



DAWID MISZTAL
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

WOKÓŁ ANTROPOLOGICZNYCH ZAŁOŻEŃ TRANSHUMANIZMU

Wprowadzenie

Podkopanie tradycyjnych przekonań dotyczących kondycji ludzkiej, do którego doszło w rezultacie rozwoju nauki i postępu technologicznego, należy niewątpliwie do charakterystycznych doświadczeń współczesności. Stało się ono m.in. jednym z głównych bodźców do podjęcia i rozwijania refleksji problematyzującej nie zawsze oczywiste i mnożące się zależności łączące człowieka z szeroko rozumianą techniką. Transhumanizm jest jednym ze stanowisk wypracowanych w ramach tego namysłu. Jego misję da się streścić jako program popularyzacji idei wykorzystania nowych technologii do głębokiej modyfikacji istot ludzkich, co niedwuznacznie sugeruje istnienie przekonania o potrzebie redefinicji relacji między człowiekiem a technologią. Realizacja tej idei prowadzić ma przy tym do zmian tak radykalnych, że w ich konsekwencji ludzkość miałaby uwolnić się od większości swych biologicznych ograniczeń, przeistaczając się tym samym w nowy, postludzki gatunek. To fundamentalne dla transhumanizmu przekonanie skłania oczywiście do postawienia wielu pytań: jak np. mamy ową postludzkość tego nowego gatunku rozumieć? Czy miałoby chodzić tylko o rodzaj quasi-ewolucyjnego rozwinięcia homo sapiens, czy też o całkowite zerwanie z nim? Innymi słowy, w jakim stopniu – jeśli w ogóle – postczłowiek zachowałby jakiś ludzki pierwiastek? Na jakich w ogóle zasadach mielibyśmy porównywać oba te gatunki? Wreszcie, na jakiej podstawie moglibyśmy rozstrzygnąć, że pojawienie się postczłowieka należy interpretować wyłącznie w kategoriach rozwoju, postępu, a nie regresu czy wręcz katastrofy?

Pytania te padały już wielokrotnie i rozmaicie próbowano na nie odpowiadać (zob. np. Rothblatt; Ihde; Dupuy; Bostrom 2008). Ich powtórzenie ma na celu jedynie pokazanie, że główna idea transhumanizmu (zgodnie z powyższą, lapidarną charakterystyką jego misji) implikuje jakieś rozumienie tego, co to właściwie znaczy być człowiekiem. Odsyła, innymi słowy, do jakichś antropologicznych założeń.

W transhumanistycznym dyskursie takie supozycje są oczywiście obecne. Niemniej przy jego bliższych analizach uderza fakt, że prezentacja tych założeń właściwie zawsze posiada charakter fragmentaryczny i rozproszony. W transhumanistycznych tekstach treści antropologiczne ograniczają się z reguły do kilku ogólnych twierdzeń, popartych zwykle szczątkowym uzasadnieniem, z rzadka opatrzonych wyjaśniającym komentarzem. Symptomatyczny wydaje się w tym kontekście fakt, że w wydanym w 2015 roku popularyzatorskim opracowaniu pt. *Transcendence. The Disinformation Encyclopedia of Transhumanism and Singularity* nie sposób odnaleźć hasła „człowiek”. Tymczasem, o ile transhumanizm wyrasta z przekonania, że odkrycia naukowe i postęp technologiczny zakwestionowały powszechnie dominujące, tradycyjne wyobrażenia o kondycji ludzkiej, o tyle zagadnienia antropologiczne należałoby przecież uznać za jeden z jego centralnych wątków. Dlatego właśnie chciałbym przyjrzeć się tym zagadnieniom bliżej. W pierwszej kolejności postaram się wskazać możliwe powody sygnalizowanego braku ich bardziej systematycznego opracowania i pełniejszej – by nie powiedzieć całościowej – ekspozycji. Następnie przejdę do omówienia twierdzeń, które uznać można za kluczowe dla antropologii transhumanizmu, by w kolejnym kroku przedstawić najczęściej podnoszone wobec nich zarzuty.

Zacznę jednak od uwagi natury metodologicznej. Otóż, jakkolwiek uważam, że szczególnym rysem antropologii transhumanizmu jest to, iż pojęcia transczłowieka oraz postczłowieka są dla niej co najmniej równie istotne, jak pojęcie człowieka, to będę się przede wszystkim koncentrował na tym ostatnim. Po pierwsze, takie zawężenie perspektywy uzasadnia fakt, że trudno byłoby rzetelnie i wyczerpująco omówić wszystkie ze wspomnianych pojęć w ramach jednego artykułu. Po drugie, zdaniem przynajmniej niektórych badaczy motywem transczłowieka i postczłowieka wydają się ostatnio rzadziej

przez transhumanizm eksponowane i eksplorowane (Ranisch & Sorgner, s. 13)¹.

Powody braku usystematyzowanej koncepcji antropologicznej w obrębie transhumanizmu.

