

Mgr Anna Cieślak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Golem czy postczłowiek? Transhumanizm z perspektywy nie-ludzkiej

Co oferuje człowiekowi przyszłość? Czy niesie ze sobą obietnicę wyzwolenia postczłowieka? A może bliższe prawdy są apokaliptyczne wizje prognozujące zagładę człowieczeństwa spowodowaną przez nieodpowiedzialne zastosowanie najnowszej technologii? Golem zajmuje miejsce w obu tych scenariuszach. W pierwszym jego sylwetka określa punkt wyjścia, w drugim – dojścia. Sposób, w jaki w obu przypadkach zostaje zdefiniowana granica między nie-ludzkim i ludzkim, odzwierciedla ustalone i wartościujące koncepcje człowieczeństwa.

Jednym z najważniejszych i jednocześnie najslynniejszych Golemów stworzonych przez nowoczesność jest potwór opisany przez Mary Shelley we *Frankensteinie* (1818). Za sprawą tej romantycznej powieści postać z żydowskiej tradycji urosła do rangi nowoczesnego mitu, zaś Golem przedstawiany za pomocą różnych kostiumów stał się uosobieniem fundamentalnych dla naszych czasów problemów¹. To właśnie *Frankenstein, czyli współczesny Prometeusz* wyznaczył kierunki, w jakich rozwinęły się literackie kreacje Golema doby nowoczesności. Dzisiejsze roboty, klony, cyborgi, różnorodne wcielenia sztucznej inteligencji, a także zdehumanizowani ludzie to literaccy potomkowie bohatera stworzonego przez Mary Shelley rękoma Wiktora Frankensteina. Zgodnie z formułą Petera Sloterdijka, która nakłania do „poszukiwania w książkach wcześniejszych wypowiedzi na współczesne tematy”², pozwolę sobie potraktować powieść z początku XIX wieku jako prefigurację amerykańskiego transhumanizmu. Na ten nurt spojrzę, konfrontując światopogląd Wiktora Frankensteina, reprezentatywny wedle mojego odczytania dla myśli transhumanistycznej ze zjawiskami, z powodu których bo-

¹ Na temat opowieści o Frankensteinie jako micie nowoczesności zob. J. Turney, *Ślady Frankensteinia. Nauka, genetyka i kultura masowa*, przeł. M. Wiśniewska, Warszawa 2001. Tematykę tę porusza zwłaszcza rozdział drugi: *Szkaradne potomstwo Frankensteinia*, s. 45–71.

² P. Sloterdijk, *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 4, s. 40–62.

hater Shelley poniósł klęskę. Problemy społeczne stojące na drodze do realizacji przez romantycznego bohatera utopii naukowej wydają się tym, co uniemożliwia wcielenie transhumanistycznych idei w życie.

Nurt transhumanizmu, okreśłany mianem posthumanizmu popularnego, scjencystycznego czy technologicznego lub h+ (*humanity+*), znacząco różni się od innych dziedzin posthumanizmu, choć niektórzy badacze używają tych pojęć synonimicznie, traktując go jako radykalny nurt posthumanizmu albo uznając oba zjawiska za różne odmiany „współczesnych humanizmów”³. Na gruncie badawczym panuje problematyczna niejednoznaczność, jednak wydaje się, że można wyróżnić szereg cech właściwych dla transhumanizmu, a brak terminologicznej kodyfikacji nie stoi na przeszkodzie do dokonywania takich rozróżnień⁴. Istotna bowiem jest nie tyle sama nazwa etykietująca nurt, co charakterystyka dziedziny, w którą się wpisuje – szereg cech na tyle istotnych, by oddzielać od siebie poszczególne koncepcje. Monika Bakke, odnosząc się do rozróżnień dokonywanych przez Cary’ego Wolfe’a i Eugene’a Thackera, wyraźnie oddziela od siebie różne posthumanizmy: „W polskiej literaturze – niestety bardzo często – posthumanizm utożsamiany jest z ekstorpianizmem lub transhumanizmem, co jest błędem, szczególnie wobec coraz silniejszych tendencji antyantropocentrycznych, które obecnie wyznaczają kierunek rozwoju posthumanizmu”⁵.

Ośrodkiem myśli transhumanistycznej pozostaje figura postczłowieka, zaś cel, do którego dążą transhumaniści, to autoewolucja⁶, czyli unowocześnienie ludzkiej kondycji zgodnie z założeniami stworzonymi przez samego człowieka oraz dostosowanie jej do możliwości i wymogów podyktowanych przez cywilizacyjne zmiany. Podstawowy postulat tego nurtu zakłada również uwolnienie od chorób, śmierci oraz emocjonalnych determinant. Transhumanistom istota ludzka jawi się jako byt ograniczony w wielu wymiarach, jednak określona polityka technologiczna może – ich zdaniem – prowadzić do zniesienia „limitów ludzkiej formy”⁷.

³ Zob. P. Majewski, *Autoewolucja i posthumanizm*, [w:] *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*, Wrocław 2007, s. 213; B. Kaszowska-Wandor, *Przepisywanie humanizmu. Od renesansowej humanitas do współczesnej antropotechnologii*, [w:] *Humanizm. Historie pojęcia*, red. A. Borowski, Warszawa 2009, s. 472; Eadem, *De (post) homine. Posthumanizm jako interpretacja humanizmu*, „Terminus” 2007, z. 1(16), s. 3; G. Gajewska, *Arcy-nie-ludzkie. Przez science fiction do antropologii cyborgów*, Poznań 2010, s. 50.

⁴ Zob. np. M. Choptiany, *Dwa oceany i myślenie transludzkie. „Solaris” Stanisława Lema a transhumanizm Wolfganga Welscha*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 1(22), s. 106, 110–111.

⁵ M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010, s. 21.

