „z natury”. Okazuje się dalej, iż wszystkie wymienione rzeczy różnią się od tych, które nie są wytworami natury. Każdy bowiem tego rodzaju przedmiot nosi w sobie zasadę ruchu i spoczynku, jedne ze względu na miejsce, drugie ze względu na wzrost i zanik, a wreszcie inne ze względu na zmianę jakościową. Natomiast, przeciwnie: łoża, szata i inne tego rodzaju rzeczy, o ile im przysługują takie ogólne predykaty, i o ile są wytworami sztuki, nie zdradzają żadnej naturalnej tendencji do zmiany [...]; żaden z nich nie ma w sobie zasady swego

<sup>1</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1014b, przeł. Kazimierz Leśniak, Warszawa 1984, s. 108.

<sup>2</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, 1015a, s. 110.

własnego wytworzenia, lecz mają tę zasadę w czynnikach zewnętrznych, jak np. dom<sup>3</sup> (*Fizyka*, ks. B 192b).

Jeśli zatem skierujemy uwagę na powstawanie rzeczy, które polega na ich wytwarzaniu za sprawą *techne*, tj. sztuki, sztuki bądź umiejętności, zauważamy, że źródło zmiany znajduje się poza wytwarzaną rzeczą. Tak właśnie przedstawia się sytuacja w obszarze działalności artystycznej i technicznej; wytwarzane przedmioty nie zmieniają się same z siebie, przez siebie. Na przykład wytwarzany przez stolarza stół nie wykazuje sam z siebie jakiegokolwiek skłonności do zmiany – w tym sensie, że kawałki drewna nie kształtują się same i o własnych siłach nie składają się w całość, stając się stołem; w tym wypadku źródło zmiany znajduje się bowiem poza wytwarzaną rzeczą, to znaczy w umyśle stolarza. Ciekawa i szczególna sytuacja występuje w procesie leczenia pacjenta. Sztuka lekarska, jaką dysponuje lekarz, jest przykładem *techne*. Mogłoby się wydawać, że *techne* przywraca w tym przypadku zdrowie choremu. Jednak Arystoteles twierdzi coś innego, mianowicie, że *techne* jako sztuka leczenia musi niejako wyjść naprzeciw naturalnej sile, jaką ma w sobie leczony organizm, i w ostatecznym rozrachunku organizm powraca do zdrowia dzięki *physis*, a *techne* jedynie wspomaga proces leczenia.

Arystoteles podkreśla także ścisły związek „natury” i „formy”:

natura rzeczy jest rozumiana jako proces powstawania, wskutek czego rzecz osiąga swoją „naturę”, [...], co się naturalnie rozwija, rozwija się z czegoś, stając się następnie czymś innym. Ku czemu wszakże ten rozwój się kieruje? Nie kieruje się bynajmniej do punktu wyjścia, lecz przechodzi w to, ku czemu zdąża. „Forma” i „natura” występują w dwóch znaczeniach<sup>4</sup>.

Forma występuje tu jako cel, który domaga się realizacji; w tym kontekście natura zostaje utożsamiona z formą. Zebrane wypowiedzi Arystotelesa ukazują pojęcie *physis* na tle innych ważnych, podstawowych pojęć, takich jak zasada (*arche*), substancja (*ousia*), materia (*hyle*), forma (*morphe*), istota (*eidos*), ruch (*kinezis*), cel (*telos*), *logos*. Stanowią one wraz z *physis* sieć istotnych, koniecznych powiązań. Dopiero jasne uzmysłowienie sobie wielości owych powiązań i towarzyszących im dwuznaczności (wieloznaczności) pozwala zbliżyć się do źródłowego rozumienia

<sup>3</sup> Arystoteles, *Fizyka*, ks. B, 192b, przeł. Kazimierz Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 45.

<sup>4</sup> Arystoteles, *Fizyka*, ks. B, 193b, s. 47.

*physis* u Arystotelesa. Problem natury ludzkiej stwarza zatem już na wstępie poważne trudności, zanim będzie można podjąć kwestię relacji natury ludzkiej wobec problemu tzw. Nowego Człowieka, a także ewentualnej roli oraz miejsca cywilizacji i kultury w ujęciu tejże relacji, jej kształtowaniu.

Twierdzi się (m.in. Arystoteles), że natura ludzka jest niezmienna. Ale co to właściwie znaczy? W podanej przez Arystotelesa charakterystyce natury nacisk jest położony właśnie na ruchomość, zmienność, gdy mowa jest o naturze. Należy przy tym pamiętać, że dla Arystotelesa, a także w tradycji myślenia greckiego *physis* jest rozumiana jako rzeczywistość niepodlegająca człowiekowi. Należy się wobec tego zastanowić, co to znaczy, że *physis* jest traktowana jako niezmienna; zatem w szczególności *physis* jako natura człowieka, tzn. jego istota (*eidos*), istota gatunkowa – jest niezmienna. W jaki sposób można przybliżyć ów sens, w jakim natura jest niezmienna? Aby odpowiedzieć na to pytanie, zestawmy jeszcze raz podstawowe sensy rozumienia natury (*physis*).

*Physis* może być rozumiana jako: (1) źródło (podstawa), czyli zasada (*arche*) rozwoju organizmu; (2) sam proces (*metabole*) prowadzący od postaci początkowej do ostatecznej jako celu oraz jako (3) cel (*telos*), ku któremu zmierza rozwój organizmu żywego, nadto jako (4) forma (*morphe*), to jest owa ostateczna postać. *Physis* można także ujmować jako (5) prawo (*logos*) rozwoju, prawo samoorganizacji organizmu. Prawo to jest stałe, zatem w tym sensie jako niezmiennie może być uważane za wieczne. Zachodzi przy tym bliskie podobieństwo między tak rozumianą *physis* a prawami przyrody, tj. prawami fizyki, które pozostają niezmiennie i wyznaczają przebieg i zakres, w jakim mogą zachodzić, a zatem zmieniać się, zjawiska fizyczne. Taką rolę odgrywają m.in. prawa zachowania – prawo zachowania energii bądź prawo grawitacji. Prawa fizyki wyznaczają, czyli określają, rzeczywistość niezależną od człowieka i same też są od niego niezależne. Podobnie wygląda to w przypadku *physis*, rozumianej jako natura człowieka – nie możemy jej zmieniać. Prawo jako wyznaczające zakres zmienności ma odniesienie do logosu; jest ono szczególnym wyrazem samego logosu. Innymi słowy, *physis* stanowi zasadę, formę i cel, ku któremu zmierza w swym rozwoju dany organizm. *Physis* wyznacza zatem granicę, zakres zmienności, dynamikę rozwoju: źródło i kres. Proces wyznaczony przez *physis* ma więc charakter zamknięty.

Próbując bardziej konkretnie odpowiedzieć, czym według Arystotelesa jest natura ludzka, rozważmy definicję: człowiek jest to zwierzę rozumne (*zoon logon echon, animal rationale*). Natura ludzka to, z jednej strony, proces powstawania, rozwoju, w którym dana jednostka osiąga pełnię człowieczeństwa, czyli realizuje swoją naturę. Oznacza to, że realizuje ona

swoją formę jako cel, a jej pełną realizacją jest rozumność. Pełna realizacja rozumności jest zdaniem Arystotelesa równoznaczna z osiągnięciem celu najwyższego, czyli szczęścia (*eudajmonia*); w stanie szczęśliwości, czyli w życiu rozumnym (*bios teoretikos*), przejawia się najpełniej natura ludzka. Z drugiej strony, właśnie ów w pełni zrealizowany cel, tj. życie rozumne jako eudajmonia, także stanowi według greckiego filozofa ową naturę.