Istnieją, jak się wydaje, przynajmniej trzy powody, dla których nie można mówić o spójnej i wyłożonej całościowo antropologii transhumanistycznej. Pierwszym z nich jest to, że źródłem twierdzeń składających się na antropologiczne stanowisko transhumanizmu przynajmniej początkowo nie była pogłębiona refleksja antropologiczna. Twierdzenia te pełniły rolę niejako pomocniczą wobec głównej, popularyzatorskiej intencji transhumanistów – stanowiły one część uzasadnienia ich podstawowego przekonania o możliwości i potrzebie modyfikacji kondycji ludzkiej przy użyciu nauki i technologii. Stąd też prezentowane były w typowej dla wczesnych transhumanistycznych tekstów stylistyce manifestu. Zyskiwały tym samym postać chwytliwych haseł bądź efektownych metafor. Za ilustrację posłużyć tu może w oczywisty sposób nawiązujące do słynnych wypowiedzi Nietzschego stwierdzenie Maxa More'a, zgodnie z którym człowiek to tylko „etap przejściowy między naszym zwierzęcym dziedzictwem a naszą postludzką przyszłością”². Albo też dobrze znane obrazowe określenia Nicka Bostroma, opisujące człowieka jako *work-in-progress* (a zatem pracę w toku) oraz jako *half-baked beginning* (niedopieczony zaczyn) (Bostrom, 2003, s. 1.). Jeśli następnie twierdzenia takie rozwijano, to dokonywało się to najczęściej w odpowiedzi na krytykę transhumanizmu lub w kontekście określenia jego stanowiska wobec różnych prądów myślowych i kulturowych oraz

¹ Ich miejsce zajmują zagadnienia dotyczące sztucznej inteligencji (SI), kwestie polityczne (np. równy dostęp do nowych technologii, alternatywne formy organizacji społeczeństw), czy też spodziewane konsekwencje automatyzacji.

² Niefrasobliwe łączenie transhumanizmu z myślą Nietzschego jest praktyką dość częstą, podejmowaną zarówno przez zwolenników, jak i krytyków tego nurtu. Zazwyczaj polega ono (jak w powyższym przypadku) na sięganiu po podobną do nietzscheańskiej metaforykę i/lub nawiązywaniu do figury nadczłowieka. Zasadność doszukiwania się w nietzscheanizmie antycypacji transhumanistycznych postulatów osłabia nieco np. Nick Bostrom, zwracając uwagę na powierzchowność podobieństw między nimi (Bostrom, 2005, s. 4nn.). W kwestii związków transhumanizmu z filozofią Nietzschego zob. zbiór pod redakcją Yunusa Tuncela pt. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?* (2017). Por. też pracę Andrew Pilscha (2017, ss. 25-30).

koncepcji filozoficznych. Antropologiczne założenia tego nurtu były więc definiowane przede wszystkim niejako przy okazji takich krytycznych odwołań do tradycyjnych czy też rozpowszechnionych przeświadczeń na temat kondycji ludzkiej oraz w ramach odpowiedzi na polemiczne wobec transhumanizmu wystąpienia. Te dookreślenia antropologicznych tez miały zatem czysto instrumentalny i – by tak rzec – doraźny charakter. Tworzono je raczej na potrzeby określonych argumentacji, wpisujących się w konkretne konteksty prowadzonych z krytykami transhumanizmu debat i były podporządkowane ich logice. Najlepszą ilustracją jest tutaj spór transhumanistów z biokonserwatystami³.

Druga z przyczyn braku spójnej transhumanistycznej antropologii to dalekosiężność i zróżnicowanie wizji transhumanistów. Transhumanizm przedstawia bardzo wiele, nie zawsze zbieżnych wersji tego, jak miałyby wyglądać rzeczywistość zmodyfikowanej ludzkości. Zaliczają się do nich zarówno stosunkowo skromne i ostrożne przewidywania dotyczące możliwości wykorzystania już obecnie dostępnych technologii medycznych i farmaceutycznych jedynie do optymalizacji ludzkiej fizjologii, jak i odważniejsze prognozy wypracowania nowych narzędzi i procedur oraz bardziej radykalnych ingerencji w ludzką biologię, zmierzających do ulepszenia możliwości poznawczych, kontroli samopoczucia i nastroju, modyfikacji ciała, radykalnego przedłużenia życia, udoskonalenia moralnego⁴. Towarzyszą im zapowiedzi rzekomo nieuchronnej cyborgizacji istot ludzkich –

³ Antropologiczną osią tego sporu było rozumienie pojęcia natury ludzkiej. Stanowisko biokonserwatystów (reprezentowanych m.in. przez Fukuyamę, Sandela, Kassa, Habermasa) sprowadzić można do pewnej formy esencjalizmu, postulującego istnienie pewnego ustalonego, trwałego sposobu funkcjonowania istot ludzkich, w którym wyraża się ich natura. Dla transhumanistów, którzy ujmują człowieka jako ewolucyjny rezultat szerokiego spektrum uwarunkowań, definiowanie natury ludzkiej w kategoriach stałości, trwałości czy niezmienności jest nie do przyjęcia. Z wyjątkiem Fukuyamy i Habermasa, przedstawiciele obu obozów uczestnicząc w tej debacie koncentrowali się w większym stopniu na spodziewanych konsekwencjach realizacji transhumanistycznych postulatów, aniżeli na zagadnieniach antropologicznych. W kwestii stanowiska biokonserwatystów zob. Miształ (2014, 2017); por. też Żuradzki (2014).

