6. Golumbia D., *Cyberlibertarians' Digital Deletion of the Left*, „Jacobin", https://www.jacobinmag.com/2013/12/cyberlibertarians-digital-deletion-of-the-left/.
7. Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Warszawa 2008.
8. Morozov E., *The Meme Hustler*, „The Baffler" 2013, nr 22.
9. Morozov E., *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*, New York 2014.
10. Negri A., Hardt M., *Imperium*, Warszawa 2005.
11. Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 1999.
12. Orliński W., *Internet: czas się bać*, Warszawa 2013.
13. Rand A., *Atlas zbuntowany*, Poznań 2004.
14. Rand A., *Cnota egoizmu: nowa koncepcja egoizmu*, Poznań 2000.
15. Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.
16. Sennettt R., *Kultura nowego kapitalizmu*, Warszawa 2010.
17. Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000.
18. Wiker B., *Dziesięć książek, które każdy konserwatysta musi znać oraz cztery nie do pominięcia i jedna uzurpatorska*, Warszawa 2013.
19. Żuk P., *O pożytkach z utopii w życiu publicznym i naukach społecznych* [w:] *Spotkania z utopią w XXI wieku*, red. Piotr Żuk, Warszawa 2008, s. 49-60.

Abstract

If we define utopia as a sort of discursive machine, which attempts to criticize and change existing state of affairs by formulating a vision of ideal society, analysis of this phenomenon would have to consist of both traditional philosophical consideration (level of "meanings") and social or cultural research (level of "social practices"). In this article I propose some preliminary thoughts about utopias of new, digital capitalism. I view them as based in libertarian or even anarcho-capitalist opposition to arrangements of post-war welfare state on the one hand, and optimist approach to benefits of technological progress on the other. Their proponents use those utopias to influence economic and educational policies or challenge institutions like trade unions and governmental regulations. Analysis of those discursive machines can thus help us understand transformations of modern capitalism in the digital age.

In my article I study the roots of those ideas, new meanings of terms like "freedom" or "democracy", consequences of computer-based meritocracy and usage of utopias in business practice. I also note several relations between free-market utopias and some currents of leftist emancipatory thought. When capitalism has hijacked many topics of traditional anti-systemic critique, it's perhaps more important than ever to be both suspicious of beautiful utopias and courageous in voicing our own alternatives.

Dorota Sepczyńska
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
w Olsztynie

Transhumanizm. Spotkanie z utopią[1]

słowa kluczowe: transhumanizm, posthumanizm, antropologia, aksjologia, utopia

Popkulturowa heideggerystka, Lana del Rey, śpiewa *We were born to die*. Tańczymy, całujemy się, upijamy, prowadzimy rower czy samochód, nucąc o tym, że istnienie ludzkie kończy się. Na dodatek mamy świadomość, że jesteśmy bytem skończonym w czasie. Samoświadomość, iż kresem każdego człowieka jest śmierć, jest nieznośna. Śmierć jest dla człowieka nieuniknionym i największym kryzysem. Grecka etymologia wskazuje, że rzeczownik „kryzys" (*krisis*) oznacza przełom, przesilenie, punkt zwrotny w chorobie będący albo ocaleniem, albo zagładą organizmu[2]. Z tego rozumienia kryzysu wynika, iż nie jest to wyłącznie sytuacja zagrożenia, ale również szansa uniknięcia niebezpieczeństwa. Czyż nie istnieją cztery typy odpowiedzi na nią? Niektórzy „zamykają oczy" na tragiczność ludzkiego losu. Pewna grupa szuka wybawienia w religii, która zbawia człowieka przez Boga czy oświecenie. Inni możliwość ocalenia widzą w filozofowaniu, które wybawia człowieka mocą ludzkiego rozumu. Są też tacy, którzy pomocy poszukują w nauce i technice. Ci ostatni są właśnie transhumanistami.

Celem artykułu jest próba przemyślenia transhumanizmu. Po pierwsze, na tle dyskusji o relacji posthumanizmu do transhumanizmu, jaka odbyła się na gruncie polskiej humanistyki. Po drugie, co do tekstów autorów identyfikujących się z transhumanizmem. Mam tu na myśli przede wszystkim oficjalne oświadczenia organizacji transhumanistycznych oraz pisma filozofów afirmatywnie ustosunkowanych do wpływu

[1] Tytuł artykułu przywołuje bestseller Jerzego Szackiego, zob. *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.

[2] Zob. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, http://www.slownik-online.pl/kopalinski/9166D6B09B9554CFC12565ED00458E4F.php, dostęp z dn. 12.06.2014; *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 1066; *Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Warszawa 1980, s. 404; P. Sloterdijk, *Ratunek nie przyjdzie z góry*, rozm. przepr. E. Karcher, „Süddeutsche Zeitung" 6 kwietnia 2009 r., „Polityka", bap, http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/287293,1,filozof-peter-sloterdijk---jak-przezyc-kryzys.read, dostęp z dn. 3.05.2013.

technologii na kondycję człowieka (Nick Bostrom, Max More). Spróbuję odpowiedzieć na pytanie: czy transhumanizm jest prądem kulturowym, ruchem społecznym, nurtem naukowym, filozofią czy utopią? Skupię się również na wskazaniu założeń antropologiczno-aksjologicznych transhumanizmu.

Transhumanizm a posthumanizm

W artykułach, książkach, dyskusjach i na konferencjach na temat aktualnych prądów w humanistyce pojawiło się słowo „transhumanizm". Odnajdziemy je w literaturze, w refleksji nad sztuką, w filozofii, w analizach kultury masowej, w socjologicznej refleksji nad nauką. Coraz trudniej go nie zauważyć.

Istnieją trzy stanowiska polskich badaczy odnośnie kwestii definiowania transhumanizmu w relacji do posthumanizmu[3]. Pierwsze, zrównuje znaczeniowo transhumanizm z posthumanizmem, traktuje te pojęcia jak synonimy. Barbara Kaszowska-Wagner uważa, że

> [...] większość współczesnych koncepcji trans- i post-humanistycznych wyraźnie wpisuje się w tradycję scjentyzmu, podobnie jak dominująca część współczesnych kierunków posługujących się w swych nazwach bezpośrednio określeniem *humanizm*. W większości powtarzają one tezy wyrażone przez belgijskiego historyka nauki Georga Sartona zawarte w artykule *The New Humanism* z 1924 roku[4].

Twierdzi ona: „Świadomie nie dokonałam wcześniej rozgraniczenia dwóch przywołanych pojęć – *transhumanizm* i *posthumanizm*. Pomimo, iż każdy z prefiksów obciążony jest konkretnym ładunkiem znaczeniowym, to ścisłe oddzielenie przedstawicieli obu nurtów jest niemożliwe". Zarazem zaznacza, iż istnieją pewne odmienności:

> Różnice są szczególnie widocznie, gdy porównamy sformułowania przedstawicieli amerykańskiego *post-* i *transhumanizmu* z koncepcjami badaczy europejskich. Na gruncie amerykańskim transhumaniści reprezentują najbardziej skrajną postać scjentyzmu (w ten sposób określa sam siebie między innymi Kurzweil czy Morawec), podczas gdy przedstawiciele nurtu krytycznego posługują się raczej pojęciem *posthumanizm* i to zarówno określając własną praktykę, jak i popularne nurty skrajne. Prefiks trans- ma tutaj wyrażać ciągłość, silne nawiązanie do humanizmu renesansowego, interpretowanego jednak właśnie w sposób scjentystyczny. Łatwo dostrzec, że wersja »Renesansu«, jaką posługują się amerykańscy transhumaniści, jest rodzajem obiegowego schematu, z pewnością nieuwzględniającego słynnych zarzutów George'a Sartona i Lynna Thorndike'a. Renesansowy humanizm jest tutaj nadal postrzegany wyłącznie jako moment początkowy rozwoju naukowego paradygmatu. Funkcjonuje jako rodzaj transhumanistycznego mitu. Sam transhumanizm postrzegany jest jedynie jako kolejny etap scjentystycznej ewolucji, prostej linii postępu, w którą bezwzględnie wierzą transhumaniści[5].

W jej opinii owe rozbieżności nie odróżniają transhumanizmu od posthumanizmu, są różnicami wewnątrz posthumanizmu/transhumanizmu dotyczącymi stadium scjentyzmu, dialogiczności pomiędzy humanistyką a naukami matematyczno-przyrodniczymi. Wedle Kaszowskiej-Wagner posthumanizm/transhumanizm to scjentystyczna interpretacja humanizmu, próba przetworzenia przeszłości podjęta z myślą o tworzeniu teraźniejszości, która narodziła się w latach 80. XX wieku. Posiada ona dwa typy: popularny i krytyczny. W tym punkcie autorka odwołuje się do Barta Simona[6].

> Do przedstawicieli pierwszego zalicza [on – przyp. D.S.] między innymi: Christophera Dewolneya, Tizianę Terranovą, Eugene Thackera, Maxa More'a, Hansa Moravca i Raya Kurzweila. To właśnie ich prace, pomimo iż przez swą popularność zdają się być najbardziej reprezentatywne dla całego nurtu, są jednocześnie najbardziej podatne na krytykę i powyższe zarzuty. Wszystkie one utożsamiają się z najbardziej skrajną postacią myśli scjentystycznej. Druga wyodrębniona grupa – posthumanizm krytyczny, jest według Simona dużo bardziej godna uwagi. Przywołując takie nazwiska, jak Bruno Latour, N. Katherine Hayles czy Donna Haraway, następująco definiuje ten typ myślenia »[...]: interdyscyplinarna perspektywa inspirowana przez akademicki poststrukturalizm, postmodernizm, studia feministyczne i kolonialne oraz studia nauko- i techno-znawcze«.

Sądzi, że „powyższą listę przedstawicieli posthumanizmu krytycznego należałoby koniecznie uzupełnić o nazwiska europejskich badaczy – Petera Sloterdijka, Catherine Belsey i Neila Badmingtona[7].

[3] Powyższe zestawienie jest z braku miejsca dość hasłowe.

[4] B. Kaszowska-Wagner, *De (post)homine. Posthumanizm jako interpretacja humanizmu*, „Terminus" 2007, r. IX, z. 1 (16), s. 3. Na stronie 6 wskazanego artykułu autorka zaznacza, że pojęcie „posthumanizm" „zdaje się zyskiwać coraz większą popularność i widoczna jest tendencja do nadania mu znaczenia terminu zbiorczego dla wszystkich analiz przewartościowujących tradycję humanistyczną i podejmujących próby wpisania jej w ramy doświadczenia współczesności. W dalszej części pracy będę więc nadal stosować pojęcie *posthumanizm* jako ogólne określenie wszystkich tego typu nurtów".

[5] Tamże, s. 6.

[6] Zob. B. Simon, *Introduction: Toward a Critique of Posthuman Futures*, „Cultural Critique" 2003, nr 53, s. 1-9.

[7] B. Kaszowska-Wagner, dz. cyt., s. 5-6.

Podobnie pojmuje posthumanizm Edwin Bendyk. W artykule *Człowiek-tytan* używa wyrażeń „doba posthumanistyczna", „czas posthumanizmu", „projekty posthumanistyczne", „posthumanistyczna technognoza"[8], ale nie posługuje się słowem „transhumanizm". Konstatuje:

> Posthumanizm w swym pierwszym wcieleniu, czyli w projekcie cybernetycznym Norberta Wienera, był odpowiedzią na zwyrodnienie tradycyjnego humanizmu do postaci nowoczesnej, liberalnej i ekskluzywnej filozofii podmiotu. »Koncepcji, zgodnie z którą nie wszyscy ludzie są ludźmi, nowe koncepcje przeciwstawiają wizję jeszcze bardziej uniwersalistyczną niż sformułowana przez Oświecenie. Nie tylko wszyscy ludzie są ludźmi, ale oprócz ludzi także pewne 'byty' – maszyny inteligentne – mogą aspirować do ludzkości«. Cybernetyka otwiera jednak możliwość podmiotowości nie tylko obiektom cyborgicznym i androidalnym, lecz także bytom naturalnym. Kluczem do tego upodmiotowienia jest odkrycie przez cybernetykę wspólnego mianownika dla tych wszystkich rodzajów bytu: autopoietycznego procesu jako podstawy organizacji materii w formę ożywioną oraz informacji jako substancji strukturyzującej ten proces. Upodmiotowienie odbywa się jednak, nie jak w klasycznym projekcie humanistycznym, przez indywidualistyczne zamknięcie podmiotu na siebie w procesie lektury, lecz przez otwarcie na relacje z Innym w akcie komunikacyjnym[9].