Niemniej, można wskazać jeszcze dwa inne wymiary bytowania (bycia) człowieka, które da się określić bądź jako równoważne jego naturze, bądź przez nią zdeterminowane. Otóż, po pierwsze, tak jak w przypadku każdego żywego organizmu w człowieku występuje materialne podłoże (*hyle*) i związane z nim procesy fizjologiczne, stanowiące także – w jednym z sensów wyszczególnionych przez Arystotelesa – jego naturę. Po drugie, jak zauważa Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, człowiek jest – z natury (!) – istotą społeczną<sup>5</sup>, a racje jego działania, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym tkwią w jego naturze. Aspekt materialny, biologiczny natury ludzkiej daje się utożsamić z kodem genetycznym DNA człowieka, aspekt społeczny natomiast, jako szczególnego rodzaju echo natury, tzw. druga natura, przejawia się w różnych tworzonych przez człowieka postaciach kultury i cywilizacji. W ten sposób zarysowuje się napięcie pomiędzy naturą a kulturą, naturą i cywilizacją.

Dalsze dzieje cywilizacji i kultury europejskiej ujawniają, że pojęcie *physis* jako pojęcie natury ludzkiej pozostaje w centrum zainteresowania refleksji filozoficznej, a wraz z nastaniem chrześcijaństwa rola tego pojęcia być może nawet wzrasta. Chrześcijaństwo ujawniło bowiem nowe aspekty pojęcia natury ludzkiej, których starożytni Grecy albo nie przeczuwali, albo wręcz je wykluczali. Właściwą cywilizację Zachodu ujmuje się jako syntezę tradycji greckiej, chrześcijaństwa i Rzymu, która się wyraża w trzech ideach: Logosu, Objawienia, tj. idei historyczności, oraz prawa rzymskiego – stanowią one trzy filary tożsamości Europy. Należy przy tym zaznaczyć, że w Grecji starożytnej czas jest na ogół rozumiany jako kolisty, cykliczny, zamknięty; w chrześcijaństwie przeważa linearne ujęcie czasu, a przez to ma on charakter otwarty. Linearna koncepcja czasu oraz prawda wiary chrześcijańskiej, że człowiek, utworzony na obraz i podobieństwo Boga, mając za wzór Chrystusa, może się rozwijać w kierunku realizacji Boskości, zdają się łącznie implikować ideę postępu, niemal nieobecną w myśli greckiej. Chrześcijańska wizja człowieka stanowi więc w pewnym

---

<sup>5</sup> Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Warszawa 1956, s. 19 i 349.

sensie wyzwanie dla tradycyjnej greckiej koncepcji *physis* i pozostaje źródłem twórczego kryzysu.

Wydaje się zatem, że właśnie w cywilizacji zachodniej europejskiej (w Europie, a nie gdzie indziej) pojawiła się idea postępu i koncepcja Nowego Człowieka. Sytuacja, która wytworzyła się w tej cywilizacji, jest dialektyczna: przyjmuje się bowiem (a w każdym razie przyjmowano przez długi czas), że (1) natura człowieka jest niezmienna, natomiast – niejako równolegle – sformułowane zostaje wezwanie do (2) postępu, w tym do przekraczania samego siebie, swych ograniczeń. Powstaje wobec tego pytanie: czy można i jak można pogodzić ze sobą niezmienną naturę człowieka z ideą ciągłego postępu? Uprzedzając możliwą krytykę tak postawionego problemu, można odpowiedzieć następująco: być może konfliktu nie ma, bowiem z postępem mamy do czynienia jedynie w obszarze ludzkich wytworów techniki (i ewentualnie form życia społecznego), podczas gdy sama natura człowieka pozostaje niezmienna.

Należy ponadto zwrócić uwagę na szersze i węższe rozumienie cywilizacji zachodniej: w tym celu odwołam się do poglądów Spenglera i Konecznego, dwóch wybitnych historyków i filozofów cywilizacji. Każdy z nich wyróżnił co najmniej dwa warianty w obrębie szeroko rozumianej cywilizacji zachodniej.

W tym miejscu wypada uczynić następującą uwagę, mianowicie daje się zauważyć wyraźną niewspółmierność podejścia Spenglera i Konecznego do problemu cywilizacji. Dla Konecznego cywilizacja jest pojęciem szerszym, nadrzędnym względem pojęcia kultury. Cywilizacja generuje wiele kultur; jest to zespół najwyższych norm i wartości społecznych, tworzących konkretne systemy norm życia zbiorowego, czyli realne kultury. Cywilizacja stanowi metodę życia zbiorowego w pięciu aspektach: (α) etyki społecznej, którą rządzi najwyższa wartość – Dobro; (β) norm poznawczych i prawnych, których najwyższym punktem odniesienia jest Prawda; (γ) estetyki społecznej, w której decydującą rolę odgrywa Piękno; (δ) higieny społecznej, nakierowanej na realizację Zdrowia; i (ε) gospodarki, w której celem jest osiągnięcie Dobrobytu. Koneczny wyraźnie inspirował się myślą Platona; definiuje *quincunx* jako układ pięciu wartości, na którego czele występuje Platońska Triada: Dobro, Prawda, Piękno, uzupełniona przez Zdrowie, Dobrobyt, a cywilizacje rozumie analogicznie do kryształów<sup>6</sup>. W ujęciu Spenglera natomiast bardziej podstawowym pojęciem jest pojęcie kultury. Kulturę uważał on za rodzaj organizmu, który

<sup>6</sup> F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Wydawnictwo Capitol, Warszawa 2015. Zob. szczególnie rozdział IV, s. 179–220. Problem modelu cywilizacji ujęty jako *quincunx*

się rodzi, rozkwita i zamiera. Cywilizacja to stadium schyłkowe danej kultury, gdy jej siły i dynamika słabną. W teorii rozwijanej przez Spenglera widoczne jest z kolei nawiązanie do myśli Nietzschego, a więc podejście w istocie anty-platońskie. Konsekwencje różnicy w źródłach inspiracji obu myślicieli ujawniają się w postaci zasadniczej odmienności wartościowania poszczególnych typów cywilizacji (kultury) i procesów, jakie w ich obrębie zachodzą.

Spengler w *Zmierzchu Zachodu*<sup>7</sup> wprowadził ideę człowieka faustycznego – duszy faustycznej i cywilizacji faustycznej: człowiek faustyczny jest niezrównoważony, wyraża pęd nieskończony, nieskończoną przestrzeń, dal. Takiemu obrazowi przeciwstawił człowieka apollińskiego i cywilizację apollińską – jako ze swej istoty statyczną. Narody germańskie ucieleśniają jego zdaniem rozwój, zmianę dokonywaną dzięki woli (ze swej istoty) irracjonalnej; człowiek faustyczny dąży do urzeczywistnienia przede wszystkim wartości witalnych. Stąd też pojawia się u Spenglera zakwestionowanie wartości rozumu, zatem uwidacznia się wyraźny antyintelektualizm<sup>8</sup>.

