

Jerzy Bobryk
(Polska Akademia Nauk)

BIOWŁADZA, BIOALIENACJA, TRANSHUMANIZM

I. WSTĘP. KONCEPCJE ALIENACJI

Prototypowe znaczenie terminu „alienacja”, pochodzące od Hegla i Marksa, denotuje, mówiąc najkrócej, zjawisko oddzielenia wytworów podmiotu od podmiotu samego. „Oddzielenie” może mieć charakter obiektywny – jak w przypadku zawłaszczonej i przez to wyalienowanej pracy robotnika – lub subiektywny, kiedy podmiot emocjonalnie i poznawczo nie identyfikuje się z własnymi wytworami. Zdaniem marksistów takim wyalienowanym produktem jest na przykład religia i związane z nią pojęcia, będące wytworami ludzi, których odniesienia traktowane są przez wierzących jako coś niezależnego od nich i nadrzędnego.

Marksowskie pojęcie alienacji jest współcześnie przenoszone na obszary dość odległe od teorii rozwoju społecznego czy rozważań o ewolucji sił wytwórczych.

Psychologowie na przykład od dawna piszą o „alienacji od ego”, mając na myśli stan obniżonej energii psychicznej, blokadę wyobraźni i aktywności spowodowaną negatywnymi doświadczeniami lub urazami psychicznymi. Jest to stan psychiczny, który w najlepszym wypadku uniemożliwia jednostce samorealizację, w najgorszym zaś prowadzi do zaburzeń lub chorób umysłowych, nieraz do samobójstwa (np. Laing 1999). Psychologowie badają także „alienację rodzicielską” spowodowaną na przykład rozwodem i następującą po nim chęcią psychicznego i fizycznego odizolowania dziecka od jednego z rodziców.

W socjologii zaś „alienacja” denotuje najczęściej izolację społeczną jednostki spowodowaną z reguły jej nieprzystosowaniem i/lub brakiem tolerancji ze strony innych.

Wszystkie te nieprototypowe i późniejsze rozumienia alienacji można widzieć jako następstwa alienacji wskazywanej przez Marksa, tak to czynił np. Erich Fromm (1998), łączący, jak wiadomo, psychoanalizę z marksizmem. W każdej niemal wersji rozumienia terminu „alienacja” zakłada się istnienie fałszywej świadomości podmiotu i społeczną genezę (choć różnie rozumianą) stanu alienacji człowieka.

Poza alienacją myślącego i działającego podmiotu dopuszcza się alienację instytucji społeczno-politycznych. W tym wypadku – nieco inaczej niż w przypadku religii czy „alienacji ego” – alienacja ma charakter niemal całkowicie obiektywny i wynika z mechanizmów innych niż (wskazane wyżej) związki zja-

wisk ekonomicznych i psychicznych. Modelowym przykładem jest tu biurokracja. Wzajemna zależność między członkami aparatu biurokratycznego powoduje, że tworzy się odrębna warstwa społeczna menadżerów w dziedzinie przemysłu, nauki, kultury, polityki (współcześnie można tu dodać dziedzinę mediów masowej komunikacji), która sama siebie (świadomie lub nie) traktuje jako odrębną klasę, mającą autonomiczne cele (najczęściej są to cele niezgodne z interesami innych grup społecznych).

Niniejszy tekst jest próbą pokazania zależności pomiędzy alienacją jednostek a alienacją instytucji społecznych. Jest to zagadnienie szerokie i raczej trudne do przedstawienia w pojedynczym artykule, dlatego w tym miejscu ograniczę się do pokazania jednego tylko aspektu takiej alienacji. Nazywam ten aspekt „bioalienacją”, rozumiejąc przez ten termin alienację ludzi od własnego ciała i cielesnych funkcji. Alienację, którą można dostrzec zarówno w fałszywej świadomości własnego ciała, jak i w nieracjonalnych, nieskutecznych, a niekiedy patologicznych zachowaniach, wynikających z tej fałszywej percepcji i konceptualizacji ludzkiej cielesności. Ten stan rzeczy, w aspekcie jego mechanizmów polegających na alienacji społecznych instytucji, został bardzo dobrze opisany w pracach Michela Foucaulta (1977, 1987, 1993, 1998, 1999, 2000, 2005, 2011)¹.

Natomiast od strony fenomenologiczno-psychicznej najciekawszy obraz alienacji przedstawił R.D. Laing (1999). Stworzył on rozwiniętą teorię istoty i genezy schizofrenii, wypracowaną w okresie popularności psychiatrii humanistycznej i antypsychiatrii², a więc w czasach, kiedy zakładano, że choroby psychiczne mają raczej genezę społeczno-kulturową niż biologiczną.

The Divided Self (Laing, pierwsze wyd. pol. 1999) jest egzystencjalno-fenomenologicznym studium doświadczeń charakterystycznych dla osobowości schizoidalnej i schizofrenicznej. Początkiem kształtowania się takiej osobowości jest niepewność ontologiczna, sytuacja, w której jednostka traci poczucie zaufania do siebie i skuteczności własnych działań. Kształtuje się wtedy niewcielone (a raczej nieucieleśnione) „ja”, człowiek przestaje się identyfikować z własnym ciałem i własnym fizycznym działaniem (Laing 1999, s. 88). Można powiedzieć, że oddziela część swojej osoby i przestaje ją uważać za „swoją”. To oczywiście pogłębia nieskuteczność własnych czynności i czyni jeszcze bardziej „obcymi” własne doświadczenia cielesne takiego człowieka. Człowiek, który osiąga ten stan umysłu, częściowo świadomie, częściowo nieświadomie udaje kogoś innego, niż jest, odgrywa przed innymi jakieś „role”, uważając, że w ten sposób chroni prawdziwe i zagrożone „ja”. Klasyczna psychiatria tego typu „przedstawienia” nazywa urojeniami, rozszczepieniem osobowości, zaburzeniami myślenia, zakładając oczywiście, inaczej niż Laing, iż taki człowiek (w nomenklaturze klasycznej psychiatrii „pacjent”) całkowicie i szczerze wierzy w to, że jest kimś innym, niż jest. Jedynym wspólnym mianownikiem poglądów klasycznej psychiatrii

¹ Mamy też szereg danych empirycznych, pokazujących, iż szpitale psychiatryczne są instytucjami totalnymi, a pojęcie choroby psychicznej to dość rozmyty konstrukt teoretyczny. Pracą klasyczną jest publikacja Davida L. Rosenhana (1973): *On Being Sane in Insane Places*. Jedną z ostatnich prac na ten temat to Adama Millera (2013): *Szpital psychiatryczny jako instytucja totalna. Socjologiczne studium przypadku*.