Jego rozważania krążą wokół pytań: „Czy w takim razie epoka posthumanistyczna, postludzka będzie epoką antyhumanistyczną, czy też raczej nie-ludzką, lecz w istocie radykalizującą, a nie likwidującą projekt humanistyczny?". Bendyk przywołuje Sloterdijka i Slavoja Žižka jako autorów krytycznie przemyśliwujących posthumanizm. Z kolei Kurzweila jako promotora wizji posthumanistycznej, tak opisując jego poglądy:

> Nie ma on wątpliwości, że na skutek »spiżowego prawa rozwoju« technologii, które mówi, że tempo tego rozwoju opisuje krzywa wykładnicza, w ciągu 20-30 lat człowiek będzie w stanie dokonać reinżynierii (*reverse engineering)* funkcji mózgu, czyli odtworzyć mózg i świadomość w obwodach elektronicznych. W efekcie nastąpi kolejny skok ewolucyjny: ludzkość przekroczy punkt osobliwości (*singularity*), po którym na scenę dziejów wkroczy nowy gatunek będący produktem fuzji biologii i techniki[10].

[8] Zob. E. Bendyk, *Człowiek-tytan*, „Krytyka Polityczna" 2008, nr 15, http://www.krytykapolityczna.pl/Nr-15-2008-nieludzka-polityka/Czlowiek-tytan/menu-id-27.html, s. 2, 3, 8, dostęp z dn. 12.12.2011. Również tenże, *Utopia posthumanizmu* [w:] *Spotkania z utopią w XX w.*, red. P. Żuk, Warszawa 2008, s. 107-108.

[9] Tenże, *Człowiek-tytan*, dz. cyt., s. 8.

[10] Tamże, s. 3.

W monografii Pawła Majewskiego *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema* również znajdziemy uznanie transhumanizmu i posthumanizmu za pojęcia równorzędne. Majewski pisze:

> Termin »posthumanizm« ma swój synonim – »transhumanizm«, ale pojęcia te niekiedy są od siebie odróżniane, mianowicie niektórzy autorzy zakładają, że transhumanizm jest wcześniejszą fazą posthumanizmu, etapem przejściowym (*trans*) pomiędzy człowiekiem i bytem całkowicie postludzkim[11].

Rafał Ilicki także traktuje obie nazwy jako bliskoznaczne. Przedstawiając swoje studium, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, odnotuje:

> Książka odwołuje się do najbardziej aktualnych tendencji we współczesnej kulturze (posthumanizm, transhumanizm), które odnoszą się do transcendencji, gdyż dotyczą możliwości przekraczania i zachowania przez człowieka własnej kondycji (natury). Transcendencja jest wpisana w horyzont współczesnych przemian technicyzacyjnych, jednak nie jest dana w postaci »czystej«, czyli tak jak dotąd była pojmowana w kulturze w postaci idei filozoficznych, religijnych czy kulturowych, lecz jest hybrydyzowana z techniką. Związek transcendencji i techniki stanowi hybrydę, dlatego relacje między tymi dwiema rzeczywistościami zostają sprowadzone do poziomu kultury, gdzie manifestują się w różnych tendencjach. Są one rozpatrywane w wielu kontekstach i wzajemnych powiązaniach, jakimi są m.in. problemy zła, nieśmiertelności, kryptoteologii, mistyki, odnoszące się do myślenia o transcendencji[12].

Jego zdaniem:

> Transhumanizm jest zaprzeczeniem humanizmu. Wyraża niechęć wobec wszelkiej metafizyki. Wiąże się on z porzuceniem istotowo rozumianego człowieka na rzecz spełnienia odwiecznych marzeń ludzkości o nieśmiertelności (osiąganej technicznymi środkami). Cybernetyczna nieśmiertelność oznaczałaby brak chorób i uwolnienie się od ograniczeń ciała. Kryptoreligijnemu charakterowi transhumanizmu odpowiada negatywna teowirtualność, która polega na utożsamieniu ducha z technologią. Transhumanizm przyjmuje metodykę inżynieryjnej refleksyjności, gdzie wszystko jest projektowane i oceniane z perspektywy efektywności. Porzucenie człowieka nie jest programowe, lecz wydarza się niepostrzeżenie. Stelarc

[11] P. Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*, Wrocław 2007, s. 213. Podaję za M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki* [w:] *Człowiek wobec natury — humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 339.

[12] R. Ilicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań 2012, s. 9.

twierdzi, że ciało jest zbędne. Należy pamiętać, że człowiek w większości składa się z ciała. Wymiana organów na techniczne komponenty spowoduje, że jeśli nie zostaną wprowadzone metafizyczne regulacje, to człowiek nie będzie mógł funkcjonować. Stelarc takowych nie wprowadza, zatem po ostatecznej technicyzacji nie istnieje człowiek. Cechą transhumanizmu jest proponować rozwiązania radykalnego przedłużania życia, poprawy komfortu egzystencji, lecz nie ujmując ich w szerszym paradygmacie. Poprzez skupienie się jedynie na sferze technologicznej transhumanizm staje się materializmem i pragmatyzmem. Kryptoreligijność wzbudza ludzkie marzenia, obawy, lęki, ale tylko po to, by sprzyjać przemianom technicyzacyjnym. [...] Zatem transhumanizm to ateizm i materializm, który zrywa kontakt z transcendencją, zastępując go sztuczną nieskończonością. Tak należy odczytywać anihilację gatunku ludzkiego, który prawdopodobnie przeniesie się do sfery wirtualnej. [...] W paradygmacie transhumanistycznym mieszczą się wszystkie wyobrażenia śmierci człowieka. Porzucenie człowieka polega nie tylko na rezygnacji z ciała jako uniwersalnego nośnika ludzkości, ale także na radykalnym zerwaniu z humanizmem, z podstawowymi wartościami, z metafizyką"[13].

Ilicki do transhumanistów wlicza Nikołaja Fiodorowa, Moraveca i Kurzweila.

Ks. Krzysztof Adamski uważa, że „idea posthumanistyczna" głosi „nową jakość w egzystencji człowieka zespolonego ściśle z osiągnięciami nauki i techniki, różnego w swej naturze od człowieka epoki minionej". Zaś transhumanizm jest „Najbardziej radykalnym nurtem posthumanizmu", spaja on odwieczną tęsknotę za nieśmiertelnością z naukową cybernetyką zakładającą jedność pracującego człowieka oraz maszyny umożliwiającej mu wykonywaną pracę. Jako że:

> Transhumanizm, to wspólne określenie konglomeratu różnych idei i poglądów filozoficznych związanych z poszukiwaniem nieśmiertelności. Najogólniej można mianem transhumanizmu określić ideę postulującą użycie nauki i techniki do poprawy psychicznej oraz fizycznej kondycji człowieka.

Adamski zaznacza, że:

> Samo dążenie do poprawy jakości życia gatunku ludzkiego, poprzez zbiorowe ingerencje biomedyczne, nie wydaje się zbyt nowe, gdyż pod względem celu ściśle jest związane z eugeniką również mającą na celu »skonstruowanie« idealnego człowieka, wolnego od chorób oraz niedoskonałości umysłowych, mającego tworzyć nowe, zdrowe społeczeństwo. Jednakże transhumanizmu nie można ściśle utożsamiać z eugeniką, kładącą nacisk na biomedycynę, gdyż prowadzi on do tworzenia nieśmiertelnych hybryd złożonych z człowieka i urządzeń elektronicznych (humanoidów czy cyborgów) nie odrzucając jednocześnie zaawansowanej biotechnologii, jeśli zmierzałaby ona do tego samego celu. Można uznać, że transhumanizm aspiruje do wyższej pozycji niż inżynieria biotechnologiczna, gdyż głosi zmianę natury ludzkiej na postludzką. Ma się zatem w tym przypadku do czynienia z nową jakością człowieka, a raczej postczłowieka[14].

Autor transhumanizm wiąże z takimi postaciami, jak Beniamin Best, Nick (Niklas) Bostrom, David Brin, Riccardo Camp, Mike Darwin (Fedorowicz), Kim Eric Drexler, George Dvorsky, Fereidoun M. Esfandiary, Robert C.W. Ettinger, Gregor M. Fahy, Robert Freitas, Patri Friedman, David Gobel, Ben Goertzel, Aubrey de Grey, Curtis Henderson, James J. Hughes, Saul Kent, Kurzweil, Jerry Leaf, Ralph Merkle, Daniła A. Miedwiediew, Marvin Lee Minsky, Moravec, More, Ramez Naam, David Pearce, Charles Platt, Valerija Pride, Giulio Prisco, Anders Sandberg, Jason Silve, Peter Thiel, Eliezer Yudkowsky, Natasha Vita-More, Shannon Vyff, Roy Walford i Brian Wowk.

W drugim rodzaju deskrypcji utrzymuje się, że transhumanizm jest częścią posthumanizmu. W tym ujęciu pojęcie „posthumanizm" jest nadrzędne w stosunku do pojęcia „transhumanizm", każdy transhumanista jest posthumanistą, ale nie każdy posthumanista jest transhumanistą. Hasło „posthumanizm" jest bowiem odnoszone do wszelkich sposobów myślenia o świecie, które przewartościowują tradycję humanistyczną, a „transhumanizm" – jedynie do projektów technokratycznego posthumanizmu. Zdaniem Ewy Domańskiej posthumanizm to „postawa intelektualna i etyczna",

> humanistyka po humanizmie budująca wiedzę, która krytykuje i/lub odrzuca centralną pozycję człowieka w świecie stąd charakterystyczne są dla niej wszelkie podejścia nie- czy anty-antropocentryczne. Można zatem określać posthumanistykę jako humanistykę nie-antropocentryczną [...]. Kluczowymi problemami badawczymi są dla niej zagadnienia granic tożsamości gatunkowej, relacji miedzy tym, co ludzkie i nieludzkie (związki człowieka z technologią, środowiskiem, zwierzętami, rzeczami) oraz zagadnienia biowładzy, biopolityki i biotechnologii". Dążeniem posthumanizmu „jest naukowe wspieranie i legitymizacja działań mających na celu ochronę różnych gatunków", a transhumanizmu – „»ulepszanie«

[13] Tamże, s. 149-151.

[14] Ks. K. Adamski, *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej" 2012, nr 4, s. 105-107.

gatunku ludzkiego"[15]. Wynikają one z „narastającego przeświadczenia, że obecne sposoby myślenia o świecie nie odpowiadają zachodzącym w nim zmianom (inżynieria genetyczna, transplantologia, sychofarmakologia, nanotechnologia)[16].

Innymi słowy: Domańska określa mianem „posthumanizmu" („posthumanistyki") konglomerat „różnych, często wykluczających się ujęć", nie tylko transhumanizmu, ale i humanistyki nie-antropocentrycznej (wyróżnia ją nie- czy anty-antropocentryzm, jest wielogatunkową teorią nauk humanistycznych i społecznych), biohumanistyki (budującej holistyczną wizję połączonych nauk humanistycznych i przyrodniczych), humanistyki ekologicznej (odwołującej się do myślenia i wartości ekologicznych). Ponadto sądzi, że w posthumanizm wchodzą podejścia, które charakteryzuje rys posteuropejski („chodzi o krytykę imperialnego Zachodu; Europa nie stanowi już centrum produkcji wiedzy"), postludzki („zmienia się koncepcja natury ludzkiej; podważany jest epistemiczny autorytet tworzenia wiedzy przez człowieka"), postsekularny („powrót duchowości, eklektyzm religijny, pozainstytucjonalne formy praktyk religijnych, neopogaństwo"), postgenderowy („odejście od identyfikacji płciowej i możliwość takiej modyfikacji istoty ludzkiej, by pozbawiona była cech płciowych"); postbiały („rasa biała nie jest rasą panującą"), lokalny (podkreślający „poznawczą wartość lokalnych miejsc i organicznego do nich przywiązania")[17]. Autorka uważa, iż w podobny sposób definiują posthumanizm Neil Badmington, Monika Bakke, E. Bendyk, Stefan Herbrechter, B. Kaszowska-Wandor, Tamar Sharon i Cary Wolfe[18].

Wzmiankowana Monika Bakke utrzymuje, że zakres terminu „posthumanizm krytyczny" jest różny od nazwy „transhumanizm", lecz obydwie

[15] Zob. E. Domańska, *Posthumanistyka*, opis zajęć Instytut Kulturoznawstwa UAM w Poznaniu, http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Posthumanistyka_2008.htm, dostęp z dn. 04.01.2014.