⁶ Zob. P. Majewski, op. cit., s. 212.

⁷ B. Nick, *Wartości transhumanistyczne*, przeł. S. Szostak, E. Binswanger-Stefańska, www.racjonalista.pl/kk.php/s,6014, data dostępu: 01.07.2013.

Z tego powodu transhumanizm pozostaje w ścisłym związku z rozwojem technologii oraz nauki, przede wszystkim badań nad sztuczną inteligencją, biotechnologią i nanotechnologią. Bez względu na to, czy łączy się go z koncepcją zamiany ciała na nośnik mechaniczny, czy modyfikacji genetycznych, zakłada modernizację ludzkiej formy przy użyciu rozwiązań wypracowanych przez badaczy. Nieodzownym składnikiem myśli transhumanistycznej jest kult nauki oparty na idei postępu. Stąd transhumanizm bywa nazywany posthumanizmem scjentyistycznym lub technologicznym, a wśród tradycji, do których nawiązuje, wymienia się oświecenie, pozytywizm, a także renesansowy humanizm postrzegany jako moment narodzin naukowego paradygmatu⁸. Transhumaniści zakładają przy tym, że postęp naukowy jest równoznaczny z rozwojem człowieka jako przedstawiciela gatunku i członka społeczności⁹.

Niemniej realizacja głównych postulatów transhumanistów leży w sferze przyszłości. Choć ludzkość weszła już na drogę przemian prowadzących do post-ludzkiej kondycji, to główna idea transhumanizmu pozostaje pewną teoretyczną wizją rodzaju ludzkiego. Przedrostek „trans-”¹⁰ sugeruje przy tym pewną dynamikę, wykraczanie przez, poza, za. Transhumanizm to projekt, w który wpisany jest ciągły rozwój, samodoskonalenie, niekończące się przewyżnianie osiągniętego raz statusu, począwszy od przekroczenia ograniczeń nakładanych na człowieka przez jego biologiczną kondycję.

Pragnienie uwolnienia człowieka od ograniczeń narzucanych mu przez własną biologiczność dzieli z transhumanistami Wiktor Frankenstein. Tytułowy bohater powieści Mary Shelley opowiada swe losy Robertowi Waltonowi, także marzącemu o „zdobyciu nieograniczonej wiedzy, która pozwoliłaby [...] zapanować nad pierwotnymi siłami, zagrażającymi rasie ludzkiej”¹¹. Pod wpływem lektury pism Henryka Korneliusza Agrippy, żyjącego na przełomie XV i XVI wieku niemieckiego humanisty i alchemika, oraz Paracelsusa i Alberta Magnusa, Wiktor zaczął pragnąć sławy człowieka, który, uwalniając ludzi od chorób, da im wieczne życie. Dziecięce aspiracje odrodziły się we Frankensteinie po przyjeździe na studia, bezpośrednio poprzedzonym śmiercią matki. Pomimo że bohater nie mówił o tym wprost, wydarzenie to zostawiło w umyśle młodego naukowca znaczący ślad¹². Dlatego też na studiach postanowił rozwiązać zagadkę życia i śmierci. Choć

⁸ B. Kaszowska-Wandor, *De (post)homine...*, op. cit., s. 6.

⁹ Zob. E. Thacker, *Data Made Flesh: Biotechnology and the Discourse of the Posthuman*, „Cultural Critique” 2003, No 53, s. 75.

¹⁰ Por. „Prefiks trans- ma tutaj wyrażać ciągłość, silne nawiązanie do humanizmu renesansowego, interpretowanego jednak właśnie w sposób scjentyistyczny” (B. Kaszowska-Wandor, op. cit.).

¹¹ M. Shelley, *Frankenstein*, przeł. P. Łopata, Kraków 2009, s. 16.

¹² Obawę przed rozkładem pięknych i kochanych ciał ujawnił koszmar senny Wiktora, w którym bohater widzi „kwitnącą zdrowiem” Elżbietę zamieniającą się pod wpływem pocałun-

Frankensteina od transhumanistów odróżnia stosunek do zdrowego ludzkiego ciała – Wiktor określa je jako cud, transhumanisci nazywają je lekceważąco *meatware*¹³ – to wspólna im jest głęboka odraza do przemijalności: „Patrzyłem, jak ta doskonała postać ludzka ulega nikczemnemu rozkładowi; [...] jak robactwo obejmuje w spadku cuda oka i mózgu”¹⁴. Kiedy romantyczny naukowiec postanowił powołać do życia istotę wolną od ludzkich ograniczeń, w istocie stworzył nowy gatunek z transhumanistycznych wizji¹⁵. Wykreowane monstrum mówi o sobie następująco: „stworzyłeś mnie potężniejszym od siebie. Mój wzrost góruje nad twoim, a moje mięśnie bardziej są prężne”¹⁶. Nowy człowiek Frankensteina szybko się uczy, jest niezwykle wytrzymały, żywi się wyłącznie roślinami. Nie można odmówić mu ponadprzeciętnej inteligencji. Jego „słabością” są tylko emocje – tu transhumanisci okazali się bardziej przenikliwi od swego romantycznego protoplasty, wskazując na konieczność zrjonalizowania uczuć. Ostatecznie Wiktorowi udało się ożywić stworzoną przez siebie istotę, jednak miał dojmujące poczucie niepowodzenia. Wyśniony postczłowiek w jego oczach stał się budzącym wstręt Golemem: „piękny sen przysł, a zapierająca dech groza i wstręt wypełniły moje serce”¹⁷. Gdzie bohater popełnił błąd? Powodem tej zmiany mogła być właśnie zwodnicza wiara w „niezależność nauki i techniki od kwestii ekonomicznych, politycznych i społecznych”¹⁸.