² R.D. Laing, podobnie jak M. Foucault i D.L. Rosenhan, był jednym ze zwolenników ruchu antypsychiatrii.

i psychiatrii egzystencjalno-fenomenologicznej jest (jak to wskazuje nazwa zaburzeń) teza o wielości osobowości (czy jaźni) w schizofrenii. Oczywiście obydwie nurty psychiatrii zupełnie inaczej widzą przyczyny tego stanu umysłowego. Dla psychiatrii tradycyjnej jest on następstwem fizycznej „choroby” (czyli jakichś niepoznanych ciągle zmian w mózgu „pacjenta”), a dla psychiatrii egzystencjalno-fenomenologicznej jest to specyficzna i nieskuteczna obrona przed „niepewnością ontologiczną”. Taka zasadnicza rozbieżność poglądów na temat istoty i genezy psychozy zwanej schizofrenią ma dla snutych tu rozważań znaczenie raczej drugorzędne. Niezależnie od różnic poglądów mamy tu w obu wypadkach opis „alienacji ego”, opis doświadczeń, przeżyć i czynności, w których człowiek nie w pełni identyfikuje się z własną cielesnością, a także z niektórymi podejmowanymi przez siebie działaniami.

II. JAŻŃ ODZWIERCIEDLONA

Podzielone „ja” jest rodzajem patologicznej fałszywej samoświadomości spowodowanej, zdaniem psychiatrii humanistycznej, negatywnymi doświadczeniami społecznymi jednostki. W tym kontekście warto przypomnieć, co mają do powiedzenia na temat społecznej determinacji samoświadomości takie nauki, jak socjologia i psychologia społeczna. Obszar ten był w centrum zainteresowań interakcjonizmu symbolicznego, drugiej po behawioryzmie oryginalnej i wpływowej szkoły w północnoamerykańskich naukach społecznych (Stryker 1980).

Ważnym pojęciem tego nurtu była koncepcja „jaźni odzwierciedlonej” (*looking-glass self*). Termin ten u Charlesa H. Cooleya (amerykańskiego socjologa o orientacji introspekcyjnej) denotuje wewnętrzne przekonanie jednostki o tym, jak widzą ją inni ludzie. U Florianą Znanieckiego – który podobnie jak Cooley zaliczany jest do twórców i klasyków interakcjonizmu symbolicznego – pojęcie jaźni odzwierciedlonej ma już całkiem nieintrospekcyjną treść. Znaniecki, podobnie jak większość przedstawicieli symbolicznego interakcjonizmu, zwraca uwagę na pierwotność interakcji i zachowań społecznych w stosunku do psychiki jednostki: „...osobnik uczy się ujmować siebie jako całość psychiczną uprzytamniając sobie, że środowisko społeczne odnosi jego zachowanie się do jego «wewnętrznej» istoty i przypisuje tej wewnętrznej istocie pewne cechy – zasoby zdolności, skłonności, usposobienia, które na pewnym poziomie refleksji łączone są w pojęciach «umysłu» i «charakteru»” (Znaniecki 1974, s. 120–121). Co znaczy, że autokoncepcja psychiki i jej cech ma u jednostki genezę społeczną. Mówiąc inaczej, człowiek uczy się od innych (dowiaduje się od nich), w jakich kategoriach ma myśleć o sobie samym i jak ma sam siebie oceniać. „Ojciec” symbolicznego interakcjonizmu Georg H. Mead (wyd. pol. 1975) pokazywał, jak „symboliczne interakcje”, czyli interakcje odbywające się z użyciem znaków i różnorodnych symboli, determinują procesy samokontroli i samoświadomości jednostek. Przyznając rację przedstawicielom interakcjonizmu symbolicznego i przyjmując społeczną genezę treści samoświadomości jednostki (jej obrazu „ja”), nie możemy odrzucić tezy, iż to, co jednostka myśli o sobie i jak siebie ocenia, zależy – w pewnym stopniu przynajmniej

– od interesów grupy społecznej oraz mechanizmów społecznych działających niekiedy poza świadomością i kontrolą jednostki. Zatem fałszywa świadomość – nie tylko w psychozach i zaburzeniach umysłowych – może obejmować także tzw. obraz ja. Ponieważ interesy „innych” nie muszą być zbieżne z interesami danej jednostki, przeto najefektywniejszym sposobem kontroli jednostki jest odpowiednie ukształtowanie jej „obrazu ja”; do tego zmierzają – przynajmniej częściowo i niekiedy – systemy wychowawcze i polityczne oraz wiele innych instytucji społecznych³.

III. BIOPOLITYKA I BIOWŁADZA

„Biowładza” to neologizm wprowadzony przez Michela Foucaulta w ostatnich jego pracach (wyd. pol. Foucault 1998, 2000, 2011). Nazwa ta odnosi się do form sprawowania władzy nad ciałem i sposobami jego używania przez ludzi tej władzy poddanych. W systemie Foucaulta panowanie tego typu wykracza poza suwerenną władzę jakiegoś państwa lub organizacji wynikającą z ustanowionych i *explicite* sformułowanych praw i zasad życia społecznego i jest władzą istniejącą wszędzie w sferze społecznej i działającą poprzez mechanizmy socjalizacji i odnoszenia się do siebie nawzajem poszczególnych jednostek. Jednocześnie ten rodzaj władzy jest ściśle związany z „biopolityką”, polityką wobec biologicznych warunków narodzin, prokreacji, zdrowia, długości życia etc., całej populacji.