[16] Tejże, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna" 2008, nr 4, s. 12; zob. również tejże, *O nowej humanistyce*, rozm. przepr. K. Więckowska, „Litteraria Copernicana" 2011, nr 2, s. 221.

[17] Zob. tejże, *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie" 2013, nr 1-2, s. 14, 19.

[18] Zob. N. Badmington, *Cultural Studies and the Posthumanities* [w:] *New Cultural Studies. Adventures in Theory*, eds. G. Hall, C. Birchall, Edinburgh 2006; M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki*, dz. cyt., s. 337-357; tejże, *Biotransfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010, s. 17-18; E. Bendyk, *Człowiek-tytan*, dz. cyt.; S. Herbrechter, *Posthumanism. A Critical Analysis*, London 2013; B. Kaszowska-Wandor, dz. cyt.; T. Sharon, *A Cartography of the Posthuman, Humanist, Non-Humanist and Mediated Perspectives on Emerging Biotechnologies*, „Krisis" 2012, nr 2, s. 5-19; C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis 2010. Zob. E. Domańska, *Humanistyka ekologiczna*, dz. cyt., s. 14.

uzupełniają się, tworząc zakres całkowity idei nadrzędnej, którą jest „posthumanizm".

Na tym tle w ramach posthumanizmu zarysowuje się bardzo istotny podział na: 1) posthumanizm krytyczny, nazywany też posthumanizmem filozoficznym, który łączy się z postawą nieufności wobec zbyt dużego entuzjazmu dla technologii i zdecydowaną krytyką antropocentryzmu, a obejmuje studia nad zwierzętami, roślinami i rzeczami traktowanymi jako czynni uczestnicy zdarzeń oraz 2) transhumanizm – pogląd w istocie antropocentryczny – wynikający z technologii i pragnienia przeprowadzenia człowieka w kolejną fazę rozwoju (postczłowieka), gdzie ludzkie pozytywne cechy będą wzmocnione, a wady i ograniczenia, z którymi obecnie się borykamy zminimalizowane lub nawet wyeliminowane[19].

Posthumanizm krytyczny przekracza humanizm, zajmuje się relacją pomiędzy ludzkimi i nie-ludzkimi bytami jako roślinami i zwierzętami. Akcentuje potrzebę zmiany pojmowania roli człowieka w świecie, odrzucenie jego centralistycznej pozycji i zwrócenie się w stronę istot nie-ludzkich. Transhumanizm (ekstriopianizm) jest konsekwencją przemian cywilizacyjnych, którym podlega człowiek i jego cielesność, entuzjastycznie podchodzi do technologii. Głosi, że

Pozytywne cechy istoty postludzkiej miałyby zostać wzmocnione, a wady i ograniczenia, z którymi obecnie się boryka, zminimalizowane lub nawet wyeliminowane. Jest to fantazja o superczłowieku, która w skrajnych wersjach, wyraża się w chęci porzucenia ludzkiego ciała, jako przestarzałej maszyny, na rzecz nie materialnego życia *in silico*.

W gruncie rzeczy, wedle Bakke, transhumanizm nie zrywa z humanizmem, partycypuje w jego ideach. Podstawą swych rozważań czyni ona m.in. analizy Cary Wolfe, Badmingtona i teorie feministyczne Haraway, Elizabeth Grosz, Rosi Braidotti, Jolanty Brach-Czainy oraz koncept Latoura. Za sztandarowe postaci transhumanizmu uznaje Moraveca, Kurzweila, Minsky'ego, More'a i Bostroma – naukowców i futurologów współpracujących z takimi organizacjami, jak World Transhumanist Organization, Extropy Institute oraz Future of Humanity Institute[20].

Porównywalnie widzieli relację między pojęciami posthumanizm i transhumanizm organizatorzy międzynarodowej konferencji „Człowiek w relacji do zwierząt, roślin i maszyn w kulturze. Aspekt posthumanistyczny i transhumanistyczny" (8-9 maja 2013 r. Uniwersytet Śląski, Sosnowiec). W ich opinii:

[19] M. Bakke, *Posthumanizm: człowiek w świcie większym niż ludzki*, dz. cyt., s. 338.

[20] Zob. tejże, *Bio-transfiguracje*, dz. cyt., s. 20-21, 32-33, 64.

Perspektywę posthumanizmu można łączyć ze studiami nad zwierzętami (lub roślinami) tylko wówczas, jeśli oznacza ona – podkreśla Monika Bakke – krytyczną postawę wobec antropocentryzmu, a nie antycypowanie postczłowieka i epoki postludzkiej, ponieważ promowanie ulepszonego człowieka stanowi domenę transhumanizmu. Teorie spod znaku post- i transhumanizmu łączy transgresyjność[21].

Zdaniem Grzegorza Grochowskiego antyhumanizm, transhumanizm, posthumanistyka, humanistyka nieantropocentyryczna to odmienne zjawiska, każde

z nich nieco inaczej ustawia profil postulowanych poszukiwań. Można wręcz przyjąć, że poszczególne hasła obejmują swymi zakresami bardzo odmienne, nieraz wręcz przeciwstawne i skłócone tendencje, zgodne tylko co do diagnozy wyczerpania się modelu myślenia humanistycznego. Ta wielokierunkowość, choć kłopotliwa w opisie, nie powinna nas jednak zniechęcać, gdyż nawet dla tradycyjnej humanistyki podobne sytuacje nie są czymś szczególnym ani wyjątkowym[22].

Za główny układ odniesienia uznaje on posthumanizm. W jego mniemaniu:

Za wyborem tej formuły przemawiają dwa względy. Po pierwsze, nie wymaga ona przyjęcia wrogiego stosunku wobec detronizowanej tradycji, dzięki czemu mogą się w niej pomieścić zarówno projekty wyraźnie polemiczne (»antyhumanistyczne«), jak i takie, które zakładają działanie naturalnego prawa sukcesji. Z czym wiąże się druga kwestia, czyli potrzeba historycznego usytuowania całej problematyki. Wydaje się bowiem, że w potocznym odbiorze istotę domniemanej zmiany utożsamia się po prostu ze sloganem »rzeczy, zwierzęta, maszyny« (niejako zastępującym triadę »rasa, płeć, klasa« z badań kulturowych), co częściowo umniejsza skalę przedsięwzięcia, redukowanego do poziomu tradycyjnej krytyki tematycznej (prace o pantofelku Bursy, »sroczości« Miłosza, kamieniu Szymborskiej czy robotach Lema mogły powstawać od dawna, bez wprowadzania zasadniczych przewartościowań poznawczych). Tymczasem wiele sygnałów przemawia za opinią, że sygnalizowane przesunięcia mają poważniejszy charakter, dający się uchwycić dopiero przy uwzględnieniu szerszej perspektywy czasowej. Humanizm jest zaś (albo był) ruchem wprawdzie bardzo szerokim, ale zlokalizowanym historycznie i określonym światopoglądowo, a zarazem silnie oddziałującym na przemiany zachodniej kultury, niejako wyznaczającym oficjalną ideologię humanistyki, zwłaszcza w sferze edukacji. Pozostaje więc dla nas ważnym kontekstem, pozwalającym problematyzować specyfikę nowszych tendencji. Łatwiej jest na przykład przekroczyć wymiar anegdotyczny i zrozumieć zainteresowanie granicznymi formami podmiotowości, kiedy przyrastanie prac o rzeczach czy zwierzętach zestawia się z sygnałami kryzysu klasycznej wykładni człowieczeństwa. Widać wówczas wyraźniej, że zjawisko, które może sprawiać wrażenie intelektualnej mody bądź ciekawostki, wpisuje się w długofalowe procesy kulturowe[23].

Grochowski jako teoretyków posthumanizmu przywołuje jedynie Bruno Latoura i Giorgio Agambena, za jego prekursorów uznaje Friedricha Nietzschego, José Ortegę y Gasseta, György'ego Lukácsa i Martina Heideggera.

Reprezentanci trzeciej postawy stoją na stanowisku, iż posthumanizm i transhumanizm są pojęciami wykluczającymi się. Mówiąc językiem logików: nie mają żadnych wspólnych desygnatów. Z tej perspektywy do posthumanizmu należą teorie ekologiczne, nie- lub anty-antropocentryczne, a do transhumanizmu – humanistyczne doktryny promujące antropotechniki. Posthumanizm rozpatruje kwestie człowiek – zwierzę (człowiek wobec zwierząt/jako zwierzę, psychologia zwierząt, porozumienie i wspólnota transgatunkowa), człowiek – roślina (człowiek wobec roślin/jako roślina, wrażliwość roślin, komunikacja między roślinami a ludźmi) oraz człowiek – rzecz (człowiek wobec rzeczy/jako materialność, rola i znaczenie zmysłów, sprawczość rzeczy, symetryczność relacji człowiek – rzecz, ale także wpływ technologii i eugeniki na życie organiczne). Transhumanizm rozważa sprawę człowieka-maszyny (humanoid techniczny, byt częściowo nieorganiczny, np. cyborg, hybryda, sztuczna inteligencja, android, fembot, replikant, robot). Wedle Marietty Radomskiej między pojęciem posthumanizmu i transhumanizmu zachodzi stosunek sprzeczności. Odróżnia ona oba terminy podążając za Manuelą Rossini[24]. Utrzymuje, że pierwszy koncentruje się na odejściu od antropocentryzmu i gatunkowizmu, redefiniuje podmiot, relacje człowieka z nie-ludzkimi innymi (nie-ludzkimi zwierzętami, roślinami, technologiami oraz formami, które trudno zakwalifikować jako żyjące bądź nieżyjące, jak np. wirusy). Drugi umacnia antropocentryczne (i androcentryczne) zasady i założenia renesansowego humanizmu oraz

[21] Zob. http://academicon.pl/sites/academicon.pl/files/konferencja-czlowiek-w-relacji-do....pdf, dostęp z dn. 11.01.2013.

[22] G. Grochowski, *Ubi Leones*, „Teksty Drugie" 2013, nr 1-2, http://tekstydrugie.pl/pl/news/item/id,41,title,2013-nr-1-2-Pozaludzkiearcyludzkie.html, dostęp z dn. 12.02.2014.

[23] Tamże.

[24] Zob. M. Rossini, *To the Dogs: Companion Speciesism and the New Feminist Materialism*, „Kritikos" 2006, Vol. 3, http://intertheory.org/rossini, dostęp z dn. 08.11.2008.

oświecenia orientując je na udoskonalenie i wzmocnienie pozycji człowieka poprzez wysoko rozwinięte technologie, nawet jeśli deklaruje konieczności zachowania i ochrony środowiska. Twierdzi:

> Postantropocentryzm, ukazanie nas jako zwierząt w relacji do innych elementów otoczenia, podkreśla wymiar ekologiczny tej myśli. Posthumanizm nie rezygnuje przy tym z pewnego odniesienia do wiedzy technicznej i naukowej, zwłaszcza biotechnologii i biologii ewolucyjnej. Nurt ten jest jednak na tyle młody, że trudno o dokładnie wypracowane definicje i charakterystyki. Pewne związki z dyskursem naukowym sprawiają natomiast, że często dochodzi do błędnego – synonimicznego – użycia pojęcia »posthumanizm« w miejsce – wyrosłego zresztą na jego gruncie – transhumanizmu. Dlatego za tak istotne uważam przeprowadzenie dystynkcji między powyższymi pojęciami [...]. Transhumanizm, jako ruch intelektualno-kulturowy, ma na celu promowanie ludzkiej kondycji poprzez rozwój i szerokie zastosowanie nowoczesnych technologii, mających na celu eliminację starzenia się organizmów, znaczne usprawnienie zdolności intelektualnych, fizycznych i psychologicznych. Bierze on jednak pod uwagę potencjalne niebezpieczeństwa, jakie niosą ze sobą technologie umożliwiające przekraczanie fundamentalnych ograniczeń ludzkiego ciała, a także kwestie etyczne, jakie zwykle pojawiają się w związku z owymi technologiami. [...] Najistotniejszym jednak dla tego nurtu jest zwrot ku rzeczywistemu projektowi sztucznej inteligencji, inżynierii genetycznej, psychofarmakologii czy zaawansowanym nanotechnologiom, mającym zapewnić kontrolę nad przebiegiem procesów biochemicznych wewnątrz organizmu, długowieczności, zwiększenia ludzkiej inteligencji, wzrostem dobrego samopoczucia, poszerzeniem wachlarza oraz bogactwa przeżywanych emocji, stanów świadomości. W wyniku radykalnych technologicznych modyfikacji ludzkiego mózgu i ciała powstaje istota przyszłości, wspomniany postczłowiek, zdolny do przekształcania siebie i swojego otoczenia na wiele sposobów i w tej chwili nieprzewidywalnych. Studium przejściowym [...] miałby być transczłowiek (ang. *transhuman*), którego nie należy mylić z badaczem – transhumanistą[25].