Frankenstein odczytywany jest przede wszystkim jako historia naukowca, którego wynalazek wyrwał się spod kontroli i sprowadził na ludzi nieszczęście. Wiktor Frankenstein jako nieodpowiedzialny budowniczy Golemów, nowoczesny Prometeusz zostaje ukarany za usiłowanie przejęcia nadludzkiej kompetencji i za pychę zrodzoną z wiary w możliwość przewyższenia boskiego aktu kreacji. Opo- wieść ta oddaje także lęk przed szalonymi uczonymi¹⁹, obawę, że nauka zawładnie

ku w trupa jego zmarłej na szkarlatynę matki. Jej śmierć, rozdzielenie z ukochaną osobą, bohater określił jako „najstraszniejsze zło”, zaś smutek po śmierci matki niepokoił go i przerażał.

¹³ „Meatware” to pogardliwe określenie oznaczające człowieka, zwykle użytkownika komputera, analogiczne do opisujących komputer słów „hardware” (sprzęt) i „software” (oprogramowanie). W dosłownym tłumaczeniu oznacza komponent złożony z mięsa.

¹⁴ M. Shelley, op. cit., s. 39.

¹⁵ Warto przy tym pamiętać o różnicy między tworem genewskiego naukowca a późniejszymi robotami. Nowy gatunek nie miał służyć człowiekowi, lecz go ulepszyć, a może nawet zastąpić.

¹⁶ M. Shelley, op. cit., s. 83.

¹⁷ Ibidem, s. 44.

¹⁸ P. Majewski, op. cit., s. 215.

¹⁹ V. Nelson, *Sekretne życie lalek*, przeł. A. Kowalcze-Pawlik, Kraków 2009. Autorka dostrzega zależność między domeną wypieranego przez ulegające sekularyzacji społeczeństwo pierwiastka nadprzyrodzonego a zajmującym się materią na pograniczu życia i śmierci badaczem: „rolę złego maga, którego ponadnaturalne moce łączono z mrokami świata podziemnego, przejęła postać naukowca” (s. 9). Mający dostęp do wiedzy na temat objętej tabu śmierci anatom

ciałami, sprofanuje je, rozczłonkuje i wykorzysta do własnych celów²⁰. Nie będę jednak koncentrować się na krytyce transhumanizmu z pozycji biokonserwatyzmu, ponieważ w gruncie rzeczy obie strony konfliktu przejawiają podobne idealistyczne założenia co do głównego przedmiotu mojej refleksji – społeczeństwa²¹.

Powieść Mary Shelley bardzo silnie wiąże się z sytuacją społeczno-polityczną w Europie początku XIX wieku, stając się opowieścią zawierającą ocenę osiemnastowiecznych projektów społecznych oraz reakcji na rzeczywiste wydarzenia związane z narodzinami klasy robotniczej i Wielką Rewolucją Francuską. Losy Wiktora Frankensteina, wywodzącego się z warstwy rządzącej, i potwora reprezentującego proletariata postrzegany jako masy zagrażające władzy to w istocie historia o wstręcie mającym swe źródło w różnicach klasowych. Brzydota monstrem jest pochodną wyobrażeń konserwatystów, takich jak polemizujący z Williamem Godwinem Edmund Burke²² czy ostrzegający przed przeludnieniem, a w ten sposób zabezpieczających interesy burżuazji, Thomas Malthus²³. Oświeceniowe idee na temat powszechnej zycziwości, doskonalenia się gatunku ludzkiego i postępu

to spadkobierca obcującego ze światem transcendentnym czarnoksiężnika, a zatem lęk przed magią i duchami w społeczeństwie, które przestaje wierzyć w czary, zostaje zamieniony na lęk przed nauką, która rości sobie prawa do władzy nad życiem i śmiercią: „postać »szalonego naukowca« nie powstała, jak się przyjęło uważać, z braku zaufania wobec ich zdumiewających odkryć, lecz ma raczej źródło w znacznie starszym lęku wobec tych, którzy obcują z Nadprzyrodzonym [...]. Podobnie jak w przeszłości strach ten wciąż odzwierciedla obawę przed czarnoksiężstwem” (s. 9). Zob. także Z. Libera, *Dziedzictwo Frankensteina*, [w:] *Metamorfozy ciała. Świadczenia i interpretacje*, red. D. Czaja, Warszawa 1999, s. 15–16.

²⁰ Z. Libera, op. cit., s. 19–23, 27–28. Por. G. Agamben, *Upolitycznić śmierć*; idem, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, posł. P. Nowak, Warszawa 2008, s. 219–226.

²¹ Por. P. Majewski, op. cit., s. 240–242.

²² Zob. L. Sterrenburg, *Mary Shelley's Monster: Politics and Psyche in Frankenstein*, [w:] *The Endurance of "Frankenstein": Essays on Mary Shelley's Novel*, ed. G. Levine, U. C. Knoepfelmacher, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 1979, s. 143–171. Gotycki opis tworzenia przedstawiciela nowej rasy przez Wiktora odzwierciedla antyjakobińską stylistykę konserwatywnych myślicieli, takich jak Edmund Burke, posługującą się motywami takimi, jak okradanie grobów, powstanie z martwych, potwora zabijającego własnego stwórcę. Celem konserwatystów było ostrzeżenie przed zagrażającymi społeczeństwu reformami, takimi właśnie jakie proponował ojciec autorki *Frankensteina*, William Godwin. W polemikach Godwin kreowany był na potwora, obawiano się, że jego koncepcje sprowadzą na Anglię demona rewolucji.