Zarządzanie ciałem opisywał Foucault w pierwszych swoich pracach, z których najbardziej znana to *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu* (wyd. pol. 1987), będąca opisem historycznych zmian w traktowaniu szaleńców i dokładną analizą początku praktyk psychiatrycznych. Początek naukowego i „humanitarnego” traktowania szaleńców to okres budowania kapitalistycznego systemu ekonomicznego. Chorzy umysłowo stali się wtedy potrzebni jako siła robocza. W następstwie tej potrzeby pojawiła się idea choroby umysłowej i psychiatrii jako sztuki jej leczenia (Foucault 1987). Wcześniej ludzie, których dziś nazwalibyśmy chorymi umysłowo, albo pełnili ważne nieekonomiczne funkcje społeczne (jak czarownicy, prorocy, „święci”), albo byli izolowani razem z trędowatymi czy przestępcami. W każdym razie nie byli jako tacy jasno wyodrębniani ani medycznie leczeni. Wczesna nowożytna psychiatria stosowała terapię awersyjną, zabiegi takie, jak mrożące prysznice czy kaftany bezpieczeństwa. Kolejne istotne prace, czyli *Narodziny kliniki* (wyd. pol. Foucault 1999) oraz *Nadzorować i karać* (wyd. pol. 1993), są swoistym dopełnieniem *Historii szaleństwa* (Foucault 1987), przedstawione zostały w nich inne sposoby zarządzania cielesnością. Jak widać, „władza” jest tu rozumiana szeroko: jako różnorodne jawne i ukryte formy sprawowania kontroli nad jednostką. Nie jest to władza monarchy ani władza ograniczająca się do panowania określonej grupy społecznej, jest to władza

³ W otaczającym nas systemie ekonomicznym jest to „przemysł reklamowy” i związany z nim handel oraz usługi. Komercyjnie ukształtowane „ja” współczesnego człowieka to człowiek pracujący, by zarobić na kupienie sobie przedmiotów, których w gruncie rzeczy nie potrzebuje, jednak – jak mówi się w reklamach – „zasługuje na ich posiadanie”.

rozproszona, bezosobowa i często ukrywająca zasięg swojego wpływu; co oczywiście zwiększa skuteczność jej działania. Taka „władza” wymaga od „poddanych”, aby zinternalizowali narzucane przez nią normy i obraz rzeczywistości (w przypadku biowładzy niezbędna jest odpowiednia wizja ciała jednostki). Konieczność świadomej lub nieświadomej zgody na „bycie poddanym władzy” zauważył już Hegel, pisząc w *Fenomenologii ducha*, iż niewolnik przede wszystkim dlatego jest niewolnikiem, że uznaje pana w innym. Warto tu przypomnieć, że przedstawiona przez Foucaulta (wyd. pol. 1977, 2005) idea epistemy (albo formacji dyskursywnej) oparta jest na założeniu jedności myślenia i działania ludzi żyjących w danej epoce. W sytuacji gdy ciało jest skutecznie dyscyplinowane przez innych (jak to ma miejsce w szpitalach psychiatrycznych i więzieniach, ale także w innych społecznych instytucjach), pojawia się odpowiedni obraz „ja” jednostki i jej samokontrola. Narzędziem kształtowania odpowiedniej jaźni nie muszą być kary i przymus. Samoświadomość, podobnie jak świadomość w ogóle, skutecznie kształtowana jest na poziomie wymiany symboli (Stryker 1980, Bobryk 1980).

W *Historii seksualności* (wyd. pol. Foucault 2000) mamy opis władania ludzką seksualnością. Inaczej niż psychoanalicy, Michel Foucault uznawał, że kultura i społeczeństwo nie tyle represjonują biologiczną seksualność jednostki, ile ustalają „właściwe” i „niewłaściwe” formy zachowań seksualnych. Czynią to za pomocą pojęć takich, jak „zdrowie”, „patologia”, „dewiacja” „grzech”, „wstyd”, „umiarkowanie”. Pojęcia normy i aberracji seksualnych zmieniają się (a właściwie jak wszystko, co należy do epistemy, podlegają nieprzewidywalnym mutacjom) w różnych epokach historycznych; co ostatnio najwyraźniej widać w sposobach traktowania mniejszości seksualnych. Zmienne jest także to, jakie aspekty ludzkiej cielesności stają się ogniskiem zainteresowań polityki, związanej z nią nauki czy obyczajowości w danym miejscu i czasie. Może to być prokreacja, seks, dieta, muskulatura i tkanka tłuszczowa, kondycja fizyczna⁴. W społeczeństwie nowożytnym władza (także biowładza) szczególnie ściśle spaja się z wiedzą. Rozproszenie władzy objawia się, między innymi, jej transmisją, oddaniem części władzy w ręce ekspertów (Scott 2006). Takimi ekspertami są na przykład psychiatrzy (łącznie z seksuologami), lekarze zarządzający zdrowiem jednostek i populacji, a w wielu wypadkach doświadczeni i uznani naukowcy. Oni to – a właściwie ich autorytet, jaki zyskali w nowożytnym społeczeństwie – przekonują do „rządomyślności” (Foucault 2000, s. 163) pojedyncze podlegające władzy podmioty.

Zatem da się w jednym okresie „naukowo udowodnić”⁶, że antykoncepcja, dziecięca masturbacja, homoseksualizm, seks pozamałżeński czy zapłodnienie pozaustrojowe są „niezdrowe”, w innym zaś – że nie mają dla zdrowia żadnych następstw ani same w sobie patologią nie są. Zdrowe albo patologiczne są też określone diety i procenty tkanki tłuszczowej. Jednostka wykształcona i świadoma sama dba o odpowiednie, świadczące o dobrym zdrowiu „parametry”

⁴ Zmieniają się także „ideały” urody kobiecej, „moralne” uzasadnienia i praktyczne sposoby instrumentalnego traktowania kobiet.