Radomska początki posthumanizmu wiąże z myślą Michela Foucaulta i Jeana-Françoisa Lyotarda. Do transhumanistów zalicza Wienera, Hayles, Bostroma, Moraveca, Kurzweila i Natashę Vita-More[26].

[25] M. Radomska, *Braidotii/Haraway – perspektywa posthumanizmu*, „Nowa Krytyka" 2010, nr 24-25, s. 57-59.

[26] Zob. tejże, *Towards a Posthuman Collective: Ontology, Epistemology and Ethics*, „Praktyka Teoretyczna" 2010, nr 1, s. 95-97, 102, http://www.praktykateoretyczna.pl/PT_nr1_2010_Wspolnota/07.Radomska.pdf, dostęp z dn. 09.06.2012.

Ogólna charakterystyka transhumanizmu

Pomimo różnic w opisie relacji posthumanizm – transhumanizm wszyscy przywołani badacze zgodnie twierdzą, że transhumanizm ma scjentystyczno-technologiczne oblicze. Jedni z nich uważają, że przedrostek „trans-" odnosi się do zaprzeczenia humanizmu, inni, że ma wskazywać na pewną najnowszą jego wykładnię. Mówią o transumanizmie jako epoce i/lub prądzie intelektualnym. Do jego teoretyków zaliczają: Beniamina Besta, Nicka Bostroma, Davida Brina, Riccardo Campa, Mike'a Darwina, Christophera Dewolneya, Kima Erica Drexlera, George'a Dvorsky'ego, Fereidouna M. Esfandiary'ego, Roberta C.W. Ettingera, Gregora M. Fahy'a, Nikołaja Fiodorowa, Roberta Freitasa, Patri Friedmana, Davida Gobela, Bena Goertzela, Aubreya de Greya, N. Katherine Hayles, Curtisa Hendersona, Jamesa J. Hughesa, Saula Kenta, Raya Kurzweila, Jerry'ego Leafa, Ralpha Merkle'a, Daniłe A. Miedwiediewa, Marvina Minsky'ego, Hansa Moravca, Maxa More'a, Rameza Naama, Davida Pearce'a, Charlesa Platta, Valerija Pride'a, Giulio Prisco, Andersa Sandberga, Jasona Silve'a, Tizianę Terranovą, Eugene Thackera, Petera Thiela, Eliezera Yudkowsky'ego, Roya Walforda, Norberta Wienera, Briana Wowka, Natashę Vita-More i Shannon Vyff[27].

Część ze wskazanych osób identyfikuje się z transhumanizmem (np. Bostrom, Dewolney, Hayles, Kurzweil, Minsky, More, Moravec, Vita-More), innych bezspornie uznaje się za jego prekursorów (Fiodorow, Wiener), ale wzmiankowane są też postaci, które są raczej badaczami tego zjawiska (Terranova, Thacker). Jasne wskazanie kto jest a kto nie jest transhumanistą było trudne ze względu na fakt, że kiedy powstawały wzmiankowane artykuły rodził się paradygmat transhumanistyczny.

Dlatego zaproponowana w niniejszym artykule charakterystyka transhumanizmu opierać się będzie jedynie na wypowiedziach ludzi utożsamiających swoje poglądy z hasłem „transhumanizm" (skracanym do „>H" lub „H+"), współtworzących Extropy Institute, Aleph, De:Trans, Transcedo, World Transhumanist Association (później Humanity +), Transhumanist Frequently Asked Questions (lub FAQ), Foresight Institute, Cryonics Institute, Ethics and Emerging Technologies, Future of Humanity Institute, współpracujących z takimi pismami, jak „Extropy" (podtytuł

[27] Nie wszystkie ze wskazanych osób posługują się terminem „transhumanizm" w ramach identyfikacji swoich poglądów. Natomiast posługuje się nim Peter Sloterdijk. Jednak jego myśli bliżej do posthumanizmu niż transhumanizmu rozumianego jako gloryfikacja technologii i nauk przyrodniczych. Podobne zdanie na temat tekstów niemieckiego filozofa wyraża B. Kaszowska-Wagner (zob. dz. cyt., s. 6) i Bakke (zob. *Bio-transfiguracje*, dz. cyt., s. 34-36).

„Vaccine for Future Shock", później „The Journal of Transhumanist Thought"), „Journal of Futures Studies".

W 1990 roku More zdefiniował transhumanizm jako:

> kategorie filozofii, które starają się kierować nas w stronę postludzkiej kondycji. Transhumanizm dzieli wiele elementów z humanizmem, w tym szacunek wobec rozumu i nauki, zaangażowanie w postęp i dowartościowanie człowieczeństwa (i transczłowieczeństwa) w tym życiu[28].

W 1998 r. Nick Bostrom, Alexander Chislenko, More, Sandberg, Vita-More, Hughes w *Transhumanistycznym FAQ* tak zdefiniowali transhumanizm:

> Transhumanizm reprezentuje radykalnie nowe podejście w myśleniu o przyszłości, oparte na założeniu, że ludzkość nie stanowi końca naszej ewolucji ale, raczej, jej początek. Oficjalnie definiujemy transhumanizm jako:
>
> (1) Badanie konsekwencji, obietnic i potencjalnych zagrożeń wynikających z użycia nauki, techniki, i innych środków twórczych, mających na celu przezwyciężenie podstawowych ludzkich ograniczeń.
>
> (2) Ruch intelektualno-kulturowy, pozytywnie odnoszący się do możliwości, jak i potrzeby, fundamentalnej zmiany ludzkiej kondycji, szczególnie poprzez wykorzystanie technologii do wyeliminowania procesu starzenia się i do ogromnego udoskonalenia intelektualnych, fizycznych i psychicznych możliwości człowieka[29].

W 2002 roku World Transhumanist Association, utworzone m.in. przez Bostroma i Pearce'a, ogłosiło *Deklarację transhumanizmu*, wedle której:

> Transhumaniści głoszą moralne prawo do wykorzystania technologii w celu zwiększenia osobistych zdolności psychicznych i fizycznych jak i poprawy kontroli nad własnym życiem. Pragniemy osobistego rozwoju wykraczającego poza nasze obecne biologiczne ograniczenia[30].

W 2013 r. More w następujący sposób podsumował próby deskrypcji transhumanizmu: „Zatem transhumanizm jest filozofią życia, ruchem intelektualnym i kulturowym, obszarem badań"[31].

Wypada zgodzić się z definiowaniem transhumanizmu jako prądu kulturowego, ruchu intelektualnego oraz obszaru badań. Problematyczne natomiast jest utożsamianie go z filozofią w ogóle, nie tylko filozofią życia czy filozofią osoby. Nikt chyba nie zaprzeczy, że w obrębie kultury świata zachodniego istnieje silny prąd, prawdopodobnie mainstreamowy, który jest scjentystyczny i technologiczny. Od starożytności człowiek realizując własne interesy (według niektórych dążąc do przetrwania, innych – przyjemnego i dostatniego życia, pozostałych – dobrego życia) panuje nad światem za pomocą nauki i techniki. Okiełznał żywioły, wynalazł koło, prasę drukarską, doprowadził do rewolucji przemysłowej, powstania mikroelektroniki, technologii informacyjnych i komunikacyjnych oraz cyberrzeczywistości. W starożytności strach przed naturą (a tym samym śmiercią) był pokonywany poprzez kontemplację kosmicznego porządku, naśladowanie go i wtopienie się w niego. Chrześcijaństwo wyznaczało paradygmat, wedle którego należało wejść w kontakt z Bogiem i przestrzegać jego przykazań, których naucza Kościół. W nowożytności za sprawą odkryć naukowych (Kopernika, Kartezjusza, Galileusza i Newtona) świat przestał być postrzegany jako skończona, zamknięta i uporządkowana całość, począł jawić się jako nieograniczony, chaotyczny, sprzeczny. Nauka zmieniła zadanie, stała się aktywnością polegającą na

[28] M. More, *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*, „Extropy" 1990, no. 6 (Summer), s. 6-12, http://www.futurology.it/Documentazione/Transhumanism%20-%20Toward%20a%20Futurist%20Philosophy.pdf., dostęp z dn. 07.08.2014, s. 1-2. Termin „transhumanizm" i podobne do niego słowa pojawiały się wcześniej. W 1312 r. Dante Alighieri w *Boskiej Komedii użył wyrazu transumanare* na oznaczenie wyjścia poza człowieczeństwo w charakterze duchowym i religijnym. W 1935 r. T.S. Eliot w *The Cocktail Party* mówił o *transhumanized* jako „iluminacji". W 1957 r., nazwą *transhumanism* posługiwał się biolog Julian Huxley w *In New Bottles for New Wine*: „Gatunek ludzki może, jeśli chce, wznieść się – nie tylko w sposób sporadyczny, indywidualny, ale jako całości ludzi. Potrzebujemy nazwy dla tej nowej wiary. Prawdopodobnie transhumanizm będzie temu służył: człowiek pozostający człowiekiem, ale przekraczający siebie poprzez realizowanie nowych możliwości odnoszących się do jego ludzkiej natury" – tenże, *In New Bottles for New Wine*, London 1957, s. 13-17, http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley, dostęp z dn. 04.08.2014. W 1972 roku F.M. Esfandiary w *Transhumans* 2000 użył pojęcia *transhuman* oznaczającego przejście człowieka w postczłowieka. W tym samym roku w podobny sposób rozumiał określenie transhumanity Robert Ettinger. Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism* [w:] *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, eds. M. More, N. Vita-More, Oxford 2013, s. 9-10, http://media.johnwiley.com.au/product_data/excerpt/99/11183342/1118334299-106.pdf, dostęp z dn. 12.05.2014; tejże, *Introduction to "H+: Transhumanism Answers Its Critics"*, http://www.metanexus.net/essay/introduction-h-transhumanism-answers-its-critics, dostęp z dn. 10.04.2014.

[29] N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, bap, http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/transhumanistycznefaq/, dostęp z dn. 14.03.2013.

[30] World Transhumanist Association, *Deklaracja Transhumanizmu*, http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/languages/C50/, dostęp z dn. 12.12.2012. Twórcami owego oświadczenia byli Doug Baily, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita-More, Eugene Leitl, Bernie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, den Otter, Ralf Fletcher, Kathryn Aegis, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding, Nick Bostrom.

[31] M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 4.

tworzeniu praw (wiązaniu faktów, kojarzeniu skutków z przyczyną), które zaprowadzą porządek we wszechświecie i nadadzą mu sens. To doprowadziło do postępu technicznego. Wraz z dominacją poznawczą pojawiła się dominacja człowieka nad naturą sprowadzoną do materialnych przedmiotów, pozbawionych sensu i własnej wartości, będących jedynie narzędziem ludzkiej woli[32].

Podobnie opisywał nieco wcześniej nowożytność inny konserwatysta. Wedle Leo Straussa, bo o nim mowa, myśl nowożytna ma antropocentryczny charakter, występuje zarówno przeciw kosmocentryzmowi filozofii klasycznej, jak i teocentryzmowi myśli biblijnej i średniowiecznej. Staje się analizą umysłu ludzkiego. U podstaw tego znajduje się założenie, że „wszystkie prawdy, znaczenia, porządek, piękno mają swe źródło w podmiocie myślącym, w ludzkiej myśli, w człowieku"[33]. Oznacza to przyjęcie idei, że nie ma niczego wyższego od człowieka. Z pierwszą cechą nowożytności wiąże się druga: radykalna i fundamentalna zmiana orientacji moralnej. Polega ona na podstawieniu uprawnień, praw (*rights*) człowieka, pod obowiązki człowieka, prawo (*law*) natury. Klasyczna filozofia mówiła o prawie (*law*), które przypisuje zobowiązania, jeżeli przywoływała uprawnienia (*rights*), to tylko jako coś, co służy powinnościom (*law*). Myśliciele nowożytni obowiązki (*law*) zastąpili uprawnieniami (*rights*), a naturę – człowiekiem. Uznali, że w systemie praw prymat mają swobody człowieka (*rights*), z których wywodzą się jego zobowiązania (*law*). Na początku nowożytności twierdzono, że najważniejsze uprawnienie jest zbieżne z namiętnościami ludzkimi, cnotę przestano utożsamiać z czymś, co reguluje namiętnościami i zaczęto identyfikować z namiętnością, później stopniowo miejsce cnoty poczęła zajmować wolność. Doprowadziło to do tego, że

> Dobre życie nie polega, tak jak to być miało we wcześniejszym pojęciu, na zgodności ze wzorcem poprzedzającym ludzką wolę, lecz głównie na kształtowaniu samego wzorca. Dobre życie nie polega na »co« i »jak«, ale jedynie na »jak«. By wypowiedzieć to inaczej, wciąż wyliczając, człowiek, nie ma natury. Czyni on siebie tym, czym jest – samo człowieczeństwo jest wytworem[34].