²³ C. Tuite, *Frankenstein's Monster and Malthus' "Jaundiced Eye": Population, Body Politics, and the Monstrous Sublime*, "Eighteenth-Century Life" 1998, vol. 22, No 1, s. 141: „Frankenstein's tortured drama of paternal reproduction allegorizes the birth of the Malthusian monster of »overpopulation« from Godwin's Enlightenment dream of universal benevolence and organic and social perfectibility”. Zob. też M. McLane, *Literate species: populations, "humanities" and specific failure of literature in Frankenstein*, [w:] *Romanticism and the human sciences: poetry, population, and the discourse of the species*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, s. 103–108.

społecznego głoszone przez ojca Mary Shelley, a obecnie także transhumanistów, zostają w powieści angielskiej pisarki skonfrontowane ze społecznymi realiami. Wiktor Frankenstein ponosi klęskę, dwukrotnie wyrzekając się ucieleśnienia swych marzeń: po raz pierwszy w postaci powstającego z grobu demona rewolucji, po raz drugi – jako zagrażającego światu maltuzjańskiego potwora przeludnienia. Frankenstein przegrywa nie jako naukowiec, lecz jako wierzący w społeczny postęp idealista. Nawet jeśli transhumanistom uda się zbudować postczłowieka, to projektowana przez nich naukowa utopia wcale nie musi się spełnić – zdaje się napominać Wiktor Frankenstein.

W ten sposób powieść Mary Shelley łączy temat sztucznego człowieka z problemem podziału ludzi na klasę lub rasę rządzących i podległych im niewolników sankcjonowanego w ramach „naturalnego porządku”. *Frankenstein* staje się opowieścią o tych, którym przyznaje się prawo do życia w społeczeństwie i o tych, którym się to prawo ogranicza. Traktuje także o ciele stającym się przestrzenią sprawowania władzy²⁴. Podobną problematykę podejmują dwudziestowieczne utwory, opisujące ideę tworzenia nowych, lepszych ludzi za pomocą środków oferowanych przez naukę i technikę. Literatura bowiem od lat kwestionuje transhumanistyczne mity, co spróbuję przedstawić na trzech przykładach: mitu racjonalności, mitu równości oraz mitu człowieczeństwa.

Mit racjonalności

Transhumaniści swoje koncepcje opierają na bezwarunkowym kulcie rozumu jako instancji nadającej kierunek postulowanym zmianom. Racjonalne zasady przyszłego jestestwa są traktowane między innymi jako gwarancja zniesienia „niepożądanych stanów psychicznych” i cierpienia. Rozumność jest również kryterium wartościującym podczas określania członków społeczności transludzkiej, której przyznane zostaje prawo do dobrobytu²⁵. Wiąże się to ze swoistym antropocentryzmem transhumanizmu. Max More w *Zasadzie proaktywności*, artykule stanowiącym pokłosie konferencji Extropy Institute, określa hierarchię bytów na podstawie kategorii rozumu: „ryzyko dla ludzi i innych form inteligentnego życia powinno mieć priorytet wobec ryzyka dla innych gatunków”²⁶. Za racjonalne zostają uznane także proponowane sposoby na osiągnięcie stanu postludzkiego: „Transhumaniści

²⁴ Zob. G. Chamayou, *Podle ciała*, przeł. J. Bodzińska, K. Thiel-Jańczuk, Gdańsk 2012.

²⁵ *Deklaracja transhumanizmu*, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>, data dostępu: 01.07.2013.

²⁶ M. More, *Zasada proaktywności*, przeł. M. Koraszewska, www.racjonalista.pl/kk.php/s,3905, data dostępu: 01.07.2013.

mają nadzieję, że poprzez odpowiedzialne użycie nauki, technologii i innych racjonalnych środków zostaniemy w końcu postludźmi (*posthuman*)²⁷.

Literatura odnosi się do owej racjonalności bardzo sceptycznie. Pierwsze literackie roboty zostały stworzone przez rozum – w dramacie Karela Čapka zatytułowanym *R.U.R. Rossum's universal robots* (1921) roboty zostają skonstruowane przez młodego inżyniera Rossuma²⁸, który powołuje je do istnienia zgodnie z racjonalnymi zasadami i odrzuca wszystkie niepraktyczne elementy właściwe człowiekowi, gdyż „motor spalinowy nie powinien mieć ozdób ani wisiorków”²⁹. Zrezygnowano więc z wyposażenia humanoidów w zdolność odczuwania emocji. Roboty są postrzegane w kategoriach postępu jako kolejny etap ewolucji człowieka, który „nie nadąża za wymaganiami współczesnej techniki”³⁰. Podobną formułę możemy odnaleźć w antyutopii Jewgienija Zamiatina *My*, w której ludzkie „ograniczenia”, takie jak dusza, również zostają usunięte, by nowy lepszy człowiek – działający nie tyle w interesie wielkich przedsięwzięci, co dla dobra totalitarnego Państwa Jedynego – mógł zbliżyć się do ideału maszyny³¹.

Ulepszenie ludzi zgodnie z prymatem kategorii rozumu okazuje się jednak zupełnie nieracjonalne. Z jednej strony swą nadludzką inteligencję roboty Čapka uznają za podstawę do uznania się za panów świata i krwawej eksterminacji, z drugiej – racjonalizacja okazuje się reifikacją prowadzącą do zaniku indywidualizmu i podporządkowania jednostki nakazom ideologicznym. Tym samym zmiany wprowadzane jako zgodne z wymogami rozumu służą określonej instytucji do czerpania zysków z władzy nad ciałem.

Równie złudna okazuje się wiara w korzyści płynące ze sterowania emocjami. Tego typu diagnozy możemy odnaleźć na przykład w prozie Aldousa Huxleya, Stanisława Lema lub Philipa Dicka. Píše o nich także More w *Liście do Matki Natury*, w którym wspomina o „metamózgu”, którego istota polega na możliwości przestrajania emocji i „usuwaniu emocjonalnych barier stojących na drodze racjonalnego

²⁷ Bostrom Nick, op. cit.