⁴ Szerokie omówienie różnego rodzaju udoskonalających modyfikacji istot ludzkich oraz powiązanych z nimi problemów znaleźć można w pracy pt. *Enhancing Human Capacities* pod redakcją J. Savulescu, R. ter Meulena, oraz G. Kahane. Zob. też J. Savulescu, N. Bostrom (eds.), *Human Enhancement*, oraz S. Clarke, J. Savulescu, C. A. J. Coady, A. Giubilini, S. Sanyal (eds.), *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*.

postępującej integracji człowieka i maszyn (np. Kurzweil, s. 202-214), kolonizacji kosmosu, oraz fantastyczne rojenia o wykorzystaniu krioniki do przywracania do życia osób zmarłych (np. Wowk, s. 235.). Wreszcie – *last but not least* – do lansowanych przez transhumanistów wizji postludzkiej rzeczywistości należą też futurystyczne scenariusze oddzielenia świadomości od organicznego, cielesnego podłoża oraz jej transferu (*mind uploading*) do innego, nieorganicznego nośnika (Kurzweil, s. 138-140; zob. też Bostrom, 2016, s. 60-67).

W konsekwencji, mówi się nawet nie o jednym, ale o dwóch transhumanizmach, mianowicie o tzw. *carbon-based transhumanism*, co w języku polskim bodaj najtrafniej byłoby oddać jako transhumanizm organiczny, oraz o *silicon-based transhumanism*, czyli o transhumanizmie nieorganicznym, czy też krzemowym (Sorgner, 31.). Ten pierwszy, czyli transhumanizm organiczny, chce być postrzegany jako kontynuacja zjawiska od dawna w dziejach ludzkości znanego, które polega po prostu na minimalizacji niedogodności jakie niesie ze sobą życie – na wynajdywaniu sposobów i technik, sprawiających, że jest ono łatwiejsze i bardziej znośne w jak najbardziej pragmatycznym i instrumentalnym sensie. Zjawisko to interpretowane jest jako działanie naturalne, które nie jest wyłączną domeną człowieka, jako że podobne co do swojej istoty wzorce zachowań zaobserwować można także w przypadku np. naczelnych. Celem tych zachowań jest wg transhumanistycznej interpretacji uzyskanie jakiegoś rodzaju kontroli nad środowiskiem, ponieważ zagwarantowanie sobie takiej kontroli zwiększa szanse przetrwania, zaś jej brak niesie groźbę wyginięcia. Innymi słowy, można przyjąć, że transhumanizm organiczny postuluje rozwijanie i wykorzystanie technologii do realizacji celów i wartości, które od dawien dawna były i nadal są istotne dla większości współczesnych kultur czy społeczeństw (trudno bowiem podejrzewać większość ludzkich wspólnot o to, że nie są one zainteresowane np. przetrwaniem swoich członków czy zachowaniem ich dotychczasowej, podstawowej biologicznej kondycji). Oznacza to, że nawet jeśli nowe technologie, zgodnie z postulatami transhumanizmu, zastosowane by były do modyfikowania ludzi, to zachowają oni swoją materialną konstytucję, a tym samym zachowana zostanie też podstawa samorozumienia człowieka jako istoty cielesnej. Jest to zatem perspektywa bliska oryginalnej, prekursorskiej wizji Juliana Huxleya,

dla którego transhumanizm oznaczał „badanie możliwości stworzenia sprzyjającego środowiska społecznego” oraz warunków wszechstronnego „rozwoju duchowego”, w których „człowiek pozostawałby [jednak] człowiekiem” (Huxley, ss. 75nn.).

W przeciwieństwie do takiego programu, transhumanizm nieorganiczny szczególnie naciska na rozwijanie technologii jako środka służącego przekroczeniu biologicznych ograniczeń. W szczególności miałyby one pozwolić na odseparowanie świadomości czy osobowości od ciała i przeniesienie jej na nieorganiczny nośnik, dzięki czemu możliwe byłyby dalsze manipulacje, takie jak jej kopiowanie, wprowadzanie do innego, nowego organizmu, albo też jej dalsze życie (czy raczej funkcjonowanie) w cyberprzestrzeni.

To oczywiste, że te dwie odmiany transhumanizmu opierają się na odmiennych antropologicznych założeniach. Co prawda, także transhumanizm nieorganiczny powołuje się na naturalne dążenie człowieka do opanowania środowiska. Zarazem jednak nieco inaczej rozkłada w tym miejscu akcenty. Zdaniem jego rzeczników bowiem (np. Rothblatt) uniwersalizm tego dążenia (fakt, że nie jest ono zachowaniem wyłącznie ludzkim) niedwuznacznie wskazuje na to, iż nie dlatego usiłujemy opanować i kontrolować środowisko, by potwierdzić swoje człowieczeństwo, ale po to, aby przetrwać (w domyśle: niekoniecznie jako istoty ludzkie). Ponadto, o ile transhumanizm nieorganiczny zakłada możliwość oddzielenia umysłu (świadomości) od ciała, o tyle musi przyjąć dualistyczne rozumienie istot ludzkich. Uprzywilejowuje on tym samym pojmowanie człowieka jako pewnego układu informacji, interpretując fakt ucieleśnienia nie jako biologiczną konieczność, lecz jako historyczną przygodność. Transhumanizm organiczny niekoniecznie podziela ten pogląd.