Koneczny natomiast najwyżej cenił cywilizację łacińską. W pracy *O wielości cywilizacji* operuje on pojęciem „człowieka cywilizacji łacińskiej” (jest to odpowiednik człowieka apollińskiego u Spenglera), który usabia zrównoważenie, przewagę duchowości wyższej i rozumu; dąży do realizacji wartości duchowych i prawdy. Obok łacińskiej wyodrębnił Koneczny cywilizację bizantyńską (którą trudno uznać za ściśle odpowiednik pojęcia cywilizacji faustycznej Spenglera); mimo to Koneczny twierdzi, że Niemcy i kultura niemiecka pozostają w orbicie cywilizacji bizantyńskiej. Cywilizacja faustyczna, względnie cywilizacja bizantyńska, jak i cywilizacja łacińska (apollińska) to dwa zasadnicze warianty cywilizacji Zachodu<sup>9</sup>.

Decydujący moment w historii cywilizacji europejskiej stanowi Oświecenie – wiek Rozumu – okres niezwyklego przyspieszenia procesów cywilizacyjnych. Pozornie Oświecenie jest opowiedzeniem się za harmonią, zrównoważeniem, a także stanowi wyraz optymizmu poznawczego

---

analizuje szczegółowo R. Piotrowski, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2015, s. 34–41.

<sup>7</sup> O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, przeł. Józef Marzęcki, Warszawa 2014.

<sup>8</sup> Szerzej przedstawia charakterystykę cywilizacji faustycznej A. Kołakowski, [w:] *Spengler*, Warszawa 1981 (*Myśli i Ludzie*).

<sup>9</sup> Należy podkreślić, że Polskę zalicza Koneczny do cywilizacji łacińskiej; problem stanowi natomiast – zarówno dla Spenglera, jak i Konecznego – usytuowanie Rosji na mapie cywilizacji.



i przekonania o nieograniczonych możliwościach rozumu ludzkiego. Faktycznie jednak mamy tu do czynienia z nowym określeniem rozumu: nie Logos, ale Rozum Instrumentalny<sup>10</sup> wybija się obecnie na pierwszy plan. Jest to zatem raczej przejaw redukcjonizmu, skrajności, nieźrównoważenia, za którym kryje się wizja człowieka faustycznego, kultury faustycznej.

Jakie są konsekwencje Oświecenia i przyjęcia koncepcji Rozumu Instrumentalnego? Przede wszystkim: niesłychany rozwój nauk matematyczno-przyrodniczych, gwałtowny postęp w zakresie techniki, wreszcie – rewolucje i totalitaryzmy. Systemy totalitarne (narodowy socjalizm w Niemczech i komunistyczny bolszewizm w Rosji Sowieckiej), które można uznać za dziedzictwo Oświecenia<sup>11</sup>, nie kryły tego, że zamierzają stworzyć człowieka nowego typu, Nowego Człowieka: Nadczłowieka (*Übermensch*) bądź człowieka sowieckiego (*homo sovieticus*). Inspiracji dla tego rodzaju projektów można się doszukiwać w założeniach teorii ewolucji. Teoria ta wskazuje, że gatunki, zatem także gatunek ludzki, czyli natura ludzka, mogą się zmieniać; można więc pójść o krok dalej, stymulując ewolucję (innymi słowy: prowadzić „hodowlę” Nadczłowieka). Ideę ewolucji gatunków wolno uznać za konsekwencję oświeceniowej idei redukcjonowania Rozumu do tego, co materialne. Rozum nie jest niczym boskim, autonomicznym, lecz jedynie narzędziem służącym do dowolnego kształtowania człowieka i jego natury, ale sam także jest wytworem ewolucji, organem wykształconym w jej trakcie i służącym dostosowaniu się do środowiska i przetrwaniu.

Rzecz ciekawa i skłaniająca do zastanowienia: cywilizacja łacińska jest – jak się wydaje – bardziej odporna na pokusę totalitaryzmu niż cywilizacja faustyczna, teutońska (≈ bizantyńska), jak i turańska<sup>12</sup>; potwierdza to przypuszczenie Konecznego o nieźrównoważeniu niełacińskich wariantów cywilizacji europejskiej.

Za kolejny przełom, z perspektywy koncepcji Nowego Człowieka, można uznać czas obecny – datowany mniej więcej od poł. XX wieku – epokę rewolucji informatyczno-neurobiologicznej, w której do głosu dochodzi

<sup>10</sup> Rozum instrumentalny można potraktować jako tylko pewien wycinek, aspekt rozumu w pełnym sensie, czyli Logosu. Rozum instrumentalny to rozum „rachujący”, nastawiony na rozwiązywanie ściśle określonych, szczegółowych zadań. Różnicę między jednym a drugim ujęciem rozumu ciekawie omawia Heidegger: *Co znaczy myśleć?*, przeł. Janusz Mizera i Józef Tischner, [w:] *Filozofia współczesna*, t. 1, red. Z. Kudero-wicz, Warszawa 1983, s. 224–237.

<sup>11</sup> Można jednak próbować kwestionować pogląd, że narodowy socjalizm należy do dziedzictwa Oświecenia.

<sup>12</sup> Takim mianem określa Koneczny typ cywilizacji ukształtowany w Rosji.



projekt zwany transhumanizmem. W realizacji tego projektu kognitywistyka i neuronauka zostały sprzęgnięte z wysokimi technologiami – nanotechnologiami. Sytuacja ta, polegająca na syntezie nauki i technologii, stwarza niezwykle perspektywę i pokusę, by całkowicie zakwestionować sensowność pojęcia natury ludzkiej (*physis*). Pojawienie się kognitywistyki i neuronauki, wraz z rozwojem nanotechnologii, doprowadziło do zenitu spór konserwatystów i progresistów o naturę ludzką. Konserwatyści konsekwentnie twierdzą, że natura ludzka jest zasadniczo stała, progresiści zaś temu przeczą. W sporze tym ujawnia się z całą mocą opozycja: *physis* – *techne*. Widział to wyraźnie Martin Heidegger, który ostrzegał: w świetle współczesnej nauki i techniki człowiek jest czymś całkowicie plastycznym – staje się wytworem, produktem (jak rzeczy); jego powstanie jest kwestią nie *physis*, lecz *techne*. Warto podkreślić, że Heidegger widział jeszcze głębiej przyczynę rozważanego kryzysu: technika występuje jako ostateczna konsekwencja metafizyki i dlatego należy powrócić – jego zdaniem – do myślicieli przedmetafizycznych, do Parmenidesa, i kontemplować Byt (Bycie).

Zarysowują się zatem trzy płaszczyzny obecnego projektu Nowego Człowieka: (1) indywidualna (jednostkowa), w której zmiany dokonują się dzięki perswazji, sugestii, bądź aktom samorealizacji; (2) ponadindywidualna, tj. społeczna bądź cywilizacyjna; tu zmiany mogą nastąpić dzięki dokonaniom inżynierii społecznej; (3) submentalna, biologiczna (neurofizjologiczna), w której zmiany dokonywane są dzięki inżynierii genetycznej. Wątki te zostaną rozwinięte w drugiej części artykułu, do której teraz przechodzę.