⁵ Niektóre skutki takiego oddania władzy i zarządzania zdrowiem opisywane są w gazetach (np. Gawrońska 2014), jakkolwiek na „prawowitej” władzy państwowej nie robi to większego wrażenia.

⁶ Takie dowody nie muszą być uznane ani przez wszystkich, ani przez większość uczonych, ich skuteczność wiąże się jednak z faktem, że zostają uznane przez laików i „nieekspertów”.

własnego ciała. Warto tu może przypomnieć, że taka, podejmowana za radą ekspertów, dbałość o „zdrowie” i odpowiednią kondycję ciała nie przez wszystkie jednostki jest właściwie rozumiana i wtedy przynosi nieadekwatne rezultaty, czego wymownym przykładem jest anoreksja lub oparta na sterydach kultura styka. W tych ostatnich przypadkach nie bez znaczenia są oczywiście wypaczone normy estetyczne⁷.

Zdaniem niektórych autorów (np. Foucault 1998, Postman 1993, Scott 2006) władza formalna czy nieformalna, jawna czy ukryta wykorzystuje wszystkie dostępne środki do rozszerzenia i umocnienia. Od wielu wieków ewolucja sposobów i możliwości sprawowania władzy jest ściśle związana z postępem technicznym i ewolucją środków przekazu informacji. Wynalazek pisma i środków jego rozpowszechniania (przede wszystkim druku, a potem innych nośników pisma) rozszerzył obszar sprawowania władzy (można było przejść od miast-państw do imperiów), ale też zmienił samą władzę, czyniąc ją bezosobową i bardziej ukrytą. Niezależnie od tego, czy następujące po wynalezieniu pisma i druku środki masowego przekazu informacji uznamy za władzę samą w sobie, czy za narzędzie jakiejś innej władzy, nie możemy im odmówić zdolności do kierowania jednostkami i kształtowania poglądów. Środki masowego przekazu, czyli tak zwane media, są (zwłaszcza obecnie, w dobie Internetu) z jednej strony narzędziem kontroli jednostek, z drugiej zaś – autonomicznym generatorem celów i powodów tej kontroli sprawowania (Castells 2013)⁸.

IV. BIOALIENACJA

Nie zamierzam w tym miejscu oceniać poglądów filozoficznych ani politycznych Michela Foucaulta, a tym bardziej z nimi polemizować. Powyższa, z konieczności skrótowa, prezentacja jego stanowiska oparta jest na założeniu, że fakty i sposoby sprawowania władzy (takie jak np. zmieniające się historycznie praktyki psychiatryczne, obyczaje i moralność seksualna, władza ekspertów i medyków), na jakie się powołuje Michel Foucault, zostały przedstawione rzetelnie (sądzę, że istnienie przynajmniej niektórych z nich potwierdza nasze codzienne doświadczenie). Jeżeli założenie to jest słuszne, możemy teraz przejść do pokazania genezy i istoty zjawiska nazwanego tu przeze mnie roboczo „bioalienacją”⁹.

Słowo „bioalienacja” może się kojarzyć z dewastacją naturalnego (czyli biologicznego) środowiska człowieka. To najzupełniej zasadne skojarzenie prowadzi nas do rozlicznych rozwiązań problemów ekologicznych, dziś dość dobrze

⁷ Można takie efekty określić jako alienację środków sprawowania władzy eksperckiej.

⁸ W państwach totalitarnych środki masowego przekazu dbały o prawomyślność obywateli, obecnie troszczą się przede wszystkim o efektywność handlu. W obu wypadkach konieczne jest ukształtowanie odpowiednich nawyków myślowych odbiorców.

⁹ Zakładając, że „bioalienacja” istnieje, zawieszam w tym miejscu dyskusję, czy jest zjawiskiem rzadkim, czy stosunkowo częstym. Istnienie tego zjawiska, nawet jeśli jest ono rzadkie, powinno – moim zdaniem – budzić zainteresowanie przedstawicieli nauk społecznych. Uzasadnienie mojego stanowiska zawarte jest w dalszej części niniejszego tekstu.

teoretycznie opracowanych i spopularyzowanych, czekających jednak ciągle na praktyczne i skuteczne „wdrożenie”. Niniejszy tekst nie jest jednak poświęcony ochronie innych gatunków, chodzi w nim o ochronę gatunku *homo sapiens*. Niezależnie od tego, jak szybko uda nam się zniszczyć inne gatunki, zabraliśmy się ostatnio ochoczo, moim zdaniem, do niszczenia gatunku własnego. Źródła naszej możliwości samozniszczenia nie leżą jedynie we wzrastającym prawdopodobieństwie katastrofy ekologicznej ani w malejącym – jak sądzą optymiści, oszołomieni upadkiem żelaznej kurtyny – prawdopodobieństwie wojny nuklearnej. Źródła te wypływają z obecnego kulturowego obrazu człowieka, obrazu, który jest, moim zdaniem, z jednej strony fałszywy, z drugiej zaś niespójny. Ta jednak nieprawdziwość i niespójność nie przeszkadza w tym, by większość praktyk podejmowanych przez współczesne instytucje i jednostki służyła jego utrwaleniu i umocnieniu. Rdzeniem tego obrazu jest dość szczególna (moim zdaniem wyalienowana) naukowa wizja ludzkiego ciała, a dokładniej mówiąc, wizja stosunków pomiędzy ludzkim ciałem a ludzkim umysłem. Niespójność tej wizji często umyka uwadze nawet ekspertów, czyli niektórych przedstawicieli „nauk społecznych” i humanistycznych.