Wreszcie, trzecim powodem braku rozwiniętej, całościowej koncepcji antropologicznej w obrębie transhumanizmu jest przekonanie o nieadekwatności wypracowanych i podtrzymywanych przez humanistyczną tradycję kategorii pojęciowych, do których należą m.in. pojęcia człowieka i natury ludzkiej. Mimo wielokrotnie podkreślanych różnic między trans- a posthumanizmem (zob. np. Ranisch & Sorgner; Ferrando; Sorgner), transhumaniści generalnie dzielają charakterystyczny dla posthumanizmu pogląd o wątpliwym statusie ustalonych dystynkcji pojęciowych, na których opierają się

dominujące metanarracje, czy tradycyjne wykładnie sensu. Innymi słowy, fragmentaryczność proponowanych przez nich antropologicznych charakterystyk nie jest przypadkowa: transhumanizmowi zależy bowiem raczej na rozmyciu jasnych i wyraźnych granic między człowiekiem, a trans- czy postczłowiekiem; między tym, co ludzkie, a tym, co nie-ludzkie czy postludzkie (zwierzęce, naturalne, mechaniczne, cyfrowe), niż na generowaniu fałszywego wrażenia klarowności i niepodważalności tych rozróżnień (Hughes, s. 135.). Źródło takich dystynkcji zwolennicy transhumanizmu rozpoznają m.in. w utrwalonych teoriach antropologicznych, wywodzących się np. z tradycji chrześcijańskiej, bądź też nawiązujących do oświeceniowej idei autonomicznego podmiotu. Ufundowana na tych koncepcjach idea człowieczeństwa jest przez transhumanizm odrzucana jako zawołowane przekonanie o posiadaniu przez istotę ludzką jakiegoś wyróżnionego i uwznioślającego, niematerialnego pierwiastka, które to przekonanie buduje, wzmacnia i utrwala fałszywy, dualistyczny obraz człowieka. Tymczasem słowa używane na określenie tego pierwiastka (jak dusza, czy umysł, względnie ego) są wyłącznie pustymi pojęciami, wykorzystywanymi w nieuzasadniony sposób jako podstawa uprzywilejowania człowieka, nadania mu wyróżnionego statusu moralnego (Hughes, 136.). Brak usystematyzowanej koncepcji antropologicznej w obrębie transhumanizmu przynajmniej po części wynika więc z chęci uniknięcia takich błędów.

Antropologia transhumanizmu

Jaki jednak obraz człowieka da się mimo wszystko wyinterpretować z transhumanistycznej narracji? Jakie tezy można uznać za kluczowe dla antropologii transhumanizmu? Otóż, w najbardziej ogólnym ujęciu, transhumanizm przyjmuje pewną wersję naturalistycznej perspektywy antropologicznej. Człowiek to przede wszystkim pewien żywy organizm podlegający biologicznym uwarunkowaniom. Jednocześnie, przekonanie transhumanistów o rewolucyjnym potencjale połączenia nanotechnologii, biotechnologii, robotyki oraz informatyki, prowadzi do uzupełnienia tego naturalistycznego rozumienia istot ludzkich dodatkowym komponentem. Łączy mianowicie tę wykładnię z ujęciem człowieka jako projektu – jako rezultatu świadomej kreacji lub autokreacji, którego poszczególne cechy i dyspozycje można w niemal

dowolny sposób kształtować i modyfikować. Przyjrzyjmy się, jak dokonuje się to połączenie.

Widziany w naturalistycznej perspektywie człowiek jest zdolnym do adaptacji wytworem dynamicznego i wieloaspektowego procesu ewolucji. Proces ten ma przy tym charakter nieskończony, ponieważ nie zmierza do urzeczywistnienia jakiegoś z góry założonego idealnego telosu – jakiegoś ideału człowieczeństwa, czy też ostatecznej wersji człowieka, w której całkowicie aktualizowałby się jego domniemany potencjał. Przesądza to o ujmowaniu przez transhumanizm człowieka jako istoty zawsze nieukończonej, a więc istoty o nieustalanej raz na zawsze naturze – inaczej rzecz ujmując, człowiek to wieczny ewolucyjny półprodukt (zgodnie z przywołanymi już wcześniej metaforami Bostroma). W konsekwencji transhumaności albo w ogóle kwestionują istnienie natury ludzkiej, albo też podkreślają jej nieuchronną zmienność i to zarówno wtedy, kiedy ujmują ją jako biologiczną konstytucję gatunku, jak i wówczas, gdy rozumieją przez nią istotę czy esencję człowieczeństwa.

Z transhumanistycznej perspektywy w procesie ewolucji, którego zmienność ta jest owocem, wyróżnić można trzy fazy: 1) naturalną ewolucję, polegającą na adaptacji przy użyciu prymitywnych narzędzi i technik (np. metody zdobywania pożywienia, jak łowiectwo lub zbieractwo, oraz wynajdywanie schronienia, etc.); 2) następnie ewolucję adaptacyjną, polegającą na coraz głębszym i szerszym przekształcaniu środowiska przy użyciu coraz bardziej skomplikowanych i złożonych narzędzi w taki sposób, by odpowiadało ono ludzkim potrzebom; 3) wreszcie ewolucję samosterującą (w przededniu której zdaniem transhumanistów stoimy, lub która właśnie się rozpoczyna), polegającą na świadomej i celowej automodyfikacji istoty ludzkiej oraz na dalszym dostosowywaniu środowiska do jej potrzeb. Tego rodzaju periodyzacji ewolucyjnych dziejów człowieka towarzyszy przytaczana już wyżej teza, że modyfikacja istot ludzkich za pomocą technologii nie jest zjawiskiem pozbawionym precedensu⁵. Posiada ona raczej charakter quasi-naturalny i dokonywała się właściwie od momentu, kiedy wynaleziono pierwsze narzędzia (w bardzo szerokim tego słowa znaczeniu, obejmującym np. techniki