## Osobliwość i transhumanizm w ujęciu Kurzweila

Ray Kurzweil to amerykański informatyk, entuzjasta i kontynuator oświeceniowej idei postępu, związany ze środowiskiem Doliny Krzemowej w Kalifornii. Niedawno ukazało się polskie tłumaczenie jego książki *Nadchodzi osobliwość*<sup>13</sup>. W tekście tym autor usiłuje wykazać, że szybki wzrost złożoności systemów informatycznych, w szczególności tzw. maszyn uczących się, symulujących działanie ludzkiego umysłu (mózgu), prowadzi nieuchronnie do punktu, w którym tzw. inteligencja maszyn, czyli sztuczna inteligencja (AI – *Artificial Intelligence*), przewyższy poziom inteligencji

<sup>13</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, przeł. Eliza Chodkowska i Anna Nowosielska, Warszawa 2016.

ludzkiej, co stanie się za sprawą wspólnych wysiłków neuronauki i nanotechnologii. W wyniku owej syntezy powstaną układy o niespotykanej wcześniej złożoności, pojemności pamięci i szybkości przetwarzania informacji<sup>14</sup>. Punkt ten określa Kurzweil jako pojawienie się **Osobliwości** (*Singularity*). Nadejście tego momentu przepowiada Kurzweil na rok 2045; opiera się on w swych prognozach na porównywaniu szybkości, z jaką do tej pory zachodzi postęp złożoności systemów informatycznych – wzrost ten jest wykładniczy. Specyfika tego rodzaju wzrostu polega, jak wiadomo, na tym, że początkowa faza wzrostu jest powolna, ale następnie wzrost ten gwałtownie przyspiesza; gdy pozostajemy w pierwszej fazie wzrostu, to niemalże tego wzrostu nie zauważamy.

Czym zaowocuje pojawienie się Osobliwości? Na poziomie czysto poznawczym przejawia się to następująco: współpraca człowieka z maszyną (mózgu biologicznego z mózgiem nie-biologicznym, wytworzonym) pozwoli zwielokrotnić moc ludzkiej inteligencji, to znaczy: człowiek i maszyna będą stanowić jedność. Mamy tu do czynienia z czymś, co można określić jako „wzmacniacz inteligencji”. Warto jednak przypomnieć, że już Stanisław Lem użył tego określenia w *Summie technologicznej*<sup>15</sup>. Nastąpi zatem przekroczenie granic – transcendencja czysto ludzkiej inteligencji w jej nową formę (postać) – poza-ludzką inteligencję, co można uznać za praktyczną realizację idei transhumanizmu.

Ze względu na współpracę neuronauki z nanotechnologią oraz inżynierią genetyczną nastąpi – poprzez modyfikację genomu ludzkiego – wzmocnienie efektu czysto poznawczego. Znaczący to, że skutek na poziomie submentalnym (neurobiologicznym) wzmacnia efekt na poziomie mentalnym (poznawczym), a do jego osiągnięcia mają służyć nanoroboty w krwiobiegu, implanty neuronów itp. Natomiast na poziomie społecznym (wspólnoty) – poprzez doskonałą, absolutną kontrolę procesów społecznych – wytworzą się nowe normy zachowań, innymi słowy nowy normotyp człowieka. W konsekwencji inżynieria społeczna stworzy zupełnie nową przestrzeń społeczną, która będzie się rządzić innymi prawami. Można tu pomyśleć o systemie monitoringu, chipach itp. jako o sposobach osiągnięcia kontroli mającej na celu realizację wspomaganego technologicznie ideału człowieczeństwa.

---

<sup>14</sup> Warto podkreślić, że dodatkowym impulsem do snucia tego rodzaju prognoz stało się dla Kurzweila słynne wydarzenie medialne – przegrana Garry’ego Kasparowa, szachowego mistrza świata, z maszyną *Deep Blue* w roku 1996.

<sup>15</sup> S. Lem, *Summa technologiae*, Kraków 1974.

Daje się zauważyć (a raczej daje się wyobrazić) jeden pozytywny skutek całego tego dość szalonego projektu, mianowicie Kurzweil zapowiada nadzwyczajne wydłużenie życia ludzkiego – najpierw do mniej więcej 200 lat, a następnie (teoretycznie) osiągnięta zostanie nieograniczona jego długość („wieczność”), przez eliminowanie różnych defektów genetycznych oraz zapobieganie innym procesom starzenia się.

Jak się przedstawia ostateczny rezultat tego projektu? Nowy Człowiek jawi się jako istota transhumanoidalna. **Transhumanoid**, bądź cyborg, zostanie więc potrójnie uwarunkowany, zdeterminowany, przy jednoczesnym nieograniczonym wydłużeniu życia. Pomimo tego, Kurzweil przedstawia ów stan rzeczy jako usunięcie ograniczeń (poznawczych i innych), zatem – jako brak uwarunkowania. Innymi słowy, to my obecnie – zdaniem Kurzweila – jesteśmy uwarunkowani, ograniczeni, a nie Transhumanoid. Nieuchronnie pojawia się pytanie o wolność: Czy Transhumanoid będzie wolny? Czy pojęcie wolności zachowa jeszcze swój zwykły sens? Nie ma na to pytanie jasnej, jednoznacznej odpowiedzi; ale są poważne obawy, że nie.

Zarysowuje się perspektywa, w której Nowy Człowiek, ów Transhumanoid, stanie się pod pewnymi względami taki jak Bóg. Ów wytwór projektu Kurzweila jawiłby się zatem jako realizacja quasi-transcendencji, a może fałszywej transcendencji. Warto wspomnieć o dwóch starożytnych mitach, mówiących o tym, co może nastąpić, gdy człowiek dąży do osiągnięcia Boskich kompetencji: traktuje o tym mit wieży Babel i mit o Ikarze i Dedalu, przepowiadające jego ostateczny upadek.

Transhumanizm w ujęciu Kurzweila jest najpełniejszą – jak dotąd – próbą ucieleśnienia ideału nieskończonego postępu ludzkości; jest też próbą realizacji idei rozumu czysto instrumentalnego. Przedstawia wizję losów niezrównoważonego człowieka faustycznego, człowieka totalnego czynu, a nie człowieka kontemplacji, poszukującego harmonii i wartości (a więc człowieka apollińskiego, człowieka cywilizacji łacińskiej). W tle projektu Kurzweila występuje spór pomiędzy dwoma wariantami cywilizacji zachodniej: wariantem północnym, teutońskim, protestanckim, a z drugiej strony – wariantem południowym, śródziemnomorskim, łacińskim.

Istotny jest także problem transcendencji, omawiany szczegółowo w paragrafie „Osobliwość jako Transcendencja”; pojęcie to rozumie Kurzweil inaczej i szerzej niż klasycznie. Już samo nasycenie danej materii wzorcem (formą!) traktuje on jako przykład transcendencji:

Materia i energia w pobliżu nas zostaną nasączone inteligencją, wiedzą, pięknem [...] naszej cywilizacji ludzko-maszynowej. Nasza cywilizacja dokona

wówczas ekspansji na zewnątrz, zmieniając całą napotkaną przez nas niemą materię i energię w bosko inteligentną – transcendentną materię i energię. Tym samym możemy w pewnym sensie powiedzieć, że Osobliwość **nasączy** w przyszłości wszechświat duchem<sup>16</sup>.