Truizmem będzie przypomnienie, że współczesna wizja stosunków ludzkiego ciała i umysłu została ukształtowana przez Kartezjusza i że jest to wizja dualistyczna (Rorty 1980). Może mniej truistyczne (a nawet pozornie paradoksalne) będzie stwierdzenie, że dualizm ten został zachowany, a nawet wydatnie wzmocniony we współczesnych filozoficznych i kognitywistycznych koncepcjach umysłu, takich jak teoria identyczności (Armstrong 1982) czy „komputerowy” (kognitywistyczny) funkcjonalizm (np. Fodor 1983).

Dualizm tych teorii najłatwiej można sobie uzmysłowić, przypominając (aktualną ciągle – Thagard 2005) „obliczeniową” (*computational*) teorię ludzkiego umysłu. Klasycy *cognitive science* i twórcy „obliczeniowego” modelu ludzkiego umysłu (jak np. Jerry Fodor 1983) wprost stwierdzali, że są „neokartezjanistami”, chociaż mówiąc to, nie mieli na myśli filozofii ontologicznego dualizmu. Kognitywistyka (*cognitive science*), kiedy powstawała w latach siedemdziesiątych poprzedniego wieku, była silnie inspirowana psycholingwistyką i nową teorią języka, jaką budował przede wszystkim Noam Chomsky. W tym kontekście neokartezjanizm to przede wszystkim „neonatywizm”.

W niniejszym tekście przez „dualizm” rozumiem zapoczątkowaną przez Kartezjusza koncepcję osoby ludzkiej, która, zgodnie z jej dualistyczną wizją:

(1) Składa się z dwu jakościowo (w niektórych wersjach „ontologicznie”, „substancjalnie”) różnych części, które można łatwo pojęciowo (a zdaniem niektórych praktycznie i empirycznie) od siebie oddzielić.

(2) Relacje między tymi częściami mają charakter hierarchiczny, to znaczy jedna z nich jest w stanie kontrolować całkowicie (lub niemal całkowicie) drugą.

(3) Wyższa w hierarchii część jest w stanie, z natury rzeczy lub w specjalnych warunkach, istnieć bez tej drugiej.

(4) Obydwie części można badać naukowo (przy czym badanie tej wyższej w hierarchii części jest trudniejsze) czasem tymi samymi, czasem innymi metodami.

Jak łatwo się domyślić, części te nazywane kiedyś były „duszą” i „ciałem”; obecnie zaś określane są terminami „umysł” (*mind*) i „ciało” (*body*). Nietrudno zauważyć, że wszystkie cztery wymienione wyżej warunki spełnia nie tylko

klasyczny (kartezjański, ontologiczny) dualizm, ale także (co znowu może zabrzmieć jak paradoks) teoria identyczności (która słowo „umysł” zamienia na słowo „mózg”, pojmując umysł substancjalnie). Wszystkie cztery warunki spełnia też dominująca w *cognitive science* „komputerowa” wersja funkcjonalistycznego rozumienia, czym jest umysł. Jeżeli za *cognitive science* przyjmiemy, że umysł ma się tak do mózgu jak *software* do *hardware*, i śladem wielu kognitywistów uwierzemy w to, że można będzie w nieodległej przyszłości stworzyć idealną komputerową symulację ludzkiego umysłu i budować sztuczną inteligencję, całkowicie dorównującą¹⁰ inteligencji ludzkiej, to wtedy warunek (3) trzeba uznać za spełniony¹¹.

Tak pojmowana „dualistyczna” wizja człowieka jest obecna (co wcale nie oznacza, że jest całkowicie lub dobrze uświadomiona) we współczesnym myśleniu potocznym. Przekonanie współczesnego człowieka o realnym autonomicznym istnieniu umysłów („dusz”) ma więc silne, nie tylko religijne, ale także nowożytne i naukowe (dziś: kognitywistyczne) podstawy.

W początkowym okresie rozwoju *cognitive science* bardzo wiele publikacji zaliczanych do jej obszaru (Boden 1977, Dreyfus 1979, Graubard 1988) poświęconych było sztucznej inteligencji oraz dyskusjom na temat podobieństwa sztucznych i naturalnych intelektów. W okresie późniejszym kognitywistyka znacznie rozszerzyła swoje zainteresowania (Johnson, Erneling 1997, Stainton 2006); pewnie dlatego pytania, „czy komputer myśli”, odsunęły się na plan dalszy; co jednak wcale nie oznacza, że dyskusja ta została jakoś rozstrzygnięta, oponenti raczej pozostali przy swoich poglądach¹². Może dlatego niektórzy badacze uważają, że komputery już wkrótce zaczną myśleć jak ludzie¹³, inni zaś – że to się nigdy nie zdarzy (Dreyfus 1979, Searle 1984). Wygaśnięcie takich dyskusji nie oznacza wcale, że ktokolwiek z oponentów przekonał drugą stronę. Wielu przedstawicieli *cognitive science* nie zrezygnowało z przekonania, że wcześniej czy później maszyny zaczną myśleć jak ludzie, a symulacje komputerowe odsłonią nam wszystkie tajemnice działania ludzkiego umysłu i ludzkiego mózgu.

Przypuszczam, że człowiek współczesny powie raczej, że „ma ciało” i „jest umysłem” niż odwrotnie. Nie trzeba być religijnym fanatykiem ani masochistą, by przystać na pogląd, że ludzkie ciało powinno być (do pewnego stopnia przynajmniej i w pewnych sytuacjach) dyscyplinowane, kontrolowane, ograniczane. O autokontrolę czy autodyscyplinę umysłową martwimy się nieco rzadziej. Zresztą, gdybyśmy to robili często, narazilibyśmy się na podejrzenia o psychiczną

¹⁰ Problem sztucznej inteligencji analizowany będzie w rozdziale następnym.