²⁸ H. Janaszek-Ivaničková, *Karel Čapek*, Warszawa 1985, s. 37: „Postacie występujące w sztuce Čapka, podobnie jak w dramacie antycznym, są bardziej symbolami pewnych wartości niż jednostkami wyróżniającymi się czymś szczególnym. Świadczą o tym nadane im imiona, które symbolizują kierunek ich działalności i dążeń. Wynalazca pierwszego robota nosi imię Rossum, co znaczy Intelpekt, Mózg, Rozum”.

²⁹ K. Čapek, *R.U.R. Rossum's Universal Robots*, [w:] *Dramaty*, przeł. A. Sieczkowski, Warszawa 1956, s. 18.

³⁰ Ibidem, s. 32.

³¹ E. Zamiatin, *My*, przeł. A. Pomorski, Warszawa 1989, s. 141: „Czy widzieliście kiedykolwiek, aby w trakcie pracy na obliczu cylindra tłokowego – rozlewał się wyobcowany, bezsensownie marzycielski uśmiech? Czy słyszeliście kiedykolwiek, aby dźwigi nocami, w godzinach przeznaczonych na odpoczynek, niespokojnie wdychając, przewracały się z boku na bok?”.

samosdoskonalenia”³². Parodię tego rodzaju pomysłów zawiera początkowa scena kłótni protagonisty *Blade runnera* z żoną z utworu Dicka:

Zawahał się, czy zaprogramować trankwilizację międzymózgowia (która usunęłaby jego wściekłość), czy też stymulację (co z kolei podrażniłoby go w sposób wystarczający, by wygrać tę sprzeczkę).

– Jeśli nastawisz na większą agresję – oznajmiła Iran, patrząc nań uważnie – nastawię to samo. Nastawię na maksimum i będziesz miał taką drakę, przy której zbledną wszystkie nasze dotychczasowe sprzeciżki³³.

Z kolei w nowym wspaniałym świecie Huxleya inżynieria emocjonalna zostaje podporządkowana polityce ekonomicznej, która uzależniona jest od stabilizacji. Warunkowanie, soma i czuciofilmy służą podtrzymywaniu powszechnego szczęścia jako środka do uzyskania spokojnego, łatwego do kontrolowania i konsumującego według określonych oczekiwań społeczeństwa. Ludzie mogą odczuwać tylko to, co jest akceptowane przez władzę. Zaprogramowane szczęście nie idzie w parze ani z postępem (wprowadzanie nowych wynalazków traktowane jest jako zagrożenie), ani z samodoskonaleniem przydzielonych do określonych kast jednostek. Kontrolowanie emocji przez człowieka nie prowadzi do obdarzenia postczłowieka całkowitą wolnością, lecz jest kolejnym narzędziem sprawowania nad nim nadzoru.

Mit równości

Wśród nadziei pokładanych w postludzkiem społeczeństwie na plan pierwszy wysuwa się pragnienie uwolnienia człowieka od trosk związanych ze społecznymi nierównościami. Transhumanizm rysuje wizję otwartego społeczeństwa, wspólnoty różnego rodzaju bytów, łącznie z tymi, które dopiero zostaną powołane do istnienia. Obiecuje, że nauka zamieni układ hierarchiczny w płaską złożoność, obecne nierówności – w ideał demokracji. Jednocześnie organizacje transhumanistyczne deklarują swą polityczną niezależność. O ile sprawy związane z problemami rasowymi i etnicznymi, cielesnością i seksualnością, porządkiem publicznym, rządomyślnością, wojnami i globalną ekonomią nie pozostają w obrębie zainteresowań transhumanistów wobec przekonania o transparentności nauki³⁴, o tyle literatura podejmująca transhumanistyczną problematykę weryfikuje

³² M. More, *List do Matki Natury*, przeł. M. Sieńko, www.racjonalista.pl/kk.php/s,4003/q,List.do.Matki.Natury, data dostępu: 01.07.2013.

³³ P.K. Dick, *Blade runner: czy androidy marzą o mechanicznych owcach?*, przeł. S. Kędzierski, Warszawa 1999, s. 10.

³⁴ Zob. J. Seltin, *Production of the Post-Human: Political Economies of Bodies and Technology*, “Parrhesia” 2009, nr 8, s. 43–59.

składane przez naukowców i wizjonerów obietnice, odnosząc je do konkretnych realiów społecznych. Tym samym los transhumanistycznych Golemów staje się świadectwem ideologicznych ograniczeń tkwiących w naukowych koncepcjach. Nie chodzi jednak o to, by tak jak Francis Fukuyama zarzucać transhumanistom wprowadzanie nowych form dyskryminacji genetycznej³⁵. Literatura, przedstawiając wizje społeczeństw, z równym pesymizmem traktuje obie zbiorowości: postludzką i ludzką.

Choć transhumaniści deklarują poparcie dla szerokiego dostępu do dóbr posthumanistycznych, opisywane przez literaturę społeczeństwa przyszłości nie potrafią zrealizować ideału równości. W *Królu bólu* Jacka Dukaja tytułowa postać stwierdza, że równość to „jedyna utopia, której rzeczywiście nigdy nie zrealizujemy”³⁶. Podobne refleksje formułuje bohater-narrator *Stanu wyczerpania* Grega Egana: „Było jednak coś chorego w tym, że najpotężniejsza broń przeciwko głodowi, zniszczeniu środowiska i biedzie kosztuje tyle, że jest poza zasięgiem wszystkich, którzy potrzebują jej najbardziej”³⁷. Wizerunki szalonych miliarderów zagrażających światu przez manipulację biotechnologią można odnaleźć zarówno w powieściach Egana, jak i Michaela Crichtona. Z kolei u Huxleya gwarancją ładu społecznego jest podział ludzi na kasty, dokonywany poprzez modyfikacje embrionów.