W innym miejscu znajdujemy następujące ujęcie transcendencji:

W innym punkcie biologicznego świata można także rozważyć zawiły taniec spiral DNA w procesie mitozy. A co powiesz na drzewo, które tak wspaniale wygina się na wietrze i którego liście aż kipią w tańcu? A na energiczny świat widziany pod mikroskopem? Wszędzie tam jest transcendencja.

Dzięki mocy wzorców [form – W.H.] możemy „wychodzić poza” „zwykłe” moce świata materialnego<sup>17</sup>.

Jeszcze jedna kwestia poruszona w dziele *Nadchodzi osobliwość* warta jest odnotowania; Kurzweil wyróżnia sześć epok<sup>18</sup>, w których zawiera się całościowe ujęcie rozwoju – nie tylko naszej cywilizacji, ale wręcz kosmosu: przedstawiony zostaje podział dziejów (dziejów w ogóle w wymiarze kosmicznym) na następujące epoki: I epoka – fizyki i chemii; II epoka – biologii i DNA; III epoka – mózgów; IV epoka – technologii; V epoka to połączenie ludzkiej technologii z ludzką inteligencją (**Osobliwość!**); VI epoka, określona jest hasłem: „wszechświat się budzi”, które oznacza inteligentne przeznaczenie kosmosu; nasączenie kosmosu ludzko-maszynową inteligencją. Znajdujemy się zatem obecnie na przełomie IV i V epoki. Przełom, o którym mówi Kurzweil, potwierdza trafność znanej wypowiedzi McLuhana: „Najpierw my tworzymy narzędzia, a potem one kształtują nas”<sup>19</sup>.

Można by zarzucić, że Kurzweil i inni zwolennicy idei Transhumanizmu abstrahują od dwóch zasadniczych czynników. Po pierwsze, nie uwzględniają aktualnej, ograniczonej, tj. skończonej mocy ludzkiego umysłu. Kurzweil dokonuje ekstrapolacji, posługując się takim właśnie skończonym własnym umysłem, i twierdzi coś na temat umysłu nieskończonego – zakłada, czyli przypisuje sobie niejako, wiedzę nieskończoną, tj. wiedzę z Boskiego punktu widzenia. Po drugie, Kurzweil nie dostrzega pierwiastka zła, obecnego w naturze ludzkiej (a może go tylko bagatelizuje). Wydaje

<sup>16</sup> R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość*, op. cit., s. 380.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid., s. 35.

<sup>19</sup> Ibid., s. 29.

się, że niedostrzeżenie tych dwóch czynników nadaje projektowi Kurzweila utopijny charakter.

Gdy powracamy do Arystotelesowskiego określenia natury ludzkiej, wówczas na pierwszy plan wysuwa się rozumność, jako jej absolutnie decydujący czynnik. Rozumność przejawia się w postaci: świadomości, intencjonalności, samoświadomości, poczucia własnego Ja, wreszcie jako wolność. Chodzi tu zatem o rozumność niezredukowaną, o to, że człowiek partycypuje w logosie (*zoon logon echon*), a nie tylko jest wyposażony w rozum czysto instrumentalny. Czy wytworzonym przez człowieka maszynom można przypisać klasycznie pojmowaną rozumność, przejawiającą się na wspomniane wyżej sposoby? Czy Kurzweil dowiódł, że maszyny mogą być klasycznie rozumne? Wobec zasadniczego optymizmu Kurzweila w kwestii możliwości konstruowania maszyn identycznych – co do funkcji poznawczych – z ludzkim umysłem, można wytoczyć rozmaite kontrargumenty. Amerykański myśliciel poświęca temu ostatni rozdział swojej książki, gdzie stara się odeprzeć faktycznie postawione i antycypowane zarzuty, jakie podnoszą (bądź mogliby podnieść) przeciwnicy silnej wersji sztucznej inteligencji. Kurzweil odnosi się do zarzutów formułowanych m.in. przez Johna Lucasa, Johna Searle'a i Rogera Penrose'a. W debacie tej punktem wyjścia jest słynne twierdzenie Gödla, jego filozoficzna interpretacja i konsekwencje. Prześledźmy pokrótce główne punkty w toczonym sporze.

Pierwszy z zarzutów, podniesiony przez J. Lucasa, opiera się na filozoficznej interpretacji twierdzenia Gödla. Twierdzenie to głosi, że jeżeli arytmetyka jest niesprzeczna, to jest niezupełna. Znaczy to, że w arytmetyce i w każdym systemie (teorii) zawierającym arytmetykę występują zdania (twierdzenia) nierozstrzygalne, tj. takie, dla których nie da się, na podstawie aksjomatów tej teorii i reguł inferencji, podać dowodu formalnego. Nadto Gödel dowiódł, że w żadnym systemie (teorii) nie można wykazać jego własnej niesprzeczności, inaczej: zdanie wyrażające niesprzeczność tej teorii jest w niej niedowodliwe<sup>20</sup>. Jaki związek ma treść tych bardzo abstrakcyjnych twierdzeń z kwestią ewentualnego podobieństwa maszyn do ludzkiego umysłu? Otóż, jak wiadomo, Alan Turing zaprojektował abstrakcyjną maszynę, która miałyby być w zamyśle równoważna umysłowi ludzkiemu. Jeśli mamy rozwiązać określony problem matematyczny, to zawsze można – zdaniem Turinga – zaprojektować maszynę o określonym programie, która będzie mogła rozstrzygnąć, tzn. udowodnić bądź

---

<sup>20</sup> S. Krajewski, *Własności metamatematyczne teorii dedukcyjnych*, [w:] *Logika formalna – zarys encyklopedyczny*, pod red. W. Marciszewskiego, Warszawa 1987, s. 138.

wykazać fałszywość danego twierdzenia, w skończonej liczbie kroków. Istnieje zatem określona metoda (algorytm) pozwalająca w skończonej liczbie kroków rozwiązać dany problem – obojętnie, czy za pomocą pewnej maszyny czy też dokona tego umysł ludzki. Stąd można by wnosić, iż maszyna Turinga (komputer) jest równoważna umysłowi ludzkiemu. Mówiąc swobodnie, maszyna taka myślałaby w sposób nieodróżnialny od człowieka. Tego typu rozumowanie i jego rezultat zostały zaatakowane przez J. Lucasa. Nie wchodząc w techniczne szczegóły argumentacji przedstawionej przez Lucasa, przytoczmy jedynie ostateczną konkluzję: żadna maszyna (program komputerowy) nie może być równoważna umysłowi ludzkiemu, bowiem:

próbujemy zbudować mechaniczny model umysłu – model, który z istoty swej jest „martwy” – ale umysł będący w rzeczywistości czymś „żywym” zawsze może pójść jeden krok dalej niż jakikolwiek martwy, skostniały system formalny jest w stanie to uczynić. Dzięki twierdzeniu Gödla ostatnie słowo należy zawsze do umysłu ludzkiego<sup>21</sup>.