¹¹ Niedualistyczne wizje umysłu wypracowały np. logiczny (analityczny) behawioryzm, tradycyjna polska teoria czynności oraz inne niż wspomniana wyżej („komputerowa”) wersje funkcjonalizmu. W tej pierwszej tradycji umysł jest rozumiany jako suma dyspozycji do określonych zachowań. Natomiast w tradycji polskiej psychologii przedmiotem tej nauki są czynności, które mają charakter psychofizyczny i wykonywane są przez całego człowieka, a nie przez określony narząd czy tkankę. W tej ostatniej koncepcji czynności z pewnością nie są wykonywane przez jakiś duchowy dodatek do ciała. Zatem zgodnie z tymi wszystkimi teoriami umysłu, umysł jest sposobem działania fizycznego ciała czy po prostu człowieka. Na ten temat: Bobryk (2000, 2009).

¹² Właściwie nikt nie przedstawił trafnej krytyki argumentu z „chińskiego pokoju” – patrz np. John Searle (1984, 1992).

¹³ Konkretna data ciągle odsuwana jest w przyszłość, najwięksi optymiści spodziewali się tego etapu rozwoju sztucznej inteligencji jeszcze w XX w.

patologię (na przykład taką, jaką opisuje teoria R.D. Lainga). Taka identyfikacja z własnym umysłem łączy się (może w sposób paradoksalny) ze wzrastającą chęcią delegowania ludzkich czynności umysłowych do obszarów zaawansowanej technologii elektronicznej. Komputery i całe sieci elektroniczne stają się „drugim ja” człowieka współczesnego, a spopularyzowana przez *cognitive science* komputerowa metafora ludzkiego umysłu przestaje być metaforą i stopniowo zaczyna być rozumiana całkiem dosłownie.

V. TRANSHUMANIZM JAKO PRZEJAW BIOALIENACJI

Fakt, że przenikająca do myślenia potoczna dualistyczna wizja człowieka, razem z dosłownie rozumianą metaforą komputera-umysłu, m o ż e (choć oczywiście nie musi) stymulować postawę wobec ludzkiego ciała, którą tu nazwałbym „bioalienacją”, najłatwiej można dostrzec, analizując skrajne (czy mocno kontrowersyjne) nurty i przejawy naukowego myślenia. Jednym z nich jest transhumanizm. Mianem tym określa się jeden ze współczesnych kierunków myślenia w naukach o człowieku¹⁴. Jego zwolennicy i twórcy chętnie nazywają transhumanizm filozofią, przeciwnicy częściej używają, kojarzącego się z marksizmem, epitetu „ideologia”. Transhumanizm bywa także identyfikowany lub mylony z posthumanizmem.

Zgodnie z autoprezentacją tej filozofii (More 2013) można powiedzieć, że transhumanizm pod wieloma względami jest przeciwieństwem posthumanizmu. Jest tak, ponieważ ten ostatni wyrasta z postmodernizmu (Wolfe 2013), przeto zrodził się z filozofii pokazującej ograniczenia, a nawet błędy myślowe Oświecenia. Transhumanizm natomiast, zgodnie z własnymi deklaracjami, „broni zasadniczych idei Oświecenia i jego ideałów” (w org. *continues to champion the core of the Enlightenment ideas and ideals*, More 2013, s. 10), przede wszystkim racjonalizmu, metod naukowych, praw człowieka i jego wolności. Transhumanści uważają, że obecny stan kultury i cywilizacji technicznej wymaga od ludzi przemyślenia na nowo przyjętych i utrwalonych systemów wartości, sposobów postępowania, wizji człowieka, związków pomiędzy nauką, techniką i praktycznymi celami ludzkości.

W opinii jego twórców (More 2013) transhumanizm tym różni się od innych filozofii, że jest poszerzającym się ciągle obszarem badań obecnej i przyszłej przemiany ludzkości oraz związanych z tą przemianą szans potęgowania (*enhancement*) ludzkich możliwości, stwarzających wreszcie realną perspektywę świadomej i kontrolowanej autoewolucji człowieka.

Przedstawiciele transhumanizmu w swoim manifestie¹⁵ domagają się poważnego i krytycznego badania obecnego stanu i racjonalnego przewidywania

¹⁴ Nie użyłem tu określeń „nauki humanistyczne” ani „nauki społeczne”, gdyż stały się one współcześnie dość wieloznaczne. Poza tym nie jest jasne, czy do którejś z tych kategorii należy zaliczyć tzw. neuronauki czy może raczej nie. Zwrot „nauki o człowieku” wydaje mi się obejmować „nauki społeczne”, „nauki humanistyczne” i „neuronauki”.

¹⁵ Podpisany przez wielu autorów i zamieszczony jako *Transhumanist Declaration* (2012), na przykład w: M. More, N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader*, s. 54–55.

przyszłego rozwoju nauki i techniki, które już w tej chwili radykalnie zmieniły środowisko człowieka i intensywnie zabrały się do zmieniania jego samego. Mając na uwadze możliwość lub raczej konieczność autoewolucji człowieka, transhumaniści zdecydowanie opowiadają się za przestrzeganiem zasady zwanej w ich kręgach „wolnością morfologiczną” (*morphological freedom*), czyli za prawem każdego człowieka do takich zmian własnego ciała i umysłu, które zwiększą ludzkie fizyczne i intelektualne możliwości, poprawią zdrowie, zwiększą długość życia i zagwarantują satysfakcję z niego płynącą (Sandberg 2013). Kolejnym ważnym obszarem refleksji transhumanistów jest problem przyszłych relacji pomiędzy człowiekiem a stworzonymi w przyszłości sztucznymi inteligentnymi systemami (Goertzel 2013, Rothblatt 2013), które mogą przewyższać ludzi swoją inteligencją. Przewidywanie, że już niebawem takie sztuczne inteligencje powstaną, nie jest podawane w wątpliwość w obszarze myślenia „transhumanistycznego” (np. Herbert 2014).