⁵ Bodaj najbardziej spektakularny wyraz nadaje temu przekonaniu Kurzweil, rozwijający swego rodzaju koncepcję historiozoficzną (2005, roz. 1).

pozyskiwania i przygotowywania pokarmu). To właśnie pozwala postrzegać otwierającą się możliwość wykorzystania nowych technologii do reżyserowania naszej własnej ewolucji, jako konsekwencję naturalnego dla gatunku homo sapiens dążenia do adaptacji, a tym samym połączyć naturalistyczną perspektywę z ujęciem człowieka jako istoty realizującej lub mogącej realizować projekt automodyfikacji. Dla transhumanistów bowiem, to przystosowawcze dążenie jest instynktowną siłą napędową większości działań człowieka i jako takie stanowi integralny i kluczowy składnik jego kondycji. Innymi słowy, zarówno ludzka świadomość, jak i wzorce zachowań są dziełem mechanizmów przystosowawczych, zaś opierający się na tych mechanizmach złożony proces adaptacji doprowadził także do wykształcenia się ludzkiego mózgu, który umożliwia teraz człowiekowi przejęcie kontroli nad kierunkiem jego ewolucyjnych przystosowań. Dlatego właśnie przekroczenie biologii i sterowanie przyszłym biegiem ewolucyjnych zmian jest konsekwentnie interpretowane przez transhumanistów jako kolejny etap samej ewolucji.

Co istotne, dodatkowym założeniem wspierającym powyższe tezy, jest przekonanie, że aktualna kondycja ludzka pozwala korzystać jedynie ze znikomego zakresu możliwości, jakimi w sprzyjających warunkach mógłby prawdopodobnie dysponować człowiek (Bostrom, 2003, s. 5.). Warto też podkreślić, że twierdzenia te prowadzą w konsekwencji do swego rodzaju syntezy biologicznej ewolucji i technologicznego postępu, co oznacza w tej samej mierze technicyzację biologii, jak i naturalizację postępu. Jedną z cech charakterystycznych antropologii transhumanizmu jest stałe zacieranie różnic między tymi dwoma wymiarami.

Wątpliwości

Oczywiście, zbudowana na takich założeniach antropologia oraz stosunkowo nonszalanckie podejście samych transhumanistów do jej tez, pozwalają na sformułowanie niemałej liczby uwag krytycznych. W

ogólnym ujęciu, koncentrują się one na podkreślaniu niespójności antropologii transhumanizmu oraz nieprecyzyjności jej twierdzeń.

Przykładem takich zastrzeżeń mogą być chociażby wątpliwości dotyczące posługiwania się pojęciem natury ludzkiej czy też odnoszące się do stosunku transhumanizmu do dualistycznych koncepcji antropologicznych. Funkcjonowanie w transhumanistycznym dyskursie pojęcia natury ludzkiej rzeczywiście nacechowane jest pewną niejednoznacznością. Z jednej strony, transhumaniści metodycznie odrzucają przekonanie o istnieniu natury ludzkiej jako przesąd (Savulescu) czy też jako irracjonalny stereotyp (Bostrom). Z drugiej jednak strony, mówią o możliwości modyfikacji optymalizujących naturę ludzką, a nawet o moralnym obowiązku przeprowadzenia takich ulepszeń (Harris), ponieważ w swym obecnym kształcie natura ludzka nie jest w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb człowieka ani urzeczywistnić wszystkich jego wartości. Kontrowersja zasadza się w tym przypadku oczywiście na tym, że pojęcie natury ludzkiej występuje w transhumanistycznym dyskursie przynajmniej w dwóch znaczeniach. Raz pojmowana jest ona jako quasi-metafizyczna, niezmienna istota, czy też esencja – i właśnie w tym rozumieniu transhumaniści ją odrzucają. W innych miejscach natomiast interpretowana jest jako ewolucyjnie uformowane, naturalne uposażenie organizmu, jako zbiór głównych i charakterystycznych cech jego biologicznej budowy – i tak właśnie ujmowaną naturę ludzką należy, zdaniem transhumanistów, ulepszać⁶. Problem polega jednak na tym, że mimo deklarowanego sceptycyzmu wobec natury ludzkiej rozumianej jako istota człowieczeństwa, transhumaniści nie są w stanie całkowicie zrezygnować w swoich rozważaniach z takiej jej wykładni. Utrzymując np. że fundamentalną i niezbywalną właściwością istot ludzkich jest dążenie do adaptacji, a następnie interpretując je w kategoriach przekraczania własnych ograniczeń, czy też samodoskonalenia, nie tylko przemycają pewną ideę natury ludzkiej w esencjalistycznym znaczeniu, ale też usiłują uzasadnić

⁶ Analizując funkcjonowanie pojęcia natury/natury ludzkiej w bioetycznej debacie na temat udoskonalania istot ludzkich (a więc biorąc pod uwagę argumenty zarówno zwolenników, jak i przeciwników transhumanizmu), Lisbeth Witthøft Nielsen wyróżnia przynajmniej trzy rozumienia tego pojęcia: 1) naturę rozumianą jako wszystko, co istnieje lub/i sposób w jaki wszystko, co istnieje wzajemnie na siebie oddziałuje; 2) naturę jako esencję żywych organizmów, przesądzającą o ich gatunkowej specyfice; 3) naturę jako to, co pozostaje wolne od ingerencji człowieka, której przeciwstawia się to, co sztuczne (2011, s. 22.).

przy jej pomocy cele transhumanizmu, przez co zyskuje ona charakter normatywny.