[32] Zob. L. Ferry, *Jak żyć?*, Warszawa 2011, s. 125-126, 128, 270-280; zob. również tenże, *Philosophie politique I, Le Droit: la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Paris 1984; tenże, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris 1996; tenże, A. Comte-Sponville, *La Sagesse des Modernes*, Paris 1998.

[33] L. Strauss, *Postęp czy powrót?* [w:] tenże, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998, s. 210.

[34] Tamże, s. 211.

To przyczyniło się do powstania trzeciego elementu nowoczesności. W XIX wieku skorygowano przekonanie o radykalnym wyzwoleniu człowieka od władzy tego, co ponadludzkie. Przyjęto, że ludzka wolność jest ściśle związana z radykalną zależnością, historią, która jest produktem przeszłej ludzkiej wolności. Wedle Straussa „tak zwane odkrycie historii polega na zdaniu sobie sprawy, czy też pozornym zdaniu sobie sprawy, że ludzka wolność jest radykalnie ograniczona przez wcześniejsze użycia tej wolności, nie zaś przez naturę ludzką, cały porządek natury czy stworzenia"[35].

Transhumanizm kulturowy pojawia się, gdy człowiek kształtuje się nie tylko przez wychowanie, ale również poprzez antropotechniki, gdy żyje w sieci wzajemnych zależności z technologiami i maszynami. Poddaje się szczepieniom, spożywa żywność genetycznie modyfikowaną, przyjmuje leki poprawiające stan fizyczny i psychiczny, korzysta z rozruszników serca, protez, implantów, transplantacji, środków antykoncepcyjnych, zapłodnienia *in vitro*, kuracji hormonalnych. Potrafi zapładniać kobietę spermatozoidem pochodzącym od jej syna, umieszczać zapłodnioną komórkę jajową matki w macicy córki. Ingeruje w genetykę. Wiele czasu spędza w Internecie, gdzie jest tym, kim chce. Obala bariery oddzielające rośliny, zwierzęta i ludzi. Potrafi klonować, wyprodukować fluorescencyjnego królika, z ludzkich prochów zrobić syntetyczny diament (*LifeGem*), drzewu wszczepić ludzkie DNA (*Biopresence*). Lapidarnie: w okresie transhumanistycznym ludzie stworzyli stechnicyzowaną kulturę, która konstruuje nowych ludzi, nie tylko mentalnie, ale i materialnie. Jak mówiła Donna Haraway: „Nasze czasy, koniec XX wieku, sprawiają wrażenie mitologicznej epoki: wszyscy jesteśmy chimerami, [...] sfabrykowanymi hybrydami, gdzie krzyżują się maszyny z organizmami. Jesteśmy, innymi słowy – cyborgami[36].

Nikt też nie zakwestionuje istnienia od lat 80. XX wieku transhumanistycznego ruchu społecznego, który narodził się w Stanach Zjednoczonych, ale bardzo szybko nabrał internacjonalistycznego oblicza. Skupia on osoby, które akceptują, afirmują i chcą przyspieszyć proces technoewolucji[37]. Promuje interdyscyplinarne podejście do zrozumienia i oceny możliwości poprawy ludzkiego życia i ludzkiego organizmu, których wa-

[35] Tenże, *Postęp czy powrót?*, dz. cyt., s. 212.

[36] D. Haraway, *Manifest cyborga*, „Magazyn Sztuki" 1998, nr 17, http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/post_modern/postmodern_9.htm, dostęp z dn. 16.07.2012.

[37] Pochwałę technologii odnajdziemy również poza transhumanizmem, na przykład w teoriach Manuela Castellsa, Williama Mitchella, Nicholasa Negroponte'a, Pierre Levy, Michela Serresa i Alvina Tofflera.

runkiem są nauka i technologiczne środki oraz ich postęp. Deklaruje, że zajmuje się również badaniem konsekwencji i potencjalnych zagrożeń związanych z technologiami, kwestiami etycznymi związanymi z rozwojem i wykorzystaniem technologii[38]. Akcje transhumanistycznego ruchu są skierowane zarówno w stronę rozwoju wizji i wynalazków transhumanistycznych, jak i ich propagowania, wycelowane są w społeczeństwo (Internet, konferencje, publikacje) oraz władzę polityczną. Jego członkowie dążą do realizacji wspólnego celu, kierując się zbieżnymi wartościami i powołując się na określoną wizję.

Transhumanizm jeszcze nie jest filozofią. Wedle każdego wstępu do filozofii jest ona, po pierwsze, nie tylko logicznym, ale i krytycznym myśleniem; po drugie, dążeniem do prawdy w kwestiach podstawowych. Filozofia nie jest wyłącznie erudycją, racjonalną argumentacją i etycznym oświecaniem problemów, ale także refleksją nad tym, co najistotniejsze. Wychodzi ona od konkretnej sytuacji, ale podąża ku obiektywnej i uniwersalnej wiedzy. Poza tym filozofia jest zorientowana na poszukiwanie prawdy w wolności myślenia, jej źródłem jest zdziwienie, a metodą wątpienie i rozważanie rożnych alternatyw. Wydaje się natomiast, że transhumanizm jest nadbudową ideową scjentyzmu i technicyzmu, wizją futurologiczną zajmującą się oczekiwaniem dalszego postępu naukowo-technologicznego, przewidywaniem przyszłości w tym względzie oraz zalecaniem kontynuowania oraz zaniechania określonych praktyk bądź procesów. Jest ona nastawiona na badanie procesów zachodzących w konkretnym czasie (przyszłym), a nie uniwersalnych faktów naszego doświadczenia. Jest refleksją nad określonymi problemami, konkretną sytuacją, prowadzącą do wskazań dotyczących działań. Jest obroną pewnego nurtu kulturowego. Mimo deklaracji o uwzględnianiu negatywnego scenariusza ewolucji technologicznej transhumaniści nie wchodzą w dialog z największymi krytykami techno-kultury i racjonalności instrumentalnej. Są jakby głusi na diagnozy Martina Heideggera rozwijane przez szkołę frankfurcką.

Przypomnijmy ostateczną jej postać wyrażoną przez Maxa Horkheimera i Theodora W. Adorno w *Dialektyce Oświecenia*. Zdaniem krytyków oświecenia, jako pewnej formy poznania i wiedzy, człowiek chcąc uwolnić się od strachu przed naturą stał się jej panem, jednak ta dominacja obróciła się w swoje przeciwieństwo. Doprowadziła do:

– wyobcowania ludzi od tego nad czym sprawują władzę;
– realnego i bezalternatywnego konformizmu;

[38] Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 3; N. Bostrom, *Wartości transhumanistyczne*, bap, http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/1332/, dostęp z dn. 10.11.2013.

– triumfu represyjnego egalitaryzmu, uciskającego to, co niewspółmierne;
– redukcji podmiotu do abstrakcyjnej jaźni – ja myślę, punktu przecięcia konwencjonalnych relacji i funkcji, których się od człowieka oczekuje, którego jedynym celem jest samozachowanie, adaptacja do obiektywnych ról i wzorów;
– redukcji przedmiotu do abstrakcyjnego materiału bez właściwości, który się posiada i którym się zarządza;
– wzrostu przemocy systemu wobec ludzi;
– ekspansji kapitalizmu, ideologii, scjentyzmu, technologii, przemysłu[39].

Zdaje się, że obecne w transhumanizmie odwołania do filozofii służą wypracowaniu jego intelektualnego backgroundu. Owszem nie można nie zauważyć, że uznaje on za swoje cele nie jedynie znajomość sposobu, ale i racji, skupia się na faktach i wartościach, nie deprecjonuje wiedzy przednaukowej (literatura *science fiction*). Poza tym skłania nas do refleksji filozoficznej. Za jego sprawą w nowym kontekście powracają kwestie śmierci śmierci, śmierci Boga, śmierci człowieka, relacji między człowiekiem, naturą i techniką, samoświadomości i życia. Wskazuje on na historyczność śmierci, ciała, bólu czy świata jako czegoś, co stawia opór myślom i lękom człowieka oraz możliwość pozaczasowości życia i samoświadomości.

Postrzeganie transhumanizmu rodzi wrażenie, że ideologie rozumiane jako utopie[40] są nieśmiertelne i wieszczony, m.in. przez Daniela Bella[41], koniec ery ideologii istnieje jedynie w sferze deklaratywnej. O ile inne współczesne ruchy kontestatorskie domagają się uznania dla grupy, w imieniu której przemawiają, ogłaszają manifesty mniejszości etnicznych, kulturowych, seksualnych czy innych; o tyle transhumaniści kreślą wielką, globalną wizję nowej i różnej od istniejącej rzeczywistości, która mówi nam, jak rzeczy się mają i będą się mieć oraz jak mamy żyć. Kreują projekt przyszłości, idealnego porządku, z którego wyeliminowane zostanie zło (biologiczne cierpienie, starzenie i śmierć) dzięki postępowi technologicznemu. Choć to dopiero pierwszy etap powstawania tej ide-

[39] Zob. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994, np. s. 1-11.

[40] Utopię rozumiem na sposób Jerzego Szackiego. W jego opinii utopia ma trzy charakterystyczne cechy: jest totalnym projektem idealnego społeczeństwa, charakteryzującym się szczegółowym jego opisem, radykalnie odmiennym od istniejącego porządku. Zob. tenże, dz. cyt., s. 28-33.

[41] Zob. D. Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe 1960.

ologii, to można zauważyć, że zmierza ona w stronę bardzo szczegółowego, całościowego opisu, w którym niemal wszystko zostanie określone, znacznie ograniczając zakres tego, co nieprzewidywalne. Transhumaniści wolą nazywać swą wizję extropią, a nie utopią, z pierwszym określeniem wiążąc dynamizm, realne możliwości, z drugim – statyczność, niemożliwość zaistnienia. Ich zdaniem celem extropii jest ciągłe doskonalenie, utopii – stan końcowej perfekcji[42].

Po dekadach lewicowych i konserwatywnych ataków na nowożytność transhumaniści bez cienia wstydu uważają się za spadkobierców humanizmu renesansowego i oświeceniowego. Podkreślając, że: „Humanizm dążąc do poprawy natury ludzkiej polegał wyłącznie na doskonaleniu edukacji i kultury a transhumaniści chcą zastosować technologie do pokonania ograniczeń nałożonych przez nasze dziedzictwo biologiczne i genetyczne"[43].

Ich personifikacją wzniesienia się ponad to, co ludzkie jest postczłowiek, podmiotem realizacji zmian – transczłowiek. Kim jest postczłowiek? Istotą, która nie będzie cierpiała z powodu chorób, starzenia się i nieuchronnej śmierci. (Mogą jednak pojawić się przed nią inne problemy, teraz nieznane.) Będzie charakteryzowała się ona znacznie większymi możliwościami fizycznymi, poznawczymi, emocjonalnymi i sensorycznymi[44]. Oznacza to, że postczłowiek znacznie wykraczałby poza współczesne ramy biologiczne i intelektualne przeciętnego przedstawiciela gatunku *homo sapiens*. A co za tym, wykazywałby wzrost wydajności intelektualnej (usprawnienie pamięci, pojętności, kreatywności), sprawności cielesnej (poprawa systemu immunologicznego, kształtowanie ciał zgodnie z pragnieniami, kontrolowanie tempa metabolicznego, zwiększenie możliwości doznawania przyjemności cielesnej – wyjątkowa wrażliwość na muzykę, wyostrzone poczucie humoru czy subtelna sensualność erotyczna), funkcjonalności emocjonalnej (uszlachetnienie doświadczeń emocjonalnych, polepszenie nastroju, zwiększenie energii życiowej, samokontroli i subiektywnego samozadowolenia). Koncept postczłowieka łączy się nie tylko z podniesieniem jakości życia ludzkiego, ale i radykalnym zanegowaniem biologicznego determinizmu, czyli spełnieniem odwiecznych marzeń ludzkości o nieśmiertelności. Wedle prognoz postczłowiek może być mieszanką inteligencji naturalnej i sztucznej, człowieka organicznego i maszyny, bądź istotą zupełnie syntetyczną (sztuczna inteligencja). W świecie postludzkim zniknie konieczność prokreacji, postczłowiek posiadałby możliwości tworzenia kopii zapasowych siebie, potrafiłby zastąpić reprodukcję biologiczną reprodukcją technologiczną. W czasach postludzkich seks stanie się niepotrzebny lub będzie przejawiał się w nowych formach. Nie będzie istniała stała orientacja seksualna. Tożsamość płciowa będzie kwestią wyboru w spektrum od bezpłciowości, przez kobiecość i męskość po androginiczność. Rodzajowość genderowa straci paradygmat stabilności.