Chociaż w rzeczywistości, jak do tej pory, nie ma żadnych realnych powodów, by uznać istnienie prawdziwie myślących maszyn i martwić się ich losem (czego transhumaniści nie biorą pod uwagę), to jednak trzeba przyjąć aktualne istnienie różnorodnych wzmacniaczy ludzkich intelektów. Umyka jednak często uwadze fakt, że istnieją one od dawna i nie pojawiły się wraz z komputerami. Wynalazki rozszerzające (poprawiające) ludzkie możliwości poznawcze powstały w historii ludzkości nieznacznie później niż wynalazki wspomagające ludzkie siły fizyczne. Jak wiemy, dawno wynaleziono dźwignię i wielokrążki. Niemal równie dawno człowiek nauczył się poprawiać swoją pamięć (zwiększać jej trwałość i pojemność). Posłużyło temu pismo, które było pierwszym wynalazkiem utrwalającym treści ludzkiej pamięci. Potem ludzie wymyślili liczydła, arytmometry i kalkulatory, zrobili to, by usprawnić rachowanie i operowanie liczbami (co niewątpliwie jest czynnością umysłową), a stosunkowo niedawno pojawiły się komputery, wspierające ludzi w wielu innych funkcjach poznawczych. Być może antropomorfizujemy komputery dlatego, że słabo rozumiemy istotę naszych funkcji poznawczych (podobnie jak innych funkcji psychicznych). Zwodzi nas także fakt, że komputery mogą działać pod nieobecność człowieka. Chociaż wiadomo, że wnyki i pułapki myśliwskie od dawna chwytają i zabijają zwierzęta, nawet pod nieobecność myśliwego. Komputery są też automatami, tylko bardziej złożonymi, niezawodnymi i wielofunkcyjnymi.

Automatyczność i niesamodzielność tzw. sztucznej inteligencji (tej obecnej i tej z najbliższej przyszłości) jakoś nie bardzo chłodzi optymizm transhumanistów. Podobnie jak w ostatnich dekadach XX w. czynili to przedstawiciele kognitywistyki¹⁶, transhumaniści uważają, że człowiek już wkrótce stworzy sztuczną inteligencję mądrzejszą od niego. Ta mądrzejsza sztuczna inteligencja stworzy oczywiście intelekty potężniejsze od niej itd.

Z punktu widzenia przyjętego w niniejszym tekście istotniejsze są inne (jakkolwiek związane z powyższym) cele transhumanistów. Jednym z pomysłów powstałych w ramach rozważań o autoewolucji ludzkości jest przeniesienie ludzkich umysłów (jaźni, osobowości, „dusz”¹⁷) z biologicznych ciał do maszyn,

¹⁶ Na przykład Marvin Minsky (za: Postman 1993, s. 112, wyd. pol. 1995, s. 136) powiedział, że potęga myśli sztucznych mózgów będzie tak wielka, że „jeśli będziemy mieli odrobinę szczęścia, zatrzymają nas sobie jako domowych ulubieńców”.

¹⁷ Na uwagę zasługuje fakt, że nie istnieją żadne standardowe sposoby rozumienia tych terminów, w pewnych kontekstach mają one te same, w innych różne znaczenia i odniesienia.

komputerów, a w każdym razie pewnych sztucznych wytworów techniki. Ma to być sposób na uzyskanie przez ludzi nieśmiertelności¹⁸.

Poważne potraktowanie tego pomysłu przez transhumanistów, a także ich przeciwników (Hansell, Grassie 2011) jest oczywiście efektem nierozstrzygniętych (jednak uważanych przez wielu za rozstrzygnięte) sporów filozoficzno-kognitywistycznych, dotyczących sztucznej inteligencji i komputerowych symulacji ludzkiego myślenia.

Zastanówmy się zatem, co miałyby być przeniesione z biologicznych ciał ludzkich do maszyn lub innych wytworów technologii. Najczęściej pada odpowiedź, że chodzi tu o przeniesienie ludzkiego umysłu. Chodzi jednak o to, że nie rozstrzygnięto filozoficznego problemu: Czym jest umysł?

Jeżeli jest on czymś w rodzaju niematerialnej duszy (jak chciała dawna filozofia i obecnie na przykład John Eccles 1979), to niczego przenosić nie trzeba (bo dusza jest nieśmiertelna) i nie można (bo jest niematerialna).

Natomiast zgodnie z tym, co twierdzą przedstawiciele analitycznego behawioryzmu (Ryle 1970) i polscy twórcy teorii czynności (Twardowski 1965), założymy, że umysł jest sposobem używania ciała lub sumą dyspozycji do określonego zachowania się. Po przyjęciu takiej koncepcji umysłu zmiana ciała oznacza radykalną zmianę umysłu. Zatem nie ma tu mowy o tożsamości umysłu w ciele biologicznym i „umysłu” w ciele mechanicznym.

Jeżeli przyjmiemy natomiast teorię tożsamości (Armstrong 1982) mózgu i umysłu, to oczywiście można (teoretycznie rzecz ujmując) przenieść mózg z ciała biologicznego do ciała mechanicznego. Tkanka mózgowa nie jest jednak nieśmiertelna. Pozostaje nam (możliwe w przyszłości, zdaniem transhumanistów i kognitywistów) wierne skopiowanie w komputerze (lub innym artefakcie) struktury połączeń pomiędzy neuronami danego biologicznego mózgu.

Trzeba tu jednak przypomnieć, że każdy ludzki mózg składa się z około dziesięciu miliardów neuronów, każdy zaś z tych neuronów ma około dziesięciu tysięcy połączeń z innymi neuronami. Nawet jeśli udałoby się poznanie tych połączeń i skopiowanie ich struktury, pozostaje filozoficzne pytanie, czy kopia określonego człowieka (umysłu/mózgu) jest tym samym człowiekiem (umysłem/mózgiem)¹⁹.

Może zresztą nie warto martwić się fantazjami transhumanistów albo upierać przy biologicznym istnieniu naszego gatunku. Trzeba jednak zauważyć, że transhumaności:

(1) chcą wydziedziczyć ludzi z ich ciał;

(2) zupełnie nie zastanawiają się nad możliwymi społecznymi skutkami stosowania zasady „wolności morfologicznej”.