Jeśli chodzi z kolei o stosunek do dualistycznych koncepcji antropologicznych, to transhumanizm nie podziela wywodzonej m.in od Kartezjusza idei człowieka jako złożenia materialnego ciała i niematerialnej duszy (Ranisch & Sorgner, s. 7). Takiemu ujęciu zarzuca się budowanie fałszywego obrazu istoty ludzkiej oraz bezpodstawne uwznioślanie i wywyższanie jej. Mimo to, zdaniem James'a Hughes'a, wielu transhumanistów nadal mniej lub bardziej świadomie akceptuje tezy antropologiczne, których rodowód sięga nowożytnych, oświeceniowych spekulacji filozoficznych, nie wyłączając przekonania o posiadaniu przez człowieka jakiegoś niematerialnego, duchowego pierwiastka.

Co więcej, mimo deklarowanego odrzucenia dualistycznej perspektywy, pozostaje ona nieodłączną cechą transhumanistycznego dyskursu, którego uczestnicy mniej lub bardziej jawnie posługują się założeniem odrębności czy też rozdzielności ciała i umysłu. W rzeczy samej, tak ważne dla transhumanizmu idee, jak oddzielenie świadomości od jej biologicznego podłoża, jej kopiowanie i przenoszenie na inne, niekoniecznie biologiczne nośniki, wydają się nie do pomyślenia bez założenia takiej rozdzielności⁷.

Dualizmowi temu towarzyszy w rozważaniach transhumanistów uproszczone rozumienie ciała. Antropologia transhumanizmu nader często instrumentalizuje cielesność, redukując ją po prostu do roli pojemnika czy też nośnika świadomości oraz jej narzędzia⁸. Nie podejmuje natomiast refleksji nad historycznie uwarunkowanymi i społecznie konstruowanymi sposobami rozumienia cielesności. Oczywiście w kontekście transhumanistycznej agendy tego rodzaju upraszczające zawężenie perspektywy może wydawać się uzasadnione.

⁷ Ten niejednoznaczny status postkartezjańskiego dualizmu w ramach transhumanistycznego dyskursu przynajmniej częściowo wynika z akceptacji postulatów oświeceniowego humanizmu, które przemycają dualistyczną perspektywę (np. pod postacią oświeceniowej idei autonomicznego podmiotu).

⁸ Takie rozumienie cielesności przypisać można z pewnością Rayowi Kurzweilowi, który przewiduje, że jedną z konsekwencji rozwijania nowych technologii będzie stopniowa cyborgizacja ciała, które w wersji 3.0 charakteryzować ma się m.in. niemal nieograniczonymi możliwościami jego przekształcania (2005, s.208.). Również Nick Bostrom pojmuje ją czasami w ten sposób, np. wówczas, gdy rozważa prawdopodobne technologie transferu umysłu (2016, roz. 2).

Pozwala ono bowiem na postulowanie modyfikacji, a nawet całkowitej zamiany tak rozumianego ciała zgodnie z indywidualnymi oczekiwaniami i potrzebami. Jest to jednak możliwe za cenę całkowitego ignorowania społeczno-politycznego wymiaru ludzkiego życia, co prowadzi nas do kolejnego zarzutu wobec transhumanistycznej antropologii. Otóż, jej konsekwentny – przynajmniej na pierwszy rzut oka – naturalizm, wyrażający się definiowaniem człowieka przede wszystkim jako biologicznego organizmu będącego produktem ewolucji, oznacza w istocie pewnego rodzaju redukcjonizm. Jednym z jego przejawów jest niemal zupełne pomijanie (lub w najlepszym razie pomniejszanie) znaczenia uwarunkowań o charakterze społecznym i kulturowym. Dla transhumanistycznej antropologii człowiek to po prostu organizm, a nie istota społeczna. Tym samym, umniejsza ona znaczenie faktu, że obok biologicznej ewolucji, istoty ludzkie są również determinowane przez realia społeczne oraz ich historyczną zmienność – co paradoksalnie sami transhumaniści potwierdzają, biorąc na siebie rolę uczestników pewnych praktyk społecznych, jak dyskurs akademicki czy debata publiczna. W tym kontekście nie może dziwić, że jednym z powracających zastrzeżeń wobec transhumanizmu jest to, że niewielu z jego zwolenników podejmuje pogłębioną refleksję na temat złożonych problemów społecznych, które mogłyby się pojawić wraz z nastaniem transhumanistycznej rewolucji. Jak ujmuje to Hughes, „niewielu transhumanistów zastanawiało się nad zawiłościami transhumanistycznego społeczeństwa” (137).