Natomiast transczłowiek to „człowiek przejściowy" pomiędzy człowiekiem a postczłowiekiem, który przygotowuje się do stania się postczłowiekiem wykorzystując dostępne aktualnie możliwości samoudoskonalania się. Do niektórych oznak transczłowieczeństwa należą: poszerzanie zakresu możliwości ciała za pomocą protez, bezpłciowość, aseksualna reprodukcja, dobrowolnie konstruowana tożsamość. Jakie środki mogą wykorzystywać transludzie? Przywołują w tym względzie kriokonserwację, molekularną nanotechnologię, inżynierię genetyczną, sztuczną inteligencję, substancje regulujące samopoczucie, terapie przeciw starzeniu się, interfejsy neurologiczne, zaawansowane narzędzia zarządzania informacjami, substancje poprawiające pamięć, kogniwistyczne techniki, informatykę i tworzenie wirtualnych światów, neuronauki i neurotechnologie, materiałoznawstwo czy kolonizację przestrzeni kosmicznej. Pamiętajmy jednak, że kiedy transhumaniści mówią o „technologii" jako narzędziu służącemu poprawie życia ludzkiego (choć wspominają również o polepszaniu jakości życia zwierząt i całych ekosystemów), to rozumieją ją szeroko, wliczając w nią również innowacyjne systemy

[42] Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 6, 14. Transhumanizm z utopią wiąże również Don Ihde (*Of Which Human Are We Post?*, „Global Spiral" 2008, Vol. 9, no. 3, http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/10552/Default.aspx, dostęp z dn. 12.09.2012). O ile on przyjmuje perspektywę M. Foucaulta przy rozumieniu utopii, o tyle ja – J. Szackiego. Ujęcie Szackiego nie zakłada statyczności utopii jako wizji końca historii. Proszę zwrócić uwagę, że wpisuje się w nie pomysł liberatariańskiej utopii Robera Nozicka, która w ideale uwzględniała nie tylko różnorodność poglądów na temat dobrego czy sprawiedliwego życia, ale i zmianę. Zob. R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 2010. O utopijności transhumanizmu pisze także ks. K. Adamski. On z kolei utopie rozumie na sposób Ernsta Blocha oraz jako „technognozę" – zob. tenże, dz. cyt., s. 119-122. Poza tym w sprawie pojmowania transhumanizmu jako utopii zob. E. Bendyk, *Utopia posthumanizmu*, dz. cyt; B. Wieczorek, *Transhumanizm utopia cyborgizacji człowieka*, „Fronda" 2006, nr 40, s. 14-28.

[43] M. More, *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*, dz. cyt., s. 4; również N. Bostrom i in., Transhumanistyczne FAQ, dz. cyt. Według transhumanistów w epoce postczłowieka może dojść do przewartościowania wartości. Miejsce już istniejących i cenionych mogą zająć wartości obecnie niedoceniane lub nieznane. Zob. N. Bostrom, *Wartości transhumanistyczne*, dz. cyt.

[44] Zob. N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, dz. cyt.; M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 4.

społeczne, ekonomiczne i polityczne[45]. Transludzie poza celem indywidualnym angażują się również w transhumanistyczne dobro wspólne. Jest nim planowanie i sterowanie techno-postępem. Z ich perspektywy ewolucja może i powinna wejść w postdarwinowską fazę, przypadkowe mutacje mogą i powinny zostać zastąpione przez racjonalnie i moralnie ukierunkowaną zmianę. W skrócie: według transhumanistów człowiek sam może i powinien kierować własną ewolucją i wyhodować nowy gatunek, tak jak kiedyś wyhodował świnię z dzika.

Transhumaniści dążenia do nieśmiertelności w wymiarze doczesnym odnajdują w *Eposie o Gilgameszu*, micie o Prometeuszu oraz żydowskiej legendzie o Golemie. W czasach nowożytnych jako prekursorów transhumanizmu wskazują osoby reprezentujące scjentystyczną tradycję nowożytności (m.in. Francis Bacon, Jean Antoine Nicolas Caritat markiz de Condorcet, Karol Darwin), artystów (np. pisarzy *science fiction* – J.B.S. Haldane, J.D. Bernal) oraz filozofów wskazujących na plastyczność natury ludzkiej (Giovani Pico della Mirandola, Friedrich Nietzsche[46]), propagujących „praktyczny optymizm" integrujący optymizm metafizyczny z aktywnym kształtowaniem upragnionej przyszłości (myśliciele oświecenia, np. Immanuel Kant) czy przedłużanie życia i immortalizm (Beniamin Franklin, Nikołaj Fiodorowicz Fiodorow, Aleksandr Bogdanow, Robert Ettinger, Saul Kent, F.M. Esfandiary)[47].

Czy istnieją jakieś założenia, które podzielają wszyscy transhumaniści? Wedle More'a każda koncepcja transhumanistyczna zgodzi się co do minimalnego zestawu założeń antropologiczno-aksjologicznych[48], które wyraża *Deklaracja transhumanizmu*[49]. Składają się na niego przekonania o: racjonalizmie, postępie antropologicznym i praktycznym optymizmie, indywidualizmie, teleologii moralnej i egalitaryzmie[50]. Racjonalizm to przekonanie o uniwersalności i esencjonalności natury ludzkiej w jej racjonalnym wymiarze. Wiara w postęp sprowadza się do przypuszczenia,

[45] Zob. tamże, s. 4-5; N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, dz. cyt.

[46] Dziwne, że w tej grupie nie umieszczają J.J. Rousseau i J.P. Sartre'a.

[47] Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 8-14; N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, „Journal of Evolution and Technology" 2005, Vol. 14, no. 114, http://jetpress.org/volume14/bostrom.html, dostęp z dn. 14.04.2011. W sprawie poglądów Nikołaja F. Fiodorowa zob. ks. A. Adamski, dz. cyt., s. 111-112; E. Bendyk, *Utopia posthumanizmu*, dz. cyt., s. 113-114; S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 48-51.

[48] W sprawie transhumanistycznej epistemologii i metafizyki zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 6-8.

[49] Tamże, s. 6.

[50] Przedstawiam założenia transhumanizmu prawie wyłącznie własnym językiem. Dlatego ich nazw można nie znaleźć w pismach transhumanistów.

że natura ludzka i wszelkie instytucje stworzone przez człowieka mają możliwość doskonalenia i powinny podlegać temu ciągłemu procesowi ulepszania. Nie odnosi się do wyznaczania punktu Omega, szczytowego etapu ewolucji, w którym nastąpi koniec dziejów. Warunkiem tego progresu jest postęp technologiczny i naukowy, którego z kolei przesłanką jest postęp ekonomiczny lub mówiąc precyzyjniej wzrost produktywności. Progresywizm wiąże się z „praktycznym optymizmem" (zwanym także przez transhumanistów „dynamicznym optymizmem"), który akcentuje to, co dobre w świecie, pozytywnie ocenia potencjał człowieka i rozwój historii (nie neguje możliwości użycia technologii do czynienia zła, np. zagłady inteligentnej formy życia, pogłębiania społecznych nierówności, stopniowej erozji wartości, społeczności i ekologicznej różnorodności) i podejmuje kwestię odpowiedzialności za stworzenie lepszej przyszłości, wykorzystania warunków realizacji dobra w świecie i usuwania ograniczeń (politycznych, kulturowych, biologicznych i psychologicznych) dalszego rozwoju. Z kolei praktyczny optymizm łączy się z pochwałą samoświadomości i autokreacji. Indywidualizm zostaje sprowadzony do postulatu poszanowania wolności i praw jednostki. W ujęciu tym jednostce przysługuje moralne pierwszeństwo przed jakąkolwiek zbiorowością. Najsilniej podkreślana jest „wolność morfologiczna" – wolność indywidualna w obszarze wyboru technologicznych ulepszeń w toku auto-transformacji, wyboru formy własnego istnienia. Teleologiczna koncepcja dobra transhumanistów przyjmuje, że celem najwyższym, będącym przedmiotem właściwym wyborów człowieka, jest życie i dobre samopoczucie wszystkich istot rozumnych (umysłów sztucznych, ludzkich, zwierzęcych i pozaziemskich). Wspiera je troska i szacunek wobec siebie i innych. W świecie ludzkim wiąże się to z wyeliminowaniem ograniczeń biologicznych ludzkiego poznania, emocji, zdolności fizycznych i sensorycznych, poprawą kontroli nad własnym życiem[51]. Według Bostroma do warunków wspierających egalitaryzm należą:

– redukcja nierówności;
– postępowanie *fair-play*;
– solidarność z innymi ludźmi i respekt wobec nich;

[51] Zob. m.in. Humanity+, *The Transhumanist Declaration*, http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/, dostęp z dn. 10.10.2010.; N. Bostrom i in., Transhumanistyczne *FAQ*, dz. cyt.; N. Bostrom, *Wartości transhumanistyczne*, dz. cyt.; M. More, *List do matki natury*, http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003/q,List.do.Matki.Natury, dostęp z dn. 17.07.2012. Zdaniem More'a transhumaniści są podzieleni w kwestii postaw metaetycznych, część z nich optuje za konsekwencjalizmem (w postaci różnego rodzaju utylitaryzmu), inni deontologią, a pozostali etyką cnót. Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 13.

– pomoc w zdobyciu poparcia dla projektu transhumanistycznego;
– zwiększenie zasięgu przestrzeni postludzkiej, którą z kolei można badać[52].

Wskazuje on również na istnienie wartości pochodnych transhumanistycznego kredo. Należą do nich postkonstruktywistyczny[53] dynamizm opierający się na przekonaniu, że racjonalna natura ludzka jest „pracą w toku", otwartym procesem, którym ludzie mogą edukacyjnie i technologicznie sterować, zacierając różnicę między esencją a konstrukcją, naturalnym a sztucznym. W tym rozumieniu rozum i efekty jego pracy współkonstytuują się, czynniki pozaludzkie i ludzkie są dynamicznie powiązane. Podstawą tego założenia jest skrajny woluntaryzm, koncepcja „ja" wyzwolonego z jakichkolwiek zależności. Po drugie, pacyfizm (który nie rezygnuje z militaryzmu np. ulepszenia technologii szpiegowskich, które mogą ułatwić wykrywanie nielegalnych programów zbrojeniowych) i międzynarodowa kooperacja. Po trzecie, udoskonalanie rozumienia i zwiększenie mądrości przez wspieranie badań i debat publicznych na temat przyszłości, giełd informacyjnych, wspólnotowego filtrowania informacji, indywidualnego myślenia krytycznego, otwartości umysłu, naukowej dociekliwości, rozwijania inteligencji maszyn, technik uczenia się, technologii informatycznej, badań nad lekami poprawiającymi pamięć i uwagę lub innymi kognitywnymi usprawnieniami technologicznymi. Postulat ten wiąże się z pracą nad wprowadzaniem odpowiedzialnych decyzji, których przesłanką jest rozszerzenie globalne zasad państwa prawa i demokracji[54]. Po czwarte, sceptycyzm, czyli uznanie omylności rozumu ludzkiego, powiązany z zaleceniem ciągłego rozpatrywania założeń w miarę kroczenia naprzód. Po piąte, pragmatyzm rozumiany

[52] Zob. N. Bostrom, *Wartości transhumanistyczne*, dz. cyt.