Rozumowanie Lucasa spotkało się z krytyką ze strony znawców problematyki. Najczęściej wysuwano przeciw niemu zarzut, iż z samego twierdzenia Gödla nie sposób wyprowadzić wniosku o wyższości umysłu ludzkiego nad maszyną (programem komputerowym) – do tego potrzeba dodatkowych przesłanek, a te, które przyjął Lucas, wydają się wątpliwe<sup>22</sup>. Tego rodzaju zarzuty podziela także Kurzweil. Wypada podkreślić, że sam Gödel, choć osobiście był przekonany, iż umysł ludzki nie jest maszyną i ponadto jest niesprzeczny<sup>23</sup>, to równocześnie stanowczo twierdził, że samo jego twierdzenie o niezupełności nie daje wystarczających podstaw, by takie przekonania udowodnić<sup>24</sup>. Wydaje się, że stanowisko Gödla

<sup>21</sup> J. Lucas, *The Freedom of the Will*, Oxford 1970, cyt. za: R. Murawskim *Funkcje rekurencyjne i elementy metamatematyki*, Poznań 1990, s. 172.

<sup>22</sup> Próby umiarkowanej obrony argumentacji przedstawionej przez Lucasa podejmuje się E. Szumakowicz, *Twierdzenie Gödla o niezupełności wobec sporu mechanicyzmu z mentalizmem*, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, zebra. i oprac. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 360–375.

<sup>23</sup> Niesprzeczność ludzkiego umysłu, czyli w konsekwencji naszego myślenia, polega na tym, że gdy zauważamy pojawienie się sprzeczności, to staramy się ją usunąć, kierując się przy tym najwyższą zasadą, tj. zasadą niesprzeczności.

<sup>24</sup> Szerzej o tym pisze S. Krajewski, *Co sądził Gödel?*, [w:] *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne*, Warszawa 2003, s. 160–171.

oraz perspektywy, jakie otwierają jego wyniki, trafnie ujmuje wypowiedź Nagela i Newmana sprzed półwieku:

W związku z twierdzeniem Gödla nasuwa się pytanie, czy można skonstruować maszyny liczące, które dorównywałyby umysłowi ludzkiemu pod względem umiejętności matematycznych [...]. Mając określony problem, można zbudować maszynę, która go rozwiąże; nie można jednak zbudować maszyny, która rozwiązywałaby każdy problem. [...]. Umysł ludzki jest być może, ograniczony; zapewne istnieją problemy matematyczne, których nie zdoła on rozwiązać. Ale jeśli nawet tak jest, to umysł ludzki zdaje się dysponować zasadniczo większymi możliwościami wykonywania operacji niż maszyny, które obecnie potrafimy obmyśleć. Perspektywa zastąpienia umysłu człowieka przez roboty nie jest bliska. [...]. Odkrycie Gödla nie dowodzi, że istnieją „nieprzekraczalne granice ludzkiego rozumu”. [...]. Twierdzenie Gödla [...] dowodzi [...], że działalność intelektu nie została dotąd i nie może zostać nigdy w pełni sformalizowana, że nowe zasady dowodzenia zawsze czekać będą na odkrycie<sup>25</sup>.

Ci sami autorzy zauważają, że twierdzenia Gödla obfitują w tak wiele subtelnych i złożonych konsekwencji, że w ich świetle nie sposób uznać, iż problem relacji umysł – sztuczna inteligencja może zostać jednoznacznie rozstrzygnięty i że twierdzenie to daje bądź przeciwnikom, bądź zwolennikom koncepcji tzw. silnej sztucznej inteligencji decydujące argumenty.

Drugi argument, sformułowany przez Searle'a, mówi o tym, że istnieje zasadnicza różnica, a wręcz przepaść, pomiędzy operowaniem znakami na poziomie czysto syntaktycznym a ich rozumieniem, tj. posługiwaniem się znakami w wymiarze semantycznym. Jest on znany jako „argument chińskiego pokoju”<sup>26</sup>, dający się następująco streścić. Załóżmy, że osoba zupełnie nieznająca języka chińskiego zostaje zamknięta w pokoju, w którym znajduje się komplet znaków tego języka (ideogramów) oraz podręcznik (instrukcja) zawierający reguły pozwalające konstruować poprawne formalnie (syntaktycznie) wypowiedzi; nie jest to jednak słownik zawierający znaczenia tychże znaków! Z zewnątrz dostarczane są układy znaków, tj. zdania (pytania). Osoba w pokoju otwiera podręcznik, następnie, zgodnie z instrukcjami, wybiera ideogramy. Tworzy ona w ten sposób zupełnie poprawnie skonstruowaną pod względem syntaktycznym odpowiedź,

---

<sup>25</sup> E. Nagel, J. Newman, *Twierdzenie Gödla*, przeł. Barbara Stanosz, Warszawa 1966, s. 71.

<sup>26</sup> Szerzej o tym pisze J. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, przeł. Tadeusz Baszniak, Warszawa 1999, s. 93–96.



której treści zupełnie nie rozumie. Znaczy to, według Searle'a, że osoba ta sprawia wrażenie posiadania znajomości języka chińskiego, jednak w istocie tego języka nadal w ogóle nie rozumie, chociaż czysto formalnie przeszła pomyślnie test Turinga na rozumienie języka chińskiego. Tak właśnie przedstawia się sytuacja w przypadku maszyny (programu komputerowego) manipulującej symbolami, która nie rozumie znaczenia wykonywanych przez siebie operacji.

Trzeci argument przeciwko tezie o równoważności maszyny i umysłu ludzkiego, formułowany przez wielu filozofów, sprowadza się do stwierdzenia, że umysł ludzki – w przeciwieństwie do maszyny – posiada samoświadomość i w aktach refleksji (samoświadomości) dokonuje samoidentyfikacji. Argument ten ma także bardziej wysublimowaną postać, mianowicie poczucie własnego Ja oraz tożsamość owego Ja, nie jest rezultatem aktów refleksji, lecz jest przedpojęciową, pierwotną, do niczego niesprowadzalną wiedzą. Wskazuje się przy tym, że odrzucany tutaj tzw. refleksowy model umysłu prowadzi do piętrzących się trudności – aporii, w szczególności do regresu do nieskończoności; albowiem nigdy nie moglibyśmy przypisywać sobie pewnych aktów mentalnych (oraz ich treści), gdybyśmy wcześniej (niezależnie od aktów refleksji) nie wiedzieli, że każdy z nas jest nieredukowalnym podmiotem, zwanym „Ja”, źródłem owych aktów<sup>27</sup>.

Można wspomnieć jeszcze o argumencie odwołującym się do posiadania tzw. *qualiów*, czyli jakościowych charakterystyk doznań zmysłowych (ból, barwy, dźwięku). Powstaje pytanie, czy systemy funkcjonalnie równoważne naszym mózgom, lecz zbudowane z innego materiału, także mogą posiadać *qualia*. Funkcjonalisci twierdzą, że tak, że np. komputer posiadający taką samą jak ludzki mózg strukturę funkcjonalną, tj. izomorficzny z nim, powinien także posiadać *qualia*<sup>28</sup>. Przeciwnicy, w tym Searle, przeczą temu, twierdząc, że tylko organizm żywy, biologiczny, może posiadać *qualia*; zatem ludzki mózg jako organ biologiczny nie da się zastąpić równoważnym systemem poznawczym, jakim jest komputer.

Innym argumentem wytaczanym przeciwko stanowisku tzw. silnej sztucznej inteligencji jest argument z wolności (argument Kantowski): człowiek, jego umysł jest wolny, tzn. może swobodnie podejmować działania, nie jest ograniczony do wyboru takich a nie innych decyzji, m.in. może zaniechać konkretnego działania. Naszkicowany argument nie jest, co należy podkreślić, natury logicznej, lecz pragmatycznej. Kant

<sup>27</sup> M. Frank, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Zbigniew Zwoliński, Warszawa 2002.