Gatunkiem ściśle związanym z problemami społecznymi, poruszonymi w kontekście transhumanizmu, jest *cyberpunk* i *postcyberpunk*, odmiany fantastyki naukowej powstałe w latach osiemdziesiątych XX wieku. Kwestie „wpływu technologii informatycznych i bionicznych oraz nanotechnologii na kształtowanie się społeczeństwa przyszłości”³⁸ opisuje przede wszystkim formuła „high tech and low life”, oznaczająca połączenie zaawansowanej technologii z niskim poziomem życia. Postęp w dziedzinie technonauki i zwiększenie nadzoru nad obywatelami nie wyklucza wszechobecnej nędzy, przemocy, patologii i wykorzystywania najsłabszych członków społeczeństwa. Krytycy, tacy jak Lance Olsen czy Katherine Hayles, dostrzegają jednak słabość *cyberpunkowego* buntu społecznego. Olsen wyraźnie odcina bohaterów Gibsona od ideologicznych motywacji na rzecz do-

³⁵ F. Fukuyama, *Koniec człowieka: konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 23. Autor pyta: „co stanie się z prawami politycznymi, gdy będziemy w stanie wyhodować część ludzi z siodłami na grzbietach, inni zaś otrzymają w momencie narodzin buty i ostrogi”, zakładając, że wśród „naturalnych” ludzi taki podział nie występuje. Transhumaniści odwrotnie – wierzą, że „sztuczni” postludzie ową równość zagwarantują.

³⁶ J. Dukaj, *Król bólu*, Kraków 2010, s. 507.

³⁷ G. Egan, *Stan wyczerpania*, przeł. P. Wieczorek, Poznań 2003, s. 118.

³⁸ P. Dębek, T. Smejliś, *Cyberpunk*, [w:] *Słownik literatury popularnej*, red. T. Żabski, Wrocław 2006, s. 91.

rażnych korzyści: „they are out for themselves rather than for any ideology. They want credit, not political change”³⁹.

Przyjęta przez transhumanistów strategia sprowadzająca technologię do podległego człowiekowi narzędzia bazuje na określonej wizji rzeczywistości i niesie ze sobą określone konsekwencje. Thacker zaznacza, że takie postrzeganie technologii zakłada konieczność wyraźnego określenia granic między człowiekiem a maszyną, biologią i technologią, naturą i kulturą, przy czym w tym układzie figurą sprawczą pozostaje tylko człowiek, od którego zależy sposób wykorzystania technologii traktowanej jako proteza. To rozdzielenie gwarantuje technologii neutralność: „In this way, the safe, secure space of pure research can provide for a range of utopian possibilities without regard to the historical, social, and political contingencies that enframe each technological development”⁴⁰. Badacz, odnosząc się do koncepcji sprawczości Bruno Latoura, zauważa, że technologia, stając się transparentną, przestaje być postrzegana jako potencjalny akant. W ten sposób nauka i technologia wydają się narzędziem pozbawionym historycznych, społecznych i politycznych wpływów, gotowym do „racjonalnego i etycznego” wykorzystania⁴¹.

Mit człowieczeństwa

Kierowane pod adresem transhumanistów zarzuty o dehumanizację, którą przyniesie kondycja postludzka, ściśle wiążą się z przekonaniem o niszczącym wpływie techniki na skarb człowieczeństwa. Choć Grażyna Gajewska uważa, że „w posthumanistyce pojęcie człowiek jest niedefiniowalne”⁴², to na podstawie teorii transhumanistów można poczynić przynajmniej jedno pewne spostrzeżenie: człowiek to istota zdeterminowana biologicznie. Ludzki światopogląd i możliwości poznawcze są ograniczane przez somatyczną niedoskonałość, to ciało steruje emocjami i wpływa na kształt kultury. Samodoskonalenie człowieka ma polegać przede wszystkim na udoskonaleniu jego fizyczności – nawet w odniesieniu do sfery intelektu transhumaniści mówią o „pojemności neuronowej”. Kondycja postludzka byłaby zatem swoistym ucłowieczaniem człowieka-zwierzęcia – wyzwaniem istnienia spod panowania sił natury dzięki emancypacyjnej sile technologii⁴³.

³⁹ L. Olsen, *Data rustlers, reptilian brains, & other visionaries*, 1992, www.lanceolsen.com/datarustlers.html, data dostępu: 01.07.2013. Zob. N.K. Hayles, *How We Become Posthumans*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999, s. 36–37.

⁴⁰ E. Thacker, op. cit., s. 77.

⁴¹ Ibidem, s. 76–78.

⁴² G. Gajewska, op. cit., s. 47.

⁴³ Por. M. Krajewski, *Przedmiot, który ucłowiecza...*, „Kultura Współczesna” 2008, nr 3, s. 45.

Niemniej nie tylko człowiek zostaje zdefiniowany poprzez ciało – będzie ono określać w równym stopniu także postczłowieka.

Podstawowym założeniem zarówno transhumanistów, jak i ich przeciwników jest przekonanie, że zmiany biologiczne wpłyną na zmianę nieokreślonej istoty człowieczeństwa. W *Epilogu do Cząstek elementarnych* Michela Houellebecqa głos przejmują idealne byty postludzkie. I choć ich świat został pozbawiony „egoizmu, okrucieństwa i gniewu”, wraz z ciemną – chciałoby się powiedzieć nieludzką – stroną człowieczeństwa odeszło także to, co w nim ceniono: „Ów gatunek, cierpiący i nikczemny, niewiele różniący się od małpy, nosił przecież w sobie tyle szlachetnych aspiracji. Ten gatunek, pełen sprzeczności, indywidualistyczny i kłótniwy [...], przecież nie przestał nigdy wierzyć w dobro i miłość”⁴⁴. Czy wyrzeczenie się ludzkiej biologii doprowadzi do wyrzeczenia się człowieczeństwa?