Te dwie cechy transhumanistycznego myślenia dość natrętnie kojarzą mi się z autyzmem.

¹⁸ Przy czym nie chodzi tu wyłącznie o nieśmiertelność gatunku ludzkiego, lecz o nieśmiertelność jednostek, których umysły można będzie w przyszłości implementować w komputerach.

¹⁹ Przyjmijmy, że stworzono (np. przez klonowanie) wierną kopię mojej osoby. Kto jest mną? A może jest nas dwóch?

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong D. (1982), *Materialistyczna teoria umysłu*, PWN, Warszawa.
- Bobryk J. (1980), *Spoleczne podstawy „ja podmiotowego”*, Wyd. UW, Warszawa.
- Bobryk J. (2000), *Modern and Postmodern Visions of the Human Mind*, „Polish Psychological Bulletin”, vol. 31, nr 3, s. 93–100.
- Bobryk J. (2009), *The Genesis and History of Twardowski's Theory of Actions and Products*, w: S. Lapointe, J. Woleński, M. Marion, W. Miskiewicz (ed.), *The Golden Age of Polish Philosophy*, Springer, Dordrecht.
- Boden M. (1977), *Artificial Intelligence and Natural Man*, The Harvester Press, Brighton.
- Böhme G. (1998), *Antropologia filozoficzna*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa.
- Castells M. (2013), *Władza komunikacji*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- Dreyfus H.L. (1979), *What Computers Can't Do*, Harper, New York.
- Eccles J. (1979), *The Human Mystery*, Springer, Berlin.
- Elliot A. (2007), *Koncepcje „ja”*, Wyd. Sic!, Warszawa.
- Fodor J.A. (1983), *The Modularity of Mind*, A Bradford Book, London.
- Foucault M. (1977), *Archeologia wiedzy*, PIW, Warszawa.
- Foucault M. (1987), *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, PIW, Warszawa.
- Foucault M. (1993), *Nadzorować i karać*, Aletheia, Warszawa.
- Foucault M. (1998), *Trzeba bronić społeczeństwa*, Wyd. KR, Warszawa.
- Foucault M. (1999), *Narodziny kliniki*, Wyd. KR, Warszawa.
- Foucault M. (2000), *Historia seksualności*, Czytelnik, Warszawa.
- Foucault M. (2005), *Słowa i rzeczy*, Wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Foucault M. (2011), *Narodziny biopolityki*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- Fromm E. (1998), *Ucieczka od wolności*, Czytelnik, Warszawa.
- Gawrońska M. (2014), *Jaś Fasola na tropie*, „Gazeta Wyborcza”, 5 IX, s. 26–27.
- Goertzel B. (2013), *Artificial General Intelligence and the Future of Humanity*, w: M. More, N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, Singapore.
- Graubard S.R. (red.) (1988), *The Artificial Intelligence Debate. False Starts, Real Foundations*, Massachusetts: The MIT Press, Cambridge.
- Hansell G.R., Grassie W. (red.) (2011), *Transhumanism and its Critics*, Metamexus, Philadelphia.
- Herbert D. (2014), *Becoming God. Transhumanism and the Quest for Cybernetic Immortality*, Joshua Press, Ontario.
- Johnson D.M., Erneling Ch.E. (red.) (1997), *The Future of Cognitive Revolution*, Oxford University Press, Oxford.
- Kant I. (1984), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, PWN, Warszawa.
- Laing R.D. (1999), *Podzielone „ja”*, Rebis, Poznań.
- Mead G.H. (1975), *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, PWN, Warszawa.
- Miller A. (2013), *Szpital psychiatryczny jako instytucja totalna*, Wyd. UW, Warszawa.
- More M. (2013), *The Philosophy of Transhumanism*, w: M. More, N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, Singapore.
- More M., Vita-More N. (red.) (2013), *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, Singapore.
- Postman N. (1993), *Technopoly. The Surrender of Culture to Technology*, Vintage Books, New York.
- Postman N. (1995), *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, PIW, Warszawa.
- Rorty R. (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.
- Rosenhan D.L. (1973), *On Being Sane in Insane Places*, „Science”, vol. 179, s. 250–258.
- Rothblatt M. (2013), *Mind is Deeper Than Matter: Transgenderism, Transhumanism and the Freedom of Form*, w: M. More, N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, Singapore.
- Ryle G. (1970), *Czym jest umysł*, PWN, Warszawa.
- Sandberg A. (2013), *Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but We Need It*, w: M. More, N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, Singapore.
- Searle J.R. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, The MIT Press, London.

- Searle J.R. (1984), *Minds, Brains and Science*, MA: Harvard University Press, Cambridge.
- Scott J. (2006), *Władza*, Wyd. Sic!, Warszawa.
- Stainton R.J. (red.) (2006), *Contemporary Debates in Cognitive Science*, Backwell, Oxford.
- Stryker S. (1980), *Symbolic Interactionism. A Social Structural Version*, The Benjamin/Cummings Publishing Company, London.
- Thagard P. (2005), *Mind. Introduction to Cognitive Science*, A Bradford Book, London.
- Twardowski K. (1965), *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa.
- Wolfe C. (2013), *Animal studies, dyscyplinarność i post(humanizm)*, „Teksty”, nr 139–140, s. 125–153.
- Vinge V. (2013), *Technological Singularity*, w: M. More, N. Vita-More (red.), *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, Singapore.
- Znaniecki F. (1974), *Ludzie terażniejsi i cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa.

BIOWŁADZA, BIOALIENATION, TRANSHUMANISM

Summary

The first part of the article introduces the term “bioalienation” based on Michel Foucault’s biopolitics theory and psychological concepts of “ego alienation”. The second part presents the ideas of transhumanist philosophy as an example of “bioalienation”.

Trans. Izabela Ślusarek