<sup>28</sup> Por. A. Nowaczyk, *Filozofia analityczna*, Warszawa 2008, s. 132.

był przekonany, że nie da się dowieść ściśle logicznie, w ramach „czystego rozumu”, tezy o wolności, o wolnym, tj. niezdeterminowanym zewnętrznie ludzkim działaniu; ale twierdził nadto, że mamy niezachwiane poczucie wewnętrznej wolności, a poczucie to jest nieodzownym warunkiem sensowności naszego życia i działania.

Jeszcze inne podejście krytykujące silną tezę o sztucznej inteligencji prezentuje Penrose. Broni on twierdzenia o niealgorytmicznym charakterze rozumowania matematycznego, ale jego podstawy doszukuje się w szczególnej budowie ludzkich neuronów, w tzw. mikrotubulach<sup>29</sup>. Penrose, podobnie jak Searle, podkreśla specyfikę biologicznego mózgu, natomiast wolność skłonny jest uważać za efekt niezdeterminowania kwantowego. Również propozycja wysunięta przez Penrose'a, podobnie jak argumentacja Lucasa, spotkała się z krytyką ze strony biologów, fizyków i logików. Do tej krytyki przyłącza się także Kurzweil, argumentując, jak sądził słusznie, że podejście Penrose'a jest w istocie ukrytym redukcjonizmem; zarzuca się mu także czysto spekulatywny charakter. Sadzę, że również Kant nie uznałby, iż wolność (która ma swe źródło w noumenalnym Ja) można zredukować do efektu niezdeterminowania kwantowego na poziomie mikrotubuli.

Choć każdy z tych zarzutów z osobna Kurzweil usiłuje dość przekonująco odeprzeć, to razem sprawiają na tyle solidne wrażenie, że wydaje się mało prawdopodobne, by maszyna mogła się okazać równoważna umysłowi ludzkiemu bądź nawet mogła go przewyższyć.

Projekt realizowany przez Kurzweila rozszczepia się na dwa warianty; pierwszy, to wytworzenie sztucznej inteligencji, która byłaby ściśle izomorficzna z umysłem ludzkim, czyli polega on na wytworzeniu sztucznego umysłu; drugi polega na fuzji umysłu ludzkiego z maszyną (komputerem), czyli na swego rodzaju syntezie, której efektem będzie synergia. Projekt ten polega w istocie na cyborgizacji ludzkiego umysłu, tzn. człowiek, w rezultacie owej syntezy z maszyną, staje się cyborgiem. Ze względu na głoszoną przez Kurzweila koncepcję Nowego Człowieka ten drugi wariant wydaje się mieć większą wagę. W związku z tym powracają pytania: (1) Czy można maszynę (program komputerowy) uznać za izomorficzną z ludzkim umysłem; (2) Czy można mówić o faktycznym, tj. zrealizowanym

---

<sup>29</sup> Przez „mikrotubule” Penrose rozumie utworzone przez neurony struktury (mikrostruktury), w których dochodzi do kwantowego przetwarzania informacji – por. R. Penrose, *Nowy umysł cesarza*, przeł. Piotr Amsterdamski, Warszawa 1996, szczególnie rozdziały 9 i 10 (s. 413–491). Koncepcję mikrotubuli Penrose omówił szerzej w: *Cienie umysłu. Poszukiwanie naukowej teorii świadomości*, Poznań 2001.

połączeniu, tj. jedności (syntezie) umysłu i maszyny? Czy w tym wypadku zachodzi jakieś dostosowanie, harmonia pomiędzy umysłem a maszyną?; (3) Czy w wyniku fuzji umysłu biologicznego z umysłem maszynowym (niebiologicznym) ten pierwszy zachowa te atrybuty, które dotąd posiada, innymi słowy, czy zachowa swą naturę? Czy w wyniku owego połączenia, które jest przykładem *techne*, czyli działania skierowanego w stronę *physis*, nie utracimy tożsamości, nie utracimy swej natury? Skoro realizacja pierwszego z wymienionych wariantów wydaje się wątpliwa, to tym bardziej wątpliwe wydaje się urzeczywistnienie wariantu drugiego, opartego na rezultatach tego pierwszego. Inaczej rzecz ujmując, wydaje się wątpliwe, czy faktycznie uda się zrealizować cyborga.

## Uwagi końcowe

Dzieje cywilizacji zachodniej ujawniają coraz dobitniej napięcie pomiędzy *physis* a *techne*, a także pomiędzy naturą a kulturą, naturą a cywilizacją; w szczególności ukazują dominującą rolę technologii we współczesnej cywilizacji. Zdaniem Heideggera technika, technologia i *techne* polegają na wydobywaniu (*poiesis*) prawdy o czymś, odkrywają prawdę. Ale, jak zauważa ten sam myśliciel, zgłębianie istoty *physis* prowadzi do wniosku, że również w przypadku natury występuje proces polegający na odkrywaniu, ujawnianiu, odsłanianiu. *Physis*, jak powiada Heidegger, „istoczy”, „wyistacza się” – ujawnia to, co pierwotnie pozostaje w ukryciu, „wystawia na widok” jako formę (*morphe*). Zarówno *physis* jak i *techne* ujawniają prawdę (*aletheia*). *Techne* stanowi jak gdyby „przedłużenie” i dopełnienie *physis*. Jedyna wyraźna różnica między nimi ma polegać na tym, że *physis* stanowi wewnętrzną zasadę zmiany w rzeczy, a *techne* jest zasadą zmiany w rzeczy, pochodzącą z zewnątrz.

Człowiek ma taką naturę, że wytwarza sferę, która w pewnym sensie transcenduje naturę, tj. tworzy kulturę i cywilizację wraz z technologią. Tego nie potrafią dokonać inne istoty żywe; pozostają one niejako cały czas „we władaniu” swej natury, poza którą nie wykraczają. Tymczasem człowiek, przekraczając swą naturę w kulturze i wytworach techniki, może zwrócić się za pomocą swych wytworów – artystycznych i technicznych, czyli dzięki *techne*, w stronę samej swej natury, czyli *physis*. Jeśli uznamy, że technologia jest ostatnim następstwem natury ludzkiej, a zatem pośrednio – w pewnym sensie – dalekim echem *physis*, to pojawia się pytanie: jak należy rozumieć (interpretować) rezultat, jaki osiągamy dzięki zastosowaniu najnowszej technologii wobec natury człowieka? Czy zastosowanie

technologii wobec *physis* umożliwia nam odkrycie pewnej wcześniej nieujawnionej głębi *physis*, której się nawet nie domyślaliśmy? Czy raczej zastosowanie technologii wobec *physis* prowadzi (w szczególnym przypadku) do „wynaturzenia”? Innymi słowy, jeśli współczesna inżynieria genetyczna wraz z innymi środkami zostają zastosowane, by ingerować w to, co rozumiemy przez naturę ludzką (genom, naszą świadomość, emocje, sposób działania), to z góry możemy przewidzieć, że jeśli w naszym postępowaniu wykorzystującym technologie przekroczymy pewną miarę, granicę, to znajdziemy się poza klasycznie rozumianą naturą ludzką. Najwyższe zaniepokojenie taką perspektywą wyraża Heidegger:

Niekiedy wydaje się, że nowożytna ludzkość pędzi na oślep do tego celu, ażeby człowiek technicznie wytworzył sam siebie; gdyby to się udało, wtedy człowiek wysadziłby w powietrze sam siebie, to znaczy swą istotę jako subiektywność<sup>30</sup>.