[53] W polskiej literaturze o perspektywie postkonstruktywistycznej piszą m.in. E. Bińczyk (*Na obrzeżach konstruktywizmu – na obrzeżach myślenia*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura" 2001, nr 2, 49-57; *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Toruń 2012, s. 51-112) i T. Sz. Markiewka (*Problem dualistycznego podziału na naturę – kulturę. O postkonstruktywizmie i konstruktywizmie kulturowym*, „Przegląd Kulturoznawczy" 2013, nr 1, s. 100-110). Postkonstruktywizm transhumanizmu zrywa niejako ze strukturalnym i postmodernistycznym przeświadczeniem, że „ja" jest konstruowane przez reguły i instytucje społeczne, powraca do przekonań wcześniejszych, wedle których „ja" kreuje siebie i fakty w sposób dowolny.

[54] M. More w tym punkcie będzie raczej mówił o zasadzie społeczeństwa otwartego, którą rozumie jako wspieranie działań społecznych sprzyjających wolnościom komunikacji, działania, eksperymentowania, innowacji, badań i edukacji oraz praworządności, decentralizacji władzy i odpowiedzialności. Przeciwstawia ją autorytaryzmowi, kontroli i hierarchii społecznej. Zob. tenże, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 5.

jako postawa kierowania się w życiu tym, co praktyczne, wykonalne, użyteczne. Po szóste, afirmacja różnorodności gatunków, ras, wyznań religijnych, identyfikacji narodowej, orientacji seksualnej, stylów życia[55]. Do znanych przesłanek za nią przemawiających transhumaniści dodają specyficzną motywację: „Aby przygotować się na czas kiedy ludzki gatunek zacznie piąć się w różnych kierunkach, musimy już teraz zacząć mocno wspierać rozwój moralnych odczuć, które będą dość szerokie, by objąć sferę moralnych trosk postludzi, którzy będą zbudowani inaczej niż my". Po siódme, moralny obowiązek ratowania życia oznaczający zapobiegawcze działania w sytuacji niedobrowolnej śmierci ludzi (medycyna *anti-aging* spowalniająca starzenie się, zawieszenie kriogeniczne)[56].

More dodaje do tej listy laickość światopoglądową („niereligijny humanizm"), która odrzuca wiarę, kult i to, co nadprzyrodzone, jest przeciwna biokonserwatyzmowi[57]. W *Transhumanistycznym FAQ* charakteryzuje ją ponad to poparcie dla programów oferujących środki antykoncepcyjne i metody mające na celu planowanie rodziny, likwidacji cierpienia zwierząt, ochrony środowiska naturalnego oraz aktywne zachęcanie do eksperymentowania z niestandardowymi stylami życia, jak i sprzeciw wobec rasizmu, seksizmu, gatunkowizmu, nacjonalizmu i nietolerancji religijnej[58].

W mojej opinii światopogląd transhumanistyczny za sprawą *geek and techno-cultural chic* oraz bioprogresywności wykazuje powinowactwo z utopią Francisa Bacona, socjalizmem utopijnym (Roberta Owena, Henri de Saint-Simona, Edwarda Bellamy'ego) i naukowym (Karola Marksa i Fryderyka Engelsa). W istocie jest patchworkowy, tzn. lewicowy biologiczno-obyczajowo i prawicowy rynkowo, czyli pro-kapitalistyczny. Łączy w sobie lewicowe marzenie o nowym człowieku z prawicowym mitem wolności ekonomicznej i doskonałości kapitalizmu. W skrócie: transhumanizm politycznie mieści się w centrum, w ekonomii jest konserwatywny, a w kulturze – postępowy. More pewnie zaprzeczałby temu stanowisku, podkreśla on, że transhumanizm popiera różnorodność perspektyw politycznych. Wskazując zarazem jako wybierane opcje libertarianizm (libertariański transhumanizm) i liberalny demokratyzm (de-

[55] W tej kwestii *Transhumanistyczne FAQ* mówi o tolerancji. Zob. N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, dz. cyt.

[56] Zob. tamże.

[57] Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 4, 8. Warto porównać to stanowisko z interpretacją transhumanizmu dokonaną przez Rafała Ilickiego, zob. *Bóg cyborgów*, dz. cyt.

[58] Zob. N. Bostrom i in., *Transhumanistyczne FAQ*, dz. cyt.

mokratyczny transhumanizm)[59]. Zwolennicy pierwszej opcji, np. More i extropianie, afirmują wolność osobistą, anarcho-kapitalizm i koncepcję spontanicznego porządku, odwołując się do pism Davida Friedmana, Friedricha Augusta von Hayeka i Ayn Rand. Mniejszość extropian identyfikuje się z umiarkowanym libertarianizmem, minarchizmem, dopuszczającym istnienie rządu wypełniającego minimalne zadania, tzn. ochronę wolności i własności każdego obywatela. Reprezentanci drugiej orientacji, np. James Hughes, wpisują swoje postulaty w projekt liberalno-demokratyczny. Chcieliby oni, aby bezpieczne technologie, mające ulepszyć kondycję człowieka, były dostępne dla każdego na zasadzie wolności jednostki i równości wobec prawa. Wszystkie inteligentne „osoby" powinny posiadać prawa obywatelskie niezależnie od tego czy są ludźmi czy też nie[60].

Do ideowych fundamentów transhumanizmu poza wskazanymi można dodać:

1) etnocentryzm, transhumanizm koncentruje się na szczególnym przypadku współczesnych społeczeństw (wysoko rozwiniętych społeczeństw zachodnich, np. Stanów Zjednoczonych czy Szwecji) i traktuje go jako ogólny przypadek rozwoju natury ludzkości, punkt odniesienia wszelkich rozważań o ewolucji i dobru;

[59] Zob. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, dz. cyt., s. 13.

[60] Zob. J. Hughes, *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Westview Press 2004; tenże, *Democratic Transhumanism 2.0*, http://www.changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism.htm, dostęp z dn. 12.07.2009.; tenże, *The Politics of Transhumanism*, http://www.changesurfer.com/Acad/TranshumPolitics.htm, dostęp z dn. 09.09.2010. Hughes do wskazanego przez More'a wykazu transhumanistycznych opcji politycznych dodaje liberalno-demokratyczny transhumanizm (World Transhumanist Association), radykalny demokratyzm transhumanistyczny – w Europie określilibyśmy go raczej jako demokratyczny socjalizm (obejmujący poglądy FM-2030, cyborgistycznego socjalistycznego feminizmu Donny Haraway, postdarwinistycznej lewicy Petera Singera, utopizmu pro-automatyzacji post-pracy, pro-technologicznych Zielonych i ruchu viridian Bruce'a Sterlinga, cyborgicznego aktywizmu niepełnosprawnych, krytyków korporacyjnej kontroli transhumanistycznych technologii, radykalnego science *fiction*, biopunku). Wspomina o tym, że o włączenie w ruch transhumanistyczny zabiegali faszyści. Jednak w 2002 roku World Transhumanist Association jasno i wyraźnie wskazała, iż jest to niemożliwe. Oświadczyła, że wszelkie doktryny rasowej czy etnicznej wyższości/niższości są niezgodne z podstawowymi humanistycznymi korzeniami transhumanizmu. I dlatego organizacje broniące takich doktryn nie mogą zostać przyjęte do transhumanistycznej społeczności. Zob. tamże. Z kolei wedle Bostroma i autorów *Deklaracji transhumanistycznej* transhumaniści są liberałami, socjaldemokratami, libertarianami, członkami Partii Zielonych czy osobami apolitycznymi. Zob. World Transhumanist Association, *The Transhumanist Declaration*, dz. cyt.

2) pochwałę racjonalności instrumentalnej, racjonalności podmiotowej, która służy panowaniu nad materią i samo-panowaniu, ogranicza myślenie do organizacji i zarządzania, rozum utożsamia z narzędziem doboru najlepszych środków do realizacji celu, którym jest przetrwanie i przyjemne życie;
3) scjentyzm, według którego jedyną drogą do uzyskania wartościowej wiedzy jest poznanie naukowe, a nauka jest jedynym sposobem usunięcia wszelkich niedostatków w życiu jednostek i społeczeństw; zakłada on determinizm oparty na założeniu, że przyszłość istnieje w takim zakresie, w jakim jest zdeterminowana przez łańcuchy przyczynowo-skutkowe, które sięgają teraźniejszości;
4) postkartezjanizm, Kartezjusz wyróżnił dwa rodzaje substancji: umysł (*res cogitans*, substancję myślącą) i ciało (*res extensa*, substancję rozciągłą); uznał, że ciało to maszyna, urządzenie mechaniczne działające zgodnie z prawami przyczynowości, natury, a umysł to świadomość nie podlegająca prawom fizyki, zatem nie znajdująca się w świecie natury; wykazał, że to, czego świadomość może być pewna, to jej własne istnienie; owo wyłączenie świadomości ze świata postawiło umysł w pozycji hierarchicznej wyższości wobec ciała, a tym samym natury; także w transhumanizmie świadomość jest pomyślana jako substancja oddzielona od ciała, która może o nim rozmyślać i nim rządzić; transhumanizm bowiem to kult świadomości i dwuznaczna ocena ciała, z jednej strony ciało biologiczne jest postrzegane jako wróg (przyczyna cierpienia, chorób, śmierci, źródło zakłóceń i zagrożeń dla działań rozumu), z drugiej dowartościowywane są postbiologiczne jego formy (bo dostosowują się do świadomości, są jej usłużne)[61];
5) antropocentryzm, objawiający się w podkreśleniu przez transhumanistów władczej relacji człowieka wobec przyrody (More mówi w tym względzie o naturze „Dałaś nam we władanie całą planetę"[62]) oraz uznaniu za właściwość szczególną objawiającą się we wszechświecie ludzką racjonalność i wolność;
6) wewnętrzna sprzeczność założeń i postulatów; w jednym tekście transhumanisty znajdziemy zarówno esencjonalizm, jak i konstruktywizm antropologiczny, egalitaryzm międzygatunkowy i antropocentryzm, negatywną i pozytywną ocenę ciała, pochwałę technologii i świadomość możliwości negatywnych konsekwencji jej użycia,

[61] W sprawie relacji kartezjanizm – ciało zob. E. Grosz, *Przeobrażanie ciał*, http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf, s. 6-11, dostęp z dn. 15.04.2010.

[62] M. More, *List do matki natury*, dz. cyt.

strach przed przeludnieniem ziemi i chęć wydłużenia życia ludzkiego, a nawet osiągnięcia nieśmiertelności;

7) utopijność; transhumanizm to totalna wizja futurologiczna, zawierająca trzy podstawowe cechy utopii: wizję idealnego urządzenia świata jako całości, dość dokładną w postulatach i przeciwstawną wobec istniejącej rzeczywistości.

***

Transhumanizm w sferze myśli jest bioprogresywizmem, utopią technokratyczną. Nie jest to wizja rządów specjalistów, lecz nauki i techniki. Jest widzeniem nowej istoty wolnej i racjonalnej, nowej kultury jako bytu szerszego i mniej zinstytucjonalizowanego od społeczeństwa politycznego. Wyrażane w jego ramach rozważania społeczno-polityczne stanowią niejako kwestie drugoplanowe, raczej dzielą niż łączą transhumanistów. Po prostu: transhumanizm jest ruchem intelektualnym budującym utopię wyzwoleńczą, mającą na celu uwolnienie człowieka i ludzkości z jej biologicznych ograniczeń. Gloryfikując samoświadomość i rozum, krąży wokół ciała ludzkiego i jego słabości, mówi jak zlikwidować ból, śmierć, ale nie niesprawiedliwość, nierówność, hierarchie i dominacje, przemoc, czy bardziej szczegółowo biedę, terroryzm, konflikty o charakterze światopoglądowym i kulturowym. Nie jest radykalną alternatywą dla współczesnego układu polityczno-gospodarczego, porządku korporacyjnego, globalnego kapitalizmu. Niejako ignoruje negatywne społeczne, ekonomiczne i polityczne zjawiska współczesnego świata. Wydaje się, że nie zauważa, że technologia jest związana z problemami społeczeństw, w których jest osadzona. I jako taka potrzebuje filozofii polityki i polityki, aby zostać sprawiedliwie zorganizowana. Niekoniecznie polityki rozumianej jako działalność członków aparatu państwowego, ale jako debatowanie i działanie w interesie ogólnospołecznym w sprawach dotyczących wszystkich członków wspólnoty[63].