Wreszcie wątpliwości może budzić pewna dwuznaczność, jaka w transhumanistycznej antropologii wydaje się towarzyszyć naturalistycznej, biologicznej wykładni człowieczeństwa. Polega ona nie tylko na omówionej już stałej obecności treści zdradzających zadłużenie wobec dualistycznych ujęć człowieka (wbrew ich deklarowanemu odrzuceniu), lecz także na tym, że na gruncie transhumanizmu stwarza się, co prawda, wrażenie konsekwentnego pojmowania człowieka jako biologicznego organizmu, zarazem jednak rozwija się program emancypacji od ograniczeń narzucanych istocie ludzkiej właśnie przez jej biologię. Transhumanizm organiczny nie zawsze konsekwentnie pozostaje na swoich pozycjach. Takie zonglowanie akcentami nie tylko oznacza wzmiankowane już zacieranie granic między biologicznym

wymiarem życia ludzkiego a społeczno-kulturowo-technicznym zjawiskiem postępu, ale wymusza też redefinicję rozumienia mechanizmów adaptacji, albo znalezienie dla nich w narracji transhumanizmu jakiegoś ekwiwalentu czy też ersatzu. W tym kontekście transhumanizm może sięgnąć po pogląd, że istotną cechą natury ludzkiej jest samodoskonalenie. Interpretacja mechanizmów przystosowawczych w kategoriach samodoskonalenia, której towarzyszy obietnica transludzkiej potęgi oraz miraż postludzkiej przyszłości, odsyła jednak do jakiejś idei doskonałości czy ideału, co rodzi kolejne problemy. Po pierwsze, jak zostało to już zasygnalizowane, transhumaniści dość konsekwentnie (zwłaszcza w polemice z biokonserwatystami) odrzucają taką interpretację swoich postulatów, zgodnie z którą ich realizacja służyć ma pojawieniu się jakiejś doskonałej istoty. Taka interpretacja stoi bowiem z zasadniczej sprzeczności z transhumanistycznym rozumieniem ewolucji jako procesu pozbawionego ostatecznego, idealnego celu. Po drugie, – niejako wbrew tym obiekcjom – w transhumanistycznym dyskursie da się wyróżnić co najmniej kilka sposobów rozumienia doskonałości⁹.

Zakończenie

Czy zatem w obliczu powyższych trudności możliwe jest stworzenie spójnej i dopracowanej transhumanistycznej antropologii? Z pewnością transhumanizm mógłby na takiej koncepcji skorzystać. Prawdopodobnie wzbogaciłaby ona transhumanistyczną retorykę o bardziej przekonujące, aksjologiczne uzasadnienie jego celów i postulatów. Wykorzystywana obecnie w charakterze takiego uzasadnienia idea postępu jako procesu quasi-naturalnego, który posiada wartość sam w sobie, wydaje się bowiem niewystarczająca do nadania transhumanistycznej rewolucji jakiegoś głębszego, egzystencjalnego sensu. Innymi słowy, postęp w imię samego postępu nie dla wszystkich jest przekonującą propozycją. Transhumaniści przynajmniej po części zdają sobie chyba sprawę z tego deficytu, czego dowodzić może przywołane wcześniej nie do końca jawne lansowanie

⁹ Robert Ranisch wymienia w tym kontekście 1) oświeceniowy ideał autonomicznej jednostki; 2) ideał człowieka renesansu; 3) postulowanie wielości możliwych ideałów, których osiągnięcie uznawane jest za pożądane i miałyby być możliwe, dzięki ulepszającym modyfikacjom istot ludzkich (2014, s. 159).

pewnej normatywnej koncepcji natury ludzkiej. Trudno jednak uznać, że udało im się w ten sposób całkowicie zneutralizować ten brak.

Być może lepszą strategią byłoby więc właśnie rozbudowanie, a zarazem uściślenie i uspoźnienie antropologicznych charakterystyk prezentowanych w ramach transhumanistycznego dyskursu. Mogłyby one zastąpić dość jednostronną, biologiczną wykładnię kondycji ludzkiej jej bardziej zniuansowanymi ujęciami, które uwzględniałyby pomijane lub marginalizowane obecnie przez antropologię transhumanizmu aspekty ludzkiego życia. Niestety, wobec konsekwentnie instrumentalnego wykorzystania antropologicznych twierdzeń jako części uzasadnienia przekonania o możliwości ulepszenia natury ludzkiej, a także wobec mnogości wyobrażeń dotyczących spodziewanych konsekwencji takich ulepszeń, za którymi poza obiektywnymi racjami, kryją się przecież nierzadko osobiste nadzieje i preferencje co do kształtu przyszłości, raczej trudno spodziewać się rychłej realizacji takiego programu.