Oczywistość odpowiedzi na to pytanie zdaje się kwestionować przedstawiona w *Stanie wyczerpania* Egana dyskusja głównego bohatera, dziennikarza-cyborga przygotowującego reportaż na temat „frankensteinsonauki”, z rzecznikiem prasowym Stowarzyszenia Dobrowolnych Autystów. Członkowie tej grupy nie chcą, by „naprawiono” ich mózgi, dzięki czemu mogliby nawiązywać normalne związki międzyludzkie. Ich postawa spotyka się z oburzeniem Andrew Wortha: „Mówi pan o rozmyślnym, chirurgicznym, pozbyciu się czegoś, mającego zasadnicze znaczenie, aby być... ludzkim”⁴⁵. Jednak stwierdzenie, że komuś brakuje ludzkich cech to „najbardziej leniwy sposób na wygranie sporu” i jednocześnie „najstarsza znana broń semantyczna”⁴⁶. Zarzucenie komuś bycia nieludzkim wiąże się z opowiedzeniem się za którąś z definicji człowieczeństwa i sprowadza dyskusję do wartościującego układu binarnego. Polemika z transhumanistami to również walka o „słowo na L” – walka o definicję bycia ludzkim i postludzkim.

Kontrowersje wokół koncepcji postczłowieka prześledził Dieter Birnbacher w artykule na temat roli koncepcji ludzkiej natury w programach transhumanistów i biokonserwatystów⁴⁷. Zakwestionowanie przez badacza precyzji i sensowności terminów, takich jak „postludzkość” i „transhumanizm”, prowadzi nie tyle do określenia jednoznacznej definicji słowa „człowieczeństwo”, co do podkreślenia jego znaczeniowej pojemności, zdolnej pomieścić wizje transhumanistów. Wbrew przekonaniu biokonserwatystów o istnieniu niezmiennego jądra człowieczeństwa (*kore*) i uznawaniu wszelkich modyfikacji jako dehumanizujących, autor *Posthumanity, Transhumanism and Human Nature* widzi istotę ludzkiej natury w zdol-

⁴⁴ M. Houellebecq, *Cząstki elementarne*, przeł. A. Daniłowicz-Grudzińska, Warszawa 2007, s. 363–364.

⁴⁵ G. Egan, op. cit., s. 72.

⁴⁶ Ibidem, s. 75–76.

⁴⁷ D. Birnbacher: *Posthumanity, Transhumanism and Human Nature*, [w:] *Medical Enhancement and Posthumanity*, ed. B. Gordijn, R. Chadwick, [b.m.w.] 2008, s. 95–106.

ności do przemian. Język biokonserwatystów wyraźnie utożsamia nie-ludzkie z nieludzkim: „the predicate »non-human« is not the opposite of »human« in the biological sense, but the opposite of »truly human« (Lewis) or »fully human« (Kass) in a normative sense”⁴⁸, automatycznie dezawuuując to, co nie mieści się w przyjętej przez biokonserwatystów definicji „ludzkiej natury”.

Mimo iż trudno odmówić Birnbacherowi racji, konkluzja określająca transhumanizm jako część humanizmu wydaje się znacznym uproszczeniem. Badacz, deklarując otwartość definicji natury ludzkiej, sprowadza idee transhumanistyczne do gestu wykraczania poza zastaną wizję człowieczeństwa. Jednocześnie pomija fakt, że transhumanizm zakłada ściśle wytyczony kierunek owych transformacji, podporządkowany kategoriom uznanym za racjonalne. Praktyka transhumanizmu dotycząca narzucania określonej wizji człowieczeństwa nie różni się w tej mierze od podejścia biokonserwatystów. Przedrostki „post-” i „trans-” potrafią równie skutecznie ograniczać wizję ludzkiej natury.

Nieco inne spojrzenie na problem poruszony przez Birbachera proponuje australijski pisarz. W powieści Grega Egana jeden z bohaterów definiuje różnicę między człowiekiem a postczłowiekiem, sprowadzając ją do kwestii samoświadomości: „Większość ludzi z krwi i kości żyje i umiera, nie wiedząc, czy też nie dbając, kim są. [...] Ale ty nie jesteś z krwi i kości. Ty nie możesz sobie pozwolić na luksus ignorancji”⁴⁹.

Kopie z *Miasta Permutacji* pod względem fizycznym są komputerowymi symulacjami układów ludzkiego organizmu, powstałymi poprzez skopiowanie i osadzenie w wirtualnej rzeczywistości systemu nerwowego konkretnych osób. I choć technologia ta jest spełnieniem transhumanistycznych marzeń, to egzystencja Kopii pozostaje daleka od ideału. *Miasto Permutacji* zawiera krytyczny obraz dyskusji dotyczących hipotetycznej świadomości maszyn oraz tego, do jakiego stopnia postczłowiek pozostaje człowiekiem w toczonej na przełomie XX i XXI wieku sporach: „Po raz kolejny zagrzmiały mające już dziesiątki lat argumenty, pytania o to, jak wiele wspólnego z ludźmi mogą mieć jakieś tam programy komputerowe [...]. Paul błyskawicznie zdecydował, że cała ta debata ma jedynie na celu mydlenie oczu”⁵⁰.

W powieści Egana idea transhumanizmu nabiera jednak zupełnie nowego znaczenia. Hasło „wciąż dalej i dalej” nie dotyczy ulepszeń nośnika, rozwijania możliwości fizycznych i mentalnych czy pokonywania ograniczeń natury, a kwestia wyboru nie sprowadza się do projektowania postludzkiej kondycji. Transhumanizm u Egana to podejmowanie tożsamościowego ryzyka, wyzwalanie się

⁴⁸ Ibidem, s. 97.