Nie oznacza to, że myślenie utopijne niesie ze sobą same negatywy, że transhumanizm jest całkiem nierealny czy w zupełności niewłaściwy. Przecież chce proces techno-ewolucji, będący wynikiem „ślepego" współzawodnictwa, świadomie zorganizować, odzyskać nad nim kontrolę, a tym

[63] Należy zaznaczyć choćby w przypisie, że wszyscy transhumaniści możliwość kontroli przemian naukowych i technologicznych widzą w działaniach instytucji międzynarodowych. Pochwałę tej postawy znajdziemy w książce Dana Browna *Inferno* (Katowice 2013), w której mamy do czynienia z akceptacją umiarkowanego transhumanizmu.

samym opanować panowanie rozumu instrumentalnego. Zatem może nie należy negować przekonania o emancypacyjnych możliwościach techo-kultury, wartości transhumanizmu, lecz sprzęgnąć go silniej z posthumanizmem i krytyką techno-nauk i techno-działań[64]? Może najlepszym rozwiązaniem jest komunikacja między nurtami scjentystycznymi i technologicznymi oraz tradycją humanistyczno-społeczną, dialog nie tylko pomiędzy humanistyką i przyrodoznawstwem, ale również pomiędzy krytykami nowożytności i jej apologetami, głosami dzisiejszymi i przeszłymi[65]? Może potrzebujemy takiego wielogłosu, by nauka i technika potrafiły sprostać starożytnemu wezwaniu: Poznaj samego siebie[66]?

Bibliografia

1. Adamski K. ks., *Transhumanizm – między utopią, biotechnologią a gnozą*, „Roczniki Teologii Moralnej" 2012, nr 4, s. 105-129.
2. Bakke M., *Biotransfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010.
3. Bakke M., *Posthumanizm: człowiek w świecie większym niż ludzki* [w:] *Człowiek wobec natury — humanizm wobec nauk przyrodniczych*, red. J. Sokolski, Warszawa 2010, s. 337-357.
4. Barbrook R., *Przyszłości wyobrażone. Od myślącej maszyny do globalnej wioski*, Warszawa 2009.
5. Bell D., *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe 1960.
6. Bendyk E., *Człowiek-tytan*, „Krytyka Polityczna" 2008, nr 15, http://www.krytykapolityczna.pl/Nr-15-2008-nieludzka-polityka/Czlowiek-tytan/menu-id-27.html, s. 1-11.
7. Bendyk E., *Utopia posthumanizmu* [w:] *Spotkania z utopią w XX w.*, red. P. Żuk, Warszawa 2008, s. 103-114.
8. Bińczyk E., *Na obrzeżach konstruktywizmu – na obrzeżach myślenia*, „Er(r)go. Teoria – Literatura – Kultura" 2001, nr 2, 49-57.
9. Bińczyk E., *Technonauka w społeczeństwie ryzyka. Filozofia wobec niepożądanych następstw praktycznego sukcesu nauki*, Toruń 2012.

[64] Dziś poza posthumanizmem krytycyzm wobec technologicznego postępu wyrażają m.in. Francis Fukuyama (*Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004; *Transhumanism*, „Foreign Policy" 2004, nr 7-8, http://www.foreignpolicy.com/articles/2004/09/01/transhumanism, dostęp z dn. 11.01.2013) i Jürgen Habermas (*Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003).

[65] O dialogu między przyrodoznawstwem i humanistyką wspomina B. Kaszowska-Wagner, lecz osadza go w obrębie samej tradycji humanistycznej. Zob. tejże, dz. cyt., s. 3-5.

[66] Odwołanie do tematu II edycji Konkursu o Nagrodę im. Barbary Skargi.

10. Bostrom N. i in., *Transhumanistyczne FAQ*, bap, http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/transhumanistycznefaq/.
11. Bostrom N., *A History of Transhumanist Thought*, „Journal of Evolution and Technology" 2005, Vol. 14, no. 114, http://jetpress.org/volume14/bostrom.html.
12. Bostrom N., *Wartości transhumanistyczne*, bap, http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/1332/.
13. Brown D., *Inferno*, Katowice 2013.
14. Domańska E., *Humanistyka ekologiczna*, „Teksty Drugie" 2013, nr 1-2, s. 13-32.
15. Domańska E., *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna" 2008, nr 4, s. 9-21.
16. Domańska E., *O nowej humanistyce*, rozm. przepr. K. Więckowska, „Litteraria Copernicana" 2011, nr 2, s. 220-226.
17. Domańska E., *Posthumanistyka*, opis zajęć Instytut Kulturoznawstwa UAM w Poznaniu, http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Posthumanistyka_2008.htm.
18. Ferry L., *Jak żyć?*, Warszawa 2011.
19. Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Kraków 2004.
20. Fukuyama F., *Transhumanism*, „Foreign Policy" 2004, nr 7-8, http://www.foreignpolicy.com/articles/2004/09/01/transhumanism.
21. Grochowski G., *Ubi Leones*, „Teksty Drugie" 2013, nr 1-2, http://tekstydrugie.pl/pl/news/item/id,41,title,2013-nr-1-2-Pozaludzkiearcyludzkie.html.
22. Grosz E., *Przeobrażanie ciał*, http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0071grosz.pdf, s. 6-11.
23. Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*
25. Haraway D., *Manifest cyborga*, „Magazyn Sztuki" 1998, nr 17, http://magazynsztuki.eu/old/archiwum/post_modern/postmodern_9.htm.
25. Haraway D., *Manifest gatunków stowarzyszonych*, [w:] *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, red. A. Gajewska, Poznań 2012, s. 241-260.
26. Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, Warszawa 1994.
27. Hughes J., *Democratic Transhumanism 2.0*, http://www.changesurfer.com/Acad/DemocraticTranshumanism.htm.
28. Hughes J., *The Politics of Transhumanism*, http://www.changesurfer.com/Acad/TranshumPolitics.htm.
29. Humanity+, *The Transhumanist Declaration*, http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/.
30. Huxley J., *In New Bottles for New Wine*, London 1957, s. 13-17, http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley.

31. Ihde D., *Of Which Human Are We Post?*, „Global Spiral" 2008, Vol. 9, no. 3, http://www.metanexus.net/magazine/tabid/68/id/10552/Default.aspx.
32. Ilicki R., *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań 2012.
33. Kaszowska-Wagner B., *De (post)homine. Posthumanizm jako interpretacja humanizmu*, „Terminus" 2007, r. IX, z. 1 (16), s. 1-18.
34. Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, http://www.slownikonline.pl/kopalinski/9166D6B09B9554CFC12565ED00458E4F.php.
35. Markiewka T.Sz., *Problem dualistycznego podziału na naturę – kulturę. O postkonstruktywizmie i konstruktywizmie kulturowym*, „Przegląd Kulturoznawczy" 2013, nr 1, s. 100-110.
36. More M., *List do matki natury*, http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003/q,List.do.Matki.Natury.
37. More M., *Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy*, „Extropy" 1990, no. 6 (Summer), s. 6-12, http://www.futurology.it/Documentazione/Transhumanism%20-%20Toward%20a%20Futurist%20Philosophy.pdf.
38. Muchowska A., *Eugenika a transhumanizm. Nowe środki i stare cele* [w:] *Współczesny człowiek w społeczeństwie informacyjnym. Egzystencja – ideologia – moralność*, red. R. Stefański, A. Zamojski, Toruń – Kielce 2010, s. 357-364.
39. Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, Warszawa 2010.
40. Radomska M., *Braidotii/Haraway – perspektywa posthumanizmu*, „Nowa Krytyka" 2010, nr 24-25, s. 57-76.
41. Radomska M., *Towards a Posthuman Collective: Ontology, Epistemology and Ethics*, „Praktyka Teoretyczna" 2010, nr 1, s. 94-115, http://www.praktyka-teoretyczna.pl/PT_nr1_2010_Wspolnota/07.Radomska.pdf.
42. Sloterdijk P., *Ratunek nie przyjdzie z góry*, rozm. przepr. E. Karcher, „Süddeutsche Zeitung" 6 kwietnia 2009 r., „Polityka", bap, http://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/287293,1,filozof-peter-sloterdijk---jak-przezyc-kryzys.read.
43. Sloterdijk P., *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, „Przegląd Kulturoznawczy" 2008, nr 4, s. 40-62.
44. Sloterdijk P., *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, Warszawa 2014.
45. *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, Warszawa 1978.
46. *Słownik wyrazów obcych*, red. J. Tokarski, Warszawa 1980.
47. Strauss L., *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, Warszawa 1998.
48. Szacki J., *Spotkania z utopią*, Warszawa 1980.
49. *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, eds. M. More, N. Vita-More, Oxford 2013, s. 1-15, http://media.johnwiley.com.au/product_data/excerpt/99/11183342/1118334299-106.pdf.

50. Vita-More N., *Introduction to "H+: Transhumanism Answers Its Critics"*, http://www.metanexus.net/essay/introduction-h-transhumanism-answers-its-critics.
51. Wieczorek B., *Transhumanizm utopia cyborgizacji człowieka*, „Fronda" 2006, nr 40, s. 14-28.
52. World Transhumanist Association, *Deklaracja Transhumanizmu*, http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/languages/C50/.

Abstract

The subject of the presented paper is transhumanism. The term transhumanism refers to the whole range of various phenomena. The paper makes an effort to organize, at least in preliminary way, the research field and to point out the presumptions, which are common for the whole current. The main purpose of the work is an analysis of the complicated relations linking transhumanism with posthumanism described in the Polish humanities. The analysis of the arguments and specific autodefinitions formulated by transhumanists is aimed to describe the ways in which they interpret the problem of transhumanism. An article focuses above question is transhumanism cultural tendency, social movement, philosophy or utopia? It is also an attempt to identify the assumptions anthropological and axiological of the transhumanism.

Dawid Misztal
Uniwersytet Łódzki

Opowieść o pewnej utopii, czyli kilka uwag o naturze ludzkiej w ujęciu Francisa Fukuyamy[1]

słowa kluczowe: Fukuyama, biokonserwatyzm, posthumanizm, natura ludzka, utopia, dystopia

Pojawiające się w tytule niniejszego artykułu pojęcie utopii stanowi oczywiste nawiązanie do rozdziału otwierającego książkę, w której Francis Fukuyama, kreśląc konsekwencje dokonującej się na naszych oczach rewolucji biotechnologicznej, wieści koniec człowieka[2] i możliwość nadejścia ery posthumanistycznej. Patronami swojego przedsięwzięcia czyni bowiem George'a Orwella oraz Aldousa Huxleya, przyjmując za punkt wyjścia swoich rozważań dobrze znane dystopie obu autorów. Szczególnego znaczenia nabiera tutaj zwłaszcza wizja *Nowego, wspaniałego świata*, która, jako diagnoza możliwych zagrożeń stojących przed ludzkością, wydaje się Fukuyamie o wiele bardziej aktualna. Stąd też, precy-

[1] W prezentowanym tekście koncentruję się na koncepcji natury ludzkiej przedstawionej przez Fukuyamę w jego książce pt. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* [Kraków, 2004]. Świadomie pomijam pracę *Wielki wstrząs: natura ludzka a odbudowa porządku społecznego* [Warszawa, 2000], ponieważ rozwijane w obu publikacjach interpretacje natury ludzkiej są zasadniczo zbieżne. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku Fukuyama podkreśla znaczenie tej kategorii jako niezbywalnego fundamentu dla pożądanych form ustrojów politycznych, stosunków społecznych oraz wartości, a także rozważa relacje między sposobami rozumienia pojęcia natury ludzkiej, norm i polityki a nową wiedzą empiryczną – stąd też *Koniec człowieka...* postrzegać można jako rozwinięcie tematów podjętych czy zasygnalizowanych w *Wielkim wstrząsie...*, zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, dz. cyt., s. 6.

[2] Osobliwie, koniec człowieka nie wiąże się z lansowaną przez Fukuyamę na początku lat 90. tezą o końcu historii (koniec człowieka nie jest aspektem, czy korelatem końca historii), jako że kres człowieczeństwa ma być bezpośrednią konsekwencją postępu technicznego i rozwoju nauki. Dopóki postęp ten i rozwój trwają, kres dziejów jest niemożliwy [zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka...*, dz. cyt., s. 5]. Zresztą na doszukiwanie się zależności między koncepcją końca historii a konserwatywnymi poglądami Fukuyamy na temat możliwych konsekwencji rozwoju biotechnologii narażony jest bodaj tylko polski czytelnik z uwagi na niezwykle sugestywny w tym kontekście tytuł polskiego przekładu. Tytuł oryginału bynajmniej nie zawiera sformułowania „koniec człowieka" i brzmi *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*.