BIBLIOGRAFIA

- Bostrom, N., (2003), *Transhumanist Values*,
<https://eclass.uoa.gr/modules/document/file.php/PPP566/Bostrom%20-%20Transhumanist%20Values.pdf> [dostęp z dn. 10.10. 2018].
- Bostrom, N., (2005), *A History of Transhumanist Thought*,
<https://nickbostrom.com/papers/history.pdf> [dostęp z dn. 10.10.2018].
- Bostrom, N., (2008), *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, [w:] B. Gordijn, R. Chadwick (eds.) "Medical Enhancement and Posthumanity", Berlin: Springer, ss. 107-137.
- Bostrom, N., (2016), *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*, Gliwice: Wydawnictwo HELION.
- Clarke, S., J. Savulescu, C. A. J. Coady, A. Giubilini, S. Sanyal (eds.) (2016), *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*, New York: Oxford University Press.
- Dupuy, J-P., (2011), *Cybernetics Is Antihumanism: Advanced Technologies and the Rebellion Against the Human Condition*, G. R. Hansel, W. Grassie (eds.), "H+/- Transumanism and Its Critics", Philadelphia, PA: Metanexus Institute, ss. 101-110.
- Ferrando, F., (2016), *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje*, [w:] „Rocznik Lubuski”, t. 42, cz. 2, ss. 13-27.
- Harris, J., (2009), *Enhancements Are a Moral Obligation*, [w:] Savulescu, J., Bostrom, N., (eds.), "Human Enhancement", New York: Oxford University Press, ss. 131-154.
- Hughes, J., (2014), *Politics*, [w:] Ranisch R., Sorgner S. L. (eds.), "Post-and Transhumanism: An Introduction", Frankfurt: Peter Lang GmbH, ss. 133-148.
- Huxley, J., (1968), *Transhumanism*, [w:] "Journal of Humanistic Psychology", vol. 8, is. 1, ss. 73-76.

- Ihde, D., (2011), *Of Which Human Are We Post?*, [w:] Hansel G. R., Grassie W. (eds.), "H+/- Transumanism and Its Critics", Philadelphia, PA: Metanexus Institute, ss. 56-61.
- Kurzweil, R., (2005), *The Singularity is Near. When Humans Transcend Biology*, New York: Viking (Penguin Group).
- Misztal, D., (2014), *Opowieść o pewnej utopii, czyli kilka uwag o naturze ludzkiej w ujęciu Francisa Fukuyamy*, [w:] D. Kotuła, A. Piórkowska, A. Poterała (red.), „Narracje postkryzysowe w humanistyce”, Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, ss. 59-72.
- Misztal, D., (2017), *Natura ludzka w narracji posthumanizmu dystopijnego*, [w:] „Humanistyka i przyrodoznawstwo”, 23, ss. 71-89.
- Pilsch, A., (2017), *Transhumanism. Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Ranisch, R., (2014), *Morality*, [w:] Ranisch R., Sorgner S. L. (eds.), "Post- and Transhumanism: An Introduction", Frankfurt: Peter Lang GmbH, ss. 149-172.
- Ranisch R., Sorgner S. L., (2014), *Introducing Post- and Transhumanism*, [w:] Ranisch R., Sorgner S. L. (eds.), "Post- and Transhumanism: An Introduction", Frankfurt: Peter Lang GmbH, ss. 7-27.
- Rothblatt, M. (2011), *From Mind Loading to Mind Cloning: Gene to Meme to Beme. A Perspective on the Nature of Humanity*, [w:] Hansel G. R., Grassie W. (eds.), "H+/- Transumanism and Its Critics", Philadelphia, PA: Metanexus Institute, ss. 51-54.
- Savulescu, J., Bostrom, N., (eds.) (2009), *Human Enhancement*, New York: Oxford University Press.
- Savulescu, J., ter Meulen, R., Kahane, G., (eds.) (2011), *Enhancing Human Capacities*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Sirius, R. U., Cornell, J., (2015), *Transcendence. The Disinformation Encyclopedia of Transhumanism and Singularity*, San Francisco, CA: Disinformation Books.

- Sorgner, S. L., (2014), *Pedigrees*, [w:] Ranisch R., Sorgner S. L. (eds.), "Post- and Transhumanism: An Introduction", Frankfurt: Peter Lang GmbH, ss. 29-47.
- Tuncel, Y., (ed.) (2017), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Witthøft Nielsen, L., (2011), *The Concept of Nature and the Enhancement Technologies Debate*, [w:] Savulescu, J., ter Meulen, R., Kahane, G., (eds.), *Enhancing Human Capacities*, Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, ss. 19-33.
- Wowk, B., (2013), *Medical Time Travel*, [w:] More, M., Vita-More, N., (eds.), "The Transhumanist Reader", Chichester: John Wiley & Sons, ss. 233-238.
- Żuradzki, T., (2014), *Nowa liberalna eugenika: krytyczny przegląd argumentów przeciwko biomedycznemu poprawianiu ludzkiej kondycji fizycznej lub umysłowej*, [w:] „Diametros”, 42, ss. 204-226.

ABSTRACT

About Anthropological Assumptions of Transhumanism

Insofar as transhumanism can be seen as a consequence of the undermining of traditional anthropological beliefs by scientific discoveries and technological progress, the issues of philosophical anthropology should be considered as one of its central themes. In this context, I try to answer why there is a lack of more systematic and thorough presentation of said issues in transhumanist discourse.

KEYWORDS: transhumanism, anthropology, human nature, dualism.

ABSTRAKT

Wokół antropologicznych założeń transhumanizmu

O ile transhumanizm postrzegać można jako konsekwencję zakwestionowania przez odkrycia naukowe i postęp technologiczny dominujących, tradycyjnych wyobrażeń o kondycji ludzkiej, o tyle zagadnienia antropologiczne należałoby uznać za jeden z jego centralnych wątków. W tym kontekście, próbuję w artykule odpowiedzieć na pytanie o powody, dla których zagadnienia te nie doczekały się w transhumanistycznym dyskursie pełniejszej i systematycznej ekspozycji.

SŁOWA KLUCZOWE: transhumanizm, antropologia, natura ludzka, dualizm.