⁴⁹ G. Egan, *Miasto Permutacji*, przeł. K. Kozłowski, Stawigruda 2007, s. 129.

⁵⁰ Ibidem, s. 64–65.

z wiary, że istnieje określona definicja człowieczeństwa, której każdy musi się podporządkować, by pozostać sobą, i która zagwarantuje bezpieczną pewność, że się sobą pozostało. Punkt ciężkości zostaje przesunięty ze scholastycznych dyskusji o uniwersalnej definicji człowieczeństwa, roztrząsających granice między człowiekiem, istotą transludzka i postludzka w układzie naturalne – techniczne, na ujęcie podmiotowe. W *Mieście Permutacji* każdy bohater musi samodzielnie zmierzyć się z własną świadomością.

Autor *Kwarantanny*, choć korzysta z bliskiej transhumanistom kartezjańskiej koncepcji świadomości, kwestionuje również transhumanistyczne postrzeganie postczłowieka jako ulepszonej wersji człowieka. Kopia jako forma istnienia wcale nie gwarantuje wyższego stanu świadomości. Status ten pozwala jednak na zakwestionowanie czynników, które z ludzkiej perspektywy traktowane są jak aksjomaty podczas definiowania własnej tożsamości. Samo przeniesienie ciała do VR nie oznacza przyjęcia postludzkiej świadomości – każdy z bohaterów wypracowuje ją, mierząc się z własnymi lękami i weryfikując przyjęte z góry założenia.

Choć transhumanistyczne obietnice nie mogą zostać dotrzymane, nie oznacza to, że fantastycznonaukowe fikcje służą jedynie kwestionowaniu emancypujących możliwości technologii. Powieści o postludzkich Golemach mają w sobie moc kontestacji, a nie-ludzka perspektywa pozwala mówić zarówno o ograniczeniach, które krępują ludzkie społeczeństwo, o sposobach sprawowania nad nim władzy, jak i o możliwościach, które rysują się przed ludźmi pragnącymi zmian. Sporo mówią także o tym, kim jesteśmy.

Dla transhumanistów prawdziwym człowiekiem będzie dopiero postczłowiek, jednostka dokonująca autokreacji i uwolniona od determinant organicznych. Dla przeciwników transhumanizmu postczłowiek to Golem, stechniczowane i pozbawione człowieczeństwa monstrum. Oba stwierdzenia zawierają jednocześnie przekonanie – pejoratywne lub idealistyczne – dotyczące obecnej kondycji ludzi. Według posthumanistów dzisiejszy człowiek stworzony przez naturę to tylko Golem, byt nie do końca uformowany⁵¹. Biokonserwatyści bez wahania mówią o ludzkiej godności. A jednak literatura i historia ludzkości, zwłaszcza wiek XX, w którym rozmaite -izmy redukowały człowieczeństwo według opisanych przez Aldousa Huxleya i George'a Orwella, Giorgio Agambena i Michela Foucaulta mechanizmów, każą wątpić zarówno w przekonanie o groźbie wiszącej nad naszym człowieczeństwem, jak i w wątpliwe obietnice uzyskania kondycji postludzkiej. Bo czy można stracić to, co już się zaprzepaściło? Golem jako odbicie dehumanizujących

⁵¹ M. Krawczyk, *Golem. Analiza korzeni nowożytnej legendy żydowskiej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” MCCXCVII, „Studia Religioznawcze” 2007, z. 40, s. 123–124: „W języku Miszny interesujący nas termin oznacza materię jakiegoś bytu lub przedmiotu tuż przed uzyskaniem swego pełnego charakteru, po przekroczeniu fazy amorficzności, ale przed nadaniem mu stanu doskonałości”.

praktyk totalitaryzmu i kapitalizmu stał się figurą kwestionującą oczywistość ludzkiego człowieczeństwa. W XXI wieku Golem nie pyta już: „kim jest człowiek?”, pyta: „czy możemy stać się postludźmi, jeśli – parafrazując Bruno Latoura – nigdy nie byliśmy ludźmi”. Pokazuje bowiem, że praktyki stanowienia postczłowieka uwikłane zostały w mity, które zamiast prowadzić do upodmiotowienia, wiodą ku reifikacji.

Summary

Golem or Post-human? Trans-humanism from a Non-human Perspective

The article is a confrontation of trans-humanist ideas with literary visions of postulates and promises formulated by the supporters of auto-revolution in order to verify the effectiveness of prescriptions given by post-human society to deal with human problems. The figure of Golem, making ambiguous the boundary between the human and non-human, allows to examine the existing definitions of humanity and how they are used in a discourse focused on the vision of the future of man. Golem, a humanoid creature endowed with an animalistic soul (*nephesz*), embodies a variety of non-human entities which – in the intentions of their creators – were to be an improved version of the human. From Victor Frankenstein's monster and robots made by Rossum to cyborgs and residents of future utopias, Golem reflects human fears and desires.

Mary Shelley's *Frankenstein*, a novel written at the dawn of Early Modernity and deeply rooted in Enlightenment philosophy and the realities of the Industrial Revolution, can serve as a starting point for reflection on the American trans-humanism. For it is a narrative which shows how a scientific utopia and the myth of progress were defeated when confronted by the social problems in the novel related to the birth of the proletariat (the French Revolution, social reforms). The polemics with trans-humanists' ideals also includes the twentieth-century literature. Literary diagnoses of post-human condition were formulated among other things from the social and economic perspectives. The works of such writers as Karel Čapek, Aldous Huxley and Greg Egan allow to question three trans-humanist myths: the myth of rationality, the myth of equality and the myth of humanity. These myths are based on the assumptions which are included in the trans-humanist concepts and simultaneously pre-determine defining and assessing such categories as rationality, the body and the human.