Jednakże, jakby na przekór temu, w eseju *Pytanie o technikę* filozof ten przywołuje sentencję Hölderlina: „tam, gdzie niebezpieczeństwo, tam też wzrasta ratunek”, i umieszcza ją w kontekście stwierdzenia, że technika jako wytwarzanie (*poiesis*) i „ze-staw” (*Ge-stell*) jest tym, co ze swej istoty służy ujawnianiu prawdy<sup>31</sup>. Technika – ta współczesna i ta przyszła, o której marzy Kurzweil, dąży zatem do odkrycia, odsłonięcia prawdy o naturze ludzkiej, o *physis*.

Jaka jest więc ta poszukiwana prawda o *physis*? Być może nasza cywilizacja, cywilizacja Zachodu w swoim wariacie faustycznym wytwarza technikę jako narzędzie pozwalające odkryć prawdę o człowieku, ujawnić w pełni *physis* człowieka – to, co w niej tkwi. Przeczucie przepastnych głębi natury ludzkiej miał już Heraklit, głosząc: „natura lubi się skrywać”, „krańców duszy nie odkryjesz, idąc nawet każdą drogą; tak głęboką ma miarę”<sup>32</sup>. Te dwie sentencje Heraklita zdają się więcej mówić i bardziej nas dzisiaj poruszają niż wnikliwe, analityczne rozważania prowadzone przez Arystotelesa. Owo poczucie niezgłębialności natury ludzkiej coraz bardziej nas uderza. Helmuth Plessner określa wręcz człowieka jako *homo absconditus*:

<sup>30</sup> M. Heidegger, *O istocie i pojęciu Φύσις u Arystotelesa*, przeł. Janusz Sidorek, [w:] *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 211–262.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, przeł. Janusz Mizera, [w:] *Technika i zwrot*, Kraków 2002, s. 7–47.

<sup>32</sup> G. Kirk, J. Raven i M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. Jacek Lang, Warszawa 1999, s. 205–206.

Jako istota rzucona w świat człowiek jest ukryty przed samym sobą – *homo absconditus*. Owo pojęcie, pierwotnie określające niezgłębialną istotę Boga, wyraża naturę człowieka. Można ją ująć jedynie jako pewien sposób życia, ograniczony i umożliwiony przez jej biologiczną podstawę, sprawiający, iż człowieka nie da się bliżej określić<sup>33</sup>.

Robert Spaemann, rozwijając niejako tę myśl, zauważa, iż człowiek wykracza poza własną naturę, ale w tym ruchu wykraczania „poza”, ku owemu „więcej” jako „celowi”, ujawnia się poszukiwana prawda: „Tylko człowiek potrafi uświadomić sobie ów cel jako swój własny. Człowiek, wykraczając poza naturę, w pewnym sensie doprowadza ją do jej pełni”<sup>34</sup>.

Jeśli większość filozofów – od Heraklita poczynając – zgodnie twierdzi, że natura ludzka jest niezgłębialna i że człowiek z natury jest taki, że w pewien sposób transcenduje poza swą naturę, to wydaje się, iż nikłe są szanse, by powstrzymać projekt zwany transhumanizmem. Pytanie sprowadza się jedynie do tego, czy droga, jaką podążają dzisiejsza cywilizacja i technologia w realizacji możliwości tkwiących w naturze ludzkiej jest tą właściwą, prowadzącą do celu, jakim jest prawda o tej naturze.

## Abstract

### The New Man and the Problem of Civilization

Taking the concept of human nature as a starting point, the author discusses the problem of the so-called New Man. He shows that the relation: “human nature – civilization” is dialectical in character. The first part of the essay confronts the concept of human nature, in its classical Aristotelian fashion, with two visions of Western civilization: Oswald Spengler’s and Felix Koneczny’s. The decisive role of two turning points in the history of Western civilization – Christianity and Enlightenment – in the process of revealing the tacit dimensions of human nature is emphasized. The second part of the essay focuses on the project for the new man proposed by Ray Kurzweil, a propagator of transhumanism, that poses a challenge to proponents of traditionally conceived human nature. The axis of contention between Kurzweil and the opponents of transhumanism, in the background of which lies the theory of Turing’s machine and Gödel’s theorem function, is the question of whether it is possible to increase *ad infinitum* the cognitive functions of a new entity: a conglomerate of human and machine, that is a cyborg. The author notes the unclear consequences to the understanding of human nature that would result if the project were realized.

<sup>33</sup> H. Plessner, *Homo absconditus*, [w:] idem, *Pytanie o conditio humana*, przeł. Zdzisław Krasnodębski, Warszawa 1988, s. 120.

<sup>34</sup> R. Spaemann, *O pojęciu natury ludzkiej*, przeł. Zdzisław Krasnodębski, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Paris 1988, s. 129–145.

## Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Warszawa 1956.
- Arystoteles, *Fizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, Warszawa 1984.
- Frank Manfred, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Zbigniew Zwoliński, Warszawa 2002.
- Heidegger Martin, *O istocie i pojęciu Φυσικ u Arystotelesa*, przeł. Janusz Sidorek, [w:] *Znaki drogi*, Warszawa 1999.
- Heidegger Martin, *Pytanie o technikę*, przeł. Janusz Mizera, [w:] *Technika i zwrot*, Kraków 2002.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, przeł. Jacek Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- Kołakowski Andrzej, *Spengler*, Warszawa 1981 (Myśli i Ludzie).
- Koneczny Feliks, *O wielości cywilizacji*, Warszawa 2015.
- Krajewski Stanisław, *Twierdzenie Gödla i jego interpretacje filozoficzne*, Warszawa 2003.
- Kurzweil Ray, *Nadchodzi osobliwość*, przeł. Eliza Chodkowska i Anna Nowosielska, Warszawa 2016.
- Murawski Roman, *Funkcje rekurencyjne i elementy metamatematyki*, Poznań 1990.
- Nagel Ernest, Newman John, *Twierdzenie Gödla*, tł. Barbara Stanosz, Warszawa 1966.
- Nowaczyk Adam, *Filozofia analityczna*, Warszawa 2008.
- Penrose Roger, *Nowy umysł cesarza*, przeł. Piotr Amsterdamski, Warszawa 1996.
- Piotrowski Robert, *Problem filozoficzny ładu społecznego a porównawcza nauka o cywilizacjach*, Warszawa 2015.
- Plessner Helmuth, *Homo absconditus*, przeł. Zdzisław Krasnodębski, [w:] *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988.
- Searle John, *Umysł na nowo odkryty*, przeł. Tadeusz Baszniak, Warszawa 1999.
- Spaemann Robert, *O pojęciu natury ludzkiej*, przeł. Zdzisław Krasnodębski, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Paris 1988.
- Spengler Oswald, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, przeł. Józef Marzęcki, Warszawa 2014.
- Szumakowicz Eugeniusz, *Twierdzenie Gödla o niezupełności wobec sporu mechanicyzmu z mentalizmem*, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, zebrał i oprac. J. Perzanowski, Warszawa 1989, s. 360